

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Paola Dias Bauce

CAUSALIDADE POR LIBERDADE NO MUNDO FENOMÊNICO.

Fundamentação do conceito de liberdade na *Crítica da razão pura*

Goiânia – GO

2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

PAOLA DIAS BAUCE

3. Título do trabalho

CAUSALIDADE POR LIBERDADE NO MUNDO FENOMÊNICO. Fundamentação do conceito de liberdade na Crítica da razão pura".

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Paola Dias Bauce, Usuário Externo**, em 24/02/2026, às 13:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Hans Christian Klotz, Professor do Magistério Superior**, em 25/02/2026, às 09:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6001265** e o código CRC **75C1DE71**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Paola Dias Bauce

CAUSALIDADE POR LIBERDADE NO MUNDO FENOMÊNICO.

Fundamentação do conceito de liberdade na *Crítica da razão pura*

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Goiás como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Metafísica e Teoria do Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Hans Christian Klotz

Goiânia – GO

2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Bauce, Paola Dias
Causalidade Por Liberdade No Mundo Fenomênico [manuscrito]:
Fundamentação Do Conceito De Liberdade Na Crítica Da Razão Pura / Paola Dias
Bauce. - 2026.
CVIII, 108 f.: 2026

Orientador: Prof. Dr. Hans Christian Klotz
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2026.

1. Crítica da Razão Pura. 2. Liberdade Transcendental. 3. Idealismo
Transcendental. 4. Determinismo Causal. 5. Liberdade Prática.

I. Klotz, Hans Christian, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 03 da sessão de Defesa de Mestrado de PAOLA DIAS BAUCE que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e três dias do mês de Fevereiro do ano de dois mil e vinte e seis, a partir das quatorze horas e trinta minutos, na sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Mestrado intitulada “CAUSALIDADE POR LIBERDADE NO MUNDO FENOMÊNICO. Fundamentação do conceito de liberdade na Crítica da razão pura”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Hans Christian Klotz (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Thiago Suman Santoro (FAFIL/UFG), membro titular interno e Professor Doutor Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar), membro titular externo; cuja participação ocorreu através de videoconferência. Durante a arguição, os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Hans Christian Klotz (FAFIL/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e três dias do mês de Fevereiro do ano de dois mil e vinte e seis.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Hans Christian Klotz, Professor do Magistério Superior**, em 24/02/2026, às 09:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Suman Santoro, Professor do Magistério Superior**, em 24/02/2026, às 10:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Roberto Licht dos Santos, Usuário Externo**, em 24/02/2026, às 22:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5967568** e o código CRC **22C05E2B**.

À minha tia Karen

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em especial, ao meu esposo e à minha mãe, que sempre acreditaram em mim e me apoiaram em momentos difíceis.

Agradeço à minha amiga Daniela, que me inspira diariamente com sua força e atitude diante da vida.

Agradeço a meu professor e amigo, Amir Abdala, com quem tive minhas primeiras leituras de Kant e cujos ensinamentos e lições me marcaram profundamente.

Por fim, agradeço a meu orientador, Christian Klotz, por sua solicitude e paciência para comigo e para com este trabalho, que não teria sido o mesmo sem sua grande ajuda.

EPÍGRAFE

*E ação certa é liberdade
Também de passado e futuro.
Para quase todos nós, é este o alvo
Que jamais será atingido;
Que só seguimos invictos
Porque seguimos tentando
– The Dry Savages, de T.S. Eliot*

RESUMO

A presente dissertação tem em vista discutir se, na *Crítica da razão pura*, Immanuel Kant oferece fundamentos suficientes para assertar a liberdade humana em confluência com o determinismo causal, condição necessária à representação dos fenômenos. Analisa-se, primeiramente, a liberdade enquanto ideia produzida pela razão humana no contexto da dialética transcendental e das antinomias, enquanto fruto de uma ilusão natural e inevitável. Em seguida, investiga-se a proposta do idealismo transcendental como solução para resolução dos conflitos antinômicos e o reconhecimento do compromisso da razão com a crença do realismo transcendental. Distingue-se o fenômeno das coisas em si via idealismo, criando um espaço conceitual para a ideia de uma causa inteligível e incondicionada no contexto de um conjunto causal de acontecimentos. Em seguida, analisa-se a solução kantiana para a terceira antinomia, destacando a exigência de uma causalidade inteligível como fundamento da liberdade das ações humanas frente ao determinismo do caráter empírico. Por fim, discute-se se essa fundamentação transcendental é mantida no *Cânone da razão pura*, onde Kant sustenta que apenas a liberdade prática pode ser provada pela experiência, o que motiva uma avaliação, à luz das interpretações de Wood e Allison, sobre a compatibilidade ou incompatibilidade entre liberdade e determinismo causal em sua filosofia. Em última instância, a investigação evidencia que o problema do livre-arbítrio integra uma questão mais ampla acerca de como situar o ser humano em um mundo governado por leis causais, revelando a tentativa kantiana de reconciliar nossa autocompreensão enquanto agentes racionais com a estrutura determinista da natureza.

Palavras-chave: Crítica da razão pura; liberdade transcendental; idealismo transcendental; determinismo causal; liberdade prática.

ABSTRACT

This dissertation aims to examine whether, in the *Critique of pure reason*, Immanuel Kant provides sufficient grounds for asserting human freedom in conjunction with causal determinism, a condition necessary for the representation of phenomena. The study first analyzes freedom as an idea produced by human reason within the context of the transcendental dialectic and the antinomies, understood as the result of a natural and inevitable illusion. It then investigates transcendental idealism as Kant's proposed solution to the antinomial conflicts, as well as reason's commitment to a belief in transcendental realism. By distinguishing phenomena from things in themselves through transcendental idealism, a conceptual space is established for the idea of an intelligible and unconditioned cause within a causal series of events. The study then examines Kant's solution to the third antinomy, emphasizing the requirement of an intelligible causality as the ground of the freedom of human actions in the face of the determinism of empirical character. Finally, it discusses whether this transcendental grounding is maintained in the *Canon of pure reason*, where Kant claims that only practical freedom can be proved through experience, thereby motivating an assessment, drawing on the interpretations of Wood and Allison, of the compatibility or incompatibility between freedom and causal determinism in his philosophy. Ultimately, the investigation shows that the problem of free will is part of a broader question concerning how to situate human beings in a world governed by causal laws, revealing Kant's attempt to reconcile our self-understanding as rational agents with the deterministic structure of nature.

Keywords: Critique of pure reason; transcendental freedom; transcendental idealism; causal determinism; practical freedom.

Sumário

Introdução.....	10
1 Apresentação da terceira antinomia em seu contexto sistemático.....	13
1.1 Introdução à Dialética transcendental: a razão pura e sua ilusão inevitável.....	14
1.2 A ideia transcendental de <i>cosmos</i> e a antinomia da razão.....	22
1.3 O terceiro conflito antinômico da razão pura.....	29
2 Idealismo transcendental e a possibilidade de uma liberdade transcendental.....	42
2.1 Aspectos centrais do idealismo transcendental.....	43
2.2 O compromisso sub-reptício da ilusão com o realismo transcendental.....	54
2.3 Resolução da terceira antinomia: liberdade transcendental como causa inteligível.....	59
3 Liberdade prática – ações livres, determinadas e (in)compatíveis.....	68
3.1 Razão como causa empiricamente incondicionada.....	79
3.2 O conceito de liberdade prática no <i>Cânone da razão pura</i>	81
3.3 Espontaneidade e indiferença – compreendendo o in/compatibilismo na teoria da liberdade de Kant	91
3.3.1 <i>Espontaneidade do agente e o incompatibilismo de Kant, segundo Henry E. Allison</i>	93
3.3.2 <i>Indiferença do agente e o compatibilismo de Kant, segundo Allen W. Wood</i>	97
Considerações finais.....	104
Referências bibliográficas.....	108

Introdução

A presente dissertação orienta-se pela proposta de investigar os fundamentos sobre os quais Immanuel Kant estabelece, tendo em vista suas considerações filosóficas na *Crítica da razão pura* (KrV)¹, os princípios da liberdade humana diante de sua caracterização do problema do livre-arbítrio como um de natureza metafísica. Condizente ao seu objetivo de conciliar a causalidade da natureza com a liberdade, Kant teria sustentado o pressuposto necessário de uma ideia transcendental a fim de assegurar o agir livre sem, com isso, contradizer os princípios de sua filosofia teórica.

Destarte, em um momento posterior de sua argumentação, o filósofo parece levantar a hipótese que esse mesmo pressuposto deixa de ser necessário para a afirmação prática do livre-arbítrio. Assim, o problema que guia a dissertação pode ser assim apresentado: em que medida Kant, ao mesmo tempo em que limita os conhecimentos efetivos no plano das questões clássicas da metafísica, oferece argumentos suficientes para legitimar a discussão sobre a liberdade em sua hipotética conciliação com a causalidade da natureza e, ainda, se sua argumentação é mantida de modo consistente ao longo de seu percalço crítico. O posicionamento adequado dessa problemática requer a devida indicação de como a ideia metafísica de liberdade desponta no conjunto de considerações feitas por Kant em sua primeira *Crítica*, desenvolvidas precisamente no terceiro conflito das ideias cosmológicas.

Para tal, será indicado no primeiro capítulo como a liberdade surge enquanto uma ideia transcendental da razão, sendo, portanto, objeto de investigação da dialética, uma subdivisão da lógica responsável por lidar com ilusões. Isto porque há, na razão humana, uma ilusão natural e inevitável que a leva a fazer mau uso dos princípios do entendimento e emaranhar-se em conflitos para os quais não encontra saída. A exposição se divide em três partes: primeiro, introduz-se o papel da dialética e o reconhecimento das características responsáveis pelo aparecimento de uma ilusão transcendental; em um segundo momento, apresentam-se as antinomias da razão pura, um conflito de natureza distinta e cujo objeto de investigação é a totalidade das condições de ocorrência dos fenômenos; por fim, explana-se a terceira antinomia, na qual se discute a admissão de uma causa incondicionada no contexto condicionado da experiência. Neste capítulo, faz-se amplo uso da exposição presente nas obras² *Kant's doctrine of transcendental illusion* (2004), de Michelle Grier, *O idealismo transcendental de Kant:*

¹ As citações indicam apenas a segunda edição da KrV, exceto quando são mencionadas passagens presentes apenas na primeira edição.

² Considerando que as obras dos comentadores utilizados se encontram em língua inglesa, as traduções dos trechos citados são de autoria própria. Essa nota de justifica a fim de evitar indicação recorrente de que a citação foi traduzida. As frases originais encontram-se devidamente mencionadas em notas de rodapé, para o qual se pode verificar os termos empregados pelos autores.

interpretação e defesa (2024), de Henry Allison e observações de Jonathan Bennett em *Kant's dialectic* (2016).

O segundo capítulo introduz aspectos centrais do idealismo transcendental, proposta filosófica de Kant para a resolução dos conflitos antinômicos da razão pura. Assim, na primeira seção, apresentam-se elementos gerais do idealismo segundo a estética transcendental e as consequências desta posição filosófica, em especial, a distinção entre fenômeno e coisa em si, atrelando à experiência o conceito de um objeto transcendental. Logo após, discute-se como o idealismo é a única via de resolução da antinomia ao permitir a identificação da ilusão e o compromisso implícito da razão com a postura do realismo transcendental. Na terceira seção, aponta-se como a distinção entre sensível e inteligível, introduzida pelo idealismo, é estendida para as relações de causalidade essenciais à representação concatenada dos fenômenos. Ao admitir a possibilidade de um fundamento não-observável para os objetos da experiência, Kant também introduz a ideia de que este fundamento possua causalidade em nível inteligível, propondo que os fenômenos possam ser considerados sob um duplo ponto de vista no que diz respeito a suas relações causais. São apresentadas duas leituras possíveis: tanto a de Peter Strawson em *The bounds of sense* (1966) quanto a de Henry Allison, conforme exposta na primeira edição de *Kant's transcendental idealism* (1983) e em *Kant's theory of freedom* (1990).

No terceiro e último capítulo, propõe-se ampliar as consequências da admissão de uma causalidade inteligível no conjunto de acontecimentos condicionados, a partir da análise da solução kantiana para a terceira antinomia. Inicialmente, examina-se o conceito de caráter empírico e o determinismo causal associado a ele, no âmbito do qual não é possível afirmar a liberdade das ações humanas. Estas só poderiam ser consideradas livres na medida em que fossem efeitos imediatos de uma causa empiricamente incondicionada, identificada com a razão em virtude de seu caráter inteligível. Assim, evidencia-se que a defesa da liberdade de nossas ações exige, nesse contexto, a suposição de uma liberdade transcendental.

Em seguida, levanta-se a hipótese de que, no desenvolvimento do *Cânone da razão pura* (KrV, B823–859), essa fundamentação não seja plenamente sustentada, uma vez que, segundo Kant, apenas a liberdade prática pode ser provada pela experiência (B830). Isso o levaria a “deixar de lado” o fundamento transcendental da liberdade em favor daquilo que é relevante para o uso prático da razão. Por fim, são analisadas as interpretações de Allen Wood, em *Kant's Compatibilism* (1984), e, novamente, de Allison em *Kant's theory of freedom* (1990), com o objetivo de discutir se Kant mantém uma posição incompatibilista – ao situar a causa livre fora do conjunto das condições possíveis da experiência – ou se, ao afirmar a liberdade prática no contexto da experiência, passa a concebê-la como compatível com o determinismo

causal. Com isso, a dissertação busca aproximar a teoria kantiana da liberdade dos debates contemporâneos, considerando a problemática entre conciliar liberdade e determinismo. Tal dificuldade pode ser condensada no seguinte paradoxo: se tudo é causado segundo leis naturais, nossas ações podem ser livres?

Nesse contexto, argumenta-se, por um lado, que liberdade e determinismo são compatíveis: o determinismo causal não ameaçaria nossa capacidade de agir livremente nem inviabilizaria a imputação necessária para a responsabilização do agente. A determinação dos eventos no mundo, incluindo nossas ações, não excluiria nossa liberdade. Em contrapartida, se consideramos essencial à ação livre a ausência de determinações, então a própria universalidade das relações causais parece estar comprometida. Assim, argumenta-se, contrariamente ao compatibilismo, que liberdade e determinismo seriam incompatíveis, ou seja, se afirmamos a validade do determinismo causal, não poderíamos defender a liberdade de nossas ações, uma vez que tudo estaria submetido a relações necessárias e inquebrantáveis de causalidade.

A proposta kantiana, no entanto, parece abranger todas essas questões. Ao mesmo tempo em que nega a possibilidade de uma causa espontânea emergindo da experiência, afirma a liberdade como uma causalidade distinta, que se refere ao mesmo efeito sob outra perspectiva. O filósofo não pretende definir a liberdade como compatível com o determinismo causal – pois, se uma ação é causalmente condicionada no campo fenomênico, ela não pode ser livre. Ainda assim, esse determinismo não impede o agir livre, visto que a ação pode ser considerada, simultaneamente, como determinada no plano sensível e como oriunda de uma espontaneidade absoluta no plano inteligível, independente de qualquer afetação. Destarte, como se vê no terceiro capítulo, talvez essa absoluta espontaneidade, incompatível com o determinismo causal, não seja necessária para fundamentar a liberdade humana. Sob este prisma, seria plausível conceber uma noção de ação livre que não seja contraditória com as causas naturais, permitindo considerar ambas como compatíveis no nível empírico.

Essas questões evidenciam a relevância do debate acerca do que pode ser legitimamente compreendido como uma ação livre e se a defesa da liberdade humana exige, de fato, um compromisso incompatibilista. Tais discussões remetem diretamente à proposta original de Kant, cuja atualidade destaca a força de sua contribuição para pensar a condição humana. Como bem observou Gary Watson em *Free Will* (1982), “o problema do livre-arbítrio é parte do problema de encontrar um lugar para nós neste mundo”³ (1982, p. 14). Parte superior do formulário

³ “The problem of free will is part of the problem of finding room in this world for ourselves” (WATSON, 1982, p. 14).

Parte inferior do formulário

1. Apresentação da terceira antinomia em seu contexto sistemático

A primeira aparição da liberdade na *Crítica da razão pura* ocorre no escopo da *Dialética transcendental* (B349-732), sob a concepção de uma ideia transcendental, isto é, um conceito produzido pela razão conforme princípios em seu uso puro. Ela é introduzida, especificamente, como uma ideia cosmológica, primeiro compreendida como uma causa livre das restrições empíricas que compõem as relações causais entre fenômenos. Assim, essa ideia ainda não analisa diretamente a liberdade nas ações humanas, mas discute a possibilidade de uma causa não condicionada pelos mesmos mecanismos causais da natureza. Ao tentar contemplar a totalidade de condições dos fenômenos e buscar um incondicionado que lhe sirva como fundamento, a razão é levada a postular, natural e inevitavelmente, a liberdade como uma ideia necessária para completar essa totalidade, oferecendo um “ponto de repouso” para o pensamento.

Para compreendermos adequadamente essa concepção, primeiro deve-se esclarecer como se origina a ideia transcendental na razão. Esse é o papel da dialética transcendental, responsável por investigar a natureza da ilusão no cerne da razão quando esta ultrapassa o uso das categorias do entendimento. Essas categorias só possuem validade quando empregadas em uma experiência possível, mas a razão, em sua tendência de buscar a totalidade, acaba por hipostasiar esses conceitos puros e aplica-os a um incondicionado que jamais pode ser encontrado na experiência.

A razão extrapola os limites sensíveis não apenas por sua natureza de pensar um incondicionado para o conjunto fenomênico, mas também dada à natureza ilusória de seu princípio em uso transcendental. Deste modo, a ilusão não surge por ignorância, nem desvanece ao ser identificada. Ela é, antes, inerente à própria natureza da razão humana, e não pode ser erradicada de nosso intelecto. O que resta é, pela investigação crítica, diminuir seu poder de influência para não sermos enganados por ela. Ademais, se não identificamos a ilusão e seu papel exercido no conflito da razão consigo mesma, deparamo-nos com a “eutanasia da razão pura” (B434).

Posto isto, será discutida a função da razão na estrutura cognitiva humana e da natureza de seus conflitos provocados pela ilusão transcendental. Para tal, a exposição temática divide-se em três partes: primeiro, definiremos a compreensão da dialética e seu papel no escopo crítico da filosofia de Kant, pois através dela se identifica sob quais princípios a ilusão surge,

bem como sua relação com a *antinomia* da razão pura. Em um segundo momento, mostrar-se-á a ilusão atrelada à representação da totalidade incondicionada dos fenômenos como tais, a partir do qual, da ideia transcendental de *cosmos*, a razão concebe uma causa absolutamente livre no conjunto de acontecimentos condicionados. Por fim, examinaremos como esta ideia de causa livre é objeto de discussão na terceira antinomia, em que se apresenta o desenvolvimento do conflito de duas posições aparentemente inconciliáveis e, ao mesmo tempo, válidas e satisfatórias para a razão: de um lado, afirma-se a liberdade como necessária para explicar adequadamente os fenômenos e, de outro, que tudo ocorre segundo leis da natureza.

1.1 Introdução à Dialética transcendental: a razão pura e sua ilusão inevitável

O conhecimento surge a partir da combinação de duas faculdades – a sensibilidade e o entendimento. A primeira nos oferece *intuições* e permite a recepção de impressões de objetos. A segunda permite que essas intuições sejam compreendidas, portanto, que o objeto seja pensado por meio de conceitos. Apenas ambas, em sua união, podem nos levar a conhecer algo – a sensibilidade, possibilitando a receptividade a impressões, e o entendimento, produzindo representações por si mesmo devido a sua espontaneidade (B75). As intuições oferecem o conteúdo para o pensamento, e o entendimento, conceitos que tornam essas intuições compreensíveis⁴.

A investigação das regras da sensibilidade é atribuída à estética⁵; das regras do entendimento, à lógica. A lógica pode ser denominada de lógica formal, quando abstrai todo o conteúdo do conhecimento e tem em vista apenas a forma geral do pensamento – como, por exemplo, a estrutura geral de um silogismo. A lógica formal não faz distinção entre objetos ou o modo de conhecê-los, é indiferente se o conteúdo é dado empiricamente ou por uma digressão⁶, porque o seu foco é apenas como o pensamento relaciona-se consigo através de estruturas lógicas.

Agora, quando ela lida com elementos *a priori*, isto é, o que fundamenta nosso conhecimento, e não pode ser atribuído à receptividade das intuições, esta lógica seria a *lógica*

⁴ As formas *a priori* da intuição, espaço e tempo, serão abordadas no próximo capítulo.

⁵ Estética aqui não deve ser compreendida como a investigação do belo e das artes, mas da sensibilidade, isto é, o que se refere aos nossos sentidos e suas afetações pelos objetos.

⁶ Kant insere a distinção entre um conhecimento *puro* e um conhecimento *empírico*, distinção que a lógica formal não realiza, pois seu objeto não é compreender como o entendimento se relaciona com o objeto, mas apenas como relaciona-se consigo mesmo. Por outro lado, a lógica transcendental realiza tal distinção, buscando saber *como* é possível um conhecimento que não emerge da sensibilidade (mera receptividade), ou seja, a espontaneidade do pensamento capaz de criar, a partir de si mesmo, conceitos e representações para compreender o que é dado na intuição, um processo estabelecido *a priori* pelo entendimento. Como o foco aqui não se trata desta distinção entre conhecimento puro/empírico, quis apenas exemplificar que a lógica formal é indiferente quanto ao conteúdo, pois irá abstrair-lo a fim de chegar às formas gerais do pensamento.

transcendental. Transcendental, pois refere-se a *como* podemos conhecer os objetos da intuição de maneira *a priori*, ou seja, não provém da afetação dos sentidos e é capaz de aludir à experiência antes que uma intuição determinada seja dada. Assim, poderíamos pensar os objetos antes de estabelecer uma relação empírica com eles. Deste modo, a lógica transcendental determinaria “a origem, o alcance e a validade objetiva de tais conhecimentos [*a priori*]”, lidando com as “leis do entendimento e da razão, mas somente na medida em que se refira *a priori* a objetos” (B78).

A lógica formal distingue-se entre analítica e dialética. A analítica destrincha o “trabalho formal do entendimento e da razão em seus elementos, e os expõe como princípios de todo o julgamento lógico de nosso conhecimento” (B84). Ela é a “pedra de toque de toda a verdade”, compreendida negativamente, pois oferece critérios formais para o conhecimento sem, por outro lado, poder dizer algo acerca do conteúdo. A correspondência à mera forma não é suficiente para assegurar sua validade objetiva, de modo que somente a lógica não pode afirmar ou negar algo referente ao objeto sem, antes, ter dele informações obtidas pela via dos sentidos, “para depois disso tentar aproveitá-los e conectá-los em um todo concatenado segundo leis lógicas [...]” (B85). Usada assim, a lógica é um cânone para o entendimento.

Todavia, quando pretende agir como *órganon*, ou seja, como se possuísse de fato a habilidade de atribuir verdade a qualquer pensamento, independentemente da pobreza de seu conteúdo, a lógica denomina-se *dialética*. Ela é entendida por Kant como a *lógica da ilusão*, capaz de dar “ares de verdade à própria incerteza” (B86), e a lógica, sempre que atua como *órganon*, é uma lógica ilusória – dialética. Isto acontece, ao ver de Kant, porque a lógica

[...] não nos ensina absolutamente nada sobre o conteúdo do conhecimento, mas apenas as condições formais de concordância com o entendimento [...], então a suposição de poder utilizar-se dela como ferramenta (*órganon*) para, ao menos segundo as aparências, difundir e alargar os próprios conhecimentos, tem de desembocar apenas na tagarelice de afirmar ou negar, com alguma aparência de verdade, o que quer que se queira (KrV, B86).

Esta distinção da lógica formal também se aplica à lógica transcendental. Devido ao seu objeto de investigação, ela não lida apenas com as condições formais do pensamento, mas com a parte dele que se origina inteiramente no entendimento (B87). A analítica transcendental “apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado” (B87). Semelhante à analítica formal, ela nos oferece um parâmetro para a validade objetiva de um conhecimento, agora não apenas negativamente, impondo um limite sobre o pensamento, mas também de maneira positiva, pois nada pode contradizê-la sem, com isso, “perder ao mesmo tempo todo o conteúdo, i.e., toda referência a

algum objeto, portanto, toda a verdade” (B87). Kant escreve nesses termos pois, como concluirá na investigação da analítica transcendental, os conceitos puros do entendimento – as categorias – servem apenas de condição formal para a exposição dos fenômenos na experiência. As categorias são o modo pelos quais compreendemos e assimilamos percepções, posto que, se um pensamento contradiz as regras do entendimento, não o faz somente em relação às categorias, mas também às condições formais da unidade da experiência, e não pode ser verdadeiro⁷.

A analítica transcendental lida com princípios formais do entendimento e não pode, portanto, fazer uso deles para além do limite de seu conhecimento. Caso se faça mau uso da analítica, empregando os princípios de nossa faculdade de modo transcendente a objetos sem qualquer referência à sensibilidade, o uso hiperfísico desses princípios torna-se dialético. Este mau uso, todavia, se deve a uma ilusão natural e inevitável, cujo fundamento reside em uma outra faculdade intelectual – a razão.

Deste modo, a dialética transcendental se dedica a este tipo peculiar de ilusão, que nos conduz para além dos limites de nosso entendimento, enganando-nos com uma “fantasia de uma extensão” (B352) da aplicabilidade das categorias. Falamos aqui da *ilusão transcendental*, consequência de características subjetivas da razão humana, e não é resultado da mera ignorância, mas de algo que se prende a nós irresistivelmente (B354). Sua causa se deve a uma inclinação da razão de tomar certos aspectos subjetivos como válidos objetivamente, fazendo com que “[...]a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento seja tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas” (B353-4).

Michelle Grier aponta sucintamente, em sua obra *Kant's doctrine of transcendental illusion* (2004), que a ilusão transcendental é identificada por Kant como a propensão da razão de “[...] tomar a exigência subjetiva ou lógica de uma unidade completa do pensamento como uma exigência à qual os ‘objetos’, considerados independentemente das condições da

⁷ A *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* (KrV, B129-169) demonstra que elas não têm outra aplicabilidade senão aos objetos dados em uma experiência possível – se temos por objetivo, é claro, o conhecimento. As formas puras da intuição limitam-se à experiência, ou seja, só podem ser tomadas como *condições de nossa sensibilidade*; os conceitos, por sua vez, não se limitam a circunstâncias empíricas – o pensamento pode ir além de qualquer objeto da experiência. Contudo, adverte Kant: se esses objetos não fazem referência a uma experiência possível, ou melhor, sequer às formas puras da intuição, e tratam de objetos inteiramente intelectuais, possíveis somente no pensamento, de nada nos valem, pois somente a intuição “sensível e empírica pode fornecer-lhe sentido e significado” (B150). Assim, a investigação das categorias, realizada pela analítica transcendental, “[...] tem por importante resultado: que o entendimento nunca pode conseguir mais, *a priori*, do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral; [...] Seus princípios são meros princípios da exposição dos fenômenos [...]” (B303, grifo meu).

experiência (coisas em si), devem se conformar (A297/B354)” (2004, p. 8)⁸. Para melhor compreendermos a natureza da ilusão transcendental e sua inevitável aparição na razão humana, é preciso elucidar qual o papel desta faculdade, na medida em que Kant a caracteriza como sendo a sede deste tipo de ilusão. Sendo assim, ainda é preciso esclarecer quais os seus princípios subjetivos e sob qual pretexto a razão os assume como objetivos, afastando-se das condições de qualquer conhecimento possível.

Semelhante ao entendimento, a razão possui seus princípios e seu devido uso, apesar de seu conteúdo ser o que aquela faculdade lhe oferece. Ela também se divide entre o uso formal e puro: no primeiro, ela é explicada como a “faculdade de inferir mediatamente” (B355); no segundo, ela cria seus próprios conceitos, e não pode ser discernida apenas através de sua função no uso formal. Para definirmos a razão, será preciso um conceito capaz de abarcar essa divisão, esperando que seu aspecto lógico elucidie o transcendental (B356).

A razão é caracterizada por ser a “faculdade dos princípios” (B356). Kant reconhece a dificuldade de definir o que seria princípio, pois comumente conhecimentos são utilizados como princípios, mesmo que não os sejam. O filósofo nos dá o exemplo dos axiomas matemáticos, que são conhecimentos universais *a priori* e, por esse motivo, corretamente denominados de princípios, e, acrescenta, “relativamente aos casos que podem ser subsumidos sob eles” (B357). Os princípios seriam então premissas mais fundamentais, sob as quais poderíamos subsumir conhecimentos universais a partir de preceitos *a priori*, mas que, é claro, só *conheceríamos* ao avançarmos para a intuição. Deste modo, todo conhecimento universal, se formulado a partir de proposições universais *a priori* fornecidas pelo entendimento, pode, de acordo com seu uso, ser um princípio.

Um *conhecimento a partir de princípios* é caracterizado por Kant como aquele em que conhecemos o particular no universal a partir de conceitos (B357). O autor dá o exemplo do princípio da causalidade: “que tudo o que acontece tem uma causa não pode, de modo algum, ser deduzido do conceito daquilo que acontece em geral; o princípio mostra antes como se poderia, antes de tudo, obter daquilo que acontece um conceito empírico determinado.” (B357), ou seja, não podemos inferir da experiência (de tudo o que acontece) um universal que nos dê a lei a ser aplicada em cada particular, mas sim, que o princípio é o que permite, antes da experiência (da observação de acontecimentos particulares), uma lei universal aplicada aos fenômenos em geral. Assim, os princípios fornecem “conhecimentos sintéticos a partir de

⁸ “[...] the propensity to take the subjective or logical requirement that there be a complete unity of thought to be a requirement to which ‘objects’ considered independently of the conditions of experience (things in themselves) must conform (A297/B354)”. (GRIER, 2004, p. 8).

conceitos” (B357-8), ou seja, oferecem a base para a construção e aplicação dos conceitos do entendimento na experiência possível, de forma que, por meio de noções gerais e, portanto, de princípios universais (que dizem respeito a uma experiência em geral), estejamos a par de situações particulares quando avançamos para o campo da sensibilidade. A característica essencial dos princípios, tal como definidos por Kant, é, segundo Grier (cf. 2004, p. 118), que eles permitem gerar um conhecimento sintético sem uma contribuição da sensibilidade – e este é o problema a ser discutido pela *Dialética transcendental* (KrV, B349-732), uma vez que a razão atribui objetividade a princípios que não descrevem objetos, mas apenas exprimem uma necessidade própria de sua faculdade.

O *conceito universal* da razão é o da unidade das regras do entendimento sob princípios, de forma que nunca se refere primeiro à experiência, mas ao entendimento, e fornece aos conhecimentos desta faculdade, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, “que se pode denominar unidade da razão e é um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento” (B359).

Posto isto, é preciso agora definir o uso lógico da razão. Como dito anteriormente, ela é uma faculdade de inferir mediatamente. A inferência de um conhecimento opera como um silogismo, em que a premissa maior estabelece um princípio geral, a premissa menor aplica-o a um caso específico, e a conclusão é alcançada logicamente da relação entre ambas. Este exemplo seria de uma inferência imediata, visto que podemos chegar a uma conclusão sem recorrermos a outra premissa – neste caso, temos a inferência do entendimento. Agora, se é necessário um outro juízo intermediário para chegarmos à conclusão, deparamo-nos com a *inferência da razão*.

O exemplo dado por Kant é o de que “todos os eruditos são mortais” (B360). Esta seria uma inferência da razão pois, no conceito de *homem*, não está contida essa classificação de *eruditos*, de modo que, para formular esse juízo, é preciso primeiro subsumir *eruditos* sob um conceito mais geral, seja *homens*, e este, por sua vez, sob algo mais geral, seja, *seres humanos* = seres (vivos) que são mortais. Diferente disso, na inferência do entendimento (todos os homens são mortais), realiza-se essa conclusão imediatamente (homens são seres vivos, portanto, mortais), e não é necessário um juízo intermediário para subsumi-lo sob uma condição mais geral para chegar-se à conclusão do silogismo. Deste modo, em toda a inferência da razão

eu penso primeiro uma *regra (major)* por meio do *entendimento*. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento sob a condição da regra (*minor*) por meio da *faculdade de julgar*. Finalmente, *determino* o meu conhecimento através do predicado da regra (*conclusio*), portanto *a priori*, por meio da razão (KrV, B360-1).

A razão estabelece, portanto, a ligação entre condições particulares (postas pela faculdade de julgar) e uma regra geral (dada pelo entendimento), chegando a uma conclusão necessária (*a priori*) alcançada pela inferência. Esta relação da premissa maior com sua condição posta pela premissa menor constitui três tipos diferentes de silogismos, diferenciando-se “pelo modo como exprimem a relação do conhecimento no entendimento” (B361). Temos, assim, os silogismos categóricos (As são Bs), hipotéticos (Se X, então Y) e disjuntivos (P ou Q).

Observa-se que a inferência da razão realiza um silogismo ascendente, subsumindo condições particulares sob a totalidade de condições lógicas dadas pelo entendimento. Por conseguinte, ela opera por meio de prossilogismos, no qual ascende das conclusões às premissas do conhecimento, com o objetivo de proporcionar ao entendimento uma unidade de seus conceitos. Deste modo, observa-se que a razão, em seu uso lógico, busca promover a mais elevada unidade entre os conhecimentos fornecidos pelo entendimento, organizando-os sistematicamente e subordinando-os a princípios mais universais (B361). O objetivo da razão é “[...] ordenar e unificar os conceitos do entendimento e subsumi-los sob princípios (i.e. condições universais) [...]”, operando “de acordo com a aspiração de assegurar a unidade sistemática do pensamento” (GRIER, 2004, p. 119)⁹. Grier (2004) pontua que este objetivo é apresentado em um primeiro momento como um recurso formal da razão em seu emprego lógico, ao ponto em que ela incorpora o seguinte princípio (ou sua “necessidade subjetiva” em B353): **P1** = “[...] buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (B364).

Sob este prisma, P1 representa, enquanto princípio da razão formal, qual a utilidade de seu conjunto de máximas e qual deve ser o seu uso (assegurar a mais elevada unidade dos conceitos do entendimento). Ele expressa uma necessidade subjetiva pois diz respeito a um “requisito conceitual” que “governa o uso de nossas faculdades intelectuais” (GRIER, 2004, p. 120)¹⁰. Ademais, destaca Grier (2004), esse princípio exprime um fato sobre a razão e não sobre os objetos, de modo que podemos compreendê-lo como subjetivo porque, nas próprias palavras de Kant,

[...] tal princípio *não prescreve nenhuma lei aos objetos*, e não contém o fundamento da possibilidade de em geral conhecê-los e determiná-los como tais; mas é apenas uma *lei subjetiva* doméstica para reduzir o estoque de nosso

⁹ “[...] to order and unify the concepts of the understanding by subsuming them under principles (i.e. universal conditions) [...]. As such, reason operates in accordance with the aim of securing systematic unity of thought” (GRIER, 2004, p. 119).

¹⁰ “[...] it [P1] expresses a conceptual requirement, one that governs the use of our intellectual faculties” (GRIER, 2004, p. 120).

entendimento, por comparação de seus conceitos, ao menor número possível destes no seu uso universal, *sem que se justifique por isso exigir dos próprios objetos essa unanimidade [...], ou dar também validade objetiva àquelas máximas* (KrV, B362-3, grifo meu).

Dito de outra forma, esta unidade almejada pela razão não pode ser encontrada ou exigida na constituição dos objetos; sua lei não se aplica a eles e, conseqüentemente, não oferece nenhuma base para a qual eles possam ser conhecidos *a priori*, tal como fazem as categorias do entendimento. E, se fazemos uso objetivo deste princípio da razão de modo a conhecer objetos, incorremos em uma ilusão. Apesar disso, já nos foi alertado que a razão naturalmente toma sua necessidade por objetivamente válida, pois há nela uma dialética inevitável.

