



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Henrique Franco Morita

**Uma leitura da liberdade na doutrina do direito à luz da filosofia crítica de
Immanuel Kant**

Florianópolis

2023

Henrique Franco Morita

**Uma leitura da liberdade na doutrina do direito à luz da filosofia crítica de
Immanuel Kant**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito parcial para a obtenção do
título de Doutor em Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Aylton Barbieri Durão, Dr.

Florianópolis

2023

Morita, Henrique Franco

Uma leitura da liberdade na doutrina do direito à luz da filosofia crítica de Immanuel Kant / Henrique Franco Morita ; orientador, Aylton Barbieri Durão, 2023.
199 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia crítica. 3. Doutrina do direito. I. Durão, Aylton Barbieri. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Henrique Franco Morita

**Uma leitura da liberdade na doutrina do direito à luz da filosofia crítica de Immanuel
Kant**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 28 de agosto de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Adyr Garcia Ferreira Netto, Dr.(a)
Instituição Centro Universitário Filadélfia (UNIFIL)

Prof. Alberto Paulo Neto, Dr.(a)
Instituição Pontifícia Universidade Católica (PUC/PR)

Prof. Newton de Oliveira Lima, Dr.(a)
Instituição Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Aylton Barbieri Durão, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2023.

Dedico este trabalho à memória de Antonio Carlos Morita, meu pai e maior amigo. Aquele que, com toda a certeza, como fez com a minha dissertação de mestrado, leria esse trabalho e debateria comigo depois. A pessoa que me deixou todos os exemplos de que eu precisava.

AGRADECIMENTOS

Encaro essa tese como o término de um longo percurso que me fez transitar aos poucos do direito para a filosofia. Ela representa, portanto, não exatamente o ponto de chegada, mas o ponto de início da minha trajetória como alguém que se reconhece agora como uma pessoa “da filosofia”, e não mais “do direito na filosofia”.

Um dos aspectos dessa transição diz respeito inclusive à minha relação com meu orientador. Ela teve início em 2009, ainda no curso de graduação em direito, e durou apenas um semestre. Depois de muitos anos foi reiniciada, em 2016, agora na pós-graduação em filosofia. Trata-se de uma vitória pessoal ter conseguido estudar sob a sua orientação ao longo dos últimos anos, pois foi algo desejado desde o primeiro contato naqueles tempos de calouro da Universidade Estadual de Londrina. Eu só não fazia a menor ideia de como isso seria possível e muito menos desconfiava que isso ocorreria numa outra universidade em outra parte do país.

Assim, agradeço profundamente ao meu orientador, Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão, cuja generosidade e brilhantismo abriram inúmeras portas do pensamento kantiano e da filosofia em geral para mim. Se faço menção à sua importância nessa trajetória é para homenagear seu talento como docente e como intérprete filosófico, sem colocar sob sua responsabilidade quaisquer problemas que essa tese carregue consigo.

Também encaro a finalização desse trabalho como o fim de um ciclo de amadurecimento pessoal. Em relação a isso só posso ser infinitamente grato à Universidade Federal de Santa Catarina, na qual pude realmente vivenciar um ambiente democrático, plural, diverso e muito estimulante. A essa instituição pública de excelência serei eternamente grato, gratidão que expresso homenageando uma das maiores figuras de sua história: Luiz Carlos Cancellier de Olivo, sob a reitoria de quem tive a honra de cursar uma parte da minha pós-graduação.

Aproveito a ocasião de agradecimento à UFSC para também agradecer à CAPES, que financiou tanto a minha pesquisa de mestrado quanto a de doutorado – e que, apesar das inúmeras dificuldades enfrentadas pelo ambiente político e econômico do Brasil nos últimos anos, sem contar a terrível fase da pandemia que colocou todas e todos que fazem pesquisa no Brasil em enorme de dificuldade, se manteve fiel e ao lado dos pesquisadores.

Nos últimos anos, aliás, conheci e convivi com inúmeros pesquisadores e inúmeras pesquisadoras que enriqueceram de maneira ímpar a minha trajetória profissional e a minha vida.

Quero agradecer primeiramente a todas as minhas professoras e meus professores durante esse período na UFSC: vocês são a minha inspiração como docente e como pesquisador, seus ensinamentos aumentaram minha capacidade intelectual e fizeram de mim um cidadão muito mais habilitado a exercer algum papel na sociedade. Espero um dia fazer jus à docência e à pesquisa como vocês fazem.

Ainda, não posso deixar de agradecer aos amigos e às amigas que fiz durante esse período de pós-graduação. Não é necessário mencionar nomes, pois as pessoas que estiveram sempre próximas (ainda que distantes ou fora da vista cotidiana) sabem do carinho e da gratidão que sinto por elas. O meu amor pelo Brasil só aumentou nesse tempo de convívio com vocês porque, além de tudo, me ensinaram quanta maravilha há numa terra tão vasta, vindos que são de todos os cantos do país.

Teço também alguns agradecimentos muito especiais à minha família. Falo aqui do enorme privilégio que é ter origem numa família cheia de professoras e professores. Ter convivido desde pequeno, entre tias e tios, primas e primos, parentes distantes e próximos, conhecidos e agregados, com pessoas que de modo geral frequentaram a universidade pública e a pós-graduação foi para mim um grande prazer e um estímulo inestimável. É uma alegria poder se orgulhar de suas origens familiares e eu, com certeza, me orgulho muito.

Preciso agradecer de modo singular à minha mãe, Denise Peixoto Silveira Franco, a pessoa que esteve ao meu lado sempre (literalmente). Obrigado por ter enfrentado comigo as tormentas mais difíceis, inclusive desde quando eu era tão pequeno que sequer compreendia o que se passava a não ser pela apreensão que notava em seu cuidado atencioso. Você cuidou e com seu cuidado viabilizou tudo. Sei que estamos e estaremos sempre lado a lado para o que der e vier e que temos mais forças do que supomos, sejam quais forem as dificuldades – sem esquecer das muitas alegrias que também partilhamos e partilharemos.

Por fim, agradeço à Dayane, antes de tudo a mais marcante das relações nesse período. Nossa vida a dois coincide com meu ciclo de estudos na pós-graduação. Ele simplesmente não teria acontecido se você não estivesse ali me estimulando todos os dias, confiando em mim e me dando a alegria de ter o seu afeto. Espero fazer por você tudo isso que você fez e faz por mim nas piores e nas melhores

horas. A minha mais forte certeza é a de que tudo valeu a pena para chegarmos até aqui juntos.

“A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se.”
(KANT, KrV, A XII).