Posto isto, por mais que essa exigência não deva ser imposta objetivamente, a razão se move naturalmente de seu uso formal para um transcendental, a fim de cumprir seu propósito de dar unidade aos conhecimentos condicionados do entendimento. Atravessamos essa demanda subjetiva e formal para uma outra, sintética, formulando o seguinte princípio que resulta quando tomamos P1 por objetivo (GRIER, 2004): **P2** = “uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada” (B364)¹¹.

Deve-se notar que a razão já em seu uso lógico realiza um movimento ascendente das conclusões às premissas, buscando de certo modo um “incondicionado”, mas apenas em relação ao que o entendimento lhe oferece como regra – a ascendência limita-se a dar unidade aos seus conceitos. Mas, a fim de realizar essa missão, a razão transforma, naturalmente, esse princípio

¹¹ Agora, o porquê disso não é algo que será discutido aqui minuciosamente. Michelle Grier (2004) defende a tese da *inevitabilidade* desta ilusão transcendental, e de que ela, em si mesma, não é enganosa, mas oferece os fundamentos para os quais o erro é gerado (a saber, a utilização de seus princípios e máximas). Para tal, Grier difere o termo *ilusão* de *erro*, este último sendo o uso indevido das categorias provocado pelo primeiro, de que seria possível o conhecimento das coisas em si mesmas, sem as limitações subjetivas da sensibilidade e do entendimento. Ademais, a autora pontua que há utilidade desta ilusão não só para o campo da moralidade, mas também para o campo das investigações empíricas acerca da natureza. Ver Grier (2004), p. 1-18; p. 123-130. O que é uma tese interessante, pois Kant reconhece que a razão possui um uso regulativo para o entendimento, guiando-o em seu regresso na síntese até condições mais remotas, e que as ideias transcendentais, produzidas então por essa ilusão natural, orientariam o entendimento, sem com isso afirmar sua existência. Embora em *Kant's dialectic* (2016) Jonathan Bennett ofereça uma crítica pertinente à “doutrina da razão” de Kant, seu ponto principal é criticar a “confusão” kantiana entre a função ascendente e descendente da razão, como sua função de inferir por silogismos, sem precisamente direcionar-se para o motivo dessa natureza ilusória da razão, que é o cerne de meu questionamento nesta nota. Utilizando da crítica de Bennett (2016), talvez, poderíamos dizer que a defesa da inevitabilidade desta ilusão não é válida pois seu fundamento, o próprio princípio da razão de ascender até condições mais necessárias, não é definido claramente e não haveria um papel distinto da razão comparado ao entendimento; ver Bennett (2016), p. 261-270. O autor ainda discute se de fato há uma ilusão inevitável, ao passo que as ideias originadas dela podem ser usadas regulativamente (ver p. 270-273; 279-284), o que não é pertinente pois, como defende Grier (2004, p. 124), P1 deve ser utilizado como P2 se queremos satisfazer os anseios da razão em sua procura por um incondicionado, e é isso que Kant quer dizer quando reitera que a ilusão é inevitável; mas não mais desonesta, pois o papel da dialética é demonstrar que P2 e P1 possuem as mesmas exigências, apenas são aplicadas pela razão de modos distintos.

em objetivo, de modo que agora passa a assumir o incondicionado como *dado* simultaneamente com o conhecimento condicionado do entendimento¹².

Este princípio da razão pura é assumidamente sintético, pois a relação entre condicionado e incondicionado não é analítica, mas produzida pela própria razão. As proposições sintéticas da razão pura daí derivadas têm de ser diferentes das do entendimento puro, que só nos oferece um conhecimento condicionado da experiência possível. E, caso o incondicionado produzido pela razão pura tenha lugar em nosso conhecimento, ele terá de ser fundamento para proposições sintéticas *a priori*, assim como o entendimento (B365). Todavia, elas serão sempre *transcendentes* – jamais poderemos fazer qualquer uso delas para explicarmos os fenômenos. Deste modo, os princípios da razão pura distinguem-se dos do entendimento, “cujo uso é inteiramente imanente, na medida em que só têm por tema a possibilidade da experiência” (B365).

Em síntese, P2 considera o incondicionado como dado no conjunto condicionado da experiência; mas este incondicionado não pode ser encontrado aí, nem pode ser conhecido pela razão. Tudo o que podemos conhecer se limita à sensibilidade. Por isso, observa-se que P2 é (a) transcendental, pois é um princípio necessário da razão para cumprir sua função; (b) resulta em proposições transcendentais, porque extrapola a demarcação do entendimento e (c) é inevitavelmente ilusório e, por mais que exprima uma demanda legítima, nunca poderá satisfazê-la.

Feita a exposição da razão pura e seu princípio transcendental, serão discutidos na próxima seção os conceitos derivados da razão a partir da concepção sintética de um incondicionado dado. À medida que os conceitos da razão pura se distinguem na relação entre os silogismos e seus objetos, aparece a *cosmologia racional* como a ciência responsável pela ideia de *cosmos*, a saber, o conjunto incondicionado do mundo. A compreensão desses

¹² Pode-se questionar se esse movimento, da passagem de um princípio lógico para um essencialmente ilusório é de fato natural. Kant apenas diz que P2 não pode ser um princípio da razão em seu uso puro se não assumir P1 como objetivamente válido, e que a razão pura assim o faz porque suas máximas serão sempre transcendentais (não possuem um uso adequado na experiência, pois abstraem suas condições empíricas de exposição dos fenômenos). Isto é, argumenta Grier (cf. 2004, p. 123), uma suposição que deve ser feita se queremos assegurar a unidade do entendimento e do conhecimento, assim como P2 seria um princípio transcendental pois expressa uma condição necessária da experiência. Não pretendo aprofundar-me no assunto, mas a discussão de que o princípio da razão pura seja naturalmente transcendental, de que suas máximas daí derivadas são sempre transcendentais, e de que isto ocorre pela própria função ocupada por esta faculdade, é uma discussão interessante para futuras pesquisas. A defesa de Grier (2004), de que esse princípio transcendental, o qual gera uma ilusão, se deve à inevitabilidade desse movimento da razão, e de que esta ilusão não é danosa por si mesma, não explica, todavia, o porquê de a razão tender naturalmente a uma metafísica enganosa (de tomar os objetos em si mesmos), simplesmente por seu princípio buscar um incondicionado, ou, em outras palavras, por que tem de assumi-lo como dado objetivamente. Talvez isso fique mais claro com a distinção entre esse princípio transcendental e a posição do realismo transcendental. Explorarei este tema no próximo capítulo.

conceitos é fundamental pois eles introduzem, pela primeira vez, a concepção de liberdade, inserida no contexto conflitivo dos silogismos dialéticos da razão.

1.2 A ideia transcendental de *cosmos* e a antinomia da razão

Os conceitos da razão “servem para compreender, assim como conceitos do entendimento servem para entender (as percepções)” (B367). Os primeiros contêm o incondicionado, e, por esse motivo, “dizem respeito a algo que tem toda a experiência sob si, mas que não pode jamais ser ele próprio objeto da experiência” (B367). Por esse motivo, esses conceitos postos pela razão recebem o nome de *ideias transcendentais*.

O termo *ideia* remete ao uso feito por Platão, no sentido de algo que não surge da experiência nem se apodera de elementos empíricos (“algo que não apenas jamais é emprestado dos sentidos, mas ultrapassa em muito os conceitos do entendimento”, B370), ao que ele teria entendido a busca de nossa razão por algo mais elevado do que a descrição dos fenômenos e sua ascensão natural a “conhecimentos que vão muito além daquilo com que algum objeto dado pela experiência pudesse ser congruente, mas que nem por isso deixam de ter sua realidade e não são meras fantasias” (B370-1). Diferente de Platão, Kant não atribui às ideias um status ontológico, de entes subsistentes em si, e sim compreende na *ideia* a concepção de algo produzido pela razão, que jamais poderá ser encontrado na experiência ou conformar-se a ela.

Contudo, se essas ideias não podem ser objeto de uma experiência possível, qual seria sua utilidade para nós, e por que elas despontam na razão humana? O filósofo observa que elas não são produzidas arbitrariamente, mas surgem naturalmente, e buscam conduzir a unidade do entendimento a uma que seja incondicionada, capaz de abarcar a totalidade das condições do que pode ser conhecido. As ideias surgem, assim, quando a razão fornece o incondicionado para um conjunto particular de nossas representações (GRIER, 2004).

Semelhante aos conceitos puros do entendimento, que oferecem a unidade através da qual a experiência é possível, espera-se que os silogismos da razão nos ofereçam seus conceitos puros e, se utilizados de acordo com as categorias e as intuições, possam determinar o entendimento através de um princípio que contenha a totalidade da experiência (B378). Os conceitos da razão são os “da totalidade das condições para um condicionado qualquer” (B379), sendo essa totalidade das condições a completude de alcance de um conceito posto pelo entendimento, e para o qual a razão deve buscar uma condição mais geral e abrangente sob a qual pode subsumi-lo. Assim, após tê-lo subsumido em todo o seu alcance sob este conceito,

determina, a partir dele, o objeto particular da experiência¹³. A partir disto, a razão pura (cujo princípio é P2) assume que o condicionado (a experiência) só pode ser dado através do incondicionado, ou seja, apenas essa totalidade, que só pode ser alcançada pela razão, é que possibilita qualquer particular, e as ideias podem ser explicadas, pontua Kant, pelo “conceito do incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado” (B379)¹⁴.

A razão procura esse incondicionado no conjunto de representações referentes ao *sujeito* do conhecimento, à totalidade dos *membros de uma série* e, por fim, às *partes em um sistema* (B379). A este conjunto se aplicam três possíveis inferências dialéticas da razão, determinando a relação da regra posta pelo entendimento com sua condição, resultando nos silogismos categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Esses silogismos avançam, então, rumo a um incondicionado através de prossilogismos, em que a conclusão de um leva à premissa inicial do outro: “um rumo a um sujeito que já não é ele próprio predicado, outro rumo à pressuposição que nada mais pressupõe, e o terceiro rumo a um agregado dos membros da divisão além dos quais já não se exige nada para completar a divisão de um conceito” (B379-80). Isto ocorre porque, ao ver de Kant, as ideias transcendentais teriam certa unidade entre si, e a razão as concatenaria em um sistema. Assim, a razão avançaria “do conhecimento de si (da alma), ao conhecimento do mundo, e através deste ao ser originário” (B394). Este seria um movimento natural e se assemelharia “à progressão da razão desde as premissas até a conclusão” (B395).

Dado o recorte de nossa pesquisa, limitar-nos-emos aos silogismos hipotéticos. Estes dizem respeito à busca pelo incondicionado na síntese hipotética das condições do fenômeno como tal, produzindo a “ideia de um absolutamente incondicionado em *uma série* de condições dadas” (B391). Tais condições, em se tratando do modo de pensarmos a totalidade do mundo fenomênico, dizem respeito a condições segundo as categorias de quantidade, realidade, causalidade e necessidade (ALLISON, 2024), visto que podem oferecer uma regra à síntese hipotética das condições para um condicionado. A totalidade das condições expressa-se como sendo a ideia de *cosmos*, que pode ser pensado tanto como um agregado de partes do espaço (quantidade), um de partes que compõem a matéria (qualidade), uma completude das condições causais (relação) e de uma existência necessária em um conjunto contingente (modalidade).

¹³ Ver B378, com o exemplo de “Caio é mortal”. A razão teria de primeiro conceber um conceito mais universal, a saber, de seres vivos e sua mortalidade, para, através então do entendimento, que humanos são seres vivos e, mais particularmente, Caio, um humano, é mortal. Aqui Kant dirige-se ao uso correto dos conceitos da razão pura, e não ainda a sua natureza ilusória.

¹⁴ As ideias, a partir deste ponto, não ocupam mais a posição de regular e guiar o entendimento a condições mais universais, mas passam a assumir como *dado* aquilo que o entendimento lhes oferece, isto é, assumem como condições objetivas das coisas em si mesmas (a saber, se é dado o condicionado, é dada a inteira série das condições, isto é, o incondicionado).

Todas as quatro categorias, hipostasiadas a um incondicionado por meio da síntese hipotética entre condicionado e condição, são fontes de quatro ideias principais que, compreendidas como a totalidade absoluta de condições dos fenômenos, são denominadas de *ideias cosmológicas*¹⁵.

Grier (2004) denota que derivar as ideias transcendentais dos silogismos “significa apenas que elas são as maneiras de determinar um particular por meio dos conceitos universais (regras) implicados nos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, respectivamente” (2004, p. 136)¹⁶. Deste modo, as ideias transcendentais não estão pressupostas nos silogismos, mas, a partir de suas estruturas lógicas, o ato formal de determinar um particular por meio da regra imposta (seja pelo juízo categórico, hipotético ou disjuntivo) levará até essas ideias metafísicas (GRIER, 2004). Isto se deve, como visto, ao movimento natural de P1 para P2, de utilizar-se objetivamente de um princípio apenas formal. Quando a razão faz uso desses juízos a fim de buscar a condição mais remota para a regra do entendimento (isto é, conferir unidade a seus conceitos), acaba por inevitavelmente hipostasiá-los e abstraí-los de seus limites empíricos. Dizer que essa ideia cosmológica é derivada do silogismo hipotético significa que, do esquema de um juízo hipotético (Se X, então Y), a razão chegará naturalmente à ideia de um todo incondicionado, isto é, a ideia do *cosmos* (Se “*é dado o condicionado*”, então “*é dada toda a soma das condições*”, i.e., o absolutamente incondicionado; B436).

Ademais, a autora observa como, diferente das outras duas ideias da razão (a alma e Deus), que seriam *pseudoracionais* (as inferências não possuem premissas empíricas, mas são inteiramente estruturadas em elementos puramente intelectuais), a ideia de mundo é *pseudoempírica*. Dito de outra forma, ainda que se trate de um conceito que transcende a experiência e é um produto da razão, ela ainda se refere a um objeto empírico (GRIER, 2004). Assim, ao mesmo tempo em que deve ser um conceito fundamental para a totalidade condicionada da experiência, ela é tida pela razão como um conceito empírico pela natureza de seu objeto. Devido ao princípio transcendental da razão pura (P2), somos levados “[...] a tomar as condições subjetivas últimas do *pensamento* empírico como condições objetivas dos próprios

¹⁵ Como observa Grier (2004), há três “ideias oficiais” para Kant, a saber, a ideia de alma (resultado do silogismo categórico), de mundo (silogismo hipotético) e de Deus (silogismo disjuntivo). Mas, no decorrer da discussão dessas três ideias, outras acabam sendo identificadas, como, por exemplo, a ideia de liberdade. Entretanto, podemos denominá-la ideia pois, assim como definido por Kant, ideia pode designar um “conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência [...]” (B377). Assim, a *ideia* é tanto um conceito próprio da razão como outros daí derivados, mantendo a posição de que há apenas três ideias “originárias”. A dedução dessas ideias transcendentais, realizada a partir da forma lógica dos silogismos e dos diferentes modos de referir-se a um conjunto determinado de representações (sejam eles do sujeito, dos fenômenos e do necessário em um todo contingente), não será explorada aqui. Para uma análise mais detalhada, ver Grier (2004), p. 130-137.

¹⁶ “[...] to say (as Kant does) that the ideas are derived from the forms of syllogism is to say merely that they are the ways of determining a particular through the universal concepts (rules) entailed in categorical, hypothetical, and disjunctive judgments, respectively” (GRIER, 2004, p. 136).

objetos e, assim, formar a ideia de um objeto superempírico [...]” (GRIER, 2004, p. 177)¹⁷, cujo resultado seria a ideia de *mundo*, equivalente à totalidade de todos os fenômenos. Mas ao tentar determinar essa ideia por meio da razão, tornamo-nos vítimas da ilusão transcendental, “[...] na qual as condições do pensamento humano são tomadas como condições para os objetos considerados em total abstração da mente humana” (ibidem)¹⁸.

Kant ressalta que as investigações realizadas pela razão não partem do objeto, tal como se ele existisse objetivamente e então a razão partisse em investigá-lo; na verdade, tanto a ciência quanto o objeto correspondente são “um puro e verdadeiro produto – ou problema – da razão pura” (B392). Sua realidade – ao menos subjetiva – se fundamenta na aparente necessidade dessas ideias através dos silogismos. Todavia, por vezes se conclui deles algo de que sequer possuímos o conceito, mas atribuímos “realidade objetiva através de uma ilusão inevitável. Em relação ao seu resultado, portanto, tais inferências devem ser denominadas *sofísticas*, e não silogismos [...]” (B397). As conclusões são inferidas por meio do *sophisma figurae dictionis*, ou, como denomina Grier (2004), o sofisma do *meio termo ambíguo* (“*ambiguous middle*”). Deste modo, a premissa maior e a menor concatenam-se pelo meio termo, mas o modo como ambas o empregam difere significativamente, resultando em uma conclusão sofística. No caso da ideia de mundo, o sofisma pode ser visualizado da seguinte maneira:

- i. Se o condicionado é dado, então a inteira série de todas as condições é dada.
- ii. Objetos dos sentidos são dados como condicionados.
- iii. Logo, a inteira série das condições dos objetos dos sentidos já é dada¹⁹.

A premissa maior utiliza-se do condicionado de modo transcendental, ou seja, abstraindo as condições empíricas em que esse condicionado deve ser dado, supondo-o apenas como o entendimento o concebe (do mais geral para o mais particular); a premissa menor, por outro lado, emprega o condicionado empiricamente, referindo-se aos objetos dados na sensibilidade (B528). A conclusão alcançada por P2 assume então que a totalidade absoluta das condições é dada como um objeto condicionado para o conhecimento e, por conseguinte, o mundo é considerado como um objeto real dado na experiência.

Os silogismos hipotéticos explicitam a *antitética* natural da razão, um fenômeno inteiramente novo de nossa faculdade intelectual (B434), que envolve tanto a defesa de uma

¹⁷ “[...] we are constrained to take the ultimate subjective conditions of empirical *thought* to be objective conditions of objects in themselves, and so form the idea of a superempirical object [...]” (GIER, 2004, p. 177).

¹⁸ “[...] according to which the conditions for human thought are held out as conditions for objects considered in all abstraction from the human mind” (ibidem).

¹⁹ Esta formulação deve-se a Grier (2004), p. 175.

crença quanto a afirmação do seu oposto. Essa antitética parece render a razão ao ceticismo, decidindo por não tomar lados, ou ao dogmatismo, tomando partido sem levar em conta os argumentos do lado contrário. Apesar de parecer insolúvel, a antitética surge, na verdade, por causa de uma ilusão unilateral, responsável por gerar a aparência de contradição consigo mesma, impelindo-a a posicionar-se diante deste conflito. O papel da *antitética transcendental* é elucidar esta contenda da razão e seus conceitos, investigando sua causa e resultados. Nas palavras de Kant:

Quando não aplicamos nossa razão somente aos objetos da experiência, para o uso dos princípios do entendimento, mas ousamos estendê-la para além dos limites desta última, surgem teoremas sofisticos que na experiência não podem esperar confirmação nem temer refutação, e dentre os quais nenhum é em si mesmo isento de contradição, mas encontra as condições de sua necessidade na natureza da razão, muito embora o seu contrário, infelizmente, tenha de seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários para suas afirmações (KrV, B448-9).

Logo, os conceitos cosmológicos não encontram sua validade ou refutação na experiência, mas se fundamentam na própria natureza da razão humana; por outro lado, com eles também se instauram concepções opostas acerca de um mesmo objeto (o mundo). Impulsionada pela ilusão transcendental, a razão é levada a buscar esse objeto cosmológico, resultando em uma disputa incontornável.

A partir disso, Kant adverte que estes conceitos, apesar de serem necessários à razão, não são semelhantes aos conceitos puros do entendimento; a razão não produz conceitos, apenas os liberta dos limites do entendimento, isto é, de suas condições empíricas (B435-6). Dito de outro modo, a razão transforma as categorias do entendimento em ideias transcendentais ao oferecê-las a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, realizando a síntese (até então empírica) até um incondicionado (que jamais pode ser encontrado na experiência). Isto se deve, como fora exposto anteriormente, ao próprio princípio da razão pura.

Os conceitos cosmológicos são, segundo seu princípio, as categorias do entendimento estendidas a um incondicionado – mas nem *todas* as categorias, e sim somente aquelas cuja síntese constituem uma série (das condições para o condicionado, o qual a razão pode estender uma progressão ascendente e supô-la como dada). As condições são supostas como dadas em conjunto com o condicionado (visto que elas o tornam possível), e a série é sempre ascendente, rumo a condições anteriores, portanto o tempo passado, e devem regredir nesta série (B438). Todo o tempo passado é pensado pela razão como *dado*, simultaneamente ao tempo presente, pois este pressupõe aquele como condição sem o qual não existiria.

Dentre as categorias hipostasiadas pelo princípio transcendental da razão, cabe a nós investigarmos a da *causalidade*, pela qual as condições da totalidade fenomênica são tidas como uma série causal. Assim, a relação estabelecida entre condição e condicionado no *cosmos* é a de causa e efeito. Como resultado, deparamo-nos com o terceiro conceito de completude da série fenomênica²⁰, ou da “completude absoluta do *surgimento* de um fenômeno em geral” (B443), cuja ideia exprime uma síntese absolutamente completa dos fenômenos em sua exposição (B433). Esta síntese sempre contém o incondicionado quando ela é representada em nossa imaginação, mas nem por isso a imaginamos como sendo possível na experiência. Por enquanto, ela é apenas uma ideia. Se avançamos para o campo dos fenômenos, as condições só podem ser dadas numa apreensão sucessiva do diverso, que se completa no regresso dessa síntese, e não de modo simultâneo (condições e condicionado), como supõe a síntese absolutamente completa da razão na ideia cosmológica, série esta invariavelmente entrelaçada com a busca de um incondicionado.

A respeito da ideia do *cosmos*, ocorre na razão pura uma *antinomia*. A peculiaridade deste tipo de conflito dialético é de que ambos os lados da disputa são bem-sucedidos em seus argumentos, e são capazes de confundir a razão, fazendo com que ela lhes atribua validade, sem que tenha, contudo, conhecimento sobre o objeto do qual se trata a antinomia. Há, simultaneamente, a compreensão de conceitos opostos e igualmente válidos da unidade incondicionada dos fenômenos gerada pela ideia de mundo, provocando um conflito da razão consigo mesma. Este conflito se desenvolve porque o mundo pode ser compreendido de duas formas, a saber: o incondicionado contido neste conceito pode ser compreendido tanto como o *primeiro membro* desta série, sendo então os demais membros dela subordinados a ele, ou como sendo a *inteira série* cujos membros são condicionados, de modo que apenas a série em sua totalidade seria incondicionada. No caso de o primeiro membro como incondicionado, ele se denominaria como “absoluta *autoatividade* (liberdade), em relação às causas” (B446); já no caso de apenas a série ser incondicionada, ela não tem um limite e seria, portanto, infinita no regresso das condições. As teses das antinomias desenvolvem-se em torno de argumentar em favor desse primeiro membro (seja em relação ao espaço, ao tempo, à causalidade etc.) e as antíteses, por outro lado, na infinitude desta série, de modo que não há começo definido.

²⁰ Bennett (2016) afirma que raramente esses conceitos cosmológicos possuem conteúdo correspondente e fogem do tópico de mundo; por exemplo (ver p. 115), que Kant rapidamente se move na terceira antinomia para um “problema não cosmológico” sobre a liberdade humana – uma posição que, em se tratando essencialmente do problema deste trabalho, pretendo retornar adiante. Ademais, a fim de evitar uma possível confusão, falarei das demais ideias derivadas desta ideia primordial de mundo como *conceitos*. Mais adiante, ao falar da liberdade, retorno a denominá-la *ideia*, no sentido que Kant dá ao termo.

Há ainda outro aspecto entrelaçado às antinomias, decorrente das categorias hipostasiadas pela razão. As antinomias geradas a partir das categorias de quantidade e realidade buscam o incondicionado em um *todo matemático*, isto é, a totalidade das condições abrange um conjunto de elementos necessariamente homogêneos, iguais entre si e de mesma natureza, como no caso de elementos espaço-temporais (fenômenos). Este todo matemático é designado por *mundo*, sendo objeto de discussão das duas primeiras antinomias.

Por sua vez, as antinomias derivadas das categorias de causalidade e necessidade, exprimem um incondicionado em um *todo dinâmico*, em outros termos, os membros da série não são necessariamente de mesma ordem, mas podem abranger também elementos heterogêneos, membros de natureza distinta dos fenômenos. No caso específico da terceira antinomia, causa e efeito não são de mesma ordem, isto é, não são dados conforme as condições da experiência, de modo que se estabelece na relação causal uma ligação entre membros fenomênicos e não-fenomênicos. Logo, esta relação dinâmica designa um todo heterogêneo denominado por *natureza*, investigado pelas duas últimas antinomias.

A distinção entre *mundo* e *natureza* implica que as antinomias estão sujeitas a análises e resoluções significativamente diferentes. A resolução das "antinomias matemáticas", que tratam da magnitude extensiva do mundo e da divisibilidade da matéria, baseia-se em mostrar que tanto a tese quanto a antítese são falsas, pois ambas se apoiam em uma concepção do mundo sensível como uma totalidade autoexistente, contraditória à concepção espaciotemporal da experiência. Devido à admissão de uma síntese heterogênea, as "antinomias dinâmicas" deixam espaço para a possibilidade de que ambos os lados do conflito possam estar corretos: a tese, ao afirmar a necessidade de uma condição incondicionada dos fenômenos que está fora da totalidade sensível; e a antítese, ao negar que algo incondicionado possa ser encontrado dentro do mundo espaciotemporal.

Sob este prisma, a razão se vê em um impasse pois ambas as posições parecem válidas, mesmo que aparentemente incompatíveis entre si. Por um lado, o conceito cosmológico exige que a completude das condições esteja restrita à sensibilidade; por outro, esta mesma completude estende as relações causais para além da experiência, permitindo a síntese de elementos de outra ordem na série condicionada.

O sucesso argumentativo de cada lado em refutar o outro torna impossível uma solução dogmática para o conflito, isto é, é impossível aceitar uma argumentação sem, contudo, levar em conta os argumentos contrários. Isso sugere um impasse cético que, na visão de Kant, seria a morte de uma filosofia saudável (B434). Isso pode ser evitado com o "método cético", que consiste no exame das pressuposições subjacentes à disputa. Cabe a nós observarmos a disputa

sem tomarmos um dos lados como correto, a fim de descobrir o que leva a razão a tamanho desentendimento consigo mesma. O papel, portanto, da antitética da razão pura, não é dizer de qual lado do conflito temos de ficar, mas, antes, desvendar essa antinomia provocada pela ideia de mundo que permite uma dupla compreensão. Como pontua Jonathan Bennett em *Kant's dialectic* (2016), uma vez que as questões cosmológicas estão em jogo, a ilusão transcendental possui, inevitavelmente, uma forma antinômica, de modo que, longe de ser uma mera estratégia expositiva do problema, trata-se de refletir sua própria estrutura em nossa razão.

Feita a discussão sobre a antitética natural da razão e seu objeto de investigação, a próxima seção abordará o terceiro conflito gerado pelo conceito cosmológico de completude “do *surgimento* de um fenômeno em geral” (B443). Nela, serão examinados os argumentos a favor e contra a necessidade de admitir uma causa absolutamente espontânea e incondicionada no contexto condicionado dos fenômenos. A terceira antinomia sugere a possibilidade de uma causa livre, que deve ser aceita para evitar a contradição com a lei da natureza. No entanto, do ponto de vista oposto, essa causa é rejeitada, pois sua admissão no contexto fenomênico implicaria a ruptura do fio condutor da experiência.

1.

1.1.

1.2.

1.3. O terceiro conflito antinômico da razão pura

No *Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura* (KrV, B472-479) se discute a possibilidade de uma causa primeira, denominada também de causa por liberdade. O argumento da tese é de que a causalidade segundo leis da natureza não é a única capaz de explicar os fenômenos do mundo. Para tal, é necessário assumir também uma causalidade por meio da liberdade (B473). A antítese, por sua vez, argumenta que só pode existir a causalidade segundo leis da natureza. Ambos os lados do conflito tentam demonstrar a validade de suas posições indiretamente, através de *reductio ad absurdum*²¹ – levam a

²¹ Ver Bennett (2016), p. 186. O autor diz que o argumento da tese (a favor da causa por liberdade) é uma genuína *reductio ad absurdum*, e não oferece nenhuma doutrina positiva da liberdade. Bennett está completamente certo, mas não pelos motivos propostos por ele. Tanto tese quanto antítese realizam esse tipo de argumentação, demonstrando primeiro o absurdo da posição adversária para então afirmar que sua sugestão é a correta. Ademais, a antinomia não pode oferecer uma doutrina positiva da liberdade. Toda a antinomia repousa sobre um pressuposto dogmático (P2), que considera condições epistêmicas do nosso conhecimento como sendo ontológicas, constitutivas das coisas em si mesmas (cf. ALLISON, 2024, p. 482). Oferecer uma doutrina positiva da liberdade, por assim dizer, seria estabelecer a realidade desta ideia gerada pela antinomia, algo que Kant nega ser possível, ao menos em termos teóricos (cf. ALLISON, 1990, p. 25), ou seja, dentro das limitações de nosso conhecimento. A doutrina positiva só seria possível pela *liberdade prática*, observável através de nossas ações.

argumentação adversária a consequências absurdas, de modo que ambos, em suas respectivas defesas, parecem corretos.

Vejamos primeiro a argumentação da tese. A causalidade segundo leis da natureza exige que tudo o que acontece pressupõe um estado anterior ao qual ele segue segundo uma regra (B473). Este estado anterior, por sua vez, teria de também ter acontecido e, por isso, também deveria haver um estado anterior a ele e assim por diante. Em resumo, um estado atual E_a não poderia acontecer, isto é, ser uma ocorrência espaço-temporal sem que um estado anterior qualquer E_z acontecesse; o estado E_z , por sua vez, não poderia ter acontecido sem que um estado anterior E_y também tivesse acontecido e assim sucessivamente.

Pode-se argumentar que um acontecimento qualquer não tem nenhuma relação *necessária* com os acontecimentos antecedentes, como parece ser exigido aqui na tese. Todavia, os argumentos do conflito cosmológico da razão tomam por objeto a síntese dos acontecimentos fenomênicos em sua totalidade absoluta, supondo, portanto, que há relação entre o condicionado e a condição, estendendo a categoria de causalidade a um incondicionado. Deste modo, qualquer que seja o acontecimento considerado, haverá um anterior que estabelece com ele relação segundo uma regra.

Essa regra consiste em que (i) tudo o que é causa de um acontecimento deve, igualmente, ter acontecido; e (ii) deve, também, ter uma causa. Essas exigências são impostas via *lei da natureza*, isto é, “que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*” (B474). Pela própria exigência da lei, há uma autocontradição em sua “ilimitada universalidade” (B474). Em outras palavras, a exclusividade da causalidade por leis da natureza exige que tudo possua uma causa que a anteceda e a determine, mas sua própria exigência provoca uma autocontradição, pois nunca haverá uma completude do lado das causas, de modo que sempre será exigido uma causa anterior indefinidamente, já que aqui não se pode admitir outro tipo de causalidade (como, por exemplo, uma de causa incondicionada que dê início a uma série de acontecimentos).

O que gera a contradição da lei é seu próprio requisito e, em respeito a ele, sua incapacidade de satisfazê-lo. Como bem observa Henry Allison em *Kant's theory of freedom* (1990), é como se “[...] dois requisitos construídos em um único princípio puxassem em direções opostas” (1990, p. 18)²². Assim, para entendermos como essa autocontradição é gerada no cerne da definição de *lei da natureza*, cabe discernirmos como ela é interpretada pela tese.

²² “[...] the two requirements built into the single principle pull in opposite directions” (ALLISON, 1990, p. 18).

Observa Bennett (2016) que a cláusula crucial do argumento é “nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*” (KrV, B474), ao ponto de que “a causa deva ser suficientemente determinada [...] de antemão ou independentemente de sua relação com o efeito” (2016, p. 188)²³. Mas o que seria uma *causa suficientemente determinada a priori*? Pode-se compreendê-la por uma *causa suficiente*, em contraste com uma causa parcial. Por exemplo, causas parciais em um determinado acontecimento *A* seriam como eventos secundários *e_s*, que não atuam diretamente em *A*, mas o influenciam parcialmente e têm seu lugar na cadeia de acontecimentos que culminam em *A*. Uma causa suficiente, por sua vez, seria o evento principal *E_p* que provoca diretamente *A*. Para elucidar de outra forma: João acorda cinco minutos mais tarde do que o normal; por isso, realiza suas atividades matinais com certa ansiedade e se atrapalha diversas vezes, saindo de casa às pressas e sem dar devida atenção ao seu redor. Ao mesmo tempo, um taxista passa acima do limite de velocidade na rua em que João atravessava, pois levava uma moça ao aeroporto que estava prestes a perder o horário de embarque. Nenhum desses eventos secundários equivale ao evento principal, culminando no que está prestes a acontecer: João foi atropelado. Uma série de pequenos eventos aparentemente insignificantes que culminaram no acontecimento principal, mas sem os quais ele não ocorreria se eles não tivessem tomado seu lugar na cadeia temporal.

As causas parciais (*e_s*) levaram à causa suficiente (*E_p*) e resultaram no acontecimento (*A*). Pontuemos que *E_p* de *A* foi João atravessar e o táxi em alta velocidade. A causa (*E_p*) explica suficientemente o acontecimento, em contraste com os demais eventos secundários ou causas parciais. Entretanto, se assim compreendida, não haveria nenhuma contradição do princípio. Isto porque podemos explicar *A* suficientemente sem recorrermos a *e_s*, ou seja, não haveria necessidade de estabelecer relação com causas anteriores e, ainda, não seria exigida uma completude de explicações para *A*. Logo, essa interpretação não gera uma contradição, como é desejado pela tese, pois exigir que cada efeito possua uma causa suficiente capaz de explicá-la não é a mesma coisa que exigir uma completude na série sucessiva de causas que antecedem o evento. Nas palavras de Allison (1990):

uma coisa é afirmar que cada evento requer uma causa suficiente no sentido de um conjunto de condições simultâneas, necessariamente conjuntas e suficientes para produzir o efeito; e outra coisa é afirmar (como o argumento supostamente requer) que deve haver uma completude nas séries sucessivas de causas antecedentes que levam a um evento (1990, p. 16)²⁴.

²³ “[...] the cause must be sufficiently determined [...] in advance of, or independently, of its relation with the effect” (BENNETT, 2016, p. 188).

²⁴ “[...] it is one thing to assert that every event requires a sufficient cause in the sense of a set of simultaneous conditions that are conjointly necessary and sufficient to produce the effect and quite another to assert (as the argument supposedly requires) that there must be a completion in the successive series of antecedent causes

Deste modo, essa definição de *causa suficiente* em contraste com uma causa parcial não elucida a autocontradição da lei por natureza. Outra possibilidade seria a interpretação de Bennett (2016), de que a frase de Kant não é causa suficiente, mas *causa suficientemente determinada*. Apesar de Bennett dizer não possuir uma interpretação da tese²⁵, ele indica brevemente seu ataque a uma versão do “princípio de causalidade” (2016, p. 188), o que é desenvolvido por Allison (1990) em sua análise da terceira antinomia, dada a própria limitação reconhecida por Bennett²⁶.