RESUMO

Trata-se de uma interpretação do papel desempenhado pela ideia de liberdade na Doutrina do Direito de Kant, apresentada como inata na Introdução à *Doutrina do Direito* e fundamento analítico do direito natural, conectada, por sua vez, com o contrato originário como ideia reguladora que institui a juridicidade efetiva baseada num juízo sintético *a priori* manifesto na vontade omnilateral *a priori*. Aponta-se como objetivo maior a conexão sistemática da obra político-jurídica com a filosofia crítica redirecionando a liberdade no direito à questão acerca de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, mostrando-se o fundamento crítico do direito em Kant. Inicia-se, no primeiro capítulo, discutindo o significado básico da filosofia crítica segundo quatro sentidos da crítica apresentados na *Crítica da Razão Pura*. Discute-se, a partir do sentido da crítica como propedêutica, a relação entre filosofia crítica e filosofia transcendental, procurando mostrar que Kant defende que a filosofia prática, embora constitua parte da filosofia crítica, não está inteiramente incluída na filosofia transcendental, o que é coerente com a caracterização da vontade humana como impura. Parte-se, no segundo capítulo, para a busca do fundamento da liberdade na filosofia prática kantiana em termos críticos, particularmente na ética. Para isso é analisada preliminarmente a ideia da liberdade transcendental e a sua relação com a liberdade prática no contexto do “problema do Cânone”, o que levanta a questão sobre a suposta (in)compatibilidade entre a Dialética transcendental e o Cânone da razão pura na primeira *Crítica*. Realiza-se a passagem, então, para a estratégia de fundamentação da liberdade da vontade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, dando ênfase à tentativa empreendida na terceira seção da obra, baseada num argumento ontológico. Mostra-se a mudança de estratégia na *Crítica da Razão Prática*, particularmente com a doutrina do *factum* da razão, bem como a noção de que a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, sua *ratio cognoscendi*. O terceiro capítulo começa pela questão da especificidade da reflexão moral sobre o direito abordando duas teses acerca da relação entre direito e ética na *Metafísica dos Costumes*: a tese da subordinação e a tese da independência. Advoga-se por uma terceira possibilidade, qual seja, a tese da complementaridade entre direito e ética na filosofia prática madura de Kant. Discute-se ainda relação entre o princípio do direito e o imperativo categórico, defendendo que o princípio do direito é analítico. Resolve-se a questão da criticidade da Doutrina do Direito procurando um terceiro termo pelo qual se possa construir a possibilidade dos juízos jurídicos sintéticos *a priori*. Discute-se a construção do conceito de direito à propriedade como base da doutrina do direito privado a partir da passagem da liberdade inata à provisoriedade da posse inteligível de um objeto externo do arbítrio no estado (social) de natureza. Procura-se pelo fundamento da peremptoriedade do direito e da efetiva juridicidade do sistema jurídico com base na noção de contrato originário, ideia reguladora, a partir da qual constrói-se a vontade unificada omnilateral, que é *a priori*, condição de possibilidade dos juízos jurídicos sintéticos *a priori* e da criticidade da doutrina do direito de Kant.

Palavras-chave: Filosofia prática. Filosofia política. Filosofia do direito. Filosofia crítica.

ABSTRACT

This is an interpretation of the role played by the idea of freedom in Kant's Doctrine of Right, presented as innate in the Introduction to the Doctrine of Right and as the analytical foundation of natural law, connected, in turn, with the original contract as a regulating idea that institutes effective juridicity based on a priori synthetic judgment manifested in the *a priori* omnilateral will. The main objective is the systematic connection of political-legal work with critical philosophy, redirecting freedom in law to the question of how synthetic *a priori* judgments are possible, showing the critical foundation of law in Kant. It begins, in the first chapter, by discussing the basic meaning of critical philosophy according to four senses of criticism presented in the *Critique of Pure Reason*. The relationship between critical philosophy and transcendental philosophy is discussed from the point of view of criticism as propaedeutics, trying to show that Kant defends that practical philosophy, although it constitutes part of critical philosophy, is not entirely included in transcendental philosophy, which is consistent with the characterization of the human will as impure. The second chapter sets out to search for the foundation of freedom in Kant's practical philosophy in critical terms, particularly in ethics. For this, the idea of transcendental freedom and its relation to practical freedom in the context of the "canon problem" is preliminarily analyzed, which raises the question about the supposed (in)compatibility between Transcendental Dialectic and the Canon of Pure Reason in the first *Critique*. A passage is made, then, to the strategy of reasoning the freedom of the will in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, emphasizing the attempt undertaken in the third section of the work, based on an ontological argument. The change of strategy in the *Critique of Practical Reason* is shown, particularly with the doctrine of the *factum* of reason, as well as the notion that freedom is the *ratio essendi* of morality, its *ratio cognoscendi*. The third chapter begins with the issue of the specificity of moral reflection on law, addressing two theses about the relationship between law and ethics in the *Metaphysics of Morals*: the subordination thesis and the independence thesis. A third possibility is advocated, namely, the thesis of complementarity between law and ethics in Kant's mature practical philosophy. The relationship between the principle of law and the categorical imperative is also discussed, arguing that the principle of law is analytical. The question of the criticality of the Doctrine of Right is resolved by looking for a third term by which the possibility of *a priori* synthetic juridical judgments can be constructed. The construction of the concept of the right to property as a basis for the doctrine of private law is discussed, starting from the passage from innate freedom to the provisional nature of intelligible possession of an external object of choice in the (social) state of nature. The foundation of the peremptoriness of the law and the effective legality of the legal system is sought based on the notion of original contract, a regulatory idea, from which the omnilateral unified will is built, which is *a priori*, a condition for the possibility of synthetic *a priori* juridical judgments and the criticality of Kant's doctrine of right.

Keywords: Practical Philosophy; Political Philosophy; Legal Philosophy; Critical Philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)
- Idee *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita)
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão Prática)
- KU *Kritik der Urteilskraft* (Crítica da Faculdade de Julgar)
- KrV *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura)
- Prol. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência)
- Rel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – A Religião nos Limites da Simples Razão
- RL *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito)
- TL *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Princípio Metafísicos da Doutrina da Virtude)
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática)
- MS *Die Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos Costumes)
- ZeF *Zum ewigen Frieden* (À Paz Perpétua)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	23
1.1 OS SENTIDOS DA CRÍTICA.....	24
1.1.1 A crítica como corte de justiça	27
1.1.2 A crítica como crítica da faculdade da razão	36
1.1.3 A crítica como transformação do procedimento da metafísica	40
1.1.4 A crítica como propedêutica	49
1.2 FILOSOFIA TRANSCENDENTAL, CRÍTICA E FILOSOFIA PRÁTICA	62
CAPÍTULO 2	69
2.1 LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA NA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL	71
2.1.1 As antinomias na Dialética transcendental.....	72
2.1.2 A terceira antinomia	77
2.1.3 A liberdade prática na Dialética transcendental.....	81
2.2 O PROBLEMA DO CÂNONE DA RAZÃO PURA.....	85
2.2.1 O Cânone da Razão Pura.....	86
2.2.2 Dialética e Cânone	90
2.3 A FUNDAMENTAÇÃO DA LIBERDADE DA VONTADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES E NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA.....	101
2.3.1 O fato da razão	119
CAPÍTULO 3	126
3.1 DIREITO E ÉTICA NA <i>METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	127
3.1.1 Duas teses sobre a relação entre direito e ética	129
3.1.2 A tese da complementaridade entre direito e ética em <i>MS</i>	137
3.2 A DOCTRINA DO DIREITO É PRÉ-CRÍTICA?	151
3.2.1 A liberdade inata (o meu e o teu interior).....	158
3.2.2 O meu e o teu exterior (a dedução da propriedade).....	167
3.3 COMO SÃO POSSÍVEIS JUÍZOS JURÍDICOS SINTÉTICOS <i>A PRIORI</i> ?.....	178
CONCLUSÃO	188
REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO

A história da recepção do pensamento kantiano na filosofia ocidental é a história de uma revolução intelectual que é tida amplamente como impossível de ser ignorada. O próprio filósofo parecia ter plena consciência da herança inescapável que deixaria, como expressa no prefácio de *Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência* (1783) ao afirmar que é preciso, para qualquer um que se debruce sobre a metafísica, posicionar-se em relação aos argumentos ali apresentados, mesmo que se o faça para refutá-los. Seja para destruir o *status* da filosofia kantiana, seja para defendê-la ou ainda para atualizá-la, e, na maioria das vezes, para fazer um pouco de cada uma dessas coisas, pode-se dizer que é interdito à filosofia posterior a Kant deixar de considerar o que fez o filósofo de Königsberg.