Assim, Allison (1990) oferece a interpretação de que “se houvesse apenas a causalidade por natureza, então nenhuma explicação seria a última no sentido de não deixar mais nada a ser explicado [...]” (1990, p. 16)²⁷. O autor observa a similaridade desta linha de interpretação com o *princípio de razão suficiente* leibniziano, de modo que “[...] cada acontecimento tem uma razão suficiente tanto no sentido de possuir uma causa antecedente e no sentido de possuir uma explicação última [...]” (1990, p. 17)²⁸. Posto desta forma, esse princípio seria tanto lógico quanto causal – no primeiro caso, exigindo que haja conexão com os demais acontecimentos na série e, no último, que se possa remontar essa série até uma explicação última de tudo o que acontece²⁹. Assume-se, portanto, que há “[...] um antecedente causal e uma explicação adequada [...] para cada acontecimento ou estado de eventos” (ALLISON, 1990, p. 17)³⁰. Compreendida nesses termos, a lei da natureza se equipara a essa razão suficiente leibniziana³¹ e as *leis da natureza* seriam os mecanismos causais utilizados para explicar os acontecimentos do mundo (ALLISON, 1990).

leading up to the event” (ALLISON, 1990, p. 16).

²⁵ Cf. Bennett (2016), p. 187-189.

²⁶ Suponho que isso se deva ao próprio argumento da tese, que incorpora duas exigências em um mesmo princípio, algo que Bennett (2016) havia identificado, mas não levado adiante. Assim, mesmo que a lei exija uma causa determinada, isso não implica a totalidade das causas responsável por gerar a contradição – posso entender como uma causa determina suficientemente outra em um evento isoladamente, sem ter de recorrer ou supor à série completa de eventos causais.

²⁷ “[...] if there were only causality of nature, then no explanation would be ultimate in the sense of leaving nothing further to be explained [...]” (ALLISON, 1990, p. 16).

²⁸ “Leibniz maintains that every occurrence has a sufficient reason *both* in the sense that it has an antecedent cause *and* in the sense that it has an ultimate explanation [...]” (ibidem, 1990, p. 17).

²⁹ Cf. Allison (1990), p. 17.

³⁰ “[...] there must be both an antecedent cause and an adequate explanation [...] for every occurrence or state of affairs” (ibidem, 1990, p. 17).

³¹ Não irei me aprofundar entre os paralelos encontrados entre os conflitos antinômicos e o debate entre Leibniz e Clarke, como indicados por Grier (2004) e Allison (1990). Adianto a posição de ambos em defender que Kant não procurava representar o pensamento de um ou outro filósofo, mas sim as linhas filosóficas e as discussões predominantes de sua época. Ver Grier (2004), p. 182 e Allison (1990), p. 18. Grier (2004, p. 182-214) limita-se a discutir esses paralelos no âmbito das antinomias matemáticas, ao que Allison (1990, p. 11-19) o faz no contexto específico da terceira antinomia.

Retomando, a causalidade por leis da natureza aparece como a exigência de que (i) cada acontecimento possua uma causa que a anteceda e tenha também acontecido, estendendo-se para cada causa na série de acontecimentos e que (ii) essa série tenha uma completude do lado das condições, visto que *nada acontece* sem ser suficientemente determinado *a priori*. A contradição inevitável emerge quando (i) e (ii), requisitos de uma mesma lei, vão em direções opostas: (i) demanda a “explicação” (causa) de cada acontecimento; (ii) requer uma explicação última, na qual toda a série se fundamenta. O requisito (ii) não pode ser satisfeito por conta do requisito (i) se admitida a exclusividade da causalidade por leis da natureza. Nas palavras de Allison (1990):

o ponto principal do argumento da tese, então, é simplesmente que o requerimento de inteligibilidade última [ii] (o qual é formulado tal como o princípio de razão suficiente), é incompatível com a exclusão de toda causalidade exceto a que é “segundo leis da natureza” [i] (1990, p. 18)³².

Mas por que assumir o compromisso com a completude do lado das causas? Pois, sem esse requisito da lei, não haveria contradição ligada à exclusividade da causalidade por natureza.

Se compreendemos a lei da natureza tal como o princípio de razão suficiente, ou, como uma redução da concepção leibniziana, poderíamos abandonar esse princípio e não teríamos que lidar com o problema gerado por (ii). A questão é que, para além de retratar o princípio leibniziano, esse requisito deve ser aceito não porque é imposto pela causalidade por leis da natureza, e sim pela própria razão pura, na qual reside a ilusão transcendental responsável pelo brotar do conflito antinômico³³. Este requisito de completude não se deve, portanto, somente à interpretação da lei da natureza à luz do princípio de razão suficiente, mas sim do princípio transcendental da razão. Por conseguinte, sob a suposição de P2, temos de satisfazer a demanda de completude do lado das causas se assumimos a causalidade por natureza como a única. Todavia, como a tese argumenta, “[...] esse requisito não pode ser cumprido com base na suposição da referida proposição, pois isso tornaria impossível uma explicação completa de qualquer ocorrência na série causal” (ALLISON, 1990, p. 19)³⁴.

Deve-se ter em mente que, apesar de tese e antítese apoiarem-se em P2, ambas operam com concepções distintas de *incondicionado*. Deste modo, a tese impõe sobre a antítese uma

³² “The main point of the thesis argument, then, is simply that the requirement of ultimate intelligibility (which is built into the principle of sufficient reason) is incompatible with the exclusion of all causality except that which is ‘in accordance with laws of nature’” (ALLISON, 1990, p. 18).

³³ Cf. Allison (2024), p. 479. Interpretar a exigência de completude como uma redução do princípio dogmático significaria que poderíamos simplesmente ignorá-la, mas não podemos, pois esta é uma demanda imposta pelo princípio da razão em seu uso puro.

³⁴ “[...] this requirement cannot be met on the assumption of the proposition in question because it would render impossible a complete explanation of any occurrence in the causal series” (ALLISON, 1990, p. 19).

exigência a partir da compreensão do incondicionado como um primeiro membro, exigência esta que a antítese não precisa acatar se considera o incondicionado como o conjunto infinito da série causal. Sob este prisma, o anteparo da lei da natureza, sob as lentes da tese, seria admitir uma outra causalidade, capaz de iniciar a partir de si mesma uma nova série de acontecimentos, quer seja, “uma causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por uma outra causa anterior segundo leis necessárias, i.e., uma *espontaneidade absoluta* das causas” (B474).

Essa espontaneidade absoluta é intitulada de *liberdade transcendental*, uma causa que não é determinada por nenhuma outra anterior e, ainda assim, é capaz de atuar como condição para uma nova série de eventos. Semelhante a um “primeiro motor”, ela inaugura essa série enquanto primeiro membro, sendo, portanto, absolutamente incondicionada. E, embora nenhuma outra causa a determine, ela é capaz de atuar e provocar acontecimentos, de modo que todas as causas subsequentes são subordinadas a ela. Deste modo, em um contexto cosmológico, a liberdade transcendental não diz respeito ao agir humano, mas à possibilidade de uma causa insubordinada às leis causais, como uma capacidade de gerar um acontecimento completamente a partir de si mesma. Trata-se de uma total independência da relação de causalidade, capaz de dar início a uma série causal sem ser, ela mesma, efeito de outra causa que não ela própria.

E se admitíssemos a existência da liberdade transcendental? Assim prosseguirá o argumento da antítese, a fim de provar que “não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (B473).

Supondo que há liberdade compreendida por uma causa capaz de iniciar “absolutamente um estado e [...] também uma série de consequências dele” (B473). Nada atua sobre ela nem a determina a agir; ela não pressupõe nenhum estado anterior ao qual ela ainda não existia, ela simplesmente dá início, *a partir de si própria*, a um novo estado. Não há, portanto, “nenhuma concatenação causal com o estado precedente desta mesma causa, i.e., não se segue a ele de modo algum” (B473). Assim compreendida, a liberdade transcendental conflita com a lei causal, sem a qual a experiência não é possível (pois não haveria ligação entre os eventos e causas atuantes), de modo que a liberdade é apenas um “mero produto do pensamento” (B475). Enquanto causa espontânea, ela é uma liberdade das leis da natureza e, consequentemente, do “*fio condutor* de todas as regras” (B475). Se disséssemos que no lugar das leis da natureza haveria leis da liberdade, não se trataria mais de liberdade. Isto porque natureza e liberdade diferenciam-se, escreve Kant,

como conformidade a leis e ausência de leis, a primeira delas sobrecarregando o entendimento com a dificuldade de procurar a origem dos acontecimentos sempre mais alto na série das causas, [...] prometendo [...] uma unidade da experiência que é completa e conforme as leis; ao passo que a fantasia da liberdade promete repouso na cadeia das causas ao entendimento investigativo, na medida em que o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a atuar por si mesma, mas esta última, sendo cega, *destrói o único fio condutor das regras em que uma experiência completamente concatenada seria possível* (KrV, B475, grifo meu).

Portanto, essa liberdade transcendental não pode existir, pois, compreendida como uma ausência de leis, ou da coerção daquilo que une os eventos na experiência, ela a torna impossível. Em vez de ser autocontraditória (como a tese aponta para a posição defendida pela antítese), a liberdade não pode ser admitida na experiência, pois conflita com a lei causal – nestes moldes, a concepção de liberdade seria *incompatível*³⁵ com a natureza, isto é, não só contradiz sua ordem, mas a impossibilita, de modo que não pode (segundo a antítese) existir nem na natureza e nem no conjunto completo dos fenômenos.

Pode-se objetar que Kant se utiliza, como premissa para a argumentação da antítese, da validade de um elemento de sua própria filosofia – afinal, a concatenação entre as diversas representações da experiência é conforme descrito nas analogias da experiência³⁶. Essa objeção tem de ser levada em conta, visto que a resolução oferecida se deve à postura do idealismo transcendental. Contudo, não significa que devemos simplesmente desconsiderar ou invalidar o conflito antinômico, pois ele surge de uma atitude dogmática da razão, para o qual o idealismo de Kant vem a servir como alternativa de evitar o erro. Ademais, tanto tese quanto antítese pressupõem as leis causais, e a proposta de ambas é averiguar se outra causalidade pode ser

³⁵ Se o ser humano pode ser livre ao mesmo tempo em que se assume certo “determinismo” de sua natureza, é uma discussão extensa e merece seu próprio espaço. Este problema será abordado no capítulo III, tendo em vista o atrito presente na filosofia de Kant entre a liberdade humana e o determinismo causal. Adianto-me que a posição de Kant é compreendida como sendo incompatibilista, mas não ao ponto de liberdade e natureza excluírem-se mutuamente. Parafraseando Allen Wood, que celebradamente observou em *Kant's compatibilism* (1984, cf. p. 74), a posição kantiana seria a de propor a compatibilidade entre incompatibilismo e compatibilismo. Assim, por mais que a liberdade não possa emergir ou existir no conjunto de acontecimentos fenomênicos, ainda assim atua nele e só pode concretizar-se nele.

³⁶ Allison (1990, cf. p.21) argumenta que essa objeção é válida, pois o resultado das antinomias é inseparável do idealismo transcendental, e é essa postura filosófica o ponto de discussão do todo das antinomias. Anos mais tarde, na segunda edição da obra *O idealismo transcendental de Kant* (2024) publicada em 2004, escreve que esta objeção não seria de todo válida pois ambos os lados da disputa (tese e antítese) pressupõem o princípio causal que possibilita a experiência – o que está em questão seria se outro tipo de causalidade poderia ser admitida (dito de outra forma, o problema não diz respeito ao idealismo ou realismo transcendental no conflito antinômico e sim se, considerando a causalidade por natureza, deve-se admitir uma outra). Concordo, todavia, com ambas as posições – a postura dogmática do realismo transcendental se dá como Kant o descreve, de modo a contrapor tal posição com sua proposta do idealismo. Destarte, ambos os lados não querem desacreditar a lei causal, supondo-a como base para sua argumentação. Creio que tal discussão seja relevante, pois a proposta de Kant de uma liberdade *transcendental*, compreendida de tal modo como (em parte) incompatível com a experiência é possível nos moldes do idealismo transcendental, abre margem para contrapontos interessantes, a exemplo da visão compatibilista da liberdade com a natureza.

admitida ou não: “a questão é apenas se, dado esse princípio, também é possível encontrar espaço para a liberdade; e a antítese claramente argumenta a favor de sua conclusão negativa, em vez de presumi-la” (ALLISON, 1990, p. 21)³⁷.

Allison (1990) observa como essa argumentação realiza o movimento implícito de negar a liberdade devido ao seu conflito com a unidade da experiência, para, em seguida, negá-la como impossível (uma fantasia, ou mero produto do pensamento). Resumidamente, o que não se adequa à unidade da experiência não pode existir: “tudo o que conflita com as condições da unidade da experiência, ou, de forma mais geral, tudo o que é experiencialmente impossível, é também absolutamente impossível” (1990, p. 20)³⁸. Em se tratando das antinomias, a suposição de validade das leis causais “leva o empirismo a se tornar dogmático ao equiparar as condições da experiência possível às condições das coisas como são em si mesmas” (ibidem, p. 22)³⁹.

Dessa maneira, a tese reflete a crença de um racionalismo dogmático ao prezar pela totalidade absoluta almejada pela razão, ao passo que a antítese reflete um empirismo dogmático ao afirmar que tudo se dá conforme as condições da experiência, oferecendo aparente satisfação ao entendimento. Assim, outro aspecto notável da antinomia é a contemplação de ambas as faculdades intelectuais humanas, posta a possibilidade de dupla compreensão do *mundo*: sob a perspectiva da razão, é permissível buscar nessa totalidade condições mais elevadas a partir da experiência condicionada, conduzindo a um primeiro membro da série; já sob o olhar do entendimento, a totalidade se estabelece de acordo com seus conceitos *a priori*, restringindo-se às condições epistêmicas do conhecimento possível. Por fim, “a antinomia surge porque ambas as demandas parecem igualmente legítimas, e cada lado toma sua reivindicação como incompatível com a do outro” (ALLISON, 1990, p. 22)⁴⁰. Deve-se ter em mente, contudo, que a totalidade conforme conceitos do entendimento ainda é um produto da razão, isto é, uma ideia transcendental de um todo subsistente, e não um conceito alcançado pelo entendimento por meio das categorias.

Tal perspectiva torna-se clara quando consideramos o interesse da razão neste conflito, e quais os ganhos ela tem ao optar por uma ou outra posição. Do lado da tese, há interesse prático e especulativo, pois se admite a liberdade e satisfaz os anseios da razão de poder abarcar

³⁷ “[...] the issue is merely whether, given this principle, it is also possible to find room for freedom; and the antithesis clearly argues for, rather than assumes, its negative conclusion” (ALLISON, 1990, p. 21).

³⁸ “Whatever conflicts with the conditions of the unity of experience, or more generally whatever is experientially impossible, is also absolutely impossible” (ibidem, p. 20).

³⁹ “In the present case, this assumption leads to empiricism becoming dogmatic by equating the conditions of possible experience with the conditions of things as they are in themselves” (ibidem, p. 22).

⁴⁰ “The antinomy arises because both demands seem to be equally legitimate and each side takes its claim to be incompatible with its opposite” (ibidem).

a totalidade das condições até um incondicionado (B494-5). A antítese, por sua vez, oferece interesse especulativo do ponto de vista do entendimento, que está sempre no campo das experiências possíveis, dando-lhe a chance de ampliar seu conhecimento por vias seguras (B496-7). Dada a natureza arquetônica da razão, ela sempre tenderá para o lado das teses no conflito antinômico, pois elas oferecem uma unidade e conexão entre si – algo que não é possível com as antíteses (B502).

Passamos agora para a *Observação à terceira antinomia* (KrV, B476-79), na qual são esclarecidos os argumentos de ambos os lados e destacadas consequências relevantes das posições levantadas. A tese tenta rebater as objeções da antítese ao diferenciar um começo no tempo e um começo segundo a causalidade. Afinal, a posição defendida pela tese não é autocontraditória, e sim contradiz as condições que tornam a experiência possível. O defensor da tese deve, para superar as acusações da antítese, provar que não há contradição entre liberdade e natureza.

Até o momento, a liberdade transcendental foi considerada enquanto um primeiro começo, visto que era “tão somente exigido para a compreensão do mundo, ao passo que todos os estados seguintes podem ser tomados por uma sucessão segundo meras leis da natureza” (B476). Tendo admitido esse primeiro começo e, por conseguinte, a possibilidade de tal liberdade na série temporal, agora podemos atribuí-lo não apenas a um evento específico (por exemplo, o começo do mundo), mas também expandi-lo para diferentes acontecimentos, conferindo a eles “uma faculdade de agir por liberdade” (B478).

Contudo, este último caso se distingue do primeiro, isto é, quando nos referimos a outros acontecimentos iniciados por tal faculdade, estamos falando não de um “primeiro começo segundo o tempo, *mas sim segundo a causalidade*” (B478, grifo meu). Em se tratando de outros eventos observados na experiência que se iniciam a partir de uma faculdade livre, referimo-nos a uma liberdade dentro da ordem causal – ou seja, mesmo que os demais eventos sejam condicionados, a causa a qual os dá início é uma capaz de fazê-lo a partir de si mesma, sem estabelecer conexão com uma causa anterior que a incite a agir. Parece que voltamos ao problema inicial da antítese. Ao admitir essa causa livre dentro da série causal, não corremos o risco de romper o fio condutor da experiência?

A tese propõe a existência dessa causa na série condicionada pela diferenciação entre começo temporal e começo causal. Um começo temporal exige que esse primeiro membro se encontre inserido na ordem de acontecimentos sucessivos, de modo que ele também é uma causa que acontece sob condições empíricas e é determinado segundo leis naturais. Agora, um começo causal que não está inserido nesta série como um primeiro membro, mas como uma

causa que dá início a uma nova sequência de acontecimentos a partir de si mesma sem que ela, necessariamente, tenha acontecido (ocupe uma posição na série fenomênica), permite que essa causa se posicione como primeira em relação aos demais membros da série, condicionados a ela, mas sem que ela seja também subordinada a uma outra causa⁴¹. Teríamos, portanto, a seguinte diferenciação:

$$Tc = \{Ct \rightarrow Ca, Cb, Cc, ..., Cn, ...\}$$

Para Tc como totalidade das condições, representado pelo conjunto infinito cujo primeiro membro é Ct , como começo temporal, a partir do qual as demais causas seguem indefinidamente. Este começo temporal é incondicionado, considerando a liberdade transcendental como um primeiro motor no tempo. A partir dessa concepção, aplica-se a liberdade transcendental também a um começo causal, que não está mais subordinado a regras temporais e age como causa, mas sem ser provocada por outra anterior a ela:

$$\begin{array}{c} Cesp \\ \downarrow \\ Tc = \{Ct \rightarrow Ca, Cb, Cc, ..., Cn, ...\} \end{array}$$

Em que $Cesp$ corresponde a uma causa espontânea, fora do conjunto espaço-temporal e que atua diretamente na série condicionada^{42,43}.

Nota-se que a tese não aceita a extensão realizada pela antítese da impossibilidade absoluta da liberdade transcendental por conflitar com as leis naturais, situando um início causal fora do que é observável e, simultaneamente, provocando uma série causal que está de acordo

⁴¹ Como pode haver um começo causal sem ser um começo temporal? Não quero me adiantar aqui, mas indicar apenas que a faculdade a qual Kant identifica como livre, por ser inteligível, não atua segundo leis empíricas. Assim, a ação livre não acontece, deste ponto de vista, de maneira condicionada. A condição para a ação não *acontece* e nem *começa* (no tempo), mas atua como *meio* pelo qual dá início a uma nova série de acontecimentos. Ver, KrV, B579-80.

⁴² Pode-se notar que há espaço para a seguinte objeção: esta causa espontânea realmente seria livre se Cb sobre a qual ela atua é seguida por Cc segundo uma regra, nada tendo a ver com ser provocada por uma causa livre fora do conjunto? Assim, o exemplo não está de todo explicado, e ficará mais claro no próximo capítulo, com a resolução da terceira antinomia.

⁴³ Bennett (2016, p. 194-195) realiza uma demonstração semelhante, mas em ambas as suas tentativas, é como se o "fenômeno de y " (seja aqui em meu exemplo o fenômeno Cb da causa $Cesp$), fosse simplesmente a manifestação empírica de um resultado que ocorre em nível inteligível; todavia, ele não é a manifestação, e sim a *concretização* da causa inteligível. A causa inteligível só efetua sua causalidade, provocando a ação que almeja, se o faz empiricamente. Considerando que a supressão da liberdade prática não elimine a liberdade transcendental, pode-se objetar à minha observação o fato de que, mesmo que a causa espontânea não possa atuar na experiência, nós ainda possuímos a faculdade de agir livremente e seríamos, mesmo assim, livres. Mas a liberdade só pode ser observada em nossas ações (aquilo que de fato conhecemos), e ela exige, mesmo enquanto causa inteligível, a atuação do agente, que só pode ser em nível empírico. O fundamento é sim transcendental, mas sua concretização é necessariamente sob condições fenomênicas. Agora, pode-se questionar: se tanto o aspecto transcendental quanto o prático (observável) são relevantes, somos livres quando não podemos agir do modo que deveríamos, ou quando podemos e *escolhemos* em não o fazer? A liberdade reside no fato de que sabemos que deveríamos ter agido de determinado modo, ou na escolha de agir desta ou daquela forma? Ainda somos livres quando não agimos porque não podemos, ou apenas quando podemos escolher como agir?

com a causalidade por leis da natureza, de modo que seu efeito está inserido na série temporal. Kant exemplifica claramente com a demonstração de se levantar da cadeira: se executo o ato

[...] de maneira inteiramente livre, e sem a influência necessariamente determinante das causas da natureza, começa então, com esse acontecimento e suas consequências naturais ao infinito, uma série absolutamente nova – ainda que esse acontecimento seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente (KrV, B478).

A decisão de levantar-se, ou de executar qualquer outra ação, não repousa exclusivamente na continuação de uma série de eventos. Para me levantar da cadeira, tenho de estar primeiramente sentado nela, e é sob este aspecto que as ações são uma continuidade de um estado anterior – mas este, por sua vez, não é o que me impele a levantar. Não são as causas naturais que provocam o agir, e sim, são elas que “cessam inteiramente, antes [dos efeitos naturais], no que diz respeito a tal acontecimento, o qual, embora se siga a eles, *não resulta deles* [...]” (B478, grifo meu).

Resta-nos saber se essa causalidade fora da ordem espaço-temporal pode ser aceita. A antítese, naturalmente, opõe-se a essa admissão: “*Se vocês não admitem um primeiro matemático segundo o tempo, também não precisarão buscar um primeiro dinâmico segundo a causalidade*” (B477). Sua contraposição é de que, se não há um primeiro começo do mundo (na série espaço-temporal, portanto esse primeiro começo matemático), consequentemente, também não pode haver um primeiro começo causal (situar uma causa espontânea fora do conjunto espaço-temporal, e que dê início a uma série nos fenômenos, portanto um primeiro começo dinâmico), algo já presente na prova da antítese (o que não é possível sob as condições da experiência seria absolutamente impossível). Não haveria necessidade de buscar um primeiro começo, seja ele matemático ou dinâmico, pois a natureza seria ilimitada em seu conjunto.

Ainda, se a liberdade fosse admitida, ela teria de estar *fora do mundo* (fora do conjunto completo de todas as intuições possíveis, um objeto que não pode ser dado na percepção), pois ela jamais poderia ser uma característica constitutiva da experiência, visto que romperia a interconexão dos fenômenos e a marca distintiva entre realidade e ilusão. Se a liberdade fosse parte da experiência, seria impossível pensar uma natureza, já que suas leis seriam constantemente modificadas, e a natureza se tornaria confusa e desconexa.

Assim, na *Observação*, efetua-se a transição da concepção de liberdade transcendental como uma causa *absolutamente espontânea* para a de uma *faculdade capaz de agir livremente*. Apenas ao admitir uma causa que a partir de si mesma possa dar início a uma série causal torna-se concebível que, dentro de uma série de eventos condicionados, alguns possam igualmente

ter sua origem em uma faculdade livre, isto é, uma faculdade cuja causalidade não dependa de condições anteriores. Deste modo, o reconhecimento de uma causa espontânea abre espaço para a noção de ação livre, entendida como ação decorrente de uma causalidade incondicionada.

Bennett (2016), ao tratar das antinomias, diz que raramente elas abordam de fato o tópico da “cosmologia”. Mais especificamente, a terceira antinomia “trata do primeiro evento que já ocorreu, mas Kant rapidamente passa desse ponto para um problema totalmente não cosmológico sobre a liberdade humana” (2016, p. 115)⁴⁴. Pelo contrário, a liberdade humana só pode ser assentida se não há coerção⁴⁵ – por este motivo, a liberdade é vista em um primeiro momento como uma ausência de leis, ou “independência das condições empíricas” (B581). Se nossas ações são performadas na experiência, e nós, como qualquer outro objeto sensível, estamos sujeitos às regras prescritas aos fenômenos, como poderíamos afirmar nossa liberdade? Essas mesmas regras não agiriam sobre nós, impelindo-nos a agir de determinada maneira? O que Bennett falha em perceber é que o ser humano é, como qualquer outra coisa, um ser sensível – é constituído empiricamente, é afetado pelo mundo ao redor. Se não há nada capaz de escapar das leis naturais, sob as quais tudo é condicionado, o humano, como parte desse mundo condicionado, não é livre. Mas se há uma causa absolutamente incondicionada, pode haver, também, uma faculdade cuja atividade seja por uma causalidade livre, e resta-nos saber se nós, de alguma maneira, podemos vislumbrar um livre-arbítrio através da fresta da liberdade transcendental.

Toda esta concepção de determinismo causal das leis fenomênicas opera com o princípio transcendental da razão. Por conseguinte, deve-se ter em mente que elas não são determinantes a ponto de serem impostas pelos próprios objetos, mas são, antes, prescritas aos objetos pelo sujeito, e não excluem completamente o seu livre-arbítrio. Cabe agora demonstrar como chegar a essa resolução, e por que Kant situa a liberdade fora dos limites sensíveis, fundamentando a autonomia de nossa vontade fora do âmbito sensível. Sua posição é de que o livre-arbítrio não pode emergir da experiência, pois ela é, tal como a conhecemos pelo entendimento, inexoravelmente condicionada, e esta é a condição fundamental para que seja objeto de nossa percepção. O que diz respeito à liberdade das ações humanas é, na verdade, *transcendental*.

Deste modo, a liberdade é identificada como uma causa incondicionada (não é condicionada por uma causa antecedente, tal como os fenômenos na natureza), e deve, se não

⁴⁴ “The third [antinomy] concerns the first event that ever happened, but Kant rapidly moves on from that into a perfectly uncological problem about human freedom” (BENNETT, 2016, p. 115).

⁴⁵ Entre todas as discordâncias imagináveis entre o que é ou não liberdade, entendo que é possível consentirmos (mesmo que minimamente) com essa afirmação.

queremos contradizer o princípio fundamental da experiência, situar-se *fora dela* como sendo uma causa *inteligível*. Ainda assim, ela pode manifestar-se na natureza, a ponto de seus efeitos serem todos condicionados, ou seja, dados de acordo com a ordem fenomênica. Em outras palavras, não se trata de encontrar na experiência (nem em seu conjunto) uma causa que dê início a uma série de eventos, e sim, de ponderar se é plausível admitir uma faculdade capaz de iniciar, a partir de si mesma, essa série, sem que ela contradiga as leis naturais.

Por fim, a estratégia de Kant para resolver a terceira antinomia reside na distinção anteriormente traçada entre um todo matemático e dinâmico. Isto explica por que, para as duas primeiras antinomias, a resolução crítica identifica tanto tese quanto antítese como falsas, ao passo que para a terceira e quarta antinomia, as duas argumentações opostas são “verdadeiras”. Mais precisamente, trata-se de demonstrar que as demandas de ambos os lados são mais semelhantes do que aparentam. Nas palavras de Allison (1990), “[...] a tarefa aqui é mostrar como as duas exigências explicativas *aparentemente* conflitantes que decorrem do conceito de um todo explicativo [...] podem ser compatíveis entre si” (1990, p. 24)⁴⁶. Neste momento, ao indicar a confluência entre tese e antítese, Kant pode criar um espaço conceitual para a ideia da liberdade; mesmo sem provar sua realidade, pode ao menos argumentar que não há contradição entre uma causa livre e a natureza condicionada. Este espaço conceitual surge do reconhecimento de que os objetos, assim como a experiência provocada por uma afetação sensível, correspondem a uma representação cujas condições formais encontram-se *a priori* no sujeito. Assim, as ideias transcendentais não passam de um produto da razão humana, e não designam de modo algum um objeto real passível de ser conhecido. No próximo capítulo, veremos como Kant utiliza-se de sua proposta filosófica a fim de não apenas resolver o conflito da razão pura, mas assegurar a possibilidade de uma causa incondicionada sem, com isso, contradizer a realidade fenomênica. Conforme argumenta Allison (1990), “todo o tratamento de Kant à liberdade [...] é inseparável de seu apelo à idealidade transcendental dos fenômenos” (1990, p. 46)⁴⁷.

1.

⁴⁶ “[...] the task here is to show how the two apparently conflicting explanatory demands that follow from the concept of an explanatory whole [...] can be made compatible with one another” (ALLISON, 1990, p. 24).

⁴⁷ “Kant’s whole treatment of freedom [...] is inseparable from his appeal to the transcendental ideality of appearances” (ALLISON, 1990, p. 46)

2. Idealismo transcendental e a possibilidade de uma liberdade transcendental

No capítulo anterior vimos que a razão humana tende naturalmente a estender as categorias do entendimento para além dos limites da experiência possível, devido à ilusão transcendental inevitável e fundamental ao seu uso puro. A razão, em sua função de atribuir maior unidade aos conceitos do entendimento, emprega seu princípio meramente formal a um transcendente, assumindo a partir daí a totalidade absoluta de todas as condições do conhecimento humano. Assim, esta faculdade hipostasia as categorias, desvencilhando-as da sensibilidade e guiando-as rumo a um incondicionado.

Como resultado deste ato natural surgem inferências sofisticadas, conflitos dialéticos correspondentes a três silogismos da razão em seu uso formal. Progredindo em prossilogismos, a razão busca o incondicionado tendo em vista o sujeito do conhecimento, prossegue para a totalidade das condições fenomênicas e, por fim, da totalidade destas condições em geral. Especificamente no que diz respeito ao incondicionado na totalidade fenomênica, deparamo-nos com as ideias cosmológicas, fruto das antinomias da razão pura. A característica peculiar das antinomias é a aparente impossibilidade da razão de se desvencilhar de uma contradição consigo mesma, visto que há em si posições opostas e inconciliáveis, ao mesmo tempo, aparentemente válidas e convincentes.

A temática da liberdade aparece pela primeira vez no terceiro conflito antinômico, definida como uma causa distinta da causa por natureza. a causa por liberdade seria uma absolutamente incondicionada, isto é, apesar de estabelecer conexão causal com demais acontecimentos a ela subordinados, esta causa mesma não seria provocada por nenhuma outra – ela é o primeiro membro desta série causal e, por isso, é incondicionada.

Todavia, como admitir uma causa espontânea sem contradizer a conexão causal entre fenômenos, responsável por tornar qualquer experiência possível? Neste sentido, deparamo-nos com a distinção entre um começo causal no tempo e um na causalidade, de modo que uma causa absolutamente espontânea é considerada livre sob este aspecto e, por outro lado, condicionada sob aquele. Admitida a existência de uma causa espontânea como um início causal, pode-se igualmente estendê-la para demais eventos no mundo. Assim, haveria acontecimentos no conjunto condicionado dos fenômenos que teriam sido, primordialmente, provocados por uma causa incondicionada fora deste conjunto. Apesar desta alternativa proposta nas observações à tese, deve-se ainda considerar se é possível a admissão de uma causa incondicionada sem, com isso, romper o fio condutor” da experiência.

Feitas tais considerações, este capítulo abordará a solução do terceiro conflito proposta por Kant nos termos do idealismo transcendental. Para tal, será necessário compreender como nós, enquanto sujeitos cognoscentes, somos capazes de conhecer e experienciar o mundo, e sob quais termos e limitações de nossas faculdades podemos formular nosso conhecimento. Assim, esse capítulo se divide em três partes: primeiro, serão explorados os aspectos centrais da estética transcendental a fim de caracterizarmos a proposta kantiana do idealismo transcendental e a inevitabilidade de atrelar a esta doutrina uma concepção de coisa em si – o númeno. Tal limitação do escopo do entendimento, incapaz de preencher o espaço vazio deixado pelo númeno, é de extrema importância, dado que é por esta via que Kant propõe conciliação entre liberdade e natureza. Em seguida, pretende-se explicar porque Kant vislumbra que a solução das antinomias só é possível por seu idealismo ao reconhecer uma tendência da razão para a postura do realismo transcendental. Por fim, investiga-se como a distinção entre sensível e inteligível decorrente do idealismo estende-se para o conceito de uma causa fora do contexto sensível e a partir do qual torna-se possível que os fenômenos sejam considerados por dois pontos de vista – o empírico, no qual tudo acontece por leis de causalidade, e o inteligível, em que se admite uma causa independente das influências sensíveis, isto é, livre. Deste modo, o idealismo transcendental permite vislumbrar a resolução da terceira antinomia ao introduzir uma causa inteligível na experiência.

2.1 Aspectos centrais do idealismo transcendental

Como a razão pode escapar desta antinomia, quando ambos os lados do conflito parecem estar válidos, e satisfazem diferentes predileções de nossa inteligência? Podemos, de alguma forma, esquivarmo-nos da responsabilidade de lidarmos com essas questões?

Por meio da investigação crítica, isto é, da exposição pelo método cético, nota-se como o objeto cosmológico das antinomias – o mundo considerado como “a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos” (B510) – jamais se adequa propriamente ao conceito que podemos ter dele. Supondo, por exemplo, que haja uma causa absolutamente incondicionada, tal ideia será considerada “muito pequena” para a síntese realizada pelo entendimento, pois ainda será exigida a busca por uma lei causal da natureza. Se, por outro lado, assumirmos que tudo acontece por leis da natureza, seu objeto de investigação torna-se “muito grande”, pois sempre haverá a necessidade de buscar condições mais anteriores, levando a uma extensão indefinida.

Isto ocorre com todos os conceitos cosmológicos, levando a razão a uma antinomia inevitável (B514). Como nossos conceitos só possuem realidade quando vinculados a uma

experiência possível, devemos ajustar as ideias aos limites da experiência em vez de tentar conformar a experiência às ideias.

Kant conclui desta inadequação da ideia de mundo sua fundamentação sofisticada de um conceito “vazio e meramente imaginado a respeito do modo como o objeto dessa ideia *nos é dado*” (B518, grifo meu). Observa Strawson (1966) que a insistência de Kant na responsabilidade do filósofo em responder a essas questões cosmológicas é central para seu sistema filosófico:

Por outro lado, ele insiste [...] que 'a solução desses problemas jamais pode ser encontrada na experiência'. O filósofo não pode simplesmente transferir o problema para o cientista natural. Ele deve resolvê-lo por si mesmo. Os conceitos em termos dos quais as questões cosmológicas são formuladas não são do tipo para os quais poderíamos jamais ter fundamentos empíricos para aplicá-los [A483/B511]. A origem desses conceitos, e do problema ao qual eles dão origem, é simplesmente o nosso próprio pensamento; e é em nosso próprio pensamento que devemos encontrar a solução para aqueles problemas (1966, p. 185)⁴⁸.

Não é difícil perceber para qual caminho somos levados ao buscar uma solução deste desentendimento da razão consigo, caminho este evidenciado pelas próprias palavras de Kant ao caracterizar o idealismo transcendental como “chave” para a resolução do conflito antinômico. Ressalta-se que todas as questões cosmológicas dizem respeito a um objeto que não pode ser encontrado senão “em nossos pensamentos” (B510), não se conformando de modo algum à experiência.

Agora, como compreendemos essa *experiência*, isto é, o que denominamos por objeto do nosso conhecimento e como relacionamo-nos com ele? Por exemplo, os objetos no mundo existem a partir de si mesmos, sem nenhuma dependência ou correlação com o intelecto humano, ou eles não são mais do que extensões conformadas a determinadas características de nosso entendimento, em outras palavras, nossas representações?