Entretanto, a influência inequívoca já tantas vezes reafirmada se deve principalmente ao papel decisivo da *Crítica da Razão Pura* (1781) nos desdobramentos da relação da filosofia com a metafísica e com a teoria do conhecimento, áreas nas quais se constituiu, efetivamente, um divisor de águas posteriormente a essa obra. Pode-se aumentar o raio da influência kantiana levando em conta as demais obras explicitamente críticas, quais sejam: a *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Complementarmente, o domínio kantiano, em termos de influência, pode ser um pouco mais alargado se se considerar o marco instituído pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), obra cujo rápido sucesso impulsionou a publicação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (publicada em 1787). Tais são as obras com relação às quais, em diversas áreas da filosofia e de outras ciências humanas e sociais, é mandatório de alguma forma emitir um pronunciamento, haja vista o seu já consagrado papel de marco na história do pensamento.

Nota-se, por outro lado, a conseqüente relegação a um segundo plano de influência e visibilidade daquelas obras que se dedicam à filosofia política e/ou à filosofia do direito – chamadas, doravante, de obras de filosofia político-jurídica. Prova disso é que nenhum dos livros apontados no rol dos mais reconhecidos de Kant tematiza de modo central questões de natureza eminentemente político-jurídica. Isso não quer dizer que obras como as três *Críticas* não devam ser levadas em consideração quando se discutem quaisquer temas em Kant – inclusive temas

político-jurídicos. Afinal, as mais conhecidas obras de Kant têm uma centralidade óbvia.

Há que se reconhecer que a filosofia kantiana concernente ao direito e à política obteve uma recepção que a qualificou como de menor importância. Embora não tenha deixado de exercer influência pontual no debate filosófico especializado, historicamente a filosofia político-jurídica ficou situada num espaço de pouca reverberação e, em alguns casos, de verdadeira depreciação, classificada entre as obras que estariam aquém do próprio pensamento kantiano em seus melhores momentos. Por tal razão, a discussão acerca desses textos não pôde florescer do mesmo modo como nas demais áreas da investigação filosófica, nem mesmo no interior da própria filosofia política. Conforme Leonel Ribeiro dos Santos (1994, p. 564), “de fato, tanto a filosofia política como a filosofia do direito kantianas foram acolhidas com geral desinteresse e incompreensão”.

Pela dificuldade da mensagem, pode-se dizer que não foram poucos os desvios dados à filosofia kantiana. No que diz respeito à filosofia político-jurídica, seu intuito se esvaiu e sua influência foi se dissipando já desde a sua publicação. Embora poucos tenham sido os filósofos que na história do pensamento humano produziram tantos intérpretes quanto Kant – algo, aliás, que Kant parecia julgar necessário, tendo em vista o seu tempo de vida limitado e a enormidade das tarefas colocadas pela sua filosofia, além da necessidade de que outros a tornassem acessível –, muito rapidamente seus herdeiros passaram não apenas a pretender complementar o pensamento kantiano, mas também a retificá-lo. Resulta que embora Kant tenha, por um lado, a reputação de mais importante filósofo da modernidade, por outro lado, sua filosofia foi submetida a sucessivos questionamentos e a uma grande medida de descrédito justamente por parte daqueles que se diziam seus maiores admiradores. Kant, nessa esteira, tanto direta quanto indiretamente, enfrentou desde a primeira geração de intérpretes e desde os primeiros instantes de recepção da sua obra uma grande incompreensão.

No caso específico da filosofia político-jurídica essa incompreensão beirou o inconformismo por parte dos seus intérpretes que, em conjunto, perfizeram objeções agrupáveis em pelo menos três grandes categorias, todas voltadas a diminuir a importância e/ou acerto nas teses do direito, da política e da história presentes nos escritos kantianos maiores ou menores. Grosso modo, são elas:

I) A objeção da ausência de fundamentação crítico-transcendental para a filosofia político-jurídica, significando que Kant teria tomado o caminho do direito natural em bases metafísico-dogmáticas (Cf. Cohen e Ritter, citados por Höffe (2005, p. 230)).

II) A objeção da senilidade de Kant quando da elaboração de sua filosofia político-jurídica, ou do seu descuido, da sua fraqueza, quando comparada com os pilares erigidos na três *Críticas* (Cf. Schopenhauer e Delbos, citados por Höffe (2005, p. 230)).

III) A objeção à ênfase dada por Kant à propriedade privada para a dedução da posse inteligível e, portanto, de forma indireta, a acusação de que Kant elevaria ao *status* crítico-transcendental aquilo que era mero contexto histórico de sua época. Kant seria, sob esse prisma, refém de um engano ideológico-burguês de matiz liberal (Cf. Massimo Mori (2012, p. 85) e Saage, citado por Höffe (2005, p. 230)).

A partir da segunda metade do século XX, porém, esse panorama pode sofrer relativizações. Nesse período, inicia-se uma retomada da filosofia kantiana justamente pela via da filosofia prática, partindo do pensamento ético-moral e chegando ao pensamento político-jurídico. Essa retomada se deu no contexto de um importante renascimento da teoria política como um todo, ancorada numa nova aposta no liberalismo político. E foi sob a influência das ideias liberais – voltadas à fundamentação de direitos humanos e à discussão do papel do estado na contemporaneidade – que o pensamento de Kant foi majoritariamente retomado e interpretado como essencialmente liberal.

Conforme a famosa frase de Peter Laslett em 1956 na introdução ao primeiro volume da coleção *Philosophy, Politics and Society*, “no momento, a filosofia política está morta” (1956, p. vii), pode-se dizer que até a metade do século XX havia um descrédito reinante em relação à filosofia política clássica, da qual Kant é representante. Aliás, no segundo volume da mesma coleção, editado em 1962 por Laslett e Runciman, Isaiah Berlin questiona mais uma vez se “ainda existe teoria política?” (1962, p. 01). Entretanto, o reestabelecimento da filosofia política na segunda metade do século XX foi vigoroso e esteve grandemente ancorado naquilo que John Gray chamou de “liberalismo kantiano” (1995, p. 02). O próprio John Gray, entretanto, afirmou com ironia que “a filosofia política pode ter renascido em 1971, mas ela foi o parto de um natimorto” (*ibidem*). A referência ao ano de 1971 é uma

referência direta ao liberalismo político que tomou conta da segunda metade do século XX.

Um dos grandes momentos dessa retomada da filosofia política foi o intenso debate gerado pela publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971), de John Rawls. Nessa obra influente, a filosofia kantiana é explicitamente anunciada como inspiração e modelo para o liberalismo político rawlsiano, embora não decorra exclusivamente da obra de Rawls o tratamento de Kant como um filósofo liberal. Pode-se dizer, ainda assim, de modo geral, que é no coração do liberalismo político contemporâneo que se dá o auge da retomada da filosofia política no século XX e a partir daí passou-se também a interpretar o pensamento kantiano como liberal de forma não-problemática, como se se tratasse de algo óbvio. Kant é assim cristalizado como um dos entusiastas das chamadas revoluções liberais do século XVIII e se torna um dos formuladores e continuadores da tradição do liberalismo político.

Este trabalho, no entanto, não adere a essa onda majoritária de interpretações liberais do pensamento kantiano. Ele procura revalorizar a filosofia político-jurídica de Kant não pelo seu caráter de fundamento do liberalismo – aspecto controverso, haja vista que o pensamento kantiano está em franca oposição ao liberalismo, adotando a perspectiva do republicanismo. Seja pela importância da revolução copernicana realizada na primeira *Crítica*, seja pela recepção negativa de primeira hora das obras kantianas de filosofia prática, seja em função da interpretação liberal das ideias kantianas (que se tornou majoritária na contemporaneidade e que contribuiu para a visão de que a filosofia kantiana continha poucas novidades em relação a temas político-jurídicos já consagrados pela tradição liberal), ou ainda por razões outras além destas aqui elencadas, a filosofia político-jurídica de Kant faz jus a uma reconsideração que a coloque no patamar ao qual o seu autor almejava: o de uma filosofia da maturidade, para a qual converge a filosofia crítica. Esse aspecto crítico é o que conduz a tese ora elaborada.