Se interpretamos a experiência como um conjunto destas representações, de modo que os objetos do conhecimento existem enquanto *fenômenos*, a saber, objetos intuídos sob condições de nossa sensibilidade, lidamos com a doutrina do *idealismo transcendental*. Em outros termos, estes objetos são experienciados através do tempo e espaço que, sendo intuições puras, estão presentes em nós *a priori* como condições subjetivas de nossa capacidade de ser

⁴⁸ “On the other hand, he insists [...] that ‘the solution of these problems can never be found in experience’. The philosopher cannot simply pass the problem on to the natural scientist. He must solve it himself. The concepts in terms of which the cosmological questions are framed are not such as we could ever have empirical grounds for applying [A483/B511]. The source of these concepts, and of the problem to which they give rise, is simply our own thought; and it is in our own thought that we must find the solution to those problems” (STRAWSON, 1966, p. 185).

afetado pelos sentidos. Tais condições não podem ser consideradas como características intrínsecas aos objetos, como se fossem fundamentais à existência destes independentemente de nossas faculdades de representação.

O idealismo transcendental é caracterizado inicialmente no decorrer da *Estética transcendental* (KrV, B33-72) – a ciência que investiga todos os elementos *a priori* de nossa sensibilidade. Através da pergunta de Kant, podemos alcançar mais brevemente suas conclusões:

[...] O que são então o espaço e o tempo? São entes reais? São apenas, de fato, determinações, ou mesmo relações das coisas, mas tais que pertenceriam às próprias coisas mesmo que não fossem intuídas? Ou são tais que só se ligam à forma da intuição e, portanto, à constituição subjetiva de nossa mente, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? (KrV, B37-8).

Para Kant, o que ordena nossas percepções em relações determinadas denomina-se *forma*, e estas são, nos seres humanos, o tempo e o espaço. Ambos são condições *a priori*, constitutivas do sujeito em sua sensibilidade. Em outras palavras, o tempo e o espaço são *intuições puras*, estão presentes em nós essencialmente e antes do contato com a experiência, de modo que não podem ser deduzidas dela, mas a possibilitam uma vez que estabelecem a forma do sujeito ser afetado por objetos. Assim, tanto o tempo quanto espaço estão presentes no ser humano como condição formal de sua sensibilidade: o espaço, como forma de nossa receptividade de objetos intuídos externamente, é a forma do *sentido externo*, ao passo que o tempo é a forma de nosso *sentido interno*, isto é, o meio pelo qual intuimos a nós mesmos e nossos estados particulares, sendo necessário à representação de todas as intuições em geral (B46), pois estas são representadas a mim como determinações de minha mente, que só podem ser dadas através do tempo (B50).

Deste modo, fora desta relação, esses objetos não são nada para nós – e, conseqüentemente, tudo o que é intuído por nós são apenas “representações de nossa sensibilidade” (B45), *a priori* dados conforme as formas puras da intuição. É sob tal aspecto que o objeto dessa intuição é denominado por Kant de *fenômeno* (*Phaenomena*), ou seja, aquilo que aparece para nós sob condições predeterminadas. Disto não se segue que os fenômenos são *ilusões*, pois eles são considerados como efetivamente dados para nossa percepção, diferenciando-se que suas propriedades dependem do nosso modo de intuir (B69), e não dos objetos fora desta relação.

Assim, a estética transcendental visa provar a realidade empírica destas formas puras, isto é, a realidade subjetiva (como “realmente” presentes em nós, B53) do modo de

representarmos objetos e “sua validade objetiva com relação a todos os objetos que possam ser dados a nossos sentidos” (B52), e, à vista disso, a *idealidade transcendental* dessas concepções – compreendemos que elas não possuem qualquer significado ou aplicação para além das condições da intuição sensível. Espaço e tempo dizem respeito a condições da possibilidade de nossa experiência à medida que representamos objetos possíveis de serem intuídos na percepção. Mas logo se faça abstração dessas condições, eles não possuem qualquer utilidade: porque são condições da sensibilidade, elas próprias delimitam-se em seu campo de aplicação, que diz respeito apenas a fenômenos e não a coisas em si mesmas (B56). Fora de nós, esses conceitos nada são.

Por outro lado, o fato de as categorias terem sua origem no entendimento, sem quaisquer fundamentos sensíveis, traz consigo uma “ilusão que é difícil de evitar” (B305). Nosso entendimento parece autorizado a um campo maior de atuação para além dos sentidos, pois, diferente das intuições puras, as categorias não surgem da sensibilidade, e sim de um ato espontâneo da capacidade intelectual. Parece-nos, então, ser possível conhecer os objetos de dois modos distintos: tal como eles são dados para os sentidos, e, em igual medida, como eles são pensados exclusivamente pelo entendimento, isto é, haveria a possibilidade de conhecer esses objetos como eles seriam em si mesmos (B307). Sob esta ilusão se fundamenta a distinção entre *fenômenos* e *númenos*, ou coisas em si:

[...] Quando, no entanto, denominamos certos objetos, como fenômenos, seres sensíveis (*phaenomena*), distinguindo o modo como os intuímos de sua constituição em si mesmos, já faz parte de nosso conceito que, por assim dizer, oponhamos àqueles, como objetos meramente pensados pelo entendimento, e denominemos seres inteligíveis (*noumena*) [...] (KrV, B306).

Kant reconhece que, dadas as limitações sensíveis da aplicação das categorias, em suas palavras, sua “doutrina da sensibilidade”, liga-se a ela, inevitavelmente, a doutrina dos númenos, todavia apenas em sentido negativo (B307). Em outros termos, o conhecimento se limita ao que é dado na representação, portanto, os objetos na condição de fenômenos; que haja um objeto dado para além de nossa intuição sensível, é algo que só compreendemos se a abstraímos, discernindo um modo de intuir que não o nosso, mas cuja operação ou possibilidade jamais podemos compreender. Esta impossibilidade, por outro lado, não leva Kant a uma absoluta negação dos númenos, como se pode constatar abaixo:

[...] e embora aos seres sensíveis correspondam certamente seres inteligíveis, e possam até existir seres inteligíveis, com os quais nossa faculdade sensível não tem qualquer relação, nossos conceitos do entendimento, como meras formas do pensamento para nossa intuição sensível, não se estendem sequer minimamente a eles; o que denominamos númeno, portanto, tem de ser compreendido, enquanto tal, apenas em sentido negativo (KrV, B309).

Pela impossibilidade de qualquer aplicação de nossas categorias às coisas em si, ou seja, aos objetos “inteligíveis” que pudessem ser meramente conhecidos pelo entendimento como são em si mesmos, é deixado um “espaço aberto para eles”, um “espaço vazio” para limitar o uso empírico do entendimento, sem indicar qualquer tipo de conhecimento acerca deles (B315). Se concebemos esses objetos como inteiramente pensados e dados por meio das categorias, sem qualquer elemento empírico, então eles são impossíveis (B342). Se, por outro lado, eles designam objetos dados para uma outra intuição, seja ela não sensível – portanto, não a nossa – então temos de admiti-los como um limite negativo de nosso conhecimento, isto é, só podemos dizer do númeno o que ele *não é*. Isto porque não se pode afirmar que haja apenas o nosso modo de intuir. Ademais, a intuição sensível “não vale para todas as coisas, mas apenas para objetos de nossos sentidos, e que, por conseguinte, sua validade objetiva é limitada [...]” (B342-3).

Disto se segue que, estando restrito aos fenômenos, o entendimento representa para si um objeto em si mesmo, que é na verdade o objeto transcendental (objeto em geral, sem determinações sensíveis) como sendo sua causa (B344). Não obstante, esta representação do entendimento mantém-se sem conteúdo, “deixando aberto um espaço que não podemos preencher nem por meio da experiência possível, nem por meio do entendimento puro” (B345).

Essa restrição do entendimento, na visão de Strawson (1966), leva a consequências talvez pouco ingênuas, apontando para o compromisso em resolver um problema não abertamente declarado ainda no decorrer da *Crítica*:

[...] essa limitação da razão em seu uso teórico, essa necessária ignorância do que é não sensível, revela ser uma vantagem positiva para os "interesses da razão em seu uso prático puro", i.e., para as exigências da moralidade. Pois isso significa que não há impedimento teórico para uma fé, baseada na moralidade, de que o fundamento numênico oferece, embora de um modo que não possamos compreender, [...] a liberdade humana [...] (STRAWSON, 1966, p. 215)⁴⁹.

Na interpretação de Strawson (1966, cf. p. 213), trata-se da resolução de um novo conflito, implícito e encoberto nos argumentos da terceira antinomia⁵⁰. Não diz mais respeito

⁴⁹ “[...] this confinement of reason in its theoretical employment, this necessary ignorance of the non-sensible, turns out to be a positive advantage to the ‘interests of reason in its pure practical employment’, i.e., to the demands of morality. For it means that there is no theoretical impediment to a faith, based on morality, that the noumenal ground provides, though in a way we cannot understand, [...] for human freedom [...]” (STRAWSON, 1966, p. 215).

⁵⁰ Toda essa descrição para a qual aponta Strawson não se deixa perdurar muito, pois fica claro que Kant não quer simplesmente assegurar uma causa absolutamente espontânea apenas pela satisfação de resolver o conflito da razão pura. O que retorna ao ponto central de sua posição: o fundamento de nossa liberdade não é fisiológico, mas transcendental. E caso não se assegure sua possibilidade, não se pode admitir que o ser humano seja livre.

apenas aos interesses da razão formal, mas, em larga medida, aos interesses que assegurariam a liberdade de nossas ações. Sob seu ponto de vista, o idealismo transcendental de Kant está necessariamente comprometido com o não sensível ou o “suprassensível” – trata-se de um aspecto indispensável e inseparável de sua teoria. A experiência e os fenômenos são um resultado da relação causal do objeto transcendental e sua afetação sobre o sujeito na esfera supersensível da realidade (1966, cf. 235-7), relação esta, em nível inteligível, para o qual Strawson denomina de “relação-A” (a relação entre algo que afeta e algo que é afetado). Assim, o mundo sensível é uma realidade dependente desta relação-A, a experiência deste mundo não sendo mais do que um resultado dela. A identidade entre o sensível e inteligível limita-se ao sujeito afetado por algo (1966, cf. p. 238) e que, por outro lado, só pode apreender essa relação sob a forma de suas percepções, isto é, só pode conceitualizar a experiência conforme intuições *a priori*.

Embora esta seja a visão de Strawson sobre o idealismo transcendental e seu comprometimento com o numênico – e, claro, seja uma posição discutível, já que Kant insiste que só podemos admitir este “objeto numênico” como limiar negativo do nosso conhecimento –, é inegável que a solução da terceira antinomia, como um problema dinâmico da razão, envolve o espaço vazio que não podemos preencher. Deste modo, a parte “negativa” da doutrina da sensibilidade é importante

[...] ao deixar espaço para certas convicções fundamentadas moralmente, embora não constituam conhecimento. Se o mundo natural fosse tudo o que existe, Kant sustenta, a liberdade humana seria uma ilusão e o ideal de justiça moral seria um sonho perpetuamente zombado pelos fatos. Mas a esfera negada ao conhecimento é, assim, deixada aberta a uma fé moralmente certificada, embora incompreensível, de que a realidade da liberdade humana está, de algum modo, assegurada nessa esfera e que a justiça moral é realmente alcançada lá (STRAWSON, 1966, p. 240-1)⁵¹.

Strawson (1966) interpreta uma distinção de certo modo ontológica entre fenômeno e númeno, de modo que, como resultado da filosofia crítica de Kant e de sua análise da experiência, “*devemos* conectar intuições com a ajuda de conceitos de coisas objetivas, existentes independentemente de nossas percepções, tomando as intuições como percepções dessas coisas” (STRAWSON, 1966, p. 259)⁵². Não há experiência se essa necessidade de um

⁵¹ “[...] as leaving room for certain morally based convictions, not amounting to knowledge. If the natural world were all there was, Kant holds, human freedom would be an illusion and the ideal of moral justice would be a dream perpetually mocked by the facts. But the sphere denied to knowledge is thereby left open to a morally certified, though uncomprehending, faith that the reality of human freedom is somehow secured in that sphere and moral justice is really there attained” (STRAWSON, 1966, p. 240-1).

⁵² “[...] we *must* connect intuitions with the aid of concepts of objective things, existing independently of our perceptions, which we take those intuitions to be perceptions of.” (STRAWSON, 1966, p. 259).

correspondente inteligível qualquer não for satisfeita. O númeno é considerado como a causa do fenômeno, existindo independentemente e, apesar de não ser conhecido, tem de ser considerado como algo real, mesmo que fora da relação empírica de conhecimento⁵³.

Ainda assim, a esfera inteligível delineada pela concepção do númeno torna-se um ponto-chave para a resolução da terceira antinomia, pois admite a existência de algo não subjugado pelos mecanismos sensíveis. Neste sentido, para Allison (1990, cf. p. 46), a resolução de Kant é pouco convincente para muitos, pois pressupõe a verdade do idealismo transcendental, ferramenta pela qual podemos criar um espaço conceitual para a ideia transcendental de liberdade.

Nem por isso devemos ignorar a proposta kantiana. Diferentemente de Strawson, Allison (1990) aponta que o idealismo transcendental não defende uma distinção ontológica entre fenômeno e númeno como duas entidades subsistentes, mas sim que limita o escopo de nosso conhecimento apenas a objetos da experiência possível e, com isso, possibilita um espaço conceitual para o pensamento de objetos independentemente destas condições, como eles seriam “em si mesmos”⁵⁴. O idealismo transcendental seria assim uma teoria de “dois aspectos”, em vez da teoria de “dois mundos/dois objetos”⁵⁵, ao passo que a distinção entre fenômeno e númeno não seria “[...] *primordialmente* entre dois tipos de entidade [...], mas sim entre dois tipos diferentes nos quais os objetos da experiência humana podem ser 'considerados' na reflexão filosófica” (ALLISON, 1990, p. 3)⁵⁶. Não obstante, por se tratar de algo distante do conhecimento humano, o espaço conceitual criado pelo idealismo transcendental permanece inocuado, expressando-se em um pensamento de um objeto transcendental, algo real = x.

É importante ressaltar a distinção empírica e transcendental entre fenômeno e númeno apresentada por Henry Allison na primeira edição de *Kant's transcendental idealism* (1983), a fim de evitarmos uma interpretação ontológica do idealismo transcendental quando lidamos com a resolução do conflito antinômico. No nível de distinção empírica, isto é, no que diz respeito à experiência, fenômeno e númeno classificam duas classes distintas de entidades, com dois modos de ser (notado pelo exemplo que Kant introduz de uma intuição intelectual, em contraste com nossa intuição sensível)⁵⁷; mas em nível transcendental, isto é, da reflexão

⁵³ Cf. Strawson (1966), p. 260. Ele pontua que a real causa dos fenômenos é o objeto transcendental desconhecido.

⁵⁴ Cf. Allison (1990), p. 44.

⁵⁵ Nos termos de Allison (1990), “two-aspect theory” e “two-world” ou “two-object theory”.

⁵⁶ “[...] is not *primarily* between two kinds of entity [...], but rather between two distinct ways in which the objects of human experience may be 'considered' in philosophical reflection” (ALLISON, 1990, p. 3).

⁵⁷ Apesar de designar um “modo distinto de existência”, não significa que este númeno exista. Semelhantemente, mesmo que Allison (1990, cf. p. 25) não defenda uma interpretação metafísica do idealismo transcendental, ainda assim aponta que esta postura (a distinção fenômeno-númeno) possui implicações metafísicas relevantes, como, por exemplo, a concepção de um objeto transcendental. Isto será discutido nos próximos parágrafos, quando se

filosófica acerca das condições de possibilidade da experiência, essa distinção se refere a dois modos distintos pelos quais os objetos podem ser considerados, “[...] ou em relação com as condições subjetivas da sensibilidade humana (espaço e tempo), e logo como eles 'aparecem', ou independentemente dessas condições, e então como eles são 'em si mesmos'” (ALLISON, 1983, p. 8)⁵⁸.

Tal discussão pode ser mais esclarecida através da exposição presente no *quarto paralogismo, da idealidade* (KrV, A367-381). Aqui, Kant tem em vista refutar o ceticismo, a saber, a crença de que a experiência não é o suficiente para designar a realidade dos objetos no mundo, assertando a impossibilidade de conhecê-los seguramente (A368-9). Essa postura é denominada por ele de *idealismo empírico*, pois se duvida da existência dos objetos sensíveis mediatamente percebidos, em contraste com o que é imediatamente percebido acerca de nossa existência pensante. Assim, o idealista empírico nega que haja um objeto real dos sentidos a ser conhecido. Como pontua Kant nos *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência* (Prol), o idealismo descrito

[...] consiste na afirmação de que não existem outros seres excepto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objecto exterior.” (Prol, AA 04:288.34-289.02, tradução portuguesa p. 58).

Por trás do idealismo se esconde, na verdade, o *realismo transcendental*, responsável por render este idealista a um ceticismo estéril para o conhecimento. Isto porque, ao admitir que não há nada a ser conhecido na experiência, assumimos que os objetos existem independentemente de nós, isto é, em si mesmos, cujas propriedades não podem ser seguramente conhecidas por nós. Tratando-se de coisas que existem em si mesmas, nunca podemos “estar inteiramente seguros de sua realidade” (KrV, A369), de modo que nos é sempre duvidosa a causa da percepção que temos em uma experiência. Não sabemos se esses objetos existem tal como os conhecemos, ou se eles não passam de um engano provocado por nossos sentidos. Assim, o idealista (ao qual Kant reduzirá à postura do realista transcendental) concebe que a percepção que temos dos objetos na experiência não tem qualquer relação com nossas faculdades, mas sim que eles existem “independentemente de nós e de nossa sensibilidade” (A369). Ademais, segundo Allison (1983, cf. p. 15), porque o realista transcendental interpreta erroneamente a realidade dos objetos como existentes em si, ele é forçado a negar que temos

apresenta algo permanente que subjaz ao fenômeno.

⁵⁸ “[...] either in relation to the subjective conditions of human sensibility (space and time), and thus as they ‘appear’, or independently of these conditions, and thus as they are ‘in themselves’” (ALLISON, 1983, p. 8).

qualquer experiência imediata deles; só apreendemos seguramente nossos próprios estados mentais.

Variadamente, o *idealismo transcendental* concebe que os objetos não possuem qualquer realidade fora da relação com as faculdades humanas. De tal modo, o idealismo de Kant não põe em dúvida a realidade dos objetos (cf. *Prol*, AA 04:293.20-27), pois eles são fenômenos, o espaço e o tempo não sendo mais do que “modos de representação” em vez de “determinações das coisas em si mesmas” (*Prol*, AA 04:293.27-28). Neste sentido, caracteriza sua postura como a de um *realista empírico*: realista, pois não nega a existência dos objetos dos sentidos, e empírico à medida que reconhece os limites do conhecimento possível deles, visto que os objetos são dados conforme intuições puras presentes em nós. Ao reconhecer o espaço e tempo como modos de nossa representação, o realista empírico não atribui realidade absoluta aos objetos, isto é, não assume sua existência independente de nosso modo de intuí-los, tal como faz o realista transcendental. Assim, o que Kant chama de idealismo transcendental refere-se não ao conhecimento de objetos subsistentes por si mesmos, mas sim “à faculdade humana de conhecer” (*Prol*, AA 04:293.29). Deste modo, os objetos são fenômenos e “nada mais do que um tipo das minhas representações cujos objetos só são algo por meio delas, e separados delas nada são” (KrV, A370).

A sensação – ou a experiência imediata tida dos objetos – caracteriza uma realidade representada espaço-temporalmente. Por conseguinte, a percepção de um objeto qualquer pressupõe que haja algo real no espaço capaz de provocar a sensação dele (A374). Refuta-se assim a incerteza estendida aos objetos dos sentidos: os fenômenos não levam a conhecimentos incertos nem são meros produtos da imaginação, mas possuem um correlato *real*, que, por sua vez, só é real para nós à medida que estabelece relação com as demais percepções, da qual somos imediatamente conscientes. Nas palavras do filósofo: “O real dos fenômenos externos, portanto, só é real na percepção e não pode ser real de nenhum outro modo” (A376).

Não obstante, Kant caracteriza o idealista transcendental como *dualista*, ou, em outros termos, “admitir a existência da matéria sem sair da mera autoconsciência e sem supor mais do que a certeza das representações em mim [...]” (A370), pois só atribui realidade à matéria enquanto fenômeno representado no espaço, portanto, percepções externas a mim, ao passo em que o espaço, condição desta representação, encontra-se em mim como forma *a priori* da sensibilidade. Ele atribui a esta “matéria como fenômeno uma realidade que não pode ser inferida, mas é imediatamente percebida” (A371). Mais adiante, o filósofo acrescenta que este dualismo deve ser considerado apenas em *sentido empírico*, isto é, para o sentido externo a matéria é tomada “como substância no fenômeno”, tal como a identidade na autoatividade do

sujeito, expressa pela representação "eu penso", é tomada como substância no fenômeno para o sentido interno (A379). Este dualismo, adverte o autor, não pode ser interpretado como transcendental – nem a matéria nem o sujeito pensante, subjacentes aos sentidos externo e interno, devem designar algo para além do representacional. Tal posição evidencia-se na seguinte passagem:

[...] O objeto transcendental que serve de fundamento aos fenômenos externos, do mesmo modo como aquilo que serve de fundamento à intuição interna, não é nem matéria nem um ser pensante em si mesmo, mas um fundamento, para nós desconhecido, dos fenômenos que fornecem o conceito empírico tanto do primeiro como do segundo modo de representação (KrV, A379-80).

Deste modo, as condições epistêmicas da realidade encontram-se presentes em nós como condições de representação dos objetos, isto é, condições sob as quais podemos pensar esses objetos e tornar a experiência deles como significativa para nós. Neste sentido, Kant afirma que não há nada “fora de nós”, ou seja, não há objetos que existam fora deste modo de serem representados, pois fora desta relação com o sujeito que os conhece, eles não são nada para nós. Não obstante, isso não significa que não há *nada* que ocupe o espaço e o tempo e que esses objetos, cujas condições epistêmicas encontram-se em nós, são uma invenção. Há sim um correlato, algo real que percebemos pela experiência, mas o que ele é fora da representação espaço-temporal não é de modo algum acessível para nós⁵⁹. Segundo Allison (1983), quando Kant coloca a si mesmo como um realista empírico em vez de um idealista empírico, ele afirma na verdade que “[...] nossa experiência não é limitada ao domínio privado de nossas próprias representações, mas inclui um encontro com objetos espaço-temporais 'empiricamente reais' (1983, p. 7)⁶⁰.

⁵⁹ A argumentação será reformulada na segunda edição, em que Kant destina uma seção específica para tratar da incerteza da realidade dos objetos. Na *Refutação do idealismo* (KrV, B274-294), busca-se contrapor o imediatamente percebido na experiência externa e o fluxo inconstante experienciado no sentido interno. Com isso, Kant quer argumentar que não temos uma percepção imediata de nossa própria existência, mas sim que ela depende do que apreendemos externamente – temos consciência de nós mesmos ao passo que temos consciência dos objetos no mundo. Isto se deve ao fato de que a concepção de algo permanente na construção da identidade epistêmica do sujeito não se encontra nele mesmo (não há nada de permanente no sentido interno, motivo pelo qual tece-se a crítica à doutrina racional da alma, crença de que a unidade consciente de nossos pensamentos e estados mentais designa uma substância), mas só pode vir do sentido externo (B275). Assim, a consciência que temos de nossa própria existência, enquanto sujeitos pensantes, é ao mesmo tempo a consciência imediata da existência dos objetos externos. Observa-se aqui uma ambiguidade, pois é necessário um permanente fora de mim, subjacente a toda representação, que exista tal como uma coisa em si mesma, para que possa *aparecer* no fenômeno – ao mesmo tempo, incognoscível, mas necessário ao sentido interno. O sujeito deve apreender pelo fenômeno algo que não é ele próprio fenômeno, a fim de que a representação do fenômeno seja possível. Disto segue-se a movediça posição do idealismo transcendental de que, ao mesmo tempo em que *não há* coisa em si, visto que os objetos não são nada fora da representação espaço-temporal, *há algo* subjacente responsável pela percepção de um permanente nos fenômenos.

⁶⁰ “[...] our experience is not limited to the private domain of our own representations, but includes an encounter with 'empirically real' spatiotemporal objects” (ALLISON, 1983, p. 7)

Agora, estando essas condições empíricas presentes em nós como condições de representação dos objetos, tal limitação também se estende ao sujeito do conhecimento. Nossos estados subjetivos e privados, mediados e percebidos por nós através do sentido interno, são também representações (mas neste caso, representações de uma experiência interna e pessoal do sujeito que as têm) e, por conseguinte, estão sujeitas a condições epistêmicas. Conhecemos-nos como conhecemos qualquer outro objeto da experiência.

Assim, observa-se que a consciência da espontaneidade do entendimento, apesar de percebida por nós – somos autoconscientes de nossa atividade intelectual – ainda tem de ser *representada para nós* no sentido interno para tornar-se um (auto)conhecimento. Esta é uma das consequências do criticismo kantiano⁶¹: se as categorias se limitam a intuições, também o sujeito, para conhecer a si, necessita delas. Neste caso, as intuições como base para seu autoconhecimento lhes são dadas pelo sentido interno, mas este só se torna possível na pressuposição de um permanente que não pode ser encontrado em si mesmo, apenas externamente: o autoconhecimento só é possível se determinamos nossa própria existência no tempo⁶².

Tais considerações acima tornam-se relevantes para a discussão da liberdade transcendental. Isto porque, na experiência, não há nada que não nos seja dado conforme as relações empíricas causais. Allison (1990) pondera a partir disso que Kant também aponta para um determinismo de nossos estados mentais⁶³. O determinismo na esfera sensível não corresponde a uma redução dos estados mentais a simples fenômenos neurológicos, mas sim que todas as nossas ações, em se tratando do observável na experiência, são determinados por causalidade – neste caso, os fatores causais relevantes de nossas ações são psicológicos, tais como nossas crenças, desejos e intenções. Em se tratando de fenômenos que devem ser representados pelo sentido interno, são ocorrências subjugadas no escopo das condições de

⁶¹ Strawson (1966) também faz essa observação. Ele nota como a distinção entre objetos percebidos pelo sentido externo e a percepção de nós mesmos em experiências sucessivas no sentido interno deve ser traçada, pois sem ela nenhuma experiência seria possível. Mas isto não diz nada além da distinção entre objetos espaço-temporais e estados de consciência. Ver Strawson (1966), p. 172.

⁶² Isto pode ser mais facilmente compreendido pelo exemplo oferecido por Allison (1983, cf. p. 258) de uma dor de cabeça: eu sinto uma dor de cabeça neste instante e essa dor perdura por um certo intervalo até que ela cesse. É como se este processo consciente de perceber a dor – mesmo que não acompanhada de uma reflexão atenta sobre ela – afetasse o sentido interno do sujeito e pudesse, a partir desta afetação, tornar-se um conhecimento deste estado atual. A proposta de Kant é interessante pois, supondo, mesmo que haja um ferimento no corpo do sujeito que lhe provocasse muita dor, se ele não tem conhecimento desse ferimento, pode ser que sequer sinta a dor até representá-la para si, como é o caso de sobreviventes a acidentes de carro: o sujeito pode não “sentir” a dor, pois a adrenalina a inibe para que ele se mantenha alerta. Assim, a pessoa pode não sentir a dor até que perceba o ferimento. Ou, ao contrário, mesmo que não haja nada lhe causando dor, o sujeito pode afetar a si mesmo como sentindo essa dor, como no caso da “dor fantasma”, uma dor sentida em um membro amputado ou disfuncional. Intuímos, no sentido interno, o aparecer dos fenômenos em nossa consciência (ALLISON, 1983).

⁶³ “Psychological determinism” (ALLISON, 1990, p. 31).

qualquer experiência possível, isto é, representadas no tempo e determinadas por um estado precedente. Nas palavras do autor:

Para Kant, [...] o conceito de causalidade é uma mera condição epistêmica, mais precisamente, uma condição de representação da mudança temporal objetiva. Visto que toda experiência (incluindo a experiência interna) está no tempo, o conceito de ser causalmente determinado é certamente aplicável para qualquer descrição *empírica* sob a qual um acontecimento (incluindo uma ação humana) pode ser considerado (ALLISON, 1990, p. 44)⁶⁴.

Os fenômenos mentais, por estarem sujeitos às intuições puras, também seguem as regras de representação dos fenômenos. Assim, não é possível que haja uma causa absolutamente incondicionada nos limites da experiência possível. Todavia, ao assumir a postura do idealismo transcendental, torna-se plausível pensar um fundamento não-empírico da liberdade, isto é, algo que não se encontre na série de acontecimentos e não esteja, por sua vez, sob as mesmas condições formais fenomênicas.

Feita a exposição dos aspectos centrais do idealismo transcendental, veremos na próxima seção como Kant argumenta para a necessidade de sua postura filosófica como único meio de solucionar o conflito antinômico. Isto se deve ao compromisso ilícito da razão pura com o realismo transcendental: posto que o princípio da razão pura se baseia em uma ilusão natural, ela é levada a crer na existência em si mesma da totalidade das condições. Este embaraço só pode ser notado e desfeito sob as lentes críticas do idealismo transcendental.

2.2 O compromisso sub-reptício da ilusão com o realismo transcendental

Enfatiza-se, mais uma vez, o fundamento da ilusão como o princípio da razão em seu uso puro: “se é dado o condicionado, também é dada a inteira série de todas as condições do mesmo; agora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados; logo, etc.” (B525). Assim, transparece novamente o *sophisma figurae dictionis*, uma “ilusão inteiramente natural da razão comum” (B528). O problema argumentativo não é identificado em sua forma lógica: se nos é dado o condicionado, é imposto com ele o incondicionado, posto que o primeiro conceito traz consigo algo do qual é condição; por sua vez, esse incondicionado é dado ao mesmo tempo, isto é, a síntese entre condicionado e condição é aquela realizada pelo entendimento, que não representa aqui os elementos sensíveis ou o modo como podemos conhecê-los. Quando, todavia, lidamos com fenômenos, esta síntese só pode ser alcançada em

⁶⁴ “For Kant, [...] the concept of causality is merely an epistemic condition, more specifically, a condition of the representation of objective temporal change. Since all experience (including inner experience) is in time, the concept of being causally determined is certainly applicable to any *empirical* description under which an occurrence (including a human action) can be taken” (ALLISON, 1990, p. 44).

um regresso empírico das condições, e, sem este processo, a validade da síntese jamais é estabelecida (B527). Notamos, assim, que o problema decorre de um uso distinto do condicionado na premissa maior e menor do silogismo cosmológico: primeiro, ele possui um sentido transcendental que está *dado* como objeto a ser alcançado e, depois, um sentido empírico, como um conceito aplicado aos fenômenos na investigação da experiência (B527). Este duplo uso problemático não pode ser identificado se não pela via do idealismo transcendental – assumindo que os objetos existem independentemente dos modos de serem representados, tornamo-nos invariavelmente reféns do realismo transcendental. Assim, não só não somos capazes de reconhecer a ilusão, mas tampouco conseguimos evitar sermos enganados por ela.

A síntese do incondicionado, em sentido transcendental, não abrange uma representação sensível, não contém em si as limitações espaço-temporais, algo que a síntese empírica tem necessariamente de levar em conta, pois condicionado e condição só podem ser representados sob as formas puras da intuição. Acerca deste ponto, afirma Grier (2004):

Além disso, sua crítica se concentra na alegação de que a tentativa de determinar os próprios fenômenos por meio da subsunção destes sob o princípio transcendental envolve a aplicação de um princípio da razão aos fenômenos independentemente das condições subjetivas sob as quais o entendimento necessariamente opera em relação a qualquer objeto (isto é, as condições da sensibilidade). Aplicar o princípio dessa maneira equivale, portanto, a tomar os fenômenos como coisas em si. Uma vez que os fenômenos são tomados como coisas em si, assume-se que o conjunto total de todos os fenômenos (o mundo) é um objeto sobre o qual podemos adquirir conhecimento apenas por meio da razão (2004, p. 178-9)⁶⁵.

Todavia, como visto anteriormente, este conjunto pode ser considerado como um todo matemático ou dinâmico, de modo que as antinomias se distinguem em igual medida – as duas primeiras, ao que operam uma síntese homogênea dos membros de uma série, e as duas últimas, uma síntese heterogênea desses mesmos membros. Assim, aquelas trabalham com a concepção de *mundo*, em que todos os elementos da síntese realizada pela razão devem ser de mesma ordem, neste caso, devem ser espaço-temporais (fenômenos). Estas, por sua vez, têm por objeto a *natureza*, e seus elementos, conforme se busca evitar uma lacuna explicativa no todo, não são necessariamente fenomênicos.

⁶⁵ “Moreover, his complaint centers on the claim that the attempt to determine appearances themselves by subsuming these under the transcendental principle involves applying a principle of reason to appearances independently of those subjective conditions under which the understanding is bound to operate in relation to any such object (i.e. those of sensibility). To apply the principle in this way is thus tantamount to taking appearances for things in themselves. Once appearances are taken for things in themselves, it is assumed that the entire set of all appearances (the world) is an object which we can acquire knowledge through reason alone” (GRIER, 2004, p. 178-9).

A distinção das antinomias influenciará significativamente a forma como a crítica kantiana vislumbra uma solução. O filósofo define o conflito das antinomias matemáticas como uma *oposição dialética*, isto é, uma contraposição falsa de juízos, pois se assume mais do que o necessário para contradizer o oponente (B532). Por esse motivo, ambos são falsos, pois “pressupõem uma condição inadmissível” (B531). Neste caso, tanto tese quanto antítese afirmam que o mundo, enquanto totalidade absoluta homogênea dos fenômenos, é *algo em si mesmo* (B532), que subsiste independentemente da síntese regressiva dos acontecimentos. Isto é falso pois o mundo, como totalidade, “só pode ser encontrado no regresso empírico da série dos fenômenos, e jamais por si mesmo” (B533).

Kant adverte que esta observação vale para todas as antinomias – não podemos assumir a totalidade dos fenômenos como algo em si, existente fora de nossa representação, portanto, não podemos dizer que o mundo é ou não infinito em sua grandeza, ou da série causal, que possui ou não um limite. O regresso nunca é dado de maneira completa, e não podemos dizer dele que seja finito ou infinito. Assim, essa ressalva também se aplica à totalidade dinâmica: “[...] como série de representações subordinadas, ela consiste apenas no regresso dinâmico, não podendo existir antes deste ou como uma série, subsistente por si mesma, de coisas em si mesmas” (B534).

Dentro do contexto mencionado até então, é possível identificar outro aspecto da antinomia ainda não citado explicitamente por Kant: o compromisso da ilusão com a crença do realismo transcendental. Retomando brevemente, por mais que a ilusão transcendental encontre seu fundamento na razão e seja, portanto, natural e inevitável, ela não é intrinsecamente enganosa. Apesar de a totalidade incondicionada jamais poder ser alcançada na experiência e não oferecer conhecimento acerca da constituição dos objetos, tal unidade serve, bem observa Grier (2004), “como um ideal à luz do qual nós direcionamos nossas investigações sobre os fenômenos” (2004, p. 125)⁶⁶. Aponta a autora que, como Kant caracteriza a posição do realista transcendental essencialmente na falha em distinguir os fenômenos das coisas em si mesmas, esta crença oposta adentra a ambiguidade do conflito⁶⁷. A seu ver, o filósofo “[...] quer mostrar que outra posição, para além da suposição útil e necessária (a premissa maior P2) gera um erro precisamente sob a condição de que se adote o realismo transcendental” (GRIER, 2004, p. 180)⁶⁸.

⁶⁶ “[...] as an ideal in light of which we direct our investigations into phenomena” (GRIER, 2004, p. 125).

⁶⁷ Cf. Grier (2004), p. 179.