Assim, o objetivo aqui perseguido é defender a filosofia político-jurídica de Kant por meio de uma interpretação sistemática, que valoriza as conexões e as especificidades na relação entre a filosofia político-jurídica e a filosofia crítica. Não se trata, portanto, de desfazer a importância inequívoca atribuída à filosofia crítica, mas sim de incorporar a filosofia jurídico-política a ela, não apenas para igualar seu *status*, mas principalmente para aprofundar a sua compreensão. Por óbvio, o intento de uma tarefa como essa é de uma assombrosa amplitude, haja vista que a quantidade de

escritos de Kant sobre temas político-jurídicos e sobre temas centrais da filosofia crítica é extremamente grande. Por isso, justifica-se um recorte: trata-se aqui de analisar o conceito de liberdade, central para a filosofia prática em geral, na doutrina do direito e encontrar o elo entre a doutrina do direito e a filosofia crítica por meio de tal análise.

Os textos que serão estudados, portanto, compõem o período crítico. Assim, textos anteriores à publicação da *Crítica da Razão Pura* serão deixados de fora do âmbito de abrangência desta tese. Mesmo considerando apenas o período crítico, o número de obras e opúsculos de Kant é suficientemente extenso. Então, o leque de obras analisadas se inicia com a *Crítica da Razão Pura*, de 1781, e estende-se até a *Metafísica dos Costumes*, de 1797. A parte da *Metafísica dos Costumes* que interessa a este trabalho é principalmente a primeira, intitulada *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Esse é o trio fundamental que comporá o material de estudo desta tese: as duas primeiras *Críticas* e a primeira parte da *Metafísica dos Costumes*.

Por filosofia crítica entende-se o propósito declarado por Kant em 1781 de estabelecer um tribunal da razão, ou seja, a crítica como exercício de delimitação da legitimidade das pretensões da razão. Segundo Lebrun (2002, p. 10), comparando Kant a Aristóteles na *Metafísica*, a crítica “trata-se de uma investigação de princípios incapaz, seguramente, de apoiar-se ela mesma sobre princípios [...]; aqui e ali, deve-se distinguir ‘a investigação da ciência e aquela do método da ciência’”. Nesse sentido, a filosofia crítica se desenvolve, nas palavras de Kant, como uma propedêutica – como um conhecimento preliminar, basilar, que reorienta a razão. E enquanto tal, cabe a ela verificar as condições de possibilidade da relação (ou das relações) que a razão estabelece consigo mesma e com o mundo, definindo os limites para a legitimidade do seu uso.

De acordo com Ottfried Höffe (2005, p. 38), o sentido etimológico do termo “crítica” leva imediatamente a uma metáfora jurídica advinda da palavra grega *krinein*, cujo significado é “juízo” ou “levar algo a juízo”. Pode-se, então, perguntar quem vai a juízo no tribunal crítico que a razão estabelece com a finalidade de moderar suas pretensões de expansão ilimitada. É a própria razão. Nesse sentido, a filosofia crítica tem, por um lado, uma função específica: a de resgatar a metafísica das sombras e confusões nas quais se envolveu e preparar, assim, o seu desenvolvimento sólido, de modo análogo ao que ocorreu na história das ciências naturais. Complementarmente, porém, a filosofia crítica tem um sentido formal ou metodológico mais geral: ela é o

modus operandi por meio do qual a filosofia kantiana chega à análise e à síntese dos conceitos *a priori* que se orientam pelas perguntas fundamentais propostas e expressamente indicadas na *Crítica da Razão Pura*, em 1781, a saber: “Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” (*KrV*, B833).

Se a aplicação da filosofia crítica se refere apenas às fundações do edifício de uma metafísica futura, que possa ser construída purgada dos devaneios dogmáticos ou das interdições céticas que geraram o debate no qual se enredou a razão ao longo do tempo, há que se diferenciar entre uma filosofia crítica e uma filosofia transcendental, esta última tomada como o próprio edifício cuja construção a crítica tornou viável. Assim, faz parte da tarefa de compreensão da filosofia crítica o esclarecimento daquilo que Kant chama, na conclusão da *Estética Transcendental*, “o problema geral da filosofia transcendental”: a questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Uma vez que essa mesma questão será também recuperada na esfera do direito, ela revela o elo conectando a filosofia crítica e a filosofia político-jurídica e, em verdade, a ligação mais abrangente que conecta a filosofia crítica à filosofia prática como um todo. Essa é a discussão preparatória que constitui a primeira parte deste trabalho, dedicada aos sentidos que a filosofia crítica assume na *Crítica da Razão Pura*, recuperando tanto quanto possível a distinção entre filosofia crítica e filosofia transcendental.

O primeiro capítulo será, então, estruturado pela seguinte discussão: a) o que é a filosofia crítica e qual a sua relação com a metafísica, procurando mostrar os sentidos que o termo crítica assume na obra de 1781, passando por quatro distintas abordagens que podem ser extraídas dos prefácios A e B da primeira *Crítica* e também da Introdução da obra; b) uma vez definidos os sentidos complementares da crítica, enfatiza-se o seu caráter propedêutico na busca por juízos sintéticos *a priori* como base de segurança para as pretensões da razão no campo da metafísica; c) é então problematizada a relação entre a filosofia crítica e a filosofia transcendental, destacando as passagens em que ao menos se insinua o sentido de uma diferenciação no texto kantiano, de modo a aclarar o lugar peculiar dado à filosofia prática (na qual a doutrina do direito se insere) quando em comparação com a filosofia teórica, o que é fundamental para compreender o lugar da liberdade no pensamento de Kant, o que conduz ao segundo capítulo.

O segundo capítulo dedica-se, por sua vez, à ligação da filosofia crítica com a filosofia prática. Problema espinhoso e longo, porém necessário para a delimitação

preparatória do lugar ocupado pelo direito no seio da filosofia prática (ou seja, em relação à ética) e no projeto da filosofia crítica. Trata-se, portanto, de discutir mais centralmente nesse capítulo a questão da liberdade, já que ela é o núcleo da filosofia prática como um todo. Nessa esteira, o capítulo começa pelo problema da liberdade tal como se apresenta na *Crítica da Razão Pura*. Em função disso, aborda a “Dialética transcendental”, enfocando particularmente a terceira antinomia e as ideias de liberdade transcendental e liberdade prática. Depois, avança à apreciação do tratamento dado ao tema mais ao final da primeira *Crítica*, qual seja, no “Cânone da razão pura”. Nesse trecho do capítulo é importante debater aquilo que foi nesta tese chamado de “problema do Cânone”, procurando uma forma de compreender em que sentido a liberdade prática e a liberdade transcendental poderiam ser interpretadas dentro dessas duas partes da *Crítica da Razão Pura* – a Dialética, de um lado, o Cânone, de outro lado –, já que elas parecem em franca contradição. Uma das formas possíveis de compatibilização reside em defender que o Cânone não procura fundamentar a liberdade prática, o que só será feito a partir da terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Destarte, o capítulo passa à consideração da liberdade na *Fundamentação*, procurando explicar como é possível fundamentar a lei moral e a liberdade prática naquela obra. A análise é feita majoritariamente em torno da terceira seção do texto, na qual ocorre a passagem para a crítica da razão pura prática. Conforme se avança na argumentação de Kant fica claro que a especificidade da filosofia prática em relação à filosofia teórica demanda uma abordagem diferente para a constituição dos juízos sintéticos *a priori* na esfera da reflexão moral. Afinal, a filosofia prática trabalha no campo do suprassensível (para usar uma linguagem mais platônica do que kantiana), de modo que não se serve de nenhuma intuição que possa remeter seus conceitos à prova de sua validade. Kant se vê muito próximo da circularidade na qual o imperativo categórico, juízo sintético *a priori*, funda a liberdade e a liberdade funda o imperativo categórico. Critica-se, por fim, o argumento ontoético de Kant na *Fundamentação* para mostrar que a ausência de uma teoria como a do fato da razão coloca em dificuldade o argumento kantiano porque necessariamente acaba apelando à espontaneidade da reflexão teórica como prova da espontaneidade da ação moral por intermédio do acesso a um mundo inteligível, o que implica num salto sem justificação clara da independência do pensar para a independência do agir.