⁶⁸ “[...] he wants to show that an otherwise useful and necessary assumption (the major premise P2) generates an error precisely on the condition that one is a transcendental realist” (GRIER, 2004, p. 180).

A autora observa como muitas vezes a ilusão transcendental é equiparada à posição do realista transcendental, principalmente porque ambas possuem as mesmas características, isto é, de considerar os fenômenos como coisas em si mesmas. Todavia, a ilusão permanece mesmo quando não adotamos esta posição, visto seu papel regulativo para o entendimento. Mas haveria alguma diferença entre o que Kant chama de ilusão transcendental e a crença do realismo transcendental?

A posição realista está comprometida com a existência da totalidade incondicionada das condições, portanto, com a existência do todo como coisa em si, impulsionada pelo princípio transcendental da razão. Se não identificamos este princípio como essencialmente ilusório, apesar de necessário, caímos na armadilha de acreditar que este princípio, para além de seu uso regulativo, possa ser aplicado às coisas fora das condições representacionais⁶⁹ – que tenha, portanto, valor objetivo e constitutivo dos objetos, para além do valor subjetivo e regulativo da razão. Deste modo, o problema não é “gerado” somente por P2, mas sim, segundo Grier (2004), pela tentativa de aplicá-lo ao mundo como totalidade fenomênica e suas condições:

[...] Essa última aplicação, todavia, é feita apenas porque os fenômenos são tomados por coisas em si mesmas. De fato, Kant até afirma que *se* os fenômenos *fossem* coisas em si, então nós teríamos motivo em aplicar P2. Isso, é claro, alimenta o próprio esforço de Kant em mostrar que o conflito antinômico só pode ser resolvido se a postura do idealismo transcendental for adotada (2004, p. 187)⁷⁰.

Em sentido semelhante, Allison (2024) afirma que o empenho de Kant se volta em demonstrar como o conflito se baseia em um mal-entendido, dado o compromisso implícito com o realismo transcendental. Devido a inevitabilidade da ilusão, o papel do idealismo transcendental “é reduzir sua aderência, isto é, diminuir seu poder de levar ao erro” (ALLISON, 2024, p. 483)⁷¹.

⁶⁹ Cf. Grier (2004), p. 186-7. Não pretendo estender-me mais neste ponto, mas acredito ser digno de nota fazer essa distinção. Por outro lado, poder-se-ia contrapor a essa interpretação a de Allison (2024), como se a ilusão inevitavelmente estivesse comprometida com a postura do realismo, portanto, todo o conflito surge apenas da combinação entre ambos (ver p. 425). A meu ver, este não é o problema em questão. O conflito surge invariavelmente – P2 é interpretada objetivamente pela natureza da razão pura – e, sendo levado pela ilusão e enganado por ela, o realista assumirá que esta é a condição da totalidade fenomênica, assumindo-a como coisa em si mesma. Ao fazê-lo, não encontrará saída para o conflito – este é o ponto principal da discussão de Kant. O conflito existe naturalmente em nossa razão, mas a solução só pode ser encontrada se assumirmos a postura do filósofo transcendental.

⁷⁰ “[...] This last application, however, is undertaken only because appearances are taken to be things in themselves. Indeed, Kant goes so far as to state that *if* appearances *were* things in themselves, then we would be justified in applying P₂. This of course fuels Kant’s own efforts to show that the antinomial conflict can only be resolved by adopting transcendental idealism” (GRIER, 2004, p. 187).

⁷¹ A discussão do idealismo transcendental vai muito além do que foi brevemente exposto aqui. Allison (2024) argumenta que apenas as antinomias matemáticas poderiam servir como prova do idealismo transcendental, ainda

Desse modo, o conflito só permanece irresolúvel se cedermos à ilusão e nos deixarmos enganar por ela – ou seja, se adotarmos a perspectiva do realismo transcendental. Isso seria equivalente a assumir como dadas as condições cuja busca deveria ser apenas uma tarefa no regresso empírico. Pelo contrário, o idealismo transcendental não apenas admite como exige justamente essa distinção entre algo estar dado e algo ser buscado como condição, distinção essa que o realismo transcendental é levado a rejeitar ao interpretar P2 objetivamente (ALLISON, 2024).

O idealismo transcendental permite identificar a suposição falsa das premissas cosmológicas – tanto das teses, empenhadas em um “racionalismo dogmático”, quanto das antíteses, representantes de um “empirismo puro”. Assim, mesmo que pareça que as antíteses estejam mais próximas de serem consideradas verdadeiras, pois limitam-se ao campo do entendimento, elas logo revelam “suas tendências transcendentalmente realistas” ao estender as condições epistêmicas da realidade como condições ontológicas (ALLISON, 2024, p. 487)⁷².

que indiretamente. Isso, conseqüentemente, sob diversos pressupostos (de que o realismo é oposto ao idealismo; que a antinomia é provocada por uma postura realista; que Kant é capaz de provar a falsidade do realismo etc.). Por outro lado, o autor defende a “função terapêutica” do idealismo transcendental, visto que a ilusão não pode ser dissolvida no intelecto humano, e não assume uma “doutrina metafísica”, ou, em suas palavras, ele insiste na distinção entre o idealismo transcendental e o fenomenismo (cf. ALLISON, 2024, p. 495-6). Allison (2024) utiliza de apoio a interpretação de Kant em B525, a saber, de que não realizamos a distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si no nível da experiência – essa distinção só é pertinente na síntese da razão em busca de um incondicionado na totalidade dos fenômenos, isto é, a ideia cosmológica de mundo. Aqui, temos de diferenciar fenômeno de coisa em si, a fim de evitarmos a “*ilusão enganosa que tem de surgir inevitavelmente da má compreensão de nossos próprios conceitos da experiência*” (KrV, B525, grifo nosso). Esta passagem é um tanto sutil, pois se compreende que a ilusão, que de fato provoca um engano, surge necessariamente desta má compreensão, seja da aplicação de P2 a representações, seja da extensão das categorias para além de seu uso empírico (duas atividades que, identifica Grier, são distintas na *Crítica*. Cf. Grier (2004), p. 112-5). Sendo este o caso, o idealismo não assume apenas a função de comedir a influência da ilusão, mas terá de assumir seu compromisso de tal distinção transcendental, distinção essa que trata apenas de dois modos distintos de considerar o objeto da investigação filosófica. O ponto principal é que Kant quer opor seu idealismo com o “realismo”, e, provando a falsidade desta crença, assertar que a única possibilidade de resolução para o conflito é a sua – se não, deparamo-nos novamente com a eutanásia da razão pura (cf. ALLISON, 2024, p. 487-9). Não obstante a função terapêutica do idealismo esteja mais próxima da proposta de Kant (afinal, ele veementemente afirma que não podemos estabelecer a realidade de ideias transcendentais, apenas conceber sua possibilidade), a interpretação de Strawson (1966) não deixa de ser pertinente: se a razão humana precisa assegurar certos aspectos morais de nossas ações, existem certos aspectos da investigação natural que não podemos conhecer.

⁷² Strawson (1966), ao tratar brevemente da terceira antinomia, afirma que a resolução crítica mais óbvia seria assumir a validade da antítese: se a série não existe como um todo em si mesmo, não se pode dizer dela que possui um primeiro membro ou que é infinita; mas visto que cada membro da síntese deve possuir uma causa antecedente, a tese seria falsa e a antítese, verdadeira (cf. p. 109), resolução esta que Kant teria “silenciado”. Todavia, a antítese não pode ser verdadeira mediante a falsidade do seu oposto, tanto porque ela assume uma postura dogmática de extensão dos princípios empíricos da experiência como sendo ontológicos (a relação causal não se restringe mais aos limites da intuição, mas para tudo que a ultrapasse), tanto pela aparente contradição de exigências refutada por Kant. Que uma série possua um primeiro membro (causal) não exclui ou contradiz a demanda da antítese de que cada acontecimento tem de possuir uma condição anterior. Por outro lado, Strawson (1966, cf. p. 213) defende que a solução de Kant nada tem a ver com a razão teórica, e sim com os interesses da razão prática (ou da moralidade) – uma causa livre é demandada pela razão prática, apesar de não podermos afirmar um conhecimento dela com base nisso.

Em outras palavras, apesar do empirismo dogmático satisfazer as pretensões do entendimento, por um lado, fiando-se aos “limites da experiência” (o que é falso, pois toma a série condicionada como *dada* em uma sequência infinita), não passa, no fim das contas, de um “empirismo da razão transcendente-idealizante” (B502). É o mesmo movimento feito pela razão rumo a um absolutamente incondicionado, mas em vez de satisfazer suas pretensões e extrapolar o limiar sensível, tende ao lado do entendimento, de que ele tudo pode conhecer no limite da experiência, até mesmo as condições mais remotas (e infinitas).

Enquanto as antinomias matemáticas supõem um todo homogêneo e são opostas dialeticamente, revelando a falsidade dos juízos, no caso das antinomias dinâmicas, devido sua síntese heterogênea, é possível que ambos os lados estejam corretos. Assim, a distinção das antinomias nos leva a resoluções distintas: a posição crítica de Kant para o conflito da síntese dinâmica é de questionar se tais proposições são realmente contraditórias. Dito de outra forma, há sim uma *falsa oposição* em todos os quatro conflitos – os argumentos sempre supõem mais do que sabem; mas enquanto nos dois primeiros a oposição dialética se deve à falsidade dos argumentos, no caso das duas últimas isso ocorre pela falsidade da contraposição, evidenciando que talvez ambos os lados não sejam contraditórios entre si e expressem um antagonismo apenas aparente.

Essa resolução diversa é possível pela característica da síntese dinâmica de poder admitir condições que não fazem parte da série sensível, mas que ainda assim se encontram nela como *inteligíveis* (B559), característica esta imposta pela própria razão. A relação causal dinâmica proposta permite a admissão de uma causa inteligível cujo efeito é fenomênico. Pela distinção conceitual da natureza de causa e efeito, é possível a heterogeneidade em uma mesma série de acontecimentos. Ao admitir uma condição fora da série fenomênica, seu resultado é dissemelhante das antinomias matemáticas, uma vez que ambas as proposições antinômicas podem ser verdadeiras. Com isso, é possível então que haja liberdade, sem a consequente contradição com as leis empíricas fundamentais à realidade.

2.3 Resolução da terceira antinomia: liberdade transcendental como causa inteligível

Kant inicia a exposição da solução ao identificar dois tipos de causalidade em relação a tudo o que acontece, sejam eles, a causalidade segundo a natureza ou liberdade (B560). A primeira representa a conexão de acontecimentos no “mundo sensível”, de um estado presente com um anterior, sucessivamente, em uma relação temporal. O filósofo expõe novamente o problema tal como disposto na tese: visto que a causalidade dos fenômenos é regida pela condição do tempo, a causa do que acontece tem de ter, também, acontecido (surgido no tempo),

senão não poderia produzir um efeito sob as mesmas condições empíricas. Deste modo, a causa do que acontece “necessita ela própria de uma causa segundo o princípio do entendimento” (B560).

A liberdade é produzida pela razão a fim de possibilitar uma “totalidade absoluta das condições na relação causal” (B561), que não seria possível apenas pelo entendimento, como exposto acima. Pela busca de causas cada vez mais anteriores, a experiência se torna “um conjunto completo da mera natureza” (B561), mas cuja completude não é possível caso não se admita a liberdade em sentido cosmológico, isto é, “uma espontaneidade que pode começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tenha de lhe ser anteposta para determiná-la à ação segundo a lei da conexão causal” (B561). Assim compreendida, a liberdade é um produto da razão pura, a ideia transcendental de uma causa capaz de iniciar um novo estado a partir de si mesma e que não estabelece relação com nenhuma outra causa segundo leis da natureza.

A partir deste ponto, os interesses implícitos para os quais apontou Strawson (1966) – a insistência de Kant em afirmar a impossibilidade de resposta pela ciência natural – são trazidos à luz. Não se trata mais da simples resolução do conflito antinômico, mas ao mesmo tempo de assegurar a liberdade em sentido prático, isto é, o livre-arbítrio do ser humano frente aos impulsos sensíveis. Se as questões cosmológicas não podem ser resolvidas empiricamente porque nenhum objeto da experiência é semelhante à ideia de *cosmos*, e sendo a liberdade uma ideia cosmológica, ela não pode ser discutida em termos sensíveis, mas apenas como um problema filosófico de ordem transcendental.

Para Kant, é “bastante notável” que a liberdade prática se fundamenta sob o conceito da liberdade transcendental, e seja ela o motivo das “dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade” (B562). Novamente, ele observa como o problema em torno da liberdade humana não é fisiológico, mas transcendental (B563); não pode ser respondido se considerarmos apenas a natureza humana e seus aspectos psicofísicos, mas resolve-se apenas pela filosofia transcendental “na medida em que se baseia em argumentos dialéticos da razão pura” (B563)⁷³.

Se não admitimos a liberdade transcendental, a liberdade prática é aniquilada (B562). Não há escapatória: ou aceitamos como certa a proposição de que tudo ocorre segundo leis da natureza e não somos, de modo algum, livres, ou devemos reconhecer uma saída do conflito

⁷³ É intrigante. Nosso intelecto, nossas faculdades pelas quais adquirimos conhecimento, percebem a realidade de tal modo que não podemos escapar do seu mecanismo. Por outro lado, a razão produz uma ideia, devido à sua própria natureza, de que nós somos mais do que determinados por estímulos sensíveis. Esse conceito emerge da necessidade da lei, mas ao mesmo tempo da concepção de que não estamos inteiramente sujeitos a ela.

que assegure a possibilidade desta ideia da razão pura, pois sem ela jamais podemos fundamentar a liberdade do arbítrio humano.

Aqui, o idealista possui uma vantagem negada ao realista: o incondicionado, ou o conjunto total de condicionado e condição, é tomado pelo idealista como uma *tarefa*, algo a ser buscado na síntese realizada pelo entendimento regressando a condições mais anteriores, e não é considerado como *dado simultaneamente* na síntese sob a suposição da validade objetiva de P2, levando inevitavelmente à suposição de que esta síntese nos apresenta as coisas como dadas em si mesmas.

Ao limitar a aplicação do princípio da razão como meramente regulativo no regresso da síntese, o idealista é capaz de restringir a afirmação da antítese: a causalidade segundo leis da natureza abrange somente acontecimentos que tenham seu lugar no tempo e estabelecem uma relação com outros sob condições empíricas, ou seja, este tipo de causalidade aplica-se somente aos *fenômenos*, e não podemos supor que essas condições epistêmicas valham por si mesmas para objetos fora desta relação – os objetos só existem, para nós, se representados de acordo com nossas faculdades. Fora desta relação, não os conhecemos e podemos sequer dizer algo de sua existência. Em poucas palavras: a relação causal característica e fundamental do que possibilita a experiência só se aplica a fenômenos, e, sendo um elemento presente em nós, como necessário à nossa forma de representar esses objetos para nós, não pode ser aplicada a outros que escapam desta relação.

Se os fenômenos fossem coisas em si, ou melhor, se as condições de representação dos objetos – espaço e tempo – fossem “formas da existência das coisas em si mesmas, tanto as condições como o condicionado pertenceriam sempre, como membros, a uma mesma série” (B563). Isto significa que, considerando a síntese dinâmica realizada pela razão, também a relação dinâmica entre os membros da série seria ela dada em si mesma, e teria de ser posta como uma forma da existência destes. Assim, a relação causal prescrita apenas a fenômenos se tornaria uma relação das coisas em si, e a conexão entre causa e efeito seria constitutiva dos objetos, intrínseca à sua existência, e não mais prescritas a eles por aquele que conhece⁷⁴.

Todavia, se os fenômenos designam apenas objetos representados em conformidade com nossas faculdades *a priori*, é possível que, nesta síntese dinâmica, lide-se apenas com a *existência* dos objetos, isto é, “pode-se fazer abstração da quantidade da série das condições, e

⁷⁴ Em termos mais simples, teríamos de lidar com um determinismo das leis naturais. Tudo o que ocorre se dá por causa e efeito; nós não podemos escapar desta relação, e somos impelidos a agir por algo que atua sobre nós. Como Kant mesmo pontua, “se os fenômenos fossem coisas em si, não haveria como salvar a liberdade. A natureza seria então a causa completa e em si suficiente de todo acontecimento, e a sua condição estaria sempre contida apenas na série dos fenômenos [...]” (KrV, B564, grifo meu).

só importa neles a relação dinâmica da condição ao condicionado” (B563-4). Podemos, portanto, abstrair as condições espaço-temporais dos membros da série, e eles não precisam mais ser concebidos pela razão como acontecimentos que ocupam um lugar na sucessão temporal, mas apenas como membros que estabelecem uma determinada relação entre si.

Esta característica peculiar ressaltada por Kant tem importantes consequências: prioriza-se aqui o fato de que os membros da série apenas devem cumprir o requisito de relação causal, a fim de evitar uma lacuna explicativa na síntese; e, em se tratando de um todo dinâmico, não se leva em conta *como* estes objetos (enquanto membros da síntese) existem para nós na experiência, e sim qual relação se estabelece entre eles, quer seja, “a relação dinâmica da condição ao condicionado” (B564). Não é mais uma questão representacional destes elementos de acordo com a intuição sensível, e sim uma preocupação *explicativa*, que envolve aspectos para além das condições sensíveis da ocorrência dos fenômenos.

Assim, Kant aponta que a dificuldade em resolver a terceira antinomia é saber se a liberdade pode ser admitida neste todo explicativo, sem, com isso, comprometer a “universalidade da lei natural de causalidade” (B564), ou se, por outro lado, a oposição antinômica está correta, e não podemos admitir a coexistência de ambas as causalidades, de modo que tudo exista “*ou por natureza ou por liberdade*” (ibidem). Com isto, coloca-se o questionamento: a liberdade poderia existir *ao mesmo tempo* que a causalidade por natureza, em um *mesmo efeito*?

Como fora exposto anteriormente, a limitação de nosso conhecimento a fenômenos proposta pelo idealismo transcendental cria um espaço conceitual ou, em outras palavras, o pensamento de um correlato inteligível da experiência, inacessível à intuição sensível. A partir disso, Kant estende a concepção de um fundamento não sensível para uma causa de mesmo nível – não só é possível que haja um fundamento inteligível dos fenômenos, mas também uma relação causal não expressa em termos empíricos. Deste modo, como os fenômenos são representações concatenadas segundo leis empíricas (B565), eles devem possuir fundamentos que não são fenômenos, ou, ao menos, que não são empiricamente condicionados tais como os objetos de nossa intuição. A estes fundamentos não fenomênicos Kant denomina, por ora, de “causa inteligível” (B565), cuja relação no todo dinâmico difere da dos fenômenos. Sua causalidade não é necessariamente condicionada, ela não é “provocada” por uma causa anterior, pois não é regida pelas mesmas leis empíricas de causalidade. Tanto causa quanto causalidade estão fora da série fenomênica, creditadas como uma total ausência de leis no espaço conceitual permitido pelo idealismo transcendental. Por outro lado, os efeitos decorridos da causa inteligível são fenomênicos e estabelecem relação com outros fenômenos, de modo que o efeito

pode ser considerado livre em relação à causa, e, simultaneamente, como determinado por leis naturais na observação fenomênica (B566)⁷⁵.

A característica fundamental do idealismo transcendental, essencial à resolução das antinomias, é a crença de que os objetos da experiência, enquanto percepções de coisas no espaço e no tempo, são apenas fenômenos. Strawson (1966) ressalta que este aspecto central pode ser interpretado de quatro maneiras: uma interpretação “forte”, no qual apenas aparenta ser o caso que coisas existam ou que aconteçam, pois de fato não há nada em lugar algum – nossas percepções não possuem nenhum tipo de realidade fora de sua aparição para nós; uma interpretação enfraquecida, em que o fenômeno apenas significa a limitação para não concebermos coisas “em si mesmas” com elementos distintos daqueles que possivelmente aparecem para nós; a interpretação mista, cujo aspecto central é que os fenômenos possuem uma existência real em nossa percepção, isto é, na representação espaço-temporal de tais objetos, e tal realidade não se deve a algo fora da representação (algo defendido por Kant no *quarto paralogismo*). Esta interpretação, segundo Strawson (1966, cf. p. 196), é a que mais se aproxima da de Kant. Ela oferece um apoio metafísico para o conhecimento: não podemos estender as categorias do entendimento a coisas em si mesmas pois nada existe além de nossas percepções que, como representações, são determinações internas sucessivas, admitidas necessariamente como objetos fora de nós⁷⁶.

Isto nos leva à última interpretação semelhante à mista, mas em que se ressalta como os objetos da experiência são fenômenos em um duplo sentido: eles não possuem existência real em si mesmos, sendo apenas determinações de nossos estados mentais; e, os sendo, sua existência e caráter é dependente do númeno desconhecido (STRAWSON, 1966). Assim, o fenômeno possui o significado daquilo que aparece para nós na experiência e, em igual medida, o significado de um númeno desconhecido com o qual se estabelece algum tipo de correspondência e pelo qual podemos denominar a percepção um *fenômeno* deste. Aqui, o fenômeno possui uma dupla função, a saber, de

⁷⁵ Algumas observações: (1) Kant conclui que, dada a limitação epistêmica do tempo e do espaço a formas puras da intuição, e não formas da existência das coisas, a relação causal por lei da natureza restringe sua aplicação a fenômenos e, dada a natureza da síntese dinâmica da razão, essas condições podem ser abstraídas; (2) essa abstração faz com que a preocupação da razão seja evitar uma lacuna explicativa no regresso feito pelo entendimento, de condicionado à causa; (3) a relação conhecida por nós, estabelecidas entre fenômenos, talvez não seja a única, primeiro, porque não podemos admitir apenas que nossa intuição sensível seja a única existente, segundo, porque o que conhecemos encontra-se em nós como um modo de nossa representação, e “fora de nós” há um conceito negativo que não podemos preencher; (4) a razão produz inevitavelmente uma ideia cosmológica de liberdade – sejam pelas consequências de (1) e (2), seja pela ilusão da validade objetiva do princípio transcendental da razão, ou seja por todos esses aspectos em seu conjunto.

⁷⁶ Cf. Strawson (1966), p. 195.

[...] contrastar aquilo que na realidade não existe, mas apenas aparenta existir, com aquilo que tem existência real no tempo, a saber, a sucessão de percepções; e serve também para contrastar aquilo que possui uma existência real, porém meramente dependente (novamente, a sucessão de percepções), com o númeno desconhecido que, de uma maneira igualmente desconhecida, dá origem a essa sucessão temporal (STRAWSON, 1966, p. 198)⁷⁷.

Mas, se tomamos esta interpretação, deparamo-nos com a doutrina de que os fenômenos, na medida em que não são coisas em si, são dependentes do númeno, “[...] tanto quanto à sua existência quanto ao seu caráter da constituição desconhecida das coisas como são em si mesmas — incluindo a nós como somos em nós mesmos [...]” (STRAWSON, 1966, p. 199)⁷⁸. Strawson (1966) argumenta, por outro lado, que defender esta interpretação como sendo a postura de Kant, combinada a uma versão enfraquecida no idealismo, seria implausível com suas intenções na seção das antinomias. Apesar disto, adiante se pontua que o idealismo transcendental, como solução das antinomias, “[...] envolve a tese de que todos os fenômenos, sem exceção, dependem de um fundamento numênico que, por ser não sensível, é empiricamente incondicionado” (STRAWSON, 1966, p. 214)⁷⁹.

Esta é possivelmente uma das implicações do idealismo transcendental, mas apenas no que diz respeito ao seu caráter de investigação das condições empíricas do que pode ser conhecido por nós. Como tratado na primeira seção, Kant não nega que haja algo real subjacente aos fenômenos que aparece para nós, mas cuja determinação, sem qualquer relação com nossas faculdades, não pode ser conhecida, e para o qual o entendimento pensa um objeto em geral *como se* em si mesmo. Isto não significa que, como há algo real = x, ele é um fundamento real a ser considerado como inerente à representação dos fenômenos⁸⁰.

Por outro lado, Allison (1983) propõe a interpretação de que a solução kantiana é melhor descrita como metodológica em vez de ontológica. Ademais, seu argumento busca estabelecer

⁷⁷ “[...] It serves to contrast what does not really exist at all, but only appears to, with what has real existence in time, viz. the succession of perceptions; and it serves also to contrast what has a real, but merely dependent, existence (viz. the succession of perceptions again) with the noumenal unknown which, in a way also unknown, gives rise to that temporal succession” (STRAWSON, 1966, p. 198).

⁷⁸ “[...] dependent both for their existence and their character upon the unknown constitution of things as they are in themselves, including ourselves as we are in ourselves [...]” (ibidem, p. 199).

⁷⁹ “[...] involves the thesis that all appearances whatever are dependent on a noumenal ground which, as being non-sensible, is empirically unconditioned” (ibidem, p. 214).

⁸⁰ Parece-me que o que Strawson (1966) faz é transformar este objeto transcendental, o pensamento de um objeto em si, em algo que de fato existe em si mesmo como fundamento do fenômeno com base, talvez, na argumentação de Kant de um permanente que subjaz a representação do sentido externo, equiparando, por sua vez, com a distinção entre númeno e fenômeno. Assim, o númeno é o objeto transcendental, agora algo existente em si, que fundamenta toda e qualquer experiência fenomênica, tal como se existissem duas entidades cindidas: aquilo que é e aquilo que aparece para nós. Nos termos de Allison (1983) ele transforma algo real no sentido empírico em algo real no sentido transcendental. “Algo real” subjacente ao fenômeno e imaginado pelo entendimento como sendo um objeto transcendental, torna-se então a existência de algo totalmente independente do modo de representação sensível. Sobre a interpretação da posição de Strawson (1966), ver Allison (1983), pp. 3-8.

“a necessidade em fazer uma distinção transcendental entre as coisas, tal como elas aparecem e tal como são em si mesmas” (ALLISON, 1983, p. 60)⁸¹. A distinção não é relevante no nível de nossas investigações científicas, mas possui importância sob a imposição do princípio transcendental da razão pura, a saber, de pensar a totalidade das condições. Assim, na reflexão filosófica, a distinção estabelecida entre fenômeno e númeno (empírico e inteligível) designa apenas o modo como os objetos podem ser pensados e examinados pelo entendimento.

Sob este prisma, Allison (1990) defende que a resolução de Kant aponta para uma postura filosófica de dois *pontos de vista* sob os quais os fenômenos podem ser considerados. O idealismo não deve ser interpretado como uma doutrina metafísica, e sim como uma ferramenta crítica indispensável, sem a qual não podemos dissolver a combinação desastrosa entre realismo e ilusão transcendentais⁸².

Tenhamos em mente que o idealista não pode afirmar a existência das coisas em si, tal como a realidade dos fenômenos. Segundo Strawson (1966, cf. p. 219), o que Kant sugere ao apontar que a razão está buscando resolução no lugar errado (situando o problema da liberdade como transcendental), é uma possível reformulação da tese, de modo a não conflitar mais com a antítese. Assim posto, a via resolutiva não propõe reconsiderar ambas as causalidades, já que explicitamente exclui-se repensar a causalidade por leis naturais: ela está garantida como princípio de possibilidade da experiência em geral, isto é, como “princípio da completa concatenação de todos os acontecimentos no mundo sensível” (B564), assegurada por sua analítica transcendental. Cabe apenas discutir se há um lugar para a liberdade nos efeitos determinados, ou se admitir a causa livre violaria uma “regra inviolável” (B564). Seria possível considerar um mesmo fenômeno, por um lado, como efeito de uma causa livre e, por outro, como efeito da causa por natureza? Ou há contradição direta entre essas duas formas de causalidade?

Kant pontua que, se encontramos em um fenômeno “uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas pela qual ele pode ser a causa de fenômenos” (B566), é plausível considerá-lo “por dois lados” (B566). Por um lado, o fenômeno possui um aspecto inteligível, o que nos permite considerar sua ação (sua atuação enquanto causa) como coisa em si mesma, portanto fora das relações causais sensíveis; por outro lado, possui um aspecto sensível, na medida em que os efeitos de sua ação são todos fenômenos.

⁸¹ “[...] the necessity for making the transcendental distinction between things as they appear and the same things as they are in themselves” (ALLISON, 1983, p. 60).

⁸² Cf. Allison (2024), pp. 494-6.

A partir dessa faculdade não observável é possível formar um conceito empírico e intelectual da causalidade, ambos ocupando o mesmo efeito. E, embora sob o conceito empírico o fenômeno seja condicionado, não há contradição com seu aspecto intelectual, pois é possível atribuir à causa inteligível uma causalidade distinta da que encontramos no mundo fenomênico, posto que estas relações causais são apenas segundo a forma da intuição sensível. Tendo em vista que os fenômenos não são coisas em si e “têm de possuir um objeto transcendental por fundamento que os determine como meras representações”, é possível atribuir ao objeto transcendental uma *causalidade* que, assim como ele, não pode ser apreendida fenomenicamente, embora seus efeitos só possam ser encontrados desta maneira (B566-7).

Assim, este fenômeno, no caráter empírico, é sujeito a determinações causais como qualquer outro, causado “inexoravelmente da natureza” (B568) e cujo acontecimento pode ser explicado exclusivamente por acontecimentos anteriores, remontando a uma série causal. Este fenômeno pode ser conhecido pela observação da experiência e sua condição pode ser encontrada pela síntese empírica.

Por sua vez, no caráter inteligível: não há nenhuma condição temporal atuante neste fenômeno, que agora é um sujeito agente, pois nele não há nada que esteja sob as leis naturais fenomênicas. Deste modo, nenhuma ação nasce ou perece nesse sujeito (B568), pois essas são determinações temporais de que tudo o que acontece possui uma causa anterior. A causalidade em seu caráter inteligível não pode ser encontrada ou dada no conjunto das condições empíricas e, não sendo um fenômeno observável, não pode ser conhecida sob os mesmos princípios. Assim posto, o sujeito teria de ser considerado como livre em sua atuação no mundo, no sentido de que não há influências sensíveis determinando suas ações (B569), pois, considerando-as “como em si mesma[s]”, não há nelas nenhuma representação temporal que determine uma conexão causal com outros acontecimentos⁸³. Por conseguinte, na medida em que é ativo, esse sujeito agente é “independente e livre, em suas ações, de toda necessidade natural, a qual somente é encontrada no mundo sensível” (B569).

Na distinção de dois aspectos de um mesmo fenômeno, Kant acredita que liberdade e natureza possam ser encontradas “nas mesmas ações, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito,

⁸³ Observa-se que Kant permite a relação causal entre elementos de natureza distinta. Todavia, adverte que não podemos estender este princípio de causalidade para além da experiência, pois trata-se de um princípio epistêmico da sensibilidade, e não uma condição ontológica da existência dos objetos percebidos. Podemos questionar se, havendo relação causal entre sensível e inteligível, há também relação causal entre os próprios elementos inteligíveis. Se esta relação se equipara a um determinismo, tal como a causalidade por natureza, é algo que não podemos saber. É possível, então, que em nível inteligível não haja uma total ausência de leis, apenas a ausência de leis causais empíricas. Assim, poderia haver um “fatalismo inteligível”, isto é, um determinismo entre causas inteligíveis que não conhecemos, afinal, não sabemos se de fato há uma causa inteligível indeterminada, apenas supomos sua indeterminabilidade segundo as mesmas condições causais fenomênicas.

na medida em que se as compare com sua causa inteligível ou sensível” (B569). Destarte, apenas no caráter inteligível a ação pode ser considerada como livre, isto é, totalmente independente da coerção sensível. Nas palavras do filósofo:

[...] todas as ações das causas naturais na série temporal são, por seu turno, efeitos que igualmente pressupõem a sua causa na série do tempo. Uma ação originária, pela qual acontece algo que não existia antes, não pode ser esperada na conexão causal dos fenômenos (KrV, B572-3).

Vale ressaltar, mais uma vez, que esse duplo caráter se trata, na verdade, de um *ponto de vista* sob o qual a ação pode ser interpretada. O idealismo transcendental não pode defender uma distinção ontológica entre empírico e inteligível, pois seria admitir a existência das coisas em si mesmas e, com isso, admite-as também como existindo independentemente da idealidade do tempo. Caso se admita tal distinção, as condições epistêmicas da experiência deixam de ser elementos constitutivos do sujeito e passam a ser propriedades essenciais para a ocorrência dos objetos (cf. ALLISON, 1990, p. 44). Se tudo ocorre, invariavelmente, segundo leis da natureza, não há mais como assegurar a liberdade (a própria argumentação da antítese na terceira antinomia). Postos nesse impasse, também não podemos admitir a *realidade* da liberdade transcendental (B586), muito menos *provar* sua possibilidade – podemos concebê-la, segundo o seu caráter inteligível, como uma causa não contraditória com o princípio inviolável de concatenação entre os fenômenos. Todavia, é realmente possível uma ação ser livre se, em seu caráter empírico, tudo remonta a eventos anteriores segundo leis causais? Por que Kant preferiu atribuir ao caráter inteligível a *única* possibilidade de uma ação livre, tendo em vista a impossibilidade de afirmar sua realidade?

No próximo capítulo, pretende-se examinar como Kant identificou a necessidade de atribuir à razão humana um caráter não sensível, essencial para assegurar a liberdade de nossas ações. A razão, diferente do entendimento, representa para si uma ordem de acontecimentos segundo ideias que não é regida pelas mesmas condições empíricas da faculdade de conhecimento. Com isso, despontam os seguintes questionamentos: se uma ação livre não pode de modo algum ser impelida por elementos sensíveis, é admissível uma compatibilidade entre caráter empírico e inteligível em um mesmo sujeito? Como a razão, enquanto causa inteligível e incondicionada, pode produzir uma ação livre em um sujeito empiricamente condicionado? O que significa a afirmação kantiana de que o caráter empírico do sujeito é apenas uma certa causalidade de sua razão (B577), se nossas ações são determinadas conforme a causalidade da natureza? Neste contexto, recorreremos à concepção de liberdade prática presente no *Cânone da razão pura* (KrV, B823-859), assim como discussões acerca do compatibilismo entre determinismo e liberdade da vontade.

3. Liberdade prática – ações livres, determinadas e (in)compatíveis

Como vimos anteriormente, o idealismo transcendental, como ferramenta crítica, contém a tendência natural da razão à ilusão e remedia sua inclinação ao realismo transcendental, evitando a combinação desastrosa que nos encurrala em uma “eutanasia” da razão pura. É possível, assim, assumir um duplo ponto de vista. Do ponto de vista inteligível, a causa é livre pois não se encontra no conjunto dos fenômenos; ao mesmo tempo, seu efeito, observado sob o ponto de vista empírico, é conforme a leis empíricas da experiência, sendo portanto empiricamente condicionado. A resolução da terceira antinomia permite que, em uma mesma ação, haja confluência entre determinismo causal e liberdade – todavia, trata-se de uma resolução delineada em um espaço conceitual que não pode ser preenchido pela via do conhecimento, mas apenas de um limiar que não pode ser afirmado ou refutado sob as lentes do idealista transcendental.

Por outro lado, como podemos discutir um determinismo causal se, caso a postura do realismo seja adotada, não sobra nem natureza nem liberdade? É realmente necessária a suposição de um caráter inteligível, ao passo que as leis causais de representação dos fenômenos dizem respeito a condições subjetivas do conhecimento? Mesmo imposta essa delimitação, Kant explicitamente nega qualquer possibilidade de uma causa livre que surja da experiência. Cabe esclarecer, neste capítulo, a necessidade de um caráter inteligível, e se não há outra via para fundamentar a liberdade humana além do conceito transcendental de uma causa absolutamente espontânea e incondicionada.

Assim, este capítulo se divide em três seções: primeiro, aborda-se a atribuição de uma causalidade a um caráter inteligível e, por conseguinte, à razão como causa empiricamente incondicionada, capaz de atuar sobre o caráter empírico. Em seguida, discute-se o conceito de liberdade prática oferecido por Kant no *Cânone da razão pura* (KrV, B823-859). Por fim, pretende-se problematizar ambas as noções de liberdade diante das exposições feitas na *Dialética* e no *Cânone*, questionando se há uma igualdade entre elas ou se somos apresentados a duas concepções distintas e possivelmente contraditórias. Isso porque, ao posicionar a liberdade da vontade como causalmente incondicionada, ainda há a insistência de que ela pode ser provada pela experiência – assim, também é mister questionar se de fato é preciso situar a condição para uma ação livre “fora” da experiência ou se podemos admitir uma causa livre mesmo que ela seja determinada causalmente por eventos empíricos. Para esse propósito, serão consideradas as interpretações de Allison (1990) e Wood (1984), uma vez que ambos oferecem

respostas distintas acerca do estatuto da liberdade transcendental na fundamentação de nossa liberdade.

- 1.
- 2.
- 3.

3.1. Razão como causa empiricamente incondicionada

Já vimos que o idealismo transcendental oferece uma via para a resolução do conflito, ao postular os objetos como mera representação de acordo com nossas faculdades. Assim, eles não possuem realidade absoluta, ontológica, mas dependem das formas *a priori* do sujeito para constituírem algum conhecimento. Essa postura filosófica abre um espaço conceitual para aquilo que não é fenômeno e existe, supostamente, como seu fundamento – haveria, assim, um fundamento não fenomênico, de caráter inteligível, cuja relação causal não se daria em termos empíricos. Em vista da limitação de nosso entendimento, é possível assim conceber “um duplo modo de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos” (B566), ao passo que nada nos impede, afirma Kant, de atribuímos uma causalidade ao fundamento não fenomênico, embora seu efeito esteja sob condições fenomênicas (B567). Como observa Allison (1990, cf. p. 30), a distinção entre um caráter empírico e inteligível é apresentada, em termos gerais, como similar à diferença estabelecida entre o fenômeno e númeno. O fenômeno, como um modo de determinação de nossa mente, possui seu fundamento no objeto transcendental, considerado como um objeto dado fora das condições da experiência possível. De forma análoga, a causalidade é concebida conforme essa distinção: assume-se a causalidade por natureza, impondo a tudo o que acontece a determinação de uma causa precedente segundo uma regra; e a causalidade por liberdade que, sendo uma independência das leis causais empíricas, começa “*apenas por si* uma série de acontecimentos” (B562).

Agora, há qualquer plausibilidade em supor essa causa livre? Tendo em vista a discussão presente no capítulo anterior, a posição do idealismo transcendental permite, ao tratar os objetos da experiência como fenômenos, supor um fundamento inteligível não passível de ser efetivamente conhecido. Assim, as demais coisas sensíveis possuem uma causa inteligível (B565); em respeito à sua causalidade, todavia, não temos motivos para supor que seja livre. Isto significa que, apesar de possuírem um caráter inteligível (quer seja, o númeno enquanto objeto transcendental pensado “fora” das formas *a priori* do entendimento), eles não possuem – ou não nos dão razão para acreditar que possuem – uma causalidade livre, isto é, uma *faculdade* ou *capacidade* de agir livremente.

Por outro lado, em se tratando de fenômenos possuintes de uma faculdade que não é objeto nem fruto da intuição sensível, é possível formar, em contraste com seu conceito empírico, um *conceito prático* de tal faculdade (B566). É possível, assim como pensamos os objetos da sensibilidade sob um duplo ponto de vista, pensar a faculdade também sob dois conceitos distintos. Se é possível pensar o objeto transcendental como fundamento dos fenômenos, também podemos supor que este possua “uma *causalidade* que não é fenômeno, muito embora o seu *efeito* seja encontrado no fenômeno” (B567). Aqui, porém, deve-se observar o seguinte: para além de uma causa ou caráter inteligível, Kant insiste na causalidade de mesmo nível, possível pela característica de uma “faculdade que não é objeto da intuição sensível” (B566). Há a busca por estabelecer uma passagem entre um contexto teórico de explicação para um prático: primeiro, concebe-se a possibilidade de um fundamento não-empírico para os fenômenos para, por sua vez, constatar que, mediante uma faculdade, é plausível uma concepção intelectual do que acontece no mundo. Deste modo, consideramos um acontecimento como efeito de uma faculdade de causalidade inteligível, isto é, que não é fenômeno e, por consequência, não está sob as mesmas regras empíricas de temporalidade⁸⁴.

Deve-se ressaltar que, considerando o conjunto fenomênico de acontecimentos, tudo é empiricamente determinado (B570). A lei da natureza, enquanto um princípio inviolável de nosso entendimento, estabelece a concatenação de todo e qualquer fenômeno – assim, de um ponto de vista empírico, considerando a relação de causa e efeito no mundo sensível, os fenômenos, mesmo que efeitos de uma causalidade inteligível, são determinados por causas fenomênicas que os antecedem e estabelecem com eles uma relação *a priori*. Caso nos afastemos desta lei, como já advertiu Kant no decorrer da terceira antinomia, não poderíamos distinguir a realidade da ilusão ou fantasia (B479). Ademais, a lei estabelece que a causalidade da causa – o agir ou o acontecer daquilo que provoca um fenômeno (B570) – também é antecedida e determinada por outro fenômeno. Em outros termos, o que provoca um acontecimento – a causalidade – também está sob a lei da natureza e é, por conseguinte, empiricamente condicionado.

Em virtude disso, observa o filósofo, cabe questionar se, mesmo diante do reconhecimento da lei da natureza, é possível considerar um fenômeno como não determinado

⁸⁴ Devo, aqui, explicar minha insistência ao citar o termo “faculdade”. Entendo que Kant atribui importância ao utilizar-se desta palavra – no original, *Vermögen*, cuja tradução para o inglês é *power*, um poder ou capacidade – pois objetos que possuem uma “faculdade de agir por liberdade” são aqueles cujas causas independem das leis naturais e, conseqüentemente, são considerados livres. A meu ver, Kant insiste nessa terminação porque, possuir essa característica (ser livre) também é possuir um tipo de causalidade, que implica a *ação* do sujeito – o sujeito só pode agir se ele possui uma faculdade e, nesse caso, um tipo especial de faculdade. O que leva ao ponto central da filosofia moral kantiana: não se trata de qualquer tipo de faculdade que possua as características de ser livre ou ter livre-arbítrio; trata-se apenas da faculdade racional, que pode ser encontrada em nós.

sob outro ponto de vista, e se uma causalidade não condicionada é plausível mediante àquele princípio essencial (B571). Novamente, tal causalidade não pode existir entre os fenômenos, pois “cada ação como fenômeno, na medida em que produz um acontecimento, é ela própria um acontecimento [...] que pressupõe um outro estado, no qual se encontra a causa; tudo o que acontece, pois, é apenas uma continuação da série [...]” (B571). Tendo em vista que cada fenômeno é o efeito de uma causa na série temporal, uma “ação originária”, ou melhor, uma causa cuja causalidade não estabelece relação com causas anteriores, “não pode ser esperada na conexão causal dos fenômenos” (B572).

Destarte, assumindo a postura do idealismo transcendental, pode-se admitir a causalidade empírica, sem contradizer ou violar a concatenação causal, como o “efeito de uma causalidade não empírica” (B572). O que provoca a ação – a causalidade e, por conseguinte, a causa – poderia, assim, não ser um fenômeno, o que implica em sua independência em relação ao que determina este último. Ao mesmo tempo em que a faculdade está sob a lei da natureza e sua ação – o acontecimento provocado – seja um dentre vários fenômenos em uma cadeia causal, a causa – o que provoca o acontecimento – “não é fenômeno, mas inteligível no que concerne a essa faculdade” (B572).

Se não violamos o princípio de causalidade, não há prejuízo em admitirmos na série fenomênica a existência de causas “que têm uma faculdade apenas inteligível”, mesmo, contudo, que elas sejam apenas uma invenção (B573). A causa de faculdade inteligível não é determinada a agir ou é provocada por condições sensíveis, mas baseia-se em “meros fundamentos do entendimento” (B573). Isto implica tanto que a ação está de acordo com as regras do entendimento, isto é, que a “ação desta causa *no fenômeno* seja conforme à causalidade empírica” (B573), assim como a ação parte apenas de conceitos postos pelo pensamento, e não de motivadores sensíveis, tal como se fosse determinada causalmente por eles.

Logo, o sujeito agente está submetido às leis naturais e sua concatenação, preso nesta relação “em uma dependência inquebrantável de todas as suas ações” (B573). Enquanto causa fenomênica, não há motivos para supor outra causalidade além da empírica – considera-se aqui apenas o aspecto sensível da ação ou do acontecimento provocado pelo sujeito, na posição de objeto dentre outros. Agora, considerando o fenômeno deste sujeito, isto é, algo sobre o qual podemos ter um duplo ponto de vista acerca de seu caráter, pode-se levantar que possui “certas condições que, ascendendo-se do objeto empírico ao transcendental, teriam de ser consideradas como meramente inteligíveis” (B573). Dito de outra forma, o sujeito, considerado como causa no fenômeno, é tomado apenas por mais um elemento na série causal sendo, portanto, mais

uma entre as diversas causas *empíricas*. Agora, pensando o próprio sujeito enquanto fenômeno, admite-se neste condições inteligíveis – todavia, essas condições só podem ser atribuídas ao fenômeno desse sujeito e à faculdade provocadora da ação, mas não à ação mesma, que já é uma causa fenomênica.

Assim, levando em consideração apenas o que é causa entre os fenômenos, não nos preocupamos com o fundamento inteligível destes, e basta-nos a explicação natural. Este fundamento, o qual vinculamos a um sujeito capaz de agir independentemente da concatenação sensível, “não diz respeito às questões empíricas, mas apenas ao pensamento no entendimento puro” (B573-4). Os efeitos deste “pensar e agir do entendimento puro”, apesar de serem causados por algo não proveniente da sensibilidade, não devem por isso ser “menos passíveis de uma explicação *completa a partir de suas causas no fenômeno segundo leis naturais*, na medida em que se siga somente o seu caráter empírico como fundamento supremo da explicação” (B574, grifo meu). Desconsiderando, portanto, o caráter inteligível de uma causalidade empírica, os efeitos de uma faculdade inteligível podem ser explicados em sua completude por vias sensíveis em acordo com a lei da natureza – e podemos nos referir a esse caráter inteligível na medida em que, por meio do empírico, o efeito seja sinalizado “como seu sinal sensível” (B574), isto é, como correspondente imediato de uma causa não fenomênica, embora desconhecida.

Sob este prisma, Kant observa que o ser humano, como um fenômeno no mundo sensível, tem de estar sob leis empíricas assim como os outros habitantes deste mesmo mundo. Nos demais seres vivos, não encontramos motivo para supor uma outra faculdade além do apreendido sensivelmente, ou seja, uma outra capacidade que não a empiricamente condicionada (B574). Contudo, para além dos sentidos, percebemos algo em nós que não podemos atribuir à intuição – possuímos a consciência de nossos próprios estados internos e determinações, mas cuja percepção não pode ser incumbida a algo que parte externamente, e sim como fruto da pura espontaneidade e atividade do sujeito cognoscente. Assim, ao mesmo tempo em que o ser humano é fenômeno, um objeto dos sentidos, é também algo inteligível em relação a suas faculdades, isto é, possui em si um caráter ativo não originado da receptividade sensível e, conseqüentemente, algo que não se apreende somente pela via dos sentidos.

Essas faculdades são o entendimento e a razão – mas ao passo que a primeira tem por objetivo a exposição dos fenômenos, a última “distingue-se de modo inteiramente próprio e admirável de todas as forças empiricamente condicionadas, já que considera seus objetos apenas segundo ideias [...]” (B575). A razão, como já exposto, almejando sempre um incondicionado, considera a ordem e o conjunto de representações dadas pelo entendimento

segundo seus próprios conceitos que, apesar de transcendentais, possuem força para determinar nossa faculdade de conhecer, guiando-a a um uso empírico das ideias transcendentais na investigação da natureza (B575).

Ademais, pensando a si mesmo de um ponto de vista exclusivamente inteligível, ou seja, da razão, o ser humano também é capaz de conceber a si como *incondicionado*, mais especificamente, enquanto agente cuja causalidade não performa em termos sensíveis, pois sua própria faculdade coloca-se para além da sensibilidade. Deste modo, seu caráter inteligível é, enquanto não-fenomênico, independente das condições empíricas dos acontecimentos – é, portanto, *empiricamente incondicionado* – e sua causalidade, assumida como livre da determinação temporal, admite que este agente atue livremente sobre a experiência, tal como uma causa absolutamente espontânea, um primeiro começo causal.

Assim posto, o ser humano concebe a si mesmo como agente tendo em vista sua faculdade da razão, capaz de determinar o entendimento de acordo com suas ideias (B575). Observamos a capacidade de a razão atuar como causa no mundo sensível – a causalidade da razão (“ou que ao menos possamos representar uma nela”, B575) –, pontua Kant, por meio dos *imperativos*, colocados como uma *regra* para a ação de nossa faculdade mesmo diante das forças naturais. A causalidade da razão pode, também, ser constatada pela concepção de *dever* que, diferente dos fenômenos, exprime uma necessidade e conexão distintas da que se apreende pela experiência. Pela simples faculdade de conhecer, não extraímos do mundo que algo deva ou deveria acontecer – temos dele apenas aquilo que é posto segundo princípios *a priori* do entendimento, portanto, o que *é* e *acontece*. Na natureza, não concebemos que algo deva ser de outro modo que não o determinado temporalmente, e o dever não possui significado se o aplicamos no curso da experiência: não podemos perguntar o que deve acontecer na natureza, e sim o que ela é, isto é, quais propriedades a caracterizam como tal (B575).

Assim, uma ação a partir da causalidade por natureza, quer seja, um acontecimento natural (o nascer do sol, o desmoronar de um rochedo) tem por fundamento fenômenos – uma sucessão de eventos na ordem temporal. Por outro lado, uma ação a partir da causalidade por liberdade, ou, em outros termos, uma ação a partir da razão, pelo qual se concebe uma *possibilidade* mediante o dever, diz respeito a uma ação possível cujo fundamento é apenas um conceito. A razão fundamenta seu agir em um modo do pensamento, o que implica que os eventos podem ser pensados sob aquela distinção transcendental, isto é, *como seriam se* estivessem fora de uma relação espaciotemporal. Ademais, também a razão produzindo seus próprios conceitos puros de acordo com sua busca por um incondicionado, pontua como fundamento para seu agir um conceito, em outros termos, uma ordem própria de eventos que

deveriam ter acontecido se estivessem de acordo com suas ideias. Por conseguinte, a razão não é impelida pelo que é posto empiricamente, mas se motiva a partir de uma

total espontaneidade, [por] uma ordem própria segundo ideias, na qual acomoda as condições empíricas, e a partir da qual ela declara como necessárias até mesmo ações que *ainda não aconteceram*, e talvez nem venham a acontecer, mas de todas as quais se pressupõe, ainda assim, que a razão possa ter causalidade em relação a elas [...] (KrV, B576).

Mesmo, portanto, que uma ação *X* nunca possa acontecer em um determinado curso de acontecimentos, a razão supõe que *X deveria ter acontecido* nesta mesma série fenomênica, concebendo a si como causa possível a fim de provocar tal evento. Esta ação tem, por sua vez, de ser possível de acordo com as condições desta série – por mais que ela seja causada e mobilizada por um conceito, seu efeito tem de estar sob as formas da experiência – “a ação a que o dever é dirigido tem de ser sempre possível sob condições naturais” (B576).

Assim, se aceitamos que a razão realmente tem uma causalidade diante dos fenômenos, ela deve possuir um caráter empírico (B576-7). Disto não se segue a “determinação do arbítrio” (B576), e sim o efeito de sua causalidade e a efetiva realização desta. Mesmo sendo uma faculdade não fenomênica a razão deve, assim como toda causa à luz do idealismo transcendental, possuir tanto um aspecto inteligível quanto empírico. Este último é exigido diante de uma regra pressuposta da relação de causalidade, “segundo a qual certos fenômenos se seguem como efeitos, e *toda causa exige uma uniformidade dos efeitos que funda o conceito de causa (como uma faculdade)*” (B577, grifo meu). Logo, é essencial (mesmo a uma causa não fenomênica) estar submetida à regra causal, a saber, que “certos fenômenos se seguem como efeitos”.

Deste modo, mesmo que o idealismo transcendental nos permita estender a causalidade a um fundamento inteligível, essa relação ainda deve possuir elementos empíricos – se não, estaríamos nos afastando de toda experiência possível. Assim, a causalidade pode não ser fenomênica, mas seus efeitos devem sê-lo necessariamente. Seu caráter empírico, ademais, é estável, em contraste com seus efeitos, modificáveis de acordo com as “condições que os acompanham e em parte os limitam” (B577). Os acontecimentos decorridos deste caráter empírico dependem das condições que os cercam, mas ele mesmo, como fenômeno da causalidade da razão, exibe sua estabilidade ao ser sempre condição presente da ação de nossa faculdade.

Assim posto, nosso arbítrio exige um aspecto sensível “que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão” (B577). Podemos inferir, por meio de seus efeitos observáveis, quais os fundamentos da razão em suas ações “e julgar os princípios subjetivos de tal arbítrio” (B577).

No que diz respeito ao caráter empírico, todas as ações são empiricamente determinadas na medida em que são fenômenos e estão submetidas à sua regra de exposição. Nesses termos, Kant afirma:

e se nós pudéssemos investigar todos os fenômenos de seu arbítrio até o fundamento, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com segurança e conhecer como necessária a partir de suas condições precedentes. Em relação a esse caráter empírico, portanto, não há liberdade; e nós podemos considerar o homem apenas a partir dele se apenas o *observamos* e, tal como ocorre na antropologia, queremos investigar fisiologicamente as causas motrizes de suas ações (KrV, B577-8).

Em se tratando da razão especulativa, isto é, da explicação dos fenômenos considerando sua ordem natural – assim como faz a razão ao buscar um incondicionado para um conjunto determinado de nossas representações, a fim de dar completude aos conceitos do entendimento –, tudo pode ser remontado a causas naturais ou, como dito acima, não haveria nenhuma ação que não pudesse ser conhecida inteiramente levando em conta os eventos anteriores. Agora, de um ponto de vista prático, ou da razão como causa produtora das ações, para além de as explicarmos segundo a ordem natural, lidamos com a ordem da própria razão, na qual se segue algo totalmente diverso do fenomênico: “pois aí não deveria talvez *ter acontecido* tudo o que *aconteceu*, e que segundo leis empíricas tinha de ter inevitavelmente acontecido, no curso da natureza” (B578). Por vezes, pontua Kant, notamos (ou cremos notar) a causalidade da razão diante das ações humanas, e elas ocorrem não por causas empíricas, e sim porque “foram determinadas por fundamentos da razão” (B578).

Como, todavia, a razão pode interferir no mundo empírico se tudo do ponto de vista da experiência é temporalmente determinado? A razão não se tornaria, nesse caráter empírico, mais um acontecimento sob leis da experiência? Este mesmo questionamento transpõe em linhas mais à frente: “Supondo-se, pois, que se pudesse dizer que a razão tem causalidade em relação ao fenômeno: poderia a sua ação denominar-se livre, sendo que em seu caráter empírico [...] é necessária e determinada de maneira inteiramente precisa?” (B579).

Vale observar que Kant não está afirmando que há, de fato, uma causalidade da razão no mundo fenomênico – mais uma vez, o idealismo transcendental não pode afirmar a realidade de uma causa livre, apenas apontar sua possibilidade diante da confluência com a causalidade natural. Mas, se pensamos em nós mesmos como *agentes*, isto é, sob um ponto de vista da *razão prática*, devemos admitir que a razão possui uma capacidade de interferir no empírico e submetê-lo a sua própria ordem. Assim, de um ponto de vista prático, o objetivo não é explicar nossas ações como eventos em uma série causal, e sim como determinadas por fundamentos racionais.

Agora o problema, como evidenciado por Wood (1984), é que “se nossas ações são de fato causalmente determinadas por eventos naturais, então elas são aparentemente necessitadas por impulsos sensíveis agindo sobre nosso caráter empírico” (1984, p. 85)⁸⁵. Já vimos como, em relação aos fenômenos, não é possível admitir uma causa espontânea; do ponto de vista inteligível, podemos assumir que a razão possui causalidade, de tal modo que nosso arbítrio se caracteriza como livre ao não ser inteiramente determinado pela sensibilidade. Todavia, não é algo que podemos provar, apenas supor; o que conhecemos de fato nos dá motivos para crer que todas as nossas ações, sendo fenômenos, são determináveis por causas naturais e podem ser previstas por um bom observador.

Do ponto de vista da razão especulativa, cujo objetivo detém-se a dar maior unidade aos conceitos do entendimento, percebe-se que sua faculdade não advém da sensibilidade e não pode ser inteiramente contemplada por ela. De todo modo, seu caráter empírico ainda assim pode ser explicado em sua concatenação com os demais fenômenos. Nesses termos, Kant aponta que a determinação do caráter empírico pelo inteligível não pode ser conhecida – a saber, *como* a ação pode decorrer de um modo do pensamento –, de modo que se designa apenas o imediatamente conhecido na observação. Por outro lado, considerando a razão prática, temos a razão como força causadora, capaz de determinar nossas ações e, por conseguinte, os princípios do entendimento já não abarcam a ordem própria desta outra faculdade. Tomando como ponto de partida da ação a razão prática, já não pensamos a ação como um fenômeno que ocorre segundo leis empíricas, ou seja, “como se fosse *antecedida* pelas condições da razão pura” (B579), mas sim que os efeitos provocados pela razão, portanto aquela relação causal que deve tomar lugar na representação empírica, parecem *anteceder* a causa na ação.

Distinta, portanto, da ordem temporal prescrita pelo entendimento, de que a causa precede e determina seu efeito, a razão põe para si sua própria ordem, na qual *delibera* internamente, segundo seus princípios subjetivos e fundamentos, os efeitos desejados que devem seguir-se de sua ação, ou seja, delibera o que *deveria acontecer*, guiando o agir para o efeito desejado.

Deste modo, observa-se que a causalidade da razão não é um acontecimento, isto é, não é necessário que ocorra o evento X na série causal para que, por sua vez, ocorra o evento Y, que vem a ser a causalidade da razão: “a causalidade da razão no caráter inteligível não surge ou se inicia em um certo tempo para produzir um efeito” (B579). Assim, se a razão possui causalidade, ela seria uma faculdade “*pela qual* se inicia pela primeira vez a condição sensível

⁸⁵ If our actions are indeed causally determined by natural events, then they are apparently necessitated by sensuous impulses acting on our empirical character” (WOOD, 1984, p. 85).

de uma série empírica de efeitos” (B580), ou seja, pela qual a razão provoca uma determinada série de eventos tendo em vista o que *deve acontecer*, agindo a fim de atingir o que é esperado. Visto que a condição da ação – a causalidade da razão – não é sensível, ela não “começa” ou “acontece” no tempo; ela está, afirma Kant, fora da série fenomênica e, logo, “não está submetida a nenhuma condição sensível e nenhuma determinação temporal por meio de causas precedentes” (B580). Portanto, apesar de possuir um caráter empírico e ser causa de acontecimentos que ocupam seu lugar na cadeia causal, a razão, como condição inteligível das ações humanas, é ela mesma *empiricamente incondicionada*.

Considerando o fenômeno, a ação não se inicia absolutamente por si mesma – ela não é fruto de uma causa absolutamente espontânea, mas sim remonta sua causa a outros eventos anteriores a ela. Segundo seu caráter empírico, não há uma ação do ser humano “que não esteja contida na série dos efeitos naturais e não obedeça à lei desta última, segundo a qual não se encontra nenhuma causalidade incondicionada daquilo que acontece no tempo” (B580). Por sua vez, considerando a razão prática, não podemos dizer que sua causalidade é determinada por um estado que a precede – como já vimos, parece-nos antes que a razão representa para si os efeitos a fim de provocar uma causa determinada. Logo,

uma vez que a razão não é ela própria um fenômeno e não está submetida a condições da sensibilidade, não há nela nenhuma série temporal relativa à sua causalidade e, portanto, a lei dinâmica da natureza, que determina a série temporal segundo regras, não pode aplicar-se a ela (KrV, B581).

Não se tratando de um fenômeno, a razão é posta como condição permanente para toda ação humana, sendo seu caráter empírico efeito imediato desta faculdade inteligível ou, como descreve o filósofo, aquele designa apenas um *esquema sensível* de nosso caráter inteligível (B581). Independentemente deste esquema estar determinado em relação a outros fenômenos, em relação à razão a causa não é determinada por eventos mundanos ou fenômenos internos – tanto os acontecimentos quanto os desejos e inclinações não determinam a razão e sua causalidade. A liberdade da razão não pode, assim, ser contemplada apenas em aspecto negativo enquanto independência da causalidade natural, tal como se alcançou no desenrolar da terceira antinomia; e sim, possui também um aspecto positivo – para além de ser a negação de algo, ela é caracterizada por sua capacidade de

iniciar por si mesma uma série de acontecimentos, de modo que nada comece nela, mas ela mesma, como condição incondicionada de toda ação voluntária, não admita sobre si nenhuma condição precedente no tempo, ao passo que seu efeito, embora começando na série dos fenômenos, não pode jamais constituir aí um começo absolutamente primeiro (KrV, B582).

Retomando o exemplo do capítulo 1, no qual foi apresentada a concepção de Bennett (2016) sobre a causalidade da razão: foi dito que o efeito de uma causa espontânea não é a manifestação empírica de algo que ocorre em nível inteligível. O efeito não seria a *manifestação* necessária da ação, cujo fundamento é posto fora do fenômeno, de modo que o caráter inteligível apenas *aparece* na forma do caráter empírico. Este, na verdade, é antes uma exigência para a efetiva causalidade da razão – os efeitos de suas ações, para além de uma manifestação fenomênica, devem eles mesmos *ser fenômenos*. A causalidade da razão só pode agir em relação aos fenômenos, e não se assumir como causa para além deles – logo, os efeitos da causalidade da razão são sempre fenomênicos e, por conseguinte, estão sempre submetidos às leis empíricas⁸⁶.

O caráter empírico, portanto, em vez de ser uma mera manifestação da causalidade da razão, é sua efetivação, seu esquema direto sem o qual não se estabelece relação com a experiência e, por sua vez, não designa algo real. Mas como a razão pode causar qualquer evento se, nas palavras de Kant, o efeito da ação não pode jamais ser um começo absoluto? Em outras palavras: como a razão pode ser livre, se “já sabemos”, ou temos alguma forma de prever, o que vai acontecer? Vejamos novamente o exemplo:

$$\begin{array}{c} C_{esp} \\ \downarrow \\ Tc = \{..., Ca, Cb, Cc, Cd..., Cn, ...\} \end{array}$$

Se levarmos em conta apenas o caráter empírico, não há liberdade e nem se pode dizer de nossas ações que são começos espontâneos no tempo, pois sendo elas fenômenos, estabelecem necessariamente uma relação causal com os demais e são determinadas por eles. Em relação ao caráter inteligível, considerando a razão como prática, aplicamos a concepção de uma causalidade incondicionada ao ser humano, de modo que, por meio desta faculdade, tornamo-nos capazes de exercer ações que não são determinadas empiricamente, e sim fundamentadas em princípios da razão. Essas ações, efeitos de uma causa não condicionada pela sensibilidade, são afirmadas como livres na medida em que não são provocados por eventos causais – mesmo assim, no fenômeno, as ações não são começos espontâneos, e sim efeitos concatenados a outros determinados. A ação só pode ser considerada livre de um ponto

⁸⁶ Cf. capítulo 1, p. 37. Esta formulação também é influenciada, é claro, pela interpretação de “dois pontos de vista” do idealismo transcendental, em vez de optar pela distinção entre “dois mundos”. Não há, portanto, ocorrências em um plano inteligível que transpareçam nas limitações do mundo sensível. Mas sim que, sendo o caráter inteligível um ponto de vista distinto do relacionado ao caráter empírico, a causalidade da razão só poderia provar-se como causa real se fosse capaz de provocar acontecimentos, que só podem ser conhecidos na condição de fenômenos. Deve haver relação direta entre causa e efeito, uma causalidade inteligível que provoca efetivamente um efeito sensível, em vez de provocar um efeito em nível inteligível que só conhecemos graças a sua manifestação no fenômeno.

de vista inteligível, tomando a razão como a causa capaz de produzir esses eventos ao determinar a vontade humana e impeli-la a agir segundo seus princípios.

Utilizemo-nos do exemplo oferecido por Kant de uma “ação voluntária” (B582): uma mentira maldosa, cuja ação provoca efeitos prejudiciais à sociedade. Investigamos, primeiro, as causas que levaram o sujeito a mentir, isto é, seus princípios subjetivos, pelos quais podemos responsabilizá-lo pelo que fez. Buscamos, para tal, as fontes de sua mentira no caráter empírico, como uma educação falha e más influências, “de modo que não se deixe de prestar atenção também às causas ocasionais conducentes à ação” (B582). Tratamos a mentira como um evento pertencente à série natural de eventos, e a explicamos então como um fenômeno, contextualizado a outras situações que o circundam: o sujeito mentiu pois houve uma situação em que seria possível fazê-lo; ele foi em parte motivado pelo apoio de terceiros; mentiu porque gostaria de obter alguma vantagem; tal vantagem foi desejada pois lhe daria uma vida melhor etc. Na investigação deste caráter empírico, “procede-se como, em geral, na investigação da série das causas determinantes de um efeito natural” (B582-3).

Mesmo assim, repreende-se a ação não com base em elementos empíricos, e sim ao supor que o sujeito, no momento preciso em que mente, o faz não porque é empiricamente condicionado a fazê-lo, mas antes, ao deliberar, decide por agir deste modo. Isto porque

[...] se pressupõe que se poderia deixar inteiramente de lado como ele foi criado, e considerar a série transcorrida de condições como não ocorrida, mas o ato como inteiramente incondicionado em relação ao estado precedente, como se o agente iniciasse assim, por si mesmo apenas, uma série de consequências (KrV, B583).

Tal pressuposição é justificada com base “em uma lei da razão”, na qual tal faculdade é entendida como “causa que *poderia* e *deveria*, independentemente de todas as mencionadas condições empíricas, ter determinado de outro modo o comportamento do ser humano” (B583, grifo meu). E mesmo diante dos aspectos sensíveis influentes sobre nós e atuando em nosso desfavor, a causalidade da razão é pensada “em si mesmo como completa”, e não como mera ocorrência. Em outras palavras, a razão, pensada como uma *causa completa*, implica que ela não é um evento decorrente de momentos contingentes, quando se age de modo X ou Y; nem que ela necessite de outros elementos ou causas que possam auxiliá-la em sua causalidade. Antes, a razão é, em si mesma, suficiente para determinar o agir e está sempre presente, permanece sempre a mesma em todas as ações humanas. Seus princípios não são como os efeitos de suas ações, modificáveis e condicionáveis pelo entorno – são postos *a priori* conforme o que a razão concebe que *deveria ser*.

Por conseguinte, a mentira é atribuída ao agente como uma ação da qual ele é responsável pois se considera que, no momento da mentira, ele era inteiramente livre, isto é, sua ação partiu de seu caráter inteligível, da faculdade pela qual ele atribui-se a si mesmo como agente causador no mundo, e “ele tem agora, no momento em que mente, toda a culpa” (B582). A razão, sendo uma causa de caráter inteligível, é independente das determinações sensíveis; mas, além dessa característica “negativa”, ela é também, como *força produtora*, uma causa capaz de provocar seus efeitos desejados. Além de não ser afetada pela sensibilidade (B583), ela não se modifica; ela não faz parte da cadeia causal sob a qual se aplica a lei da natureza, nem suas ações são necessárias tal como a sucessão temporal dos fenômenos. Nas palavras de Kant:

Ela, a razão, está presente, e é sempre a mesma, em todas as ações do ser humano, em todas as circunstâncias temporais, mas não está ela própria no tempo, nem cai em um estado novo em que antes não estava; ela é *determinante*, mas não *determinável* em relação a tal estado (KrV, B584).

Quando dizemos, portanto, que o sujeito é livre em suas ações – seja, no exemplo citado, quando decide por mentir –, significa que nossas ações estão sob o poder da razão, e ela não está submetida às mesmas condições fenomênicas. Por mais que fenômenos exerçam influências uns sobre os outros, eles não influenciam ou modificam a causa provocada pela ação. Se nos encontramos na situação de poder mentir ou não, se tomamos uma decisão que poderia ter sido diferente dado outro contexto, ainda assim a razão coloca-se como a mesma, isto é, o que deveríamos ter optado por fazer em determinado momento.

Por fim, podemos apenas dizer que a razão é livre ao ser empiricamente incondicionada, mas se, em seu caráter inteligível, ela é determinada de outra forma, é algo que não podemos saber (B585). Ao buscar solução para a terceira antinomia, Kant caracteriza a causalidade da razão como livre não apenas em sentido negativo como total independência das condições sensíveis, mas também positivamente, ao afirmá-la como *prática* – além de a liberdade constituir uma ausência de determinações, ela agora é afirmada pela razão como capacidade de produzir efeitos espontaneamente, isto é, sem influência empírica. Aqui, o filósofo defende a concepção de uma *razão prática* sob a ideia transcendental de liberdade, presente na cosmologia racional: somente mediante um caráter inteligível, “fora” da cadeia causal fenomênica, é possível afirmar uma causalidade livre que, neste caso, é identificada com a faculdade da razão. Admite-se, portanto, que nossas ações são livres apenas em relação ao ponto de vista inteligível e sua concepção prática; somos livres ao passo que a razão provoca efeitos de acordo com seus fundamentos, mas em relação ao nosso caráter empírico, não há liberdade.

Em decorrência disso, observa-se uma concepção incompatibilista da liberdade estabelecida por Kant na solução do terceiro conflito antinômico. Em outros termos, uma causa espontânea, livre das relações causais fenomênicas, não pode ser afirmada em nível sensível – todo e qualquer fenômeno está sujeito à lei da natureza, sendo, deste ponto de vista, condicionado. Caso se admita uma causa livre, ela deve ser posta fora da cadeia empírica de acontecimentos, fundamentada, portanto, em um caráter inteligível. A liberdade seria incompatível com a natureza no sentido de, em um mesmo caráter, ser assumido tanto o determinismo quanto a independência das leis. Deste modo, ao mesmo tempo em que o fenômeno de uma causa está sob leis causais tendo em vista o caráter empírico, a ação é livre em relação a sua causalidade, na medida em que é efeito de uma causa empiricamente incondicionada.

Pode-se indagar, todavia, até que ponto o incompatibilismo seria atribuível à Kant. Em se tratando da terceira antinomia, afirma-se explicitamente que não há liberdade no caráter empírico (B578), limitando as margens sensíveis sobre as quais poder-se-ia argumentar a favor de uma causa livre. No entanto, no *Cânone da razão pura* (KrV, B823-859), deparamo-nos com a declaração de que a liberdade prática pode ser provada pela experiência (B830), o que implica a defesa da liberdade na cadeia causal fenomênica. Assim, há motivos suficientes para questionarmos se ainda é justo atribuir tal concepção à filosofia kantiana, tendo em vista a exposição presente na *Crítica da razão pura*.

Sob este prisma, o conceito de liberdade prática será abordado na próxima seção, a fim de problematizar se a posição filosófica de Kant se sustenta sob a mesma linha argumentativa desenvolvida na terceira antinomia, ou, ao desenvolver uma filosofia prática, encontra-se a necessidade de reformular a ideia de uma causa livre para comportar adequadamente a liberdade da vontade humana sob determinação da razão, de modo que a liberdade prática vem a ser uma alternativa à ideia cosmológica de uma causa empiricamente incondicionada, mas ao mesmo tempo sujeita às condições de representação do mundo sensível.