Em seguida, para explicar a nova tentativa de fundamentação, que é sem dúvida um desdobramento do que fora feito na *Fundamentação*, faz-se necessário discutir a doutrina do *factum* da razão na *Crítica da Razão Prática*. Trata-se mais uma vez de um tema complexo e de longuíssima tradição entre os intérpretes kantianos, de modo que a abordagem dada no capítulo tem um caráter introdutório e se justifica para tentar compreender o argumento e a necessidade do apelo ao fato da razão. Quer-se mostrar que, ao tratar a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, que é, por sua vez, *ratio essendi* da lei moral, a doutrina do fato da razão acaba por fundamentar o fundamento por meio do fundamentado. Ou seja, é a consciência da lei moral que prova a liberdade da vontade, expressão ético-moral da razão prática que se transfigura para o ser humano na forma de um imperativo categórico, ou seja, de um juízo sintético *a priori* que comanda o dever-ser para uma vontade impura. Nesse sentido, o que o capítulo quer estabelecer é o modo particular e peculiar de encaixe da filosofia prática no todo da filosofia crítica – modo peculiar que também se verificará no caso da filosofia político-jurídica, em particular com a doutrina do direito.

O terceiro capítulo da tese, a seu turno, finaliza o percurso do estudo enfocando especificamente a *Metafísica dos Costumes*. O faz primeiro levando em consideração a relação entre direito e ética – que é um tema preliminar, pois constitui a passagem do segundo capítulo para o terceiro capítulo da tese. Ou seja, a reflexão jurídica é dotada de especificidade em Kant e isso só fica efetivamente claro na *Metafísica dos Costumes*, afinal ela se divide nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* e nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*. Assim sendo, uma vez que a reflexão político-jurídica faz parte do todo da filosofia moral, ao lado da ética, constituindo o campo da filosofia prática, cumpre entender se há e como se dá a relação entre essas duas vertentes do campo prático. São estudadas a princípio duas teses possíveis sobre a relação entre direito e ética: a da subordinação do direito à ética e a da independência do direito em relação à ética. Ambas são rejeitadas e parte-se ao estudo de uma tese alternativa, a da complementaridade entre direito e ética.

Estabelecido o âmbito próprio do direito em relação à ética, uma vez que se trata de campos distintos da mesma filosofia prática, oportuniza-se o debate sobre a relação entre o direito e a filosofia crítica. Primeiramente é analisada a tese da fundamentação do direito no imperativo categórico, o que é efetivamente tentado por Kant e depois abandonado por ele mesmo. Assim sendo, a tese assume que a

doutrina do direito não se funda no imperativo categórico e tampouco num juízo sintético *a priori*. Ao contrário, o direito parte de um juízo analítico que o deduz pelo princípio de contradição partindo da ideia de um obstáculo a uma obstaculização da liberdade – a coerção. Porém, em função dessa analiticidade inicial surgem dois problemas: a) se o direito é pré-crítico; b) como seriam possíveis juízos jurídicos sintéticos *a priori*.

O terceiro capítulo passa a analisar como Kant questiona, e o faz com uma profundidade inédita num debate teórico sobre o direito privado, como são possíveis juízos sintéticos *a priori* tais como a afirmação “isto é meu”. Entra, então, no tema da posse. Considera que, se a determinação “isto é meu” puder ser considerada válida em toda a sua extensão, deve necessariamente estar situada para além da posse física do objeto, se transmutando em posse meramente intelectual – ou seja, jurídica. Ao colocar essa questão Kant segue a esteira de Rousseau e pergunta pela inteligibilidade e a legitimidade do direito. Busca pelas condições de pensabilidade da normatividade jurídica, adentrando no campo das condições de validade do sistema jurídico e de suas instituições. Por intermédio de uma proposição tão simples quanto “isto é meu”, torna-se necessário investigar os pressupostos da juridicidade como um todo.

O capítulo aborda ainda a liberdade inata, meu e teu interno (direito inato), tratada na Introdução à *Doutrina do Direito*, explicando o seu alcance por meio das quatro capacidades analiticamente deduzidas dela. Da liberdade inata se pode passar à posse empírica e ao estado de natureza. Aí se inicia a doutrina do direito privado na qual, logo de cara, é introduzido um postulado jurídico da razão prática. Esse postulado é debatido no contexto da dedução da propriedade, juízo sintético *a priori* que não pode, enquanto posse meramente inteligível, ser extraído analiticamente do conceito de liberdade inata e da posse empírica de um objeto exterior ao arbítrio.

Depois de estabelecer a juridicidade provisória e precária dada à posse empírica por antecipação e como forma de ampliação da razão prática do estado de natureza para a condição civil, o capítulo debruça-se sobre a formação da vontade unificada *a priori*, com a superação do estado de natureza entendido em chave crítica como justificado pelo contrato originário – ideal regulativo e não constitutivo que encaminha o desenvolvimento da constituição republicana na formação das leis públicas tanto no âmbito interno quanto no âmbito internacional. Vê-se, enfim, o encadeamento das ideias político-jurídicas de Kant que superam em muito qualquer

jusnaturalismo estrito dominante em sua época, uma vez que as bases críticas da juridicidade conduzem à formação de uma concepção de liberdade que é pública e se desenvolve institucionalmente por meio da submissão gradativa das instituições estatais aos ditames da razão prática num processo de justificação, ampliação e racionalização da sociedade.

CAPÍTULO 1

O objetivo deste capítulo não é discutir pormenorizadamente a filosofia crítica em seus muitos momentos de estruturação e até reformulação, tanto na chamada “década silenciosa” que precedeu a publicação da primeira *Crítica* quanto nas obras posteriores a 1781, tema este particularmente rico quando se consideram as diferenças entre a primeira edição da *Crítica* e a sua segunda edição publicada em 1787. A história desse percurso intelectual justificaria uma tese por si só, o que poderia ser enriquecido pelo acesso à correspondência e às anotações de Kant, bem como às anotações dos frequentadores de seus cursos ao longo de décadas.

Aqui se procurará, na verdade, expor o que pode ser chamado de ponto de partida da filosofia crítica, ou seja, o que lhe é constitutivo: o seu projeto ou a sua pretensão. Também não significa dizer que o exercício da filosofia crítica tenha sido realizado por Kant de maneira absolutamente coerente ou que seu projeto tenha se mantido sempre sem modificações – não são poucos os intérpretes que apontaram desde o primeiro momento da recepção da obra kantiana as suas incoerências internas e as suas lacunas. Essa, aliás, foi uma das polêmicas que mais animaram os discípulos de Kant e seus continuadores, muitos dos quais acreditavam poder construir uma filosofia crítica purgada das oscilações (ou incompletudes ou capitulações) atribuídas ao filósofo prussiano. Na senda desses debates, basicamente, estruturou-se toda uma escola de pensamento catalogada sob a epígrafe de “idealismo alemão”.

Como afirma Daniel Robinson (2012, p. xii), os milhares de trabalhos de exegese e crítica da filosofia crítica de Kant dão testemunho da sua obscuridade. Hans Vaihinger (2011, p. 525-526), que enfatiza o aspecto crítico da filosofia kantiana em sua obra, também afirma o caráter por vezes oscilante de Kant na aplicação de sua própria forma de filosofar, pois, segundo ele, em Kant “existem duas vertentes, uma tendência crítica e outra dogmática, uma tendência revolucionária e outra conservadora. [...] e há muitas passagens em Kant onde ele abrandava seu ponto de vista crítico”. Se, então, é verdade que há em Kant uma filosofia crítica, pode ela ser compreendida de maneira unívoca? Melhor colocando: se essa filosofia crítica foi desenvolvida durante décadas e se desdobrou ao longo da vida de Kant em ao menos três grandes publicações que levaram a “crítica” no seu próprio título, poderá dela ser extraído de alguma forma o sumo? Esta tese advogada por uma resposta afirmativa.

Nesse capítulo serão adotadas duas estratégias básicas que buscam responder o que é a filosofia crítica. Em primeiro lugar, serão trabalhadas quatro distintas e complementares acepções da filosofia crítica na sua obra genética – a *Crítica da Razão Pura*. São elas: a) a crítica como tribunal da razão; b) a crítica como crítica da faculdade da razão; c) a crítica como transformação do método da metafísica; d) a crítica como propedêutica. Essas quatro acepções enfatizam diferentes aspectos da tarefa crítica que Kant estabelece. Em segundo lugar, na esteira da quarta acepção acima mencionada, a saber, “a crítica como propedêutica”, será problematizada a possível distinção entre a filosofia crítica e a filosofia transcendental. Distinção essa que oscila em Kant, ora parecendo existir, ora parecendo inexistir. Esse debate oportuniza levantar a questão do lugar em que se situa a filosofia prática no sistema filosófico de Kant – uma vez que ela parece ter sido colocada fora da filosofia transcendental, porém dentro da filosofia crítica.

Essa última questão se justifica porque a filosofia prática está sujeita ao empreendimento crítico de modo específico: ela não pode se desenvolver sem considerar os objetos da sensibilidade, o que a distingue do modo como a filosofia especulativa opera. Mostra-se, assim, que a peculiaridade do âmbito prático não admite, conforme Kant, o estabelecimento de uma filosofia prática absolutamente pura, inteiramente *a priori*. A chave de abóboda dessa discussão é a distinção entre liberdade transcendental e liberdade prática, tema do segundo capítulo desta tese.

1.1 OS SENTIDOS DA CRÍTICA

A presente seção não pode começar senão pela pergunta óbvia que subjaz este trabalho: o que é a filosofia crítica? Trata-se de uma pergunta fundamental não apenas porque o termo “crítica” compõe o título das mais ilustres obras kantianas, mas também porque se percebe nelas uma ambição que, de modo bastante rigoroso, Kant acredita ter alcançado: a aplicação de um método e a partir desse método a construção de uma nova filosofia como um todo. Assim, o modo mais objetivo e direto de responder a essa questão é recorrer ao próprio Kant, que em sucessivas oportunidades define a crítica. Ocorre, porém, que o significado da filosofia crítica assume mais de uma faceta, como se demonstrará adiante, o que pode gerar inconsistência a respeito daquilo que nela se coloca como constante.

De modo geral, a crítica, relata Kant no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (doravante referida ao longo deste trabalho apenas pela sua sigla em alemão, *KrV*), é antes de tudo oposição ao dogmatismo. Essa definição pode ser caracterizada como a mais abrangente. Dogmatismo aqui consiste na “presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou”¹ (*KrV*², BXXXV). Salta aos olhos nessa passagem a questão ‘*Quid juris?*’ levantada por Kant, conforme anotou Simone Goyard-Fabre (2006, p. 72). Trata-se, essencialmente, de um modo de investigação: a busca pelas condições de possibilidade dos conhecimentos que a razão quer alcançar, que a própria razão imagina haver alcançado, porém, de forma equivocada, visto que com base em dogmatismos que dotam tais conhecimentos de ilegitimidade. O que é de direito? (*Quid juris?*), pergunta Kant à razão.

A questão da legitimidade das ambições da razão, colocada pela filosofia crítica, é fundamental porque ela diz respeito à dimensão epistemológica inevitável que decorre da sua proposta, já que rompe com a tradição filosófica polarizada em sua época que opunha, de um lado, os dogmatismos racionalista e empirista e, de outro lado, o ceticismo. Para Kant, o problema dos dogmatismos em relação ao uso da razão é justamente a ausência de “uma crítica prévia da sua própria capacidade” (*KrV*, BXXXV).

A oposição aos dogmatismos, esclarece Kant, não é necessariamente uma oposição à dogmática, entendida como a ciência do conhecimento puro, isto é, como a ciência baseada em princípios *a priori* – tese que desbanca, por sua vez, a resposta do ceticismo à possibilidade dos conhecimentos. A propósito, Kant aponta Christian Wolff como o grande filósofo dogmático e ao mesmo tempo, paradoxalmente, o exalta como o responsável pelo espírito de profundidade na Alemanha. Afirma que Wolff teria

¹ A exata edição da tradução da obra de Kant utilizada nas citações ao longo do texto consta ao final nas referências bibliográficas.

² Optou-se por realizar a citação das obras ao longo da tese seguindo a metodologia autor-data. Ocorre, porém, que no caso das obras de Kant – cujas citações são extremamente volumosas ao longo do texto – a opção foi por utilizar o meio mais consagrado de referência na comunidade internacional de intérpretes kantianos: o uso das siglas canônicas em alemão que remetem ao título das obras tal como editadas pela Academia Real de Ciências da Prússia. Ainda, optou-se adotar a paginação das citações a partir da paginação das obras completas publicadas oficialmente pela mesma Academia. Essa opção, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, longe de tornar menos acessível ao leitor a origem exata do local de onde se extraiu a citação, resulta num maior acesso, afinal, não se remete a uma tradução ou edição em particular, mas ao conjunto das milhares de traduções e edições das obras de Kant que se utilizam de uma mesma referência internacional.

sido capaz de cumprir o seu propósito de estabelecer a metafísica como ciência com sucesso, caso não lhe tivesse faltado o procedimento crítico para moderar as pretensões do raciocínio dogmático em suas sistematizações.

O exame das edições A e B de *KrV* em seus respectivos prefácios e introdução revela, por sua vez, mais de uma definição de filosofia crítica. É possível delimitar ao menos quatro, aqui enumeradas e classificadas com base na obra de J. Colin McQuillan, intitulada *Immanuel Kant – the very idea of a Critique of Pure Reason* (2016). As quatro definições da crítica encontradas nos mencionados prefácios e introdução podem ser enquadradas em quatro abordagens dadas por Kant, que serão discutidas cada uma num tópico específico abaixo. Essas abordagens são: I) a crítica como metáfora de uma corte de justiça – presente principalmente no prefácio da edição A de *KrV*; II) a crítica como crítica da faculdade da razão – também presente na edição A do prefácio de *KrV*; III) a crítica como transformação do procedimento da metafísica – que aparece no prefácio da edição B de *KrV*; IV) a crítica abordada como propedêutica para um sistema da razão pura – presente na introdução de *KrV*, tanto na edição A quanto na edição B.

A quarta abordagem mencionada acima permitirá, por sua vez, discutir aspectos desconcertantes do conceito de filosofia transcendental. A noção de filosofia transcendental em Kant parece oscilar: sabe-se que a filosofia transcendental está intimamente ligada à filosofia crítica, porém há certa indeterminação em relação à sua extensão em comparação com a própria crítica. Quando o trabalho se debruçar sobre essa discussão se poderá avançar ainda mais, chegando à distinção entre a filosofia transcendental e a filosofia prática, discutida por Kant no prefácio B de *KrV*. A questão de fundo, que anima esse percurso, é a seguinte: a filosofia prática faz parte da filosofia crítica? A resposta aqui é afirmativa, o que significa que a ela deve se estender a questão “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”. Mas, não sendo ela transcendental, pode pretender responder a tal questão? Esse é o percurso do segundo capítulo.

As quatro abordagens da filosofia crítica serão detalhadas abaixo, pois não apenas esclarecem aspectos pontuais da filosofia crítica, como também captam as próprias definições dadas por Kant para essa filosofia, inclusive reverberando o seu anseio por uma exposição mais clara do que era essa novidade que ele estava apresentando e que foi recebida de forma dura logo de cara. Karl Ameriks (2000, p. 56) aponta que, tão logo a tinta da primeira *Crítica* secou, já se fizeram presentes os

críticos que consideravam que: a) de um lado, ela prometia uma sistematicidade que não era capaz de produzir efetivamente, pois em vários aspectos ela estaria exacerbando o ceticismo que dizia evitar; b) de outro lado, a crítica kantiana não seria dotada da unidade necessária para produzir um sistema, uma vez que trabalharia com dualismos que permaneciam inviabilizando uma compreensão global do conhecimento humano, tais como as ideias de fenômeno e númeno, sensibilidade e razão e teoria e prática. Diz Ameriks (*ibidem*):

[...] these issues dominate the worries [...] of Kant's first influential critics: G. E. Schulze, F.H. Jacobi, and G. Fichte and [...] K. L. Reinhold, who soon insisted that Kant's system would have to be revised radically, so that it could be brought into an adequately 'firm' and 'broad' shape.³

As quatro abordagens que serão tratadas a seguir, como se verá, podem ser conciliadas e oportunizam uma compreensão mais ampla do propósito crítico explicitado em *KrV*.

1.1.1 A crítica como corte de justiça

As metáforas kantianas estão entre as partes mais célebres do pensamento do filósofo e o uso da metáfora como forma de expressão das ideias em Kant é uma constante. Conforme defende Leonel Ribeiro dos Santos em sua obra clássica intitulada *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano* (1994, p. 13), “o diálogo com um pensador deve [...] poder reconhecê-lo não apenas nos seus conceitos, razões, teses e enunciados, mas também nas metáforas e imagens em cujo elemento eles vivem e de onde emergem”. Assim, conhecer as metáforas utilizadas por Kant em suas obras é aproximar-se da maneira por meio da qual ele procurou traduzir suas ideias: uma forma mais íntima de acesso à sua escrita. Mais do que intimidade, as metáforas kantianas oferecem uma chave de acesso à filosofia de Kant. No final da obra mencionada acima, o autor português comenta: “As metáforas kantianas não são imagens ou comparações avulsas [...], organizam-se em sistemas e são profundamente estruturadas, podendo mesmo apresentar-se [...] sob a forma de alegorias” (Idem, p. 669).

³ Tradução do autor: “esses problemas dominaram as preocupações dos primeiros críticos influentes de Kant: G. E. Schulze, F. H. Jacobi, G. Fichte e K. L. Reinhold, que logo insistiram que o sistema de Kant teria de ser radicalmente revisado, para que pudesse ser conduzido a uma definição mais firme e abrangente.”

O papel das metáforas em Kant não é, por assim dizer, meramente ocasional ou secundário. Ele pode ser considerado central e até alegórico, ou seja, as metáforas são um elemento de sua filosofia que permite apropriá-la de modo singular e com a profundidade que ela alcança. As metáforas não são apenas adorno ou adereço na filosofia kantiana, mas constituem a sua própria estrutura. Por isso, conclui Leonel Ribeiro dos Santos que “as metáforas kantianas são metáforas para a razão ou a sua tarefa [...]. Só refletindo sobre as suas criações e realizações a razão alcança o reconhecimento da sua própria identidade” (Idem., p. 671).

Não poderia deixar de estar presente uma metáfora logo na apresentação da *Crítica da Razão Pura*, o prefácio da edição A. Ele começa suas considerações atentando para o estado de confusão e despautério ao qual foi submetida a razão humana por intermédio de uma metafísica prenhe de obscuridades e contradições. A problematização kantiana sobre esse tema, embora pareça simples, se desdobra em inúmeras questões. Inicia dizendo, *in verbis*:

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

A razão está destinada à metafísica porque não pode evitar as tormentosas questões impostas a si mesma pela sua própria natureza. Ou seja, a razão tem uma propensão a questionamentos que estão situados para além de suas próprias capacidades. Nesse sentido, há uma dimensão agônica da natureza humana (sublinhe-se que Kant fala aqui em “razão humana”, e não em razão em geral) perante um funcionamento tenso da racionalidade. Aparentemente – e isso será mais bem debatido por Kant na “Dialética transcendental”, tanto com os paralogismos quanto com as antinomias da razão –, a racionalidade humana ultrapassa a humanidade e ao mesmo tempo a situa em suas limitações.

Colocando em outros termos, a racionalidade impõe questões que a humanidade (entendida aqui não como o coletivo dos seres humanos, mas como a característica de ser um ser humano) não pode solucionar, questões que mais revelam sobre o aspecto limitado da condição humana do que sobre a sua potência. Nas palavras de Marcus Willascheck (2018, p. 03), “the fate of human reason is thus a truly tragic one”⁴. Desse modo, o característico dessas questões com as quais a

⁴ Tradução do autor: “o destino da razão humana é, pois, verdadeiramente trágico.”

razão inevitavelmente se debate é justamente o fato delas extrapolarem o domínio propriamente humano de apreensão da realidade: são questões que apontam para além de toda a experiência (humana) possível.

Um detalhamento maior desse processo de questionamento produzido pela razão é dado na introdução à “Dialética transcendental” em *KrV*, trecho no qual Kant afirma claramente que há “uma dialética da razão pura natural e inevitável; [...] inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros” (*KrV*, B354). Trata-se de uma sina e a fonte dessa incessante confusão é a busca pelo incondicionado. Trata-se, conforme Kant, de:

[...] uma prescrição simplesmente lógica que nos leva, na ascensão para condições sempre mais elevadas, a aproximarmo-nos da integridade dessas condições e a trazer assim para o nosso conhecimento a mais elevada unidade da razão que nos é possível” (*KrV*, B365).

Em parte, porém, ele absolve a razão humana ainda no prefácio A de *KrV*:

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. (*KrV*, AVII).

De acordo com Willascheck (2018, p. 5), a razão elabora seu autoengano em três passos: 1º) por meio da reflexão racional sobre as experiências sensíveis nas quais se envolve ela necessariamente desdobra questionamentos acerca do que é incondicionado, já que ela encontra a causalidade no campo da experiência; 2º) ao iniciar uma reflexão racional sobre o que é incondicionado e, portanto, ao produzir especulações metafísicas para as questões que se propõe, a razão elabora uma série de respostas metafísicas, sendo que tais respostas parecem estar em perfeita harmonia com a razão; 3º) os princípios que conduzem a tais especulações metafísicas e às respectivas respostas são princípios da própria razão humana universal, ou seja, são constitutivos do pensamento racional dos seres humanos, significando, enfim, que não se pode evitar esses princípios, devendo-se colocar neles uma organização metodológica própria do método crítico na tentativa de limitar as pretensões da razão humana enfatizando os seus limites.

Esse movimento de insuflação de si mesma realizado pela razão, chamado por Willascheck (2018, p. 3) de “the Rational Sources Account”, gera desconfiança, conforme anota Kant na continuação do mesmo prefácio da edição A de *KrV*:

Porém, [a razão] logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo

o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infindáveis chama-se Metafísica. (*KrV*, VII).

Ao fim desse percurso fica claro que o que joga na obscuridade a razão humana é menos o seu processo intrínseco e espontâneo de questionamento (característica da racionalidade humana *per se*) e mais o seu equívoco em relação aos princípios que adota na busca da satisfação às perguntas dela própria. Princípios esses que, sendo ligados ao âmbito da experiência possível e como que contrabandeados em face de questões que extrapolam esse âmbito, acabam por fim sendo abandonados e preteridos, às vezes substituídos dogmaticamente e às vezes resultando no mero ceticismo. Numa espécie de autossabotagem, produz a razão humana ilusões largamente desvinculadas das condições objetivas do conhecimento humano, tudo isso visando responder questões que também desafiam o domínio propriamente humano das possibilidades de conhecer.

Como sair desse beco? Depois das páginas dedicadas ao primeiro parágrafo do prefácio da edição A de *KrV* pode-se seguir na sequência do texto e encontrar uma metáfora jurídica que serve de bússola para guiar a razão à saída do lugar no qual ela própria se colocou. Kant quer determinar quais são os direitos da razão para superar o ambiente de incontáveis disputas entre céticos e dogmáticos, cujo resultado foi uma enfadonha indiferença quanto à metafísica, outrora rainha dos saberes, responsável pelos temas mais caros à humanidade (Deus, liberdade e a imortalidade da alma) e àquela altura já destronada. Se é impossível evitar a metafísica, já que ela lida com as questões mais caras e importantes para os seres humanos em geral, tampouco é sustentável manter o nível de indiferença ao qual se chegou depois de séculos de especulações infrutíferas, pois a metafísica é essencial ao bem-estar da humanidade. Mesmo que se queira evitá-la, como observa Kant (*KrV*, AX), os críticos da metafísica, “esses pretensos indiferentistas”, porém, “não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas”.

A indiferença resultante é, na verdade, um testemunho da insatisfação com os resultados a que se chegou nesse âmbito. E, sendo uma demanda típica da época em que está inserida, precisa a razão voltar-se a si mesma para examinar suas pretensões. A razão precisa “empreender a mais difícil das suas tarefas, a do

conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas” (*KrV*, A XI), diz a metáfora jurídica. Com este tribunal pode a razão, em nome de suas leis eternas e imutáveis, assegurar-se da legitimidade de seu labor. Conforme McQuillan (2016, *e-book*) aponta acerca de Descartes, Hobbes, Spinoza e Leibniz, o uso desse tipo de metáfora jurídica era comum no início da modernidade:

In his author’s replies to objections to the *Meditations on First Philosophy* (1641/1642), Descartes appeals to the judgment of the court of pious and orthodox theologians to show that his views were not threatening to religion; Hobbes says the laws of nature are only binding in the court of conscience in *On the Citizen* (1642); Spinoza brings his objections against anthropomorphic conceptions of God before the bar of reason in the *Ethics* (1677); and, in the *Theodicy*, Leibniz maintains that the tribunal of reason can be used to confirm the authority of the holy scriptures.⁵

No entanto, a metáfora da razão trazida por Kant é distinta das demais com as quais se fez paralelo acima, já que ela não é outra instância que não a própria *Crítica da Razão Pura*. O livro, sob esse prisma, se transmuda no tribunal da razão em ação. Como atuará esse tribunal para assegurar à razão as pretensões que lhe são dadas por direito (ou seja, que ela pode almejar), desfazendo-se das suas pretensões ilegítimas? A primeira resposta reside na problemática dos erros com os quais a razão procura resolver os problemas que ela mesma elabora incessantemente ao envolver-se na metafísica: aplicar princípios válidos no campo da experiência possível para uma área cujos problemas se situam além de toda experiência, a metafísica. O papel do tribunal da crítica é, de certa forma, reconhecer que os princípios aplicáveis à metafísica devem ser distintos daqueles aplicáveis ao campo da experiência e, portanto, trata-se preliminarmente de uma questão de competência e de adequação dos foros para tratar questões de distintos âmbitos de legitimidade – a experiência, de um lado, e aquilo que supera a experiência, a metafísica, de outro lado.

Ainda, do fato de ter a metafísica perdido sua majestade pela guerra travada entre céticos e dogmáticos não resulta que se deva resgatá-la por uma espécie de mediação entre essas duas escolas filosóficas. De acordo com Günter Zöller, “a filosofia crítica não é nem um racionalismo empiricizado nem um empirismo

⁵ Tradução do autor: “Nas réplicas às *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641/1642), Descartes apela ao julgamento da corte de teólogos pios e ortodoxos para demonstrar que suas visões não eram ameaçadoras à religião; Hobbes diz que as leis da natureza só são vinculantes na corte da consciência em *Do cidadão* (1642); Spinoza apresenta suas objeções contra concepções antropomórficas de Deus diante do juízo da razão na *Ética* (1677); na *Teodicéia*, Leibniz sustenta que o tribunal da razão pode ser usado para confirmar a autoridade das escrituras sagradas.”

racionalizado, mas uma ‘concepção doutrinal’ que critica sistematicamente o racionalismo e o empirismo dos precursores” (2017, p. 26). Trata-se, portanto, de um tribunal que submete inclusive as escolas ao julgamento e, em verdade, demonstra uma visão diferente acerca do papel representado por cada uma delas. Para Kant, por exemplo, a escola dos cétricos sequer requer uma refutação direta, pois a sua influência fora sempre passageira em relação aos destinos da metafísica, já que, além de pouco numerosos, os cétricos tinham por hábito nunca se estabelecerem definitivamente, atacando apenas de tempos em tempos. Ainda assim, é preciso considerar que Kant elabora uma análise crítica do ceticismo na “Doutrina transcendental do método” em *KrV*, num tópico intitulado “Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar a paz no ceticismo”.

Já os dogmáticos, por sua vez, colocaram sua ordenação sobre a metafísica repetidas vezes. Mas, como se viu na modernidade, sua influência ficou aquém das exigências de uma racionalidade em crescente desenvolvimento, que busca os fundamentos e a justificação crítica de seus princípios: restou, por fim, uma indiferença para com a metafísica em função do dogmatismo. A corte de justiça da razão, porém, tampouco se verga ao indiferentismo. Não apenas pelo fato de que os indiferentistas, ao pretensamente recusarem a metafísica, acabarem sempre adotando teses metafísicas, mas simplesmente porque o objeto das investigações metafísicas é o que há de mais propriamente humano e, portanto, não pode ser tratado com indiferença aos olhos de Kant. A metafísica trata de um interesse da própria humanidade em sua condição específica.

O objetivo da corte criada pela crítica é determinar os equívocos que conduziram a razão humana à mera perplexidade justamente no âmbito de suas investigações mais caras e fundamentais. Para isso a crítica deverá estabelecer os princípios com os quais se pode assegurar que a metafísica tenha um caminho confiável de investigação dos problemas sobre os quais está debruçada. É possível aprofundar ainda um pouco mais o sentido da metáfora jurídica em Kant, levando em consideração a sua argumentação presente no capítulo da “Disciplina da razão pura” em *KrV*, especificamente na segunda seção intitulada “A disciplina da razão pura relativamente ao seu uso polêmico”. É ali que Kant estabelece um paralelo entre a atividade da crítica e algumas metáforas de natureza político-jurídica.

O filósofo inicia a seção discutindo o uso polêmico da razão pura, portanto, seu embate com os dogmatismos e ainda o embate entre eles e o ceticismo. Ele aponta para um conjunto de conflitos estabelecidos no campo da metafísica entre diversas escolas filosóficas. Nesse contexto, enuncia que “pode considerar-se a Crítica da Razão Pura o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias desta faculdade, [...] para determinar e para julgar os direitos da razão em geral” (*KrV*, B779). A ausência da crítica, segue a metáfora, deixa a razão em seu estado de natureza, sendo as suas pretensões decididas pela guerra (entre as escolas filosóficas). A crítica supera a guerra do estado de natureza por meio da instituição da legalidade e de um “devido processo legal” para arbitrar as disputas em torno da razão pura, pacificando as relações das escolas por meio de uma sentença:

O que no primeiro caso [o estado