3.2. O conceito de liberdade prática no *Cânone da razão pura*

A discussão acerca da liberdade prática encontra-se mais precisamente na seção do *Cânone da razão pura* (KrV, B823-859), em que se considera o uso correto dos conceitos da razão. Todavia, antes de examinar a compreensão kantiana de liberdade prática, é mister considerar o que é apresentado no *Apêndice à Dialética Transcendental* (KrV, B670–B732).

As ideias da razão são inevitáveis e naturais, tal como são as categorias para o entendimento (B671). Logo, elas devem possuir um uso legítimo, com o risco de tornarem-se

transcendentes – portanto, enganosas – caso pensem designar objetos reais. Por si mesma, a ideia transcendental não é transcendente quando se dirige ao entendimento em geral, ou seja, quando é aplicada corretamente para o conhecimento. Deste modo, a totalidade absoluta das condições para um conjunto condicionado qualquer, o qual é almejado pela razão, só pode ser uma unidade projetada por ela (B675), isto é, considerada como um *problema* para a razão concernente à sua possibilidade, e não como uma unidade dada para ela como seu objeto único de investigação.

Por outro lado, buscar por essa unidade é necessária, pois sem ela não haveria a faculdade da razão e, por sua vez, “não teríamos um uso concatenado do entendimento, e sem este não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica [...]” (B679). Para que servem então as ideias da razão, tendo em vista sua necessidade para o entendimento? Elas servem de maneira semelhante a “um análogo de um esquema da sensibilidade” (B693), como que oferecendo condições *a priori* da aplicação dos conceitos do entendimento, tendo em vista sua maior aplicabilidade e sendo, portanto, “apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento” (B693). A relação entre o “esquema da razão” e os conceitos do entendimento não configura, todavia, um conhecimento dos objetos – para tal, seria necessária a intuição, e aqui trata-se apenas de conceitos e sua expansão a condições mais remotas de aplicabilidade. Ainda assim, como a razão se refere indiretamente à experiência ao relacionar-se com o entendimento, seus princípios terão “realidade objetiva” diante dos objetos, mas não para determiná-los, e sim para indicar como o entendimento pode relacionar-se com eles a fim de trazer “*tanto quanto for possível*, uma interconexão com o princípio de unidade completa” (B694).

Deste modo, a realidade destas ideias transcendentais não diz respeito à sua correspondência a um objeto ou designa coisas dadas em si mesmas para a razão, e sim que, servindo de um esquema ao entendimento, elas guiam regulativamente “a unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza” (B702), postas como *análogas às coisas*. Suprimimos, assim, do objeto das ideias (seja, aqui, da ideia cosmológica de uma absoluta totalidade das condições de apresentação dos fenômenos) as condições sensíveis que limitam o entendimento mas que, por outro lado, “são também as únicas a permitir que possamos ter um conceito determinado de alguma coisa” (B702). Os objetos das ideias transcendentais, portanto, são concebidos em uma relação análoga aos fenômenos da experiência, isto é, como se configurassem um conjunto completo de nossas representações, mas sem a condição limitante da sensibilidade.

O resultado, portanto, da dialética transcendental, é a de que a ocupação da razão é apenas consigo mesma. Sua atividade é a unificação dos conceitos do entendimento sob princípios, de modo que a unidade da razão é “unidade do sistema” (B708), que serve a ela subjetivamente enquanto máxima a fim de estender tal unidade “para além de todo conhecimento empírico possível dos objetos” (B708), em outros termos, para que tal unidade sistemática abranja condições cada vez mais remotas e universais de aplicabilidade dos conceitos do entendimento.

Essa unidade possui sua validade objetiva, mas não como princípio constitutivo (para determinar um objeto através dela), e sim apenas como *máxima* e um princípio regulativo (B708); todavia, a razão não pode pensar essa unidade sem dar à ideia um objeto, que, por sua vez, não pode ser encontrado na experiência. Em se tratando da ideia cosmológica, apesar de não ser “realizada” empiricamente, ela serve de regra para procedermos na investigação natural – isto é, *como se* a série fenomênica fosse infinita, e se regredimos ou ascendemos na conexão causal (B713). Agora, se consideramos uma série em que a razão é posta como causa,

devemos proceder como se tivéssemos diante de nós não um objeto dos sentidos, mas do entendimento puro, caso em que as condições já não estão na série dos fenômenos, mas têm de ser postas fora dela, e a série dos estados pode ser considerada como se começasse de modo absoluto (por meio de uma causa inteligível); [...] (KrV, B713).

Isto quer dizer que, contrário ao “modo dos sentidos” (um objeto da intuição), a causa não deve ser tomada como inserida no conjunto fenomênico, portanto submetida às mesmas condições temporais da experiência, e sim como um “modo do pensamento” (B579), isto é, abstraindo essas mesmas condições, como uma causa inteligível livre das determinações empíricas regentes do mundo sensível. Em ambos os casos, contudo, seja assumindo a totalidade causal ou uma causa inteligível, “as ideias cosmológicas não passam de princípios regulativos” (B713), não correspondendo a uma totalidade real. Em se tratando de um uso especulativo, a ideia de uma causa livre regula a concepção que temos de nós enquanto sujeitos práticos (ALLISON, 1990). Isso implica que, se pensamos a nós mesmos como agentes, só podemos fazê-lo ao assumir a razão como *causa*, isto é, assumir nossa faculdade racional como aquela livre das condições *a priori* da experiência e que, efetivamente, provoca por meio de si acontecimentos livres no conjunto dos fenômenos.

A ideia de liberdade, estando inserida no conjunto das ideias transcendentais que, conforme reitera Kant no fim do *Apêndice*, é apenas um princípio regulativo (B729-30). Sendo-o, não oferece nem amplia o conhecimento que poderíamos ter de nós mesmos enquanto um

ser livre ou da real possibilidade de uma causa incondicionada. Ultrapassando os limites de sua função regulativa, a razão não encontra nada senão o que há para nós: o espaço vazio (B730).

Mas, se adotamos outra perspectiva, talvez haja algo além deste espaço vazio do qual não conhecemos – podemos tomar a via da razão prática, não mais para explicar os fenômenos, e sim para ponderar acerca da causalidade efetiva da razão por meio da vontade.

A *liberdade prática* já é mencionada por Kant na solução da terceira antinomia, como sendo “a independência do arbítrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade” (B562), o que envolve a defesa de um arbítrio sensível, porém livre. Esta independência só é possível sob a subsunção deste arbítrio a uma causalidade inteligível, trazendo consigo a ideia transcendental de liberdade. Todavia, notada a limitação das ideias transcendentais, cabe deliberar se não há uma alternativa para a independência do arbítrio sem, com isso, pressupor como condição aquele objeto da cosmologia racional.

Ainda à luz da terceira antinomia, a liberdade do ponto de vista prático da razão (B578) diz respeito ao arbítrio humano que, embora seja *sensitivum* – isto é, afetado pelos sentidos –, não é *brutum*, como o arbítrio animal, no qual a sensibilidade determina o ser de modo necessário. O arbítrio humano é, antes, *liberum*: ainda que seja afetado por impulsos e desejos de origem sensível, estes não o necessitam a tomá-los integralmente como motivos da ação, nem tornam a ação necessária. Logo, o *querer* não produz o *dever*; por exemplo, o desejo de comer um doce não torna necessário que eu o coma, salvo nos casos em que uma patologia elimina a possibilidade do contrário.

Desse modo, apesar de o sujeito pender a fazer algo posto seu desejo – pender a comer um doce pelo desejo de satisfazer sua vontade – ele ainda concebe, mesmo que não possa conter-se, o que *deveria ter feito*. Notamos, com isso, o seguinte aspecto da liberdade prática: defronte aos impulsos e desejos provocados pela sensibilidade, ela os nega como não sendo *necessários*. Diferentemente da causalidade natural, os fenômenos não afirmam uma necessidade diante da vontade humana, mas antes, produzem “apenas um querer ainda longe de ser necessário, embora sempre condicionado” (B576).

Contudo, Kant mantém essa mesma perspectiva no *Cânone da razão pura* (KrV, B823-859), seção do segundo livro da *Crítica da razão pura*? Na *Doutrina transcendental do método* (KrV, B733-884), o filósofo almeja completar o sistema da razão pura, direcionando-se, portanto, à realização de uma lógica prática (B736). Diante de uma *disciplina* da razão pura, deve-se erigir uma “legislação inteiramente própria [...] a partir da natureza da razão e dos objetos de seu uso puro” (B739), a fim de evitar que qualquer ilusão permaneça no sistema de nosso conhecimento. Em seu uso especulativo, ou então, do uso problemático das ideias

transcendentais, seus princípios não podem ser empregados diretamente à experiência e, conseqüentemente, oferecem apenas conhecimentos gerais acerca de sua possibilidade (B765). A respeito de seus próprios objetos, portanto, jamais poderá se dizer que há alguma prova deles ou de que seja possível afirmar o contrário (B770).

Assim, não precisamos de provas conciliatórias entre a crença nessas ideias e sua utilidade para o entendimento para admitir as ideias transcendentais como partes do sistema de nosso conhecimento, ideias essas que se articulam devidamente “com o interesse especulativo de nossa razão no uso empírico, e que, além disso, são o único meio para unificá-lo com o interesse prático” (B770).

Nesses termos, ao estabelecer uma crítica da razão, trata-se de saber “o quão longe a razão pode ir na especulação [...], e do quanto se pode contar com esta no âmbito prático, ou se neste não seria preferível abandoná-la” (B774-5). No uso especulativo da razão “não podemos saber de fato absolutamente nada” (B797), e seus objetos, pensados apenas problematicamente, servem para fundar princípios meramente regulativos “do uso sistemático do entendimento no campo da experiência” (B799) e, tendo em vista sua indemonstrabilidade perante a experiência, as ideias não podem ser postas como fundamentos para a explicação dos fenômenos (B799). Adiante, no *Cânone*, Kant constata acerca de seu percalço:

a maior e talvez única utilidade de toda a filosofia da razão pura é [...] tão somente negativa: a de que ela serve [...] como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso mérito de impedir erros (KrV, B823).

Constatou-se acerca de seu uso especulativo que não há conhecimento sobre os objetos da razão pura. Assim, é pertinente investigar se há outra opção no uso prático de suas ideias (B824). Por conseguinte, o *cânone* se coloca como o conjunto de princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral – não há *cânone* no uso especulativo da razão, pois o conhecimento por essa via não é possível (B824).

Os três objetos de interesse da razão na via especulativa voltam-se para: “a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus” (B826). O interesse especulativo da razão nesses três objetos é “excessivamente estreito”, isto é, não possuem utilidade na investigação natural passível de ser provada, e permanecem transcendentais em relação à sua compatibilidade com objetos da experiência possível (B827).

Apesar de não serem um saber, elas permanecem como objetos de interesse da razão, de modo que sua importância só pode, pontua Kant, residir no prático (B828). Em sua definição, o prático é “tudo aquilo que é possível através da liberdade” (B828). Aqui, em relação ao uso dos princípios da razão, diferenciam-se a sua utilidade – se temos em vista as *condições*

empíricas do exercício de nosso arbítrio, a razão aqui só serve para dar unidade às leis empíricas (B828); em se tratando, por outro lado, dos fins de nossas ações e os meios para alcançá-los, a razão oferece leis práticas que concernem ao agir. Essas leis são produtos da razão pura, visto que seu fim é dado inteiramente *a priori* por ela (B828). Dito de outro modo, as leis puras práticas da razão, distintas das leis empíricas cujos efeitos são determinados por causas anteriores no tempo, dão um fim próprio produzido pela razão. Assim, o que é almejado não é determinado por uma causa anterior como ocorre na série fenomênica, mas é o fim, estabelecido pela razão pura, que determina *a priori* os meios para o agir. Todo o esforço da razão em seu uso especulativo tem, na verdade, o propósito de guiar o comportamento em relação ao seu próprio fim, isto é, “*o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso Deus exista e haja um mundo futuro*” (B828-9).

Agora, os conceitos práticos, como objetos de nossos sentimentos que provocam prazer ou desprazer, não são conceitos representáveis, mas pertencem à filosofia prática “e não ao conjunto da filosofia transcendental, que só lida com conhecimentos puros *a priori*” (B829n.). A liberdade da vontade seria, assim, um objeto da filosofia prática e não da filosofia transcendental (B829), de modo que Kant emprega no *Cânone* “o conceito de liberdade, por ora, no sentido prático” (B829), deixando de lado seu significado transcendental. Este esforço de Kant se dá em luz de sua observação da natureza da liberdade da vontade, ou seja, enquanto algo estranho à filosofia transcendental, portanto, estranha à busca da razão pura por um incondicionado; ademais, esse uso especulativo diz respeito ao âmbito da experiência, tratando-se de um objeto que pode ser encontrado sob condições empíricas. Posto que a razão pura *prática* almeja algo “mais remoto”, algo que *deve ser* e, por conseguinte, não necessariamente conforme à ordem fenomênica a qual se conformava no uso puro, Kant deixa de lado o que pode ser empírico, mantendo-se “o mais perto possível do transcendental” (B829), ou seja, aquilo que a razão postula *a priori* como seu próprio fim (cf. B828).

Desde já se nota um problema à formulação da filosofia prática e da agência racional: os sentimentos, ligados à vontade humana, são elementos empíricos e não fazem parte da filosofia transcendental. Agora, Kant quer se aproximar cada vez mais do transcendental, i.e., algo que não está ligado à sensibilidade e sim ao que a razão postula para si mesma; porém, ao mesmo tempo, ele se afasta da concepção transcendental de liberdade, pois esta é apenas uma ideia sem correlato ou utilidade “real”, trata-se apenas de um problema especulativo que não deve ser estendido para o uso prático da razão. O que garante, todavia, a capacidade de a razão dar a si mesma sua própria lei e determinar-se, é sua total independência das condições sensíveis, que não é senão a liberdade transcendental⁸⁷. Mesmo assim, por se tratar de um mero

⁸⁷ Tratarei dessa dicotomia na terceira seção deste capítulo, com a discussão de uma concepção “incompatibilista”

produto da razão, Kant abandona por ora a ideia cosmológica de um começo causal, afirmando que a liberdade transcendental não pode ser pressuposta empiricamente como “um fundamento de explicação dos fenômenos” (B830), tanto porque não pode ser provada, assim como, em se tratando de algo referente às ações humanas, é um objeto estranho à filosofia prática.

Ademais, a liberdade prática, em contraste com a liberdade transcendental, pode ser provada pela experiência (B830) pois notamos, pela observação de nosso arbítrio, a superação de afetações causadas em nós – percebemos que o que nos afeta pelos sentidos não basta para determinar nossas ações. O arbítrio humano, na medida em que é independente dos impulsos sensíveis, “pode ser determinado por causas moventes que só são representadas pela razão” (B830). Em seu exercício prático, a razão supera as impressões “por meio de representações daquilo que, mesmo de maneira mais remota, é útil ou prejudicial” (B830). Por conseguinte, através da representação do que é útil ou não ao sujeito, a causalidade da razão em seu caráter empírico age sobre a vontade humana, determinando-a de acordo com princípios subjetivos do sujeito, a saber, princípios representados *a priori* pela razão e ligados a nossos sentimentos, na medida em que provocam em nós afeições de mesma natureza.

Sob tais considerações, constata-se que a liberdade prática, semelhante à liberdade transcendental, possui tanto um aspecto negativo quanto positivo: ela nega a necessitação por impulsos sensíveis e, ao mesmo tempo, causa ações com base em princípios subjetivos. Todavia, pode ser que a razão, na determinação destes princípios, seja ela mesma determinada por motivos alheios, e o que creditamos como liberdade dos impulsos possa, na verdade, ser também uma dentre diversas causas da natureza (B831). Ainda assim, a razão prática não deve ocupar-se dessa questão, assumindo o seu papel de prescrever leis para o agir, e não de oferecer respostas para questionamentos especulativos.

Se, de fato, a razão é livre ou não, permanece um problema em vista de sua exigência de *total independência* das leis naturais. Já a liberdade prática pode ser conhecida, “por meio da experiência, como uma das causas naturais, qual seja, *uma causalidade da razão na determinação da vontade*” (B831, grifo meu). Em outros termos, a causalidade da razão, em seu sentido empírico – observada, portanto, por meio de seus efeitos – exibe-se analogamente a uma causa natural, isto é, determinante em relação à vontade humana a fim de provocar um resultado conforme suas próprias leis.

Assim, a absoluta espontaneidade desta mesma causalidade diz respeito à especulação e pode ser deixada de lado “com total indiferença quando se trata do prático” (B831-2). Mas e

da liberdade prática, conforme defendida por Allison (1990), e a ideia de uma posição compatibilista, argumentada por Wood (1984).

quanto à afirmação de que a liberdade prática só pode ser assegurada se admitimos a liberdade transcendental? Essa observação não está presente apenas na *Dialética* (“a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática”, B562), mas também é mencionada no *Cânone*, na seguinte passagem:

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

Em outras palavras, a vontade pode até ser livre, mas apenas se determinada por uma causa inteligível – a razão. Que ela, por sua vez, seja independente das causas sensíveis, não é algo que pode ser respondido pela filosofia transcendental, assim como não se trata de uma preocupação da razão em seu uso prático. Mas, certamente, é uma preocupação que não pode ser ignorada na filosofia crítica, posto que o papel da *Doutrina transcendental* é, além de estabelecer o quão longe a razão especulativa pode ir, também fundamentar o uso correto de seus conceitos no âmbito da filosofia prática.

Por mais que essa questão seja especulativa, a relação de determinação entre razão e vontade depende da inteligibilidade do caráter desta mesma determinação. Kant poderia estar sugerindo na passagem mencionada que, embora a externalização da vontade só possa ser explicada de acordo com as leis da natureza, não é necessário ir além do observável, isto é, não precisamos supor mais do que a independência da vontade devido à “causa inteligível de nosso querer” (B826) – basta admitir a independência da vontade diante dos impulsos.

Mas a liberdade de nossas ações ainda pode ser defendida sem recorrer à independência causal desse caráter inteligível, como sugerido no *Cânone* (B831-2)? Ademais, a afirmação de que a liberdade prática pode ser provada pela experiência parece contradizer a insistente posição kantiana de que uma causa livre não pode emergir da experiência, devendo, portanto, ser admitida fora dela.

No contexto da terceira antinomia, a liberdade transcendental designa a causalidade pela qual se torna possível assegurar a liberdade de nossas ações, na medida em que é atribuída ao caráter inteligível da razão. Por conseguinte, mesmo que o caráter empírico seja determinado, a independência diante das leis causais é garantida sob o ponto de vista de seu caráter inteligível, sobre o qual as leis empíricas não se aplicam. Assim, a capacidade da razão de atuar como causa no mundo decorre de sua independência frente à causalidade natural, uma vez que ela é considerada como causa inteligível. Em outros termos, a liberdade prática só seria

possível por meio da transcendental, sendo esta última o motivo de tantas dificuldades no que tange à liberdade humana, dado que não pode ser provada (“ela é [...] a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis para admitir tal tipo de causalidade incondicionada”, B476).

Agora, considerando a liberdade prática sob a perspectiva do *Cânone*, a independência da razão “em relação a todas as causas do mundo sensível” (B831) parece não ser mais necessária. Assim como conhecemos a razão pela experiência ou como se exhibe em seu caráter empírico, basta sua capacidade de superar as impressões sensíveis e não se deixar determinar por elas. Ademais, “o significado transcendental, que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos” (B829-30), concluindo-se que o conceito transcendental de uma causa livre não pode ser usado para explicar a causalidade da razão nas ações humanas

Tendo em vista o caráter empírico da razão, determinado conforme leis da natureza, ainda seria possível assegurar uma causa livre sem apoio da liberdade transcendental? Segundo a formulação de Allen Wood em *Kant’s compatibilism* (1984), “se nossas ações são de fato causalmente determinadas por eventos naturais, então elas são aparentemente necessitadas por impulsos sensíveis agindo sobre nosso caráter empírico” (1984, p. 85)⁸⁸. De fato, do ponto de vista desse caráter empírico, novamente, não há liberdade, para o qual se exigia pensar a causalidade conforme a ideia transcendental de liberdade. Mas agora, este mesmo caráter empírico pode ser pensado sob a concepção de uma liberdade prática sem recorrer àquela ideia, e sim apenas observando que a vontade, determinada pela razão, não está à mercê dos desejos e inclinações.

Pode-se argumentar que não há contradição – o caráter empírico segue sendo determinado – agora pela razão –, estando ainda sob leis causais. Mas se prosseguirmos desta maneira, o que garante a independência da razão, sua inteligibilidade e sua capacidade que escapa ao determinismo sensível, se ela passa estabelecer com a vontade uma relação paralela a uma causa natural que pode ser conhecida pela via da experiência? Para assegurar seu aspecto incondicional diante do mundo sensível, não seria necessário também afirmar sua independência integral das mesmas leis deste mundo – não seria necessário afirmar a liberdade transcendental?

Segundo a interpretação de Allison (1990), Kant sugere uma dependência conceitual, em vez de ontológica, da liberdade prática para com a transcendental. Assim, o conceito de

⁸⁸ “If our actions are indeed causally determined by natural events, then they are apparently necessitated by sensuous impulses acting on our empirical character” (WOOD, 1984, p. 85).

liberdade transcendental seria necessário para a compreensão ou idealização de nós mesmos enquanto agentes – em outras palavras, um sujeito empiricamente determinado e regido sob leis naturais necessita do conceito de uma causa absolutamente espontânea para, por fim, atribuir a si mesmo este tipo de causalidade, possuindo portanto a capacidade de produzir efeitos incondicionados semelhante a esta causa livre. Logo, Kant estaria afirmando a necessidade de recorrermos à liberdade transcendental apenas para nos concebermos como agentes racionais e, conseqüentemente, como livres no âmbito prático, mas não que essa ideia seja necessariamente constitutiva em relação à capacidade de agir livremente.

Deste modo, não haveria uma exigência de sermos de fato livres em sentido transcendental para o sermos no prático (cf. 1990, p. 57) – quer seja, de haver a independência da razão diante das leis da natureza para a razão poder determinar a vontade humana. Assim, para Allison (1990, cf. 59), não há contradição entre a resolução proposta na *Dialética* e a postura de Kant no *Cânone*, simplesmente porque tal questão especulativa sequer surge no contexto de nossas ações. Para o propósito da filosofia prática basta lembrarmos que

[...] nós ao menos *aparentamos* possuir capacidades racionais em virtude das quais atribuímos a nós mesmos um *arbitrium liberum*. Além disso, o apelo à experiência da liberdade prática basta para esta tarefa, embora seja totalmente incapaz de resolver a questão especulativa (ALLISON, 1990, p. 59)⁸⁹.

Por outro lado, Wood (1984) defende que a concepção kantiana de liberdade envolve precisamente a autonomia da vontade, a essencial característica que a vontade possui de determinar a si mesma independentemente de causas externas à razão – ou seja, de inclinações sensíveis. Possuímos tal capacidade pois, apesar de sermos determinados em nosso caráter empírico, este é um efeito de nosso caráter inteligível, o qual, pontua Wood (1984, cf. p. 86), seria livre em sentido transcendental. Este aspecto transcendental de nossa liberdade seria um elemento indispensável, tendo em vista o determinismo estrito proposto por Kant (ibidem, cf. p. 85). Assim, o filósofo não quer provar que somos livres ou responder àquela questão especulativa, mas sim argumentar a favor de uma possível confluência entre determinismo e liberdade. Sob este prisma,

ao defender nossa liberdade, Kant elabora uma teoria metafísica que, se verdadeira, preserva nossa liberdade prática, apesar de nossas ações serem determinadas por causas naturais. Kant não precisa demonstrar que essa teoria metafísica está correta; aliás, ele admite francamente que não pode. Mas, segundo ele, o oponente da liberdade também não pode refutar a teoria. Kant fundamenta sua defesa da liberdade nessa afirmação (WOOD, 1984, p. 84)⁹⁰.

⁸⁹ “[...] we at least *appear* to have rational capacities in virtue of which we attribute to ourselves an *arbitrium liberum*. Moreover, the appeal to the experience of practical freedom suffices for this task even though it is totally incapable of resolving the speculative question” (ALLISON, 1990, p. 59).

⁹⁰ “[...] in defending our freedom, Kant concocts a metaphysical theory which, if true, saves our practical freedom

À vista disto, a próxima seção ocupa-se com as interpretações de Allison (1990) e Wood (1984) acerca da liberdade prática e sua relação com a liberdade transcendental. Em especial, da posição de Allison ao pontuar a liberdade prática e transcendental como sendo duas concepções “incompatibilistas”, ponto ao qual se deve a “ambiguidade” de compreender qual a relação entre esses dois conceitos; e da afirmação de Wood, ao propor um “compatibilismo” entre noções compatíveis e incompatíveis da liberdade com a natureza. Ao contrastar essas duas interpretações, busca-se entender em que medida a liberdade prática pode ser afirmada diante do determinismo causal da natureza, tal como defendido por Kant no *Cânone da razão pura*, onde ela se apresenta como uma liberdade assegurada no âmbito da experiência. Ao mesmo tempo, pretende-se problematizar o quanto essa formulação está comprometida ao que foi desenvolvido na solução da terceira antinomia, questionando o alcance do resultado delineado na *Dialética transcendental* e a remissão da liberdade prática à ideia transcendental.

3.3. Espontaneidade e indiferença – compreendendo o in/compatibilismo na teoria da liberdade de Kant

Pela limitação do trabalho, não se pretende aprofundar as discussões contemporâneas entre o incompatibilismo e compatibilismo, ambos com múltiplas vertentes e soluções quanto à relação entre o determinismo causal e liberdade humana. O objetivo é pensar essas posições nos termos kantianos, considerando o contexto da primeira *Crítica*. Nessa leitura, o incompatibilismo decorre da tese de que não se pode sustentar, no *mesmo* nível causal, tanto o determinismo quanto a ausência de leis. Tal postura é evidente na terceira antinomia, cuja solução é, precisamente, situar a causa espontânea *fora* da série fenomênica.

Contrapondo-se a essa solução, o compatibilismo argumenta ser possível a conciliação entre determinismo e liberdade sem, contudo, ter de dar um passo além da experiência, ou seja, sem exigir que essa causa livre esteja fora da cadeia causal, como sugerido no *Cânone*. A compatibilidade entre ambos levaria, então, a entender a liberdade como não contraditória com o determinismo – a ação pode admitir certo grau de determinação causal, desde que não seja submetida à completa necessidade natural, que eliminaria qualquer liberdade tal como no *arbitrium brutum*. Assim, a ação livre poderia ser determinada, mas não necessitada.

Nesses termos, teríamos duas compreensões distintas sobre a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática: de um lado, entende-se que a liberdade prática depende de

despite the fact that our actions are determined by natural causes. Kant does not need to show that this metaphysical theory is correct; indeed, he frankly admits that he cannot. But neither, he claims, can the opponent of freedom refute the theory. Kant rests his defense of freedom on his claim” (WOOD, 1984, p. 84).

um fundamento transcendental, sendo necessária uma espontaneidade absoluta – isto é, independência das leis causais que regem os fenômenos – para garantir a possibilidade de uma ação genuinamente livre. Sob este prisma, a liberdade prática é tida como compatível com a causalidade por natureza, na medida em que admite determinação, como os fenômenos, com a distinção de que a causa que a determina é *inteligível*. Há, assim, uma relação causal semelhante a dos eventos mundanos, mas a causa que origina a ação é empiricamente incondicionada.

Com base nisso, em *Kant's compatibilism* (1984), Allen W. Wood propõe um compatibilismo entre "compatibilismo e incompatibilismo", a saber, integrar em uma mesma visão um aspecto conciliável com o determinismo causal e um essencialmente inconciliável com ele, embora não contraditório. Ao passo que a liberdade prática não viola a lei da natureza e pode ser provada pela experiência, ela ainda depende da ideia transcendental, admissível no mesmo efeito, desde que considerada sob um aspecto distinto daquele presente no caráter empírico.

Por outro lado, argumenta-se que não há dependência necessária entre liberdade prática e liberdade transcendental. Aqui, não se busca conciliar a liberdade prática com o determinismo causal, pois ela caracteriza, essencialmente, uma compreensão incompatibilista de liberdade, tanto quanto o conceito puro da razão. Isso implica que, em momento algum, se pretende mostrar que a liberdade prática possa ser conciliada com a natureza, pois ela envolve um modo próprio de compreender a ação livre.

De acordo com essa leitura, em *Kant's theory of freedom* (1990), Henry E. Allison argumenta a favor de um incompatibilismo da liberdade prática aliado à sua "não dependência" do conceito transcendental – este nos serve apenas a nível de reflexão, mas não possui utilidade no âmbito prático. Consequentemente, a liberdade prática não envolve uma relação causal no sentido exigido pelo compatibilismo, isto é, o modo como a razão determina a ação não pode ser descrito em termos de causalidade natural, mas como um tipo distinto de determinação em relação à vontade. Embora possa ser constatada empiricamente, a liberdade prática não é compatível com o determinismo causal, pois este implicaria uma necessitação das ações. Basta, todavia, a observação para constatar-se a superação dos impulsos, o que não exige recorrer a um aspecto transcendental da causalidade.

3.3.1. *Espontaneidade do agente e o incompatibilismo de Kant, segundo Henry E. Allison*

A ambígua relação entre liberdade transcendental e prática, conforme aponta Allison (1990), não se deve apenas à formulação do *Cânone*, mas também pode ser encontrada na *Dialética transcendental*. Isso porque, em vista de sua interpretação, esta ambiguidade se dá “entre duas versões incompatibilistas, e não, como geralmente se supõe, entre uma versão

incompatibilista e uma compatibilista” (1990, p. 58)⁹¹. Uma versão compatibilista entende a liberdade prática como sendo apenas a liberdade transcendental aplicada à vontade humana, o que implica uma dependência da primeira a seu correlato metafísico enquanto condição para a agência livre e, por conseguinte, abarca uma compatibilidade entre liberdade e natureza, visto que uma ação livre pode ser comportada na cadeia causal fenomênica na medida em que fundamenta o caráter espontâneo na ideia transcendental.

Por sua vez, a versão incompatibilista defende que a liberdade prática é distinta da transcendental, sendo assim uma versão genuinamente incompatível de liberdade, quer seja, ela é descrita em termos de certa independência da sensibilidade. Neste caso, a liberdade transcendental seria uma absoluta independência das afetações sensíveis, ao passo que a liberdade prática seria apenas a independência das necessidades naturais⁹². Assim posto, o que Allison (1990) pretende defender com sua posição é de que, tanto na resolução da terceira antinomia quanto ao estabelecer um cânone para a razão, Kant está propondo duas concepções incompatíveis de liberdade prática.

Que tanto liberdade transcendental quanto prática sejam incompatíveis significa que não podem ser admitidas no contexto causal da experiência sem, com isso, contradizê-la. Não se segue daí que seus efeitos não possam ser fenomênicos, mas apenas que a causa deles deve ser posta fora da série causal. Outrossim, duas causalidades distintas coexistem em um mesmo fenômeno, de modo que, apesar de incompatíveis, confluem sem gerar uma contradição.

Agora, no que diz respeito à liberdade prática, cabe ponderar se, sendo uma versão compatível ou não do *arbitrium liberum*, como essa compreensão se reflete na explicação de nossas ações. Em outros termos, trata-se de esclarecer o papel dos impulsos e da razão na determinação de nossa vontade, assim como a influência da sensibilidade em nossa tomada de decisão. A esse respeito, o autor destaca acerca da liberdade prática:

[...] a prova especulativa que fundamenta essa agência na liberdade transcendental não é necessária [...] porque, do ponto de vista prático, a questão do estatuto ontológico de nossa agência racional simplesmente não aparece. Em outras palavras, o argumento de Kant não é que a prova especulativa seja meramente suficiente no nível prático; ela é, antes, irrelevante neste sentido (ALLISON, 1990, p. 62)⁹³.

⁹¹ “[...] this ambiguity is between two incompatibilist versions, not, as is usually assumed, between an incompatibilist and a compatibilist version” (ALLISON, 1990, p. 58).

⁹² Cf. Allison (1990), p. 61.

⁹³ “[...] the speculative proof, which grounds this agency in transcendental freedom, is not needed [...] because from the point of view of practice, the question of the ontological status of our rational agency simply does not arise. In other words, Kant's point is not that the speculative proof is merely practically sufficient; it is rather that it is practically irrelevant” (ibidem, p. 62).

Assim, segundo Allison (1990, cf. p. 64), não devemos assumir automaticamente que Kant está afirmando o estatuto da liberdade prática independentemente da transcendental, e sim que, simplesmente, ela não ocupa espaço quando tratamos do que devemos ou não fazer.

O autor também sugere uma leitura alternativa, a saber, que a liberdade prática poderia persistir mesmo sem a existência de seu fundamento transcendental. Essa interpretação incluiria uma formulação incompatibilista da liberdade, e, ainda, se ela envolve uma causalidade da razão em sentido literal, então a liberdade prática deve ser interpretada nestes termos⁹⁴. Agora, como pode haver uma causalidade da razão que não se traduz simplesmente na liberdade transcendental, isto é, em uma causalidade em que a razão não é totalmente independente das causas sensíveis?

Isso seria possível se, observa Allison (1990, cf. p. 75), a dependência da razão em relação aos fenômenos não fosse uma dependência causal, isto é, se ainda fosse necessário para a razão um estímulo sensível para provocar a ação. De acordo com esta interpretação,

[...] a característica distintiva da liberdade prática seria que ela envolve independência de determinações por qualquer desejo ou inclinação particulares, mas não (necessariamente) independência *absoluta* (*überhaupt*) de determinações por desejo ou inclinação particulares. Consequentemente, mesmo sem essa última independência, a liberdade prática envolveria uma espontaneidade genuína, ainda que limitada, e, portanto, uma capacidade de agir com base em imperativos, embora os incentivos para obedecer a esses imperativos fossem, em última análise, atribuíveis à nossa natureza sensível (ALLISON, 1990, p. 65)⁹⁵.

Tal linha argumentativa permite que não se recorra à ideia de uma liberdade transcendental para garantia de uma ação livre na experiência. Ademais, a distinção entre caráter empírico e inteligível não aparece na experiência, do qual se trata esse tipo de liberdade; conforme o autor, essa distinção serve apenas para a reflexão transcendental, isto é, quando refletimos sobre quais as possíveis condições para uma causalidade da razão e sua confluência com as condições da experiência⁹⁶. No caso, agora, da distinção entre causas naturais e causas provocadas pela razão, não é necessária essa separação operada pela reflexão transcendental, isto porque os motivadores da ação estão entre as condições sensíveis de nossas ações, a saber, nossos desejos, crenças, opiniões – os princípios subjetivos que subjazem o agir.

⁹⁴ Cf. Allison (1990), p. 64.

⁹⁵ “[...] the distinctive feature of practical freedom is that it involves independence of determination by any particular desire or inclination but not (necessarily) independence of determination by desire or inclination *überhaupt*. Consequently, even without this latter independence, practical freedom would involve a genuine, albeit limited, spontaneity and, therefore, a capacity to act on the basis of imperatives, although the incentives for obeying these imperatives would ultimately be traceable to our sensuous nature” (ibidem, p. 65).

⁹⁶ Cf. ibidem, p. 75.

Mesmo em se tratando de elementos empíricos, o agente exerce uma espontaneidade – uma independência – diante desses motivadores, o que não condiz com a defesa de uma liberdade prática compatível no caráter empírico, isto é, que a ação possa ser tanto causalmente afetada quanto imputável ao agente. Assim, as motivações empíricas não tornam a ação necessária, mas a razão delibera se os toma como base ou não para agir, incorporando-os em suas máximas e ditando o que devemos fazer.

Assim posto, o elemento central da interpretação de Allison é a espontaneidade da razão em sentido prático, a saber, sua capacidade de incorporação de aspectos sensíveis de nossa vontade em suas máximas. Logo, a razão não possuiria uma capacidade causal em sentido literal, e sim essa capacidade seria atribuída à vontade humana⁹⁷, sendo esta então “não causalmente determinada (governada) pela razão” (1990, p. 80)⁹⁸. Ao atribuir um caráter inteligível à razão, Kant também teria lhe atribuído uma forma peculiar de causalidade, isto é, sua capacidade de agir sobre nossa vontade, determinando-a “por causas moventes que só são representadas pela razão” (B830).

Essa interpretação permite, assim, garantir a “incompatibilidade” da liberdade prática, a saber, sua espontaneidade perante causas sensíveis, ao afirmar sua capacidade de incorporar máximas para o seu agir, garantindo ao mesmo tempo que a razão exiba um caráter empírico. Deste modo, uma crença “pode ser usada para explicar ações humanas, mas não no sentido de que o *conteúdo* daquilo em que se acredita (o princípio segundo o qual um agente age) seja em si uma causa” (ALLISON, 1990, pp. 49-50)⁹⁹. Isso, como o autor observa, condenaria ações baseadas em inclinações sensíveis como não sendo livres; conseqüentemente, não seríamos capazes de responsabilizar o agente, uma vez que sua ação não foi considerada “racionalmente” ou, por assim dizer, ele não estava em seu juízo perfeito.

Diante de tal interpretação, a liberdade prática seria suficiente para a imputabilidade do agente, ou seja, para se argumentar que ele foi responsável por sua ação. Para tal, basta que a razão seja, em sua causalidade, independente da necessitação sensível, e não que possua uma total independência em relação a todas as causas empíricas¹⁰⁰. Allison defende que a liberdade prática é incompatível pois, a seu ver, ela deve possuir essa capacidade de não apenas ser independente de elementos sensíveis, mas também poder atuar sobre eles – a razão não

⁹⁷ Aqui, o autor cita *Willkür* entre parênteses, termo traduzido por *arbitrio* na edição da Vozes (2012).

⁹⁸ “[...] noncausally determined (governed) by reason” (ALLISON, 1990, p. 80).

⁹⁹ “[beliefs or belief states] can be used to explain human actions but not in the sense that the *content* of what is believed (the principle on which an agent acts) is itself a cause” (ibidem, p. 49-50).

¹⁰⁰ Cf. ibidem, p. 67.

incorpora todas as crenças e desejos para agir, mas delibera quais destes estão mais próximos de seus princípios subjetivos, quer seja, quais são mais úteis para seu fim.

Todavia, Kant delinea a liberdade, em sentido incompatibilista, como causa que não pode ser conciliada com a lei inquebrantável da relação temporal entre os fenômenos, essencialmente a violando se assumida no mesmo conjunto ou ordem que as causas temporais. A liberdade prática, por outro lado, não necessitaria deste passo – basta assumir a vontade humana como determinada por uma faculdade racional e não inteiramente condicionada por motivos sensíveis. Nesses moldes, por que defender que a liberdade prática é incompatível se não é necessária uma independência absoluta, apenas uma afetação que não seja completamente patológica desse arbítrio?

Parece que, para considerarmos a capacidade prática de nossa razão como uma causa não compatível com o princípio da causalidade da natureza, ela teria de ser totalmente alheia a aspectos sensíveis da vontade humana – senão, de que outra forma poderíamos ver a liberdade prática como incompatível às leis naturais? Que a liberdade prática seja, propriamente, incompatível, implicaria, em outros termos, que os elementos sensíveis de nossa vontade – quer seja, sentimentos, desejos, inclinações e crenças – não devem, *de modo algum*, compor a base de nossas ações.

Não obstante, se consideramos o aspecto sensível da vontade humana, é inegável que ela é afetada; todavia, sendo a vontade de um *ser racional*, essa afetação não provoca a necessidade da ação, de modo que podemos deliberar sobre o que vamos fazer ou não. Ao tomarmos uma decisão, nossas ações tornam-se produtos de um tipo distinto de causalidade – uma que não determina o sujeito em uma relação temporal, mas postula um dever a partir de si mesma, suficientemente forte para motivar o agir. Assim, quando consideramos uma ação como resultado de um *dever ser*, isto é, um fundamento posto por ela para si mesma, “[...] consideramos que [a razão] se relaciona com seus princípios como uma conclusão de suas premissas, e essa claramente não é uma relação temporal” (ALLISON, 1990, p. 48)¹⁰¹. Assim, para que o resultado da ação seja Y, o fundamento X é posto pela razão de maneira *a priori* – a questão é que, por se tratar de um produto próprio da razão, ele está sempre presente, e não surge conforme a necessidade do agente de deliberar em agir de maneira Y ou Z. Sob este prisma, vale relembrar que Kant aponta a razão como o meio *pelo qual* a ação ocorre, de modo que, no sentido interno, aparenta para nós sua antecedência em relação aos fins, mas que, à

¹⁰¹ “[...] we consider it as standing to its reasons as a conclusion to its premises, and this is clearly not a temporal relation” (ALLISON, 1990, p. 48).

medida que “não está submetida a condições da sensibilidade”, não pode ser aplicada à razão a lei da natureza (B581).

Se, por outro lado, levarmos em conta as considerações de Kant no decorrer do *Cânone*, torna-se problemático defender a independência da liberdade prática em relação à afetação da vontade. Aqui, o filósofo estabelece que a dignidade de ser feliz é necessária para o sistema da filosofia prática e, por mais que a correlação entre uma felicidade futura e o dever de nossas ações seja estabelecida apenas na razão e, antes, posta por ela como uma necessidade para sua unidade sistemática¹⁰², ainda tem de haver tal afetação sobre nossa vontade que nos direcione, através de um forte sentimento, a agir por dever, conforme postula a razão. Trata-se de um princípio puramente inteligível, capaz de afetar o aspecto emotivo da natureza humana¹⁰³.

Em síntese, na interpretação de Allison, a razão tem causalidade no sentido de que determina nossas crenças quanto ao que devemos fazer. Ela considera, mediante os aspectos sensíveis da vontade, quais devem ser incorporados como máximas para as ações. Diante de uma genuína espontaneidade da razão ao poder agir sobre tais afetações, ela não seria compatível com a natureza, pois as causas naturais não provocam nela uma necessitação. Assim, mesmo em se tratando da experiência, não é necessário exigir uma causa livre em sentido transcendental para defender nossa liberdade. Não precisamos supor uma “[...] concepção de liberdade distinta daquela pressuposta na concepção que temos de nós mesmos como agentes racionais finitos e afetados sensivelmente [...]” (ALLISON, 1990, p. 62)¹⁰⁴.

3.3.2. Indiferença do agente e o compatibilismo de Kant, segundo Allen W. Wood

Nas palavras de Wood (1984), “[...] é tentador dizer que o que [Kant] quer mostrar não é apenas a compatibilidade entre liberdade e determinismo, mas também a compatibilidade entre compatibilismo e incompatibilismo” (1984, p. 74)¹⁰⁵. Em seus termos, o compatibilismo sinaliza que a liberdade e o determinismo seriam compatíveis ao passo que “nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e, ainda assim, também livres no sentido necessário para a agência moral e responsabilidade” (WOOD, 1984, p. 73)¹⁰⁶. Já o incompatibilismo, por outro lado, pontua que “se nossas ações são determinadas por causas naturais, então um agir

¹⁰² Cf. B837 e Allison (1990), p. 70. Pelas limitações deste trabalho, não é algo que explorarei aqui, mas busca-se com essa observação apenas ressaltar que os sentimentos são necessários à filosofia prática, mesmo tendo em vista princípios *a priori* da razão pura.

¹⁰³ Cf. Allison (1990), p. 68.

¹⁰⁴ “[...] conception of ourselves as finite, sensuously affected, rational agents [...]” (ALLISON, 1990, p. 62).

¹⁰⁵ “[...] it is tempting to say that he wants to show not only the compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility between compatibilism and incompatibilism” (WOOD, 1984, p. 74).

¹⁰⁶ “[...] our actions may be determined by natural causes and yet also be free in the sense necessary for moral agency and responsibility” (ibidem, p. 73).

livre e a responsabilidade moral são ilusões. Liberdade e determinismo são incompatíveis” (ibidem)¹⁰⁷. O “compatibilismo” de Kant, diferente de demonstrar como as ações livres podem ser acomodadas na série de eventos causais, tem por base “a agressiva distinção metafísica entre fenômeno e númeno” (ibidem, p. 75)¹⁰⁸.

Tal distinção é necessária, como vimos ao tratar do caráter empírico, pois o “determinismo causal no qual Kant acredita é muito estrito, e as condições para a responsabilidade moral definidas pela ética kantiana são bem rigorosas” (WOOD, 1984, p. 75)¹⁰⁹. Assim, a compatibilidade, a qual argumenta Wood, seria a de que a liberdade transcendental, sendo “incompatível” com o determinismo causal, é necessária para a liberdade prática, que, por sua vez, seria “compatível” com este último ao poder ser observada por meio da experiência.

Assim, seu argumento é de que a liberdade seria possível apenas segundo essa separação de um mundo fenomênico e um numênico, portanto, da dependência de uma liberdade transcendental, tal compatibilidade entre liberdade e determinismo sendo posta como desenvolvido na solução da terceira antinomia (isto é, uma dupla causalidade em um mesmo efeito sem haver contradição pelo duplo ponto de vista do idealismo transcendental). Mas de que maneira haveria uma compatibilidade entre liberdade e determinismo em *termos práticos*?

Um ser livre em sentido transcendental é um que causa um estado de acontecimentos no mundo sem estar sujeito a essa mesma causalidade (uma absoluta espontaneidade de iniciar um estado de acontecimentos a partir de si mesmo, B561); um ser livre, em sentido prático, requer a *agência* livre – é o que, segundo Wood (1984, cf. p. 76), atribuímos a nós mesmos quando pensamos ser responsáveis pelo que fazemos. Em um sentido negativo, a liberdade prática é a independência dos impulsos sensíveis, e seríamos livres nesse sentido ao resistirmos a esses impulsos, ou ao menos não os tomar como motivos para nossas ações.

Ademais, “Kant atribui a nós o poder de agir a partir de um motivo totalmente *a priori* ou não sensível, de conformar nossa vontade a uma lei moral dada para si mesma por nossa própria razão” (WOOD, 1984, p. 77)¹¹⁰. Em sentido positivo, a liberdade seria afirmada ao agirmos com base em motivações não sensíveis. A liberdade prática, para Wood (1984), requer que

¹⁰⁷ “[...] if our actions are determined to take place by natural causes, then free agency and moral responsibility are illusions. Freedom and determinism are incompatible” (ibidem).

¹⁰⁸ “Kant’s compatibilism, however, is based on the aggressively metaphysical distinction between phenomena and noumena” (ibidem, p. 75)

¹⁰⁹ “The causal determinism in which Kant believes is very strict, and the conditions for moral responsibility set by Kantian ethics are very strong” (WOOD, 1984, p. 75).

¹¹⁰ “[...] Kant ascribes to us the power to act from a wholly nonsensuous or a priori motive, to conform our will to a moral law self-given by our own reason” (ibidem, p. 77).

sejamos capazes de determinar nossas ações inteiramente a partir de nós mesmos, através de nossa própria razão legislativa. As causas naturais, contudo, pertencem a uma cadeia regressiva infinita na qual não existe uma causa espontânea ou primeira. Podemos nos considerar praticamente livres, portanto, somente ao concebermos nossas ações como sujeitas a uma causa transcendentalmente livre que se encontra fora da natureza (1984, p. 77)¹¹¹.

Todavia, a liberdade prática ainda seria compatível com a natureza se, para exercer seu arbítrio, o ser humano deve agir com base em motivações postas *a priori* pela razão? Afinal, como observa Wood, nossas ações só podem ser consideradas livres se sua causa é posta em uma que corresponda à liberdade transcendental, incompatível com a lei de causalidade.

Acerca disto, Wood observa dois sentidos diversos de liberdade: o da espontaneidade e o da indiferença. A espontaneidade, não muito diferente da concepção kantiana, caracteriza um sujeito enquanto livre na medida em que ele pode atuar como causa de suas próprias ações, ao passo que a indiferença requer que o sujeito possa fazer algo outro do que de fato fez. Ao ver do autor, a liberdade prática de Kant parece exigir ambas as concepções¹¹²: tanto a razão atua como causa empiricamente incondicionada em seu caráter inteligível ao ser a faculdade pela qual nossas ações são efeitos de uma causalidade livre, tanto como, no que diz respeito à vontade e seu aspecto sensível, as causas naturais não devem ser tão determinantes a ponto de excluirmos nosso arbítrio – ou seja, podemos fazer algo distinto da necessitação da natureza e o que os impulsos ditam sobre nós.

Deste modo, a razão prática possui espontaneidade em relação às causas sensíveis, determinando-os ao decidir incorporá-las ou não como máximas para as ações. Assim, “a liberdade prática é sempre espontaneidade pois requer a liberdade transcendental, a capacidade de produzir um efeito sem ser determinada por nenhuma causa anterior ou externa” (WOOD, 1984, p. 80)¹¹³. Essa espontaneidade, por sua vez, permite que o agir motivado pela sensibilidade abranja uma certa indiferença – o agente poderia não ter agido de acordo com essas motivações, ou não os ter incorporado em suas máximas pessoais.

Destarte, a definição de liberdade prática não repousa nessa característica, e sim ao definir liberdade como “o poder de escolher de acordo com a razão legislativa” (WOOD, 1984, p. 80)¹¹⁴. A indiferença diz respeito, portanto, às afetações dos sentidos, e não em relação aos imperativos da razão. Ela, contudo, ainda é necessária – como podemos imputar a ação ao

¹¹¹ “Practical freedom requires that we be able to determine our actions entirely from within ourselves, through our own legislative reason. Natural causes, however, belong to an endless regressive chain in which there is no spontaneous or first cause. We can think of ourselves as practically free, therefore, only by thinking of our actions as subject to a transcendently free cause lying outside nature” (ibidem).

¹¹² Cf. Wood (1984), p. 79-80.

¹¹³ “Practical freedom is always spontaneity because it requires transcendental freedom, the capacity to produce an effect without being determined by any prior or external cause” (ibidem, p. 80).

¹¹⁴ “Freedom is the power to choose according to legislative reason” (ibidem).

agente se ele não poderia ter agido de outro modo? Em outros termos, como responsabilizar o sujeito pelos seus atos se, em sua decisão, ele não poderia ter escolhido agir de acordo com a razão devido a uma afetação tal que o impedisse de se refrear? Por conseguinte, “se uma ação é performada a partir de motivos sensíveis, então só é uma ação livre se o agente pudesse ter agido, em vez disso, a partir de motivos *a priori*” (WOOD, 1984, p. 80)¹¹⁵.

Portanto, temos o poder de agir espontaneamente a partir de nossas inclinações, e somos livres quando agimos de acordo com os princípios *a priori* da razão. Essa capacidade abrange em si uma certa indiferença em relação aos impulsos, pois significa que, ao não os tomar como motivos suficientes para minhas ações, ajo diferentemente do que a natureza me imputaria caso estivesse completamente sujeito às leis naturais. Por outro lado, a indiferença em relação à minha vontade não implica que sou livre ao fazer qualquer coisa, e sim, fazer o que razão postula como dever. Mas se não ajo de acordo com seus princípios, implica que não possuo liberdade? Wood (1984, cf. p. 82) bem exemplifica ao comparar a indiferença da vontade humana com a de um nadador: ele possui a capacidade de nadar, e pode fazê-lo para salvar sua vida ou pode não nadar e acabar se afogando. Semelhantemente, se não agimos de acordo com a razão, pontua o autor, se deve a uma falha em exercer nossa liberdade, e não em uma ausência dela.

Neste sentido, nossa vontade é sempre livre, pois é sempre determinada pela razão. Que nós não atuemos com base em seus princípios apenas evidencia uma infelicidade em exercitar essa atividade, isto é, na não escolha de agir segundo máximas *a priori*. Este aspecto é o que diferencia, segundo Wood (1984, cf. p. 82), Kant dos demais incompatibilistas: a liberdade *não* é incompatível nem com a determinação causal nem com a necessitação de nossas ações. Nas palavras do autor: “Kant não acredita, então, que a liberdade é incompatível com a causalidade em geral, mas apenas que é incompatível com a causalidade natural, com o tipo de causalidade que atua sobre a vontade no âmbito dos fenômenos” (WOOD, 1984, p. 82)¹¹⁶. Por fim, o que o filósofo busca não é provar que somos livres, mas apenas que, até onde nosso conhecimento pode alcançar, a liberdade e o determinismo causal da natureza podem ser compatíveis¹¹⁷.

A espontaneidade é assegurada à liberdade prática ao ser fundamentada na ideia transcendental e, novamente, à resolução proposta pelo idealismo transcendental. Agora, deparamo-nos com a dificuldade de defender a indiferença da vontade – como levantar a

¹¹⁵ “If an action is performed from sensuous motives, then it is a free action only if the agent could have acted instead on *a priori* motives” (WOOD, 1984, p. 80).

¹¹⁶ “Kant does not believe, then, that freedom is incompatible with causation generally, but only that it is incompatible with natural causation, with the sort of causation found to act on the will within the realm of appearance” (ibidem, p. 82).

¹¹⁷ Cf. ibidem, p. 83.

imputabilidade de nossas ações se, no caráter empírico, todas as ações são completamente previsíveis? Wood (1984, cf. p. 95) argumenta que, apesar de Kant afirmar a previsibilidade de nossas ações ao sabermos o suficiente sobre nosso caráter empírico, isso não implica que não possuímos a capacidade de fazer algo distinto do que se prevê.

Se, em toda a minha vida, fui condicionado a sustentar-me por meio de mentiras e todos a meu redor esperarem, com toda a certeza, que irei mentir se houver a oportunidade, disto não se segue que *não posso* deixar de mentir. Neste momento, eu tenho toda a certeza de que vou mentir e eu desejo fazê-lo, pois mentir será útil e benéfico para mim assim como tem sido por toda a minha vida. Não se segue, a partir daí, que não posso me refrear mediante meu forte desejo de contar a mentira, pois neste momento, também sendo um ser racional, eu possuo a capacidade de não me deixar levar por este impulso. Apesar de eu não desejar me controlar diante da oportunidade de mentir, eu ainda assim possuo a capacidade, portanto posso, impedir-me de contar a mentira.

Deste modo, o compatibilismo de Kant delineia-se nos seguintes termos: ao mesmo tempo em que reconheço as influências sensíveis em meu caráter, percebo também em mim a capacidade de superá-las ou, simplesmente, não agir com base nelas. Afirma-se simultaneamente uma afetação e uma previsibilidade, uma determinação causal conhecida o suficiente pelo observador – sabe-se que o mentiroso irá mentir. Todavia, ainda se credita a ele uma capacidade de refrear-se, de não contar a mentira, uma indiferença diante de seu desejo e uma espontaneidade em relação a seu caráter empírico.

Observa-se que a liberdade transcendental se mostra essencial à interpretação de Wood, pois só é possível “salvar” a indiferença da vontade ao apoiar-se na afirmação kantiana de que o caráter empírico é efeito de nosso caráter inteligível, pontuando portanto que nossas ações, na medida em que são efeitos de uma causa não fenomênica, não estão inseridas no tempo e são, por sua vez, incondicionadas. É sob a característica de a razão como empiricamente incondicionada que, mesmo diante do determinismo das causas naturais, o sujeito não age com base nelas. Seu incompatibilismo ressalta essa independência em relação aos impulsos, mas afirma também uma conformidade à determinação causal, agora por princípios da razão que atuam sobre a vontade humana – um compatibilismo, portanto, uma conformidade entre ser independente e, simultaneamente, determinado. O que Wood tem em mente com o “compatibilismo entre incompatibilismo e compatibilismo” é, no fim das contas, o cerne de toda a formulação kantiana da liberdade: seu compatibilismo, ao tentar argumentar que liberdade e determinismo são compatíveis; seu incompatibilismo, já que Kant aponta a liberdade como espontaneidade e incondicionalidade; a compatibilidade de ambos, pois nossas

ações, apesar de empiricamente determinadas, são efeitos de outra causalidade – sugere-se que é possível admitir uma causa espontânea e um determinismo causal sem contradição.

Curiosamente, o problema na teoria da liberdade de Kant ocorre, para Wood, porque a liberdade prática depende da liberdade transcendental, que não pode ser provada pela experiência, enquanto para Allison esse problema sequer aparece como um de consequências práticas – o problema na verdade é que a razão deve possuir um caráter empírico (1990, cf. p. 81), ou seja, uma faculdade a qual não se aplica leis empíricas deve exibir um caráter que se conforma a elas mesmo assim. Afinal, é o caráter empírico das ações que podemos submeter a julgamentos e repreensões, remontando aos motivos os quais levaram o sujeito a agir de certa forma. Wood (1984) pontua que o incompatibilismo de Kant se atribui à liberdade transcendental; a vontade humana, afetada sensivelmente, também está sob determinações causais, mas agora é determinada pela razão – a liberdade prática afirmar-se-ia, assim, em termos causais, à medida que seria uma capacidade de tomar os princípios da razão como causas para o agir. Ela comporta um compatibilismo com a natureza por também admitir um determinismo causal, mesmo que suas causas não remontem a necessidades sensíveis.

Por sua vez, Allison (1990) nega que a causalidade da razão atue semelhantemente a uma relação causal sobre a vontade. O papel da razão é deliberar e incorporar em suas máximas quais princípios devem ser estabelecidos para seu agir – agora, tendo em vista um agir livre, só se pode defender que a razão prática seja incompatível com os impulsos. Apesar disto, ele não recusa a relevância dos sentimentos em se tratando de ações motivadas pelo dever, sentimentos estes fortes o suficiente para moverem o sujeito a agir. Não se pode negar que a formulação de Allison faz muito a respeito de Kant: a razão é a capacidade de determinar se agimos com base em X ou Y, se mentimos e causamos grandes danos ou se dizemos a verdade e acabamos enfrentando as consequências. A razão estabelece seus próprios princípios – devemos dizer a verdade. Mas a razão não é a única motivação presente em nós, já que somos seres sensíveis. Se decidimos mentir, deliberamos e decidimos agir de acordo com as motivações sensíveis – a razão ainda está presente nessa decisão e, além disso, continua nos lembrando do que deveríamos ter feito. Então, talvez seja possível concordar com Allison que a liberdade prática é, de certa forma, incompatível, no sentido de que a razão tem a capacidade de criar uma lei que é produto de si mesma e de nada mais; mas também devemos admitir que essa mesma razão está sempre presente – mesmo em nossas más decisões. E, nesse ponto, podemos concordar um pouco com Wood, que a liberdade, compreendida como o exercício de uma capacidade, envolve uma tomada de decisão espontânea que, na maioria das vezes, contraria nossos próprios desejos.

No fim das contas, não podemos explicar como é possível que o sujeito aja inteiramente com base em máximas da razão, ou como esta nossa faculdade atua como causa no mundo mesmo tendo de ser admitido fora dele. Nas palavras de Kant, “a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*” (GMS, AA 04:458.36-459.02; tradução portuguesa p. 118). Que a razão seja de fato livre em sentido transcendental não é, conforme o filósofo observou no *Cânone*, um problema para nós do ponto de vista prático – mas quais preceitos devemos assumir para considerarmos as condições de nosso livre agir, posto o determinismo causal da experiência? Assumimos àqueles da cosmologia transcendental ou, como sugeriu-se no *Cânone*, é suficiente o que se considera útil para incorporá-los como princípios subjetivos do agir? Por um lado, argumenta-se que a ação livre só pode ter como base pressupostos metafísicos; por outro, não é necessário ir além dos limites sensíveis de nossa vontade.

Para além de oferecer uma resposta, buscou-se aqui principalmente incitar ao leitor sobre o quanto de ambas as concepções se está disposto a admitir na teoria da liberdade de Kant. Afinal, há ou não razões suficientes para evitar o recurso à liberdade transcendental? Uma vez que não podemos provar a realidade de tal ideia, nem tampouco ter certeza de que a razão é livre ou não, é possível que estejamos completamente iludidos na crença de que possuímos a capacidade de agir livremente. Como observa Allison (1990, cf. p. 63), podemos ser seres racionais sem, com isso, sermos agentes racionais. Nesse nível, ao considerarmos o domínio inteligível, não podemos determinar com certeza o que é devido à natureza e o que é devido à liberdade (KrV, B579n). Do ponto de vista prático, contudo, as causas naturais não são tomadas como plenamente determinantes de nossas ações. Com base nisso, Kant pode afirmar a causalidade da razão no domínio fenomênico sem se comprometer com uma defesa compatibilista do livre-arbítrio. A questão crucial, mais uma vez, é saber se Kant dispõe de fundamentos suficientes para sustentar essa afirmação ou se, em última instância, permanecemos reféns de algo que jamais pode ser provado, a saber, uma ideia transcendental.

Considerações finais

No âmbito da *Dialética transcendental* (KrV, B349-732), Kant se propõe a investigar criticamente o uso da razão quando esta, ao buscar o incondicionado para a totalidade das condições de nossas representações, ultrapassa os limites da experiência possível. É nesse contexto que emerge o conceito de liberdade enquanto uma ideia transcendental, isto é, um conceito próprio da razão em seu uso especulativo, cuja origem reside na exigência de um fundamento último não condicionado. Tal exigência conduz a razão a um conflito consigo mesma, no qual se manifestam as antinomias da razão pura.

Nesse sentido, no *Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura* (KrV, B472-479), explicita-se o embate entre, de um lado, a tese segundo a qual deve haver uma causalidade absolutamente espontânea, denominada liberdade transcendental, e, de outro, a antítese que nega a admissibilidade, no âmbito da experiência, de uma causa que comece absolutamente a partir de si mesma sem que, com isso, se rompa o fio condutor da causalidade natural.

Na medida em que se fundamentam em uma ilusão transcendental, as antinomias aparentam não ter solução, rendendo a razão ou a um ceticismo ou dogmatismo, ambos consideramos infrutíferos para a atividade filosófica (B434). Deste modo, é necessário evidenciar essa ilusão e seu compromisso ilícito com o realismo transcendental, isto é, trazer à luz o fato de a razão comprometer-se em tomar seus princípios subjetivos que a guiam em sua atividade em princípios objetivos, prescrevendo aos objetos a condição constitutiva de estarem condicionados conforme suas ideias. Devemos, a fim de desenredar a razão desta ilusão e suas consequências desastrosas para o conhecimento, reconhecer que os objetos da experiência não são coisas em si mesmas, e sim fenômenos – representações determinadas *a priori* conforme o entendimento e a intuição.

Assim, quando adotamos a postura do idealismo transcendental, reconhecemos a existência dos objetos como limitadas às nossas representações (B519), o que implica que não existem fora da relação com as faculdades do sujeito do conhecimento. O idealismo crítico de Kant não implica uma suspensão do juízo diante dos objetos da experiência; ao contrário, afirma-se precisamente como um realismo empírico. Desse modo, a experiência de um mundo material não é negada, mas sua realidade é reconhecida apenas nos limites do que pode ser legitimamente conhecido a seu respeito. Os fenômenos não são senão acontecimentos que ocupam seu lugar em uma série espaciotemporal (B521), estando, portanto, submetidos às formas puras do espaço e do tempo, concatenadas conforme princípios *a priori* do entendimento.

Por outro lado, caracterizando-se pela sua espontaneidade que não se deve aos sentidos, o entendimento pensa um correlato transcendental subjacente às representações. Em outros termos, visto que seus conceitos puros são produtos de sua própria atividade, essa faculdade pensa poder ir além dos limites sensíveis, concebendo a existência de algo que escape das condições espaciotemporais e só possa ser apreendido pelo entendimento. Cria-se, portanto, um objeto transcendental, o conceito de um objeto em geral sem determinações que não está subjugado às leis da sensibilidade (B305-6). Este objeto, por sua vez, é entendido como coisa em si, um *númeno*, independente das condições que possibilitam ao sujeito a formulação de um conhecimento e, agora, é posto como possível fundamento do fenômeno (B306).

Destarte, tendo em vista a *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* (KrV, B129-169), conclui-se que a função do entendimento consiste na exposição dos fenômenos, isto é, seus conceitos puros – as categorias – só podem ser aplicados ao conteúdo fornecido pela sensibilidade – as intuições –, não sendo, portanto, apto a estabelecer conhecimento seguro de algo que esteja além do domínio sensível. O objeto transcendental, pensado como a coisa em si em relação aos fenômenos, exerce apenas uma função negativa ao limitar o alcance do entendimento, deixando no pensamento um espaço vazio que não pode ser preenchido (B315).

Agora, ao formular resolução da terceira antinomia, Kant utiliza-se deste espaço vazio instaurado pelo conceito de objeto transcendental para vislumbrar a possibilidade de algo não fenomênico que possa coexistir com a experiência. Assim, na *Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas* (KrV, B560-586), à luz do idealismo transcendental e da limitação do conhecimento aos fenômenos, é possível atribuir a estes um caráter inteligível. Isso significa que, embora conheçamos os objetos da sensibilidade apenas enquanto condicionados segundo os princípios do entendimento, podemos, ao mesmo tempo, pensá-los sob um aspecto inteligível (B565), um caráter que não está sob essas mesmas condições.

Em igual medida, a relação de causalidade é estendida ao caráter inteligível (B567), de modo que a solução kantiana consiste em reconhecer que a lei da natureza possui validade apenas para os fenômenos e, com isso, em situar uma causa espontânea fora da cadeia dos acontecimentos causais. Assim, a causalidade por liberdade é compreendida em termos de independência em relação aos mecanismos naturais, de modo que um mesmo fenômeno pode estar submetido à determinação da causalidade por natureza e, ao mesmo tempo, ser efeito de uma causa livre no caráter inteligível, na medida em que esta é situada “fora” do conjunto fenomênico (B569).

Conclui-se a partir da solução do terceiro conflito antinômico que somente sob o horizonte de uma causalidade inteligível e incondicionada é que podemos, por fim, afirmar a liberdade das ações humanas. Embora um caráter inteligível possa ser atribuído a todos os fenômenos, apenas no caso do ser humano é legítimo supor que tal caráter possui causalidade. Ademais, a liberdade deve necessariamente ser situada em um fundamento não fenomênico, uma vez que, no que diz respeito ao caráter empírico, tudo se encontra determinado segundo leis naturais (B577-8).

Desse modo, somente sob o horizonte de uma causalidade inteligível e incondicionada é possível, em última instância, afirmar a liberdade das ações humanas. Embora um caráter inteligível possa ser atribuído a todos os fenômenos, apenas no caso do ser humano é legítimo afirmar que tal caráter possui eficácia causal (B574).

Assim posto, em relação ao caráter empírico, todas as ações humanas podem ser previstas e explicadas, remontando suas causas a eventos cada vez mais remotos na cadeia causal (B567). Considerando, porém, seu caráter inteligível, o ser humano concebe a si mesmo como livre ao reconhecer a razão como causa capaz de produzir efeitos no mundo; enquanto inteligível, ela se afirma como sendo uma causa empiricamente incondicionada em relação aos fenômenos (B567-8). Desse modo, o caráter empírico das ações humanas é tomado por um efeito imediato de seu caráter inteligível (B569), o qual, sendo uma causalidade da razão, é livre na medida em que não se encontra submetido às leis causais da natureza.

Logo, diante do determinismo postulado no caráter empírico, a razão reconhece, a partir da ideia transcendental de liberdade, certa insubmissão às necessidades sensíveis, perante a qual assume-se um aspecto prático da causalidade, isto é, colocando-se como uma faculdade por meio da qual novos estados se iniciam na experiência, à medida que são resultantes de sua atividade incondicionada (B576-8).

Já no *Apêndice à Dialética Transcendental* (KrV, B670–B732), Kant reconhece a limitação das ideias transcendentais: elas não ampliam o conhecimento que temos acerca dos objetos, e sim limitam-se a guiar o entendimento em sua investigação empírica (B693). Assim, elas dão aos nossos conceitos maior unidade e universalidade, na medida em que seu uso correto se reporta indiretamente ao conteúdo da experiência (B694). O papel das ideias transcendentais é, portanto, regulativo e meramente subjetivo (B708) – não diz respeito a um objeto real correspondente mas, antes, exprime uma necessidade natural do conhecimento humano de almejar ir além de seus próprios limites.

Agora, no *Cânone da razão pura* (KrV, B823–859), levanta-se a possibilidade de considerar a razão não mais em seu uso especulativo ao tratar de suas ideias transcendentais

problematicamente, mas sim em seu uso prático, isto é, segundo leis postuladas pela razão para o agir, tendo em vista do que é possível através da liberdade (B828).

No contexto de tais considerações, pontua-se que as ideias não podem ser assumidas como fundamentos para a explicação dos fenômenos (B830). Em outros termos, a liberdade transcendental, contemplada enquanto possibilidade para assegurar o livre-arbítrio diante do determinismo causal, não é mais um pressuposto válido para a via da razão prática. Isso porque essa ideia é meramente especulativa – ela suscita questionamentos acerca da natureza última de nossa liberdade, questões essas que, do ponto de vista prático, podem ser deixadas de lado com total indiferença (B831).

Em se tratando do agir, é suficiente considerarmos a liberdade prática que, distinta da transcendental, pode ser provada pela experiência (B830). Ela ressalta a independência de nosso arbítrio mediante os impulsos sensíveis, pois o que nos estimula não basta para determinar nossas ações, as quais podem, ainda, serem movidas por causas representadas apenas pela razão. Admite-se com isso que, mesmo diante da determinabilidade de nosso caráter empírico, ainda é possível afirmar uma liberdade sob um aspecto sensível, isto é, uma liberdade na experiência, entendida como uma independência em relação àquilo que nos afeta sensivelmente.

Sob este prisma, duas interpretações podem ser contempladas: por um lado, argumenta-se que a liberdade prática não é compatível com a natureza, tal como se sugere pela afirmação de sua prova empírica, pois ela é definida por uma espontaneidade diante da necessidade sensível, o que garante sua independência e, ao mesmo tempo, não exige o pressuposto transcendental de uma causa absolutamente independente das leis naturais. Por outro, ressalta-se que a liberdade prática, além de sua espontaneidade, envolve a concepção de uma indiferença mediante a determinação causal, apontando que, para assegurar tal aspecto, é necessária a dependência da liberdade prática sobre aquela ideia transcendental.

Com isso, buscou-se esclarecer o contexto filosófico no qual o conceito de liberdade é fundamentado na *Crítica da razão pura*, evidenciando que, para Kant, a dificuldade em garantir o caráter livre de nossas ações remete a uma questão eminentemente metafísica (B563), cuja resolução ultrapassa os limites das faculdades humanas. Diante de sua posição rigorosa, colocou-se então o questionamento acerca de saber se Kant mantém essa mesma linha argumentativa ou se, ao buscar conferir utilidade prática aos conceitos da razão, vê-se levado a reformular as bases sobre as quais fundamentou, em um primeiro momento, o livre-arbítrio humano.

Referências bibliográficas

ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom**. New York: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense**. New Haven and London: Yale University Press, 1983.

_____. **O idealismo transcendental de Kant: interpretação e defesa**; tradução de Alexandre Alves, Nicolas Haag, Breno Augusto da Silva Franco. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

BENNETT, Jonathan. **Kant's dialectic**. New York: Cambridge University Press, 2016.

GRIER, Michelle. **Kant's doctrine of transcendental illusion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (KrV)

_____. Kritik der reinen Vernunft. In: **Kants gesammelte Schriften**. Akademie-Ausgabe. Disponível em: <<https://www.korpora.org/Kant/aa03/>>. Acesso em: 23 jan. 2026.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**; tradução de Paulo Quintela. – Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**; tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

STRAWSON, Peter F. **The bounds of sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**. London: Methuen, 1966.

WATSON, Gary. Introduction. In: _____ (ed.). **Free Will**. New York: Oxford University Press, 1982, pp. 1-15.

WOOD, Allen W. Kant's compatibilism. In: _____. (org). **Self and nature in Kant's philosophy**. Cornell University Press: Ithaca and London, 1984, p. 73-101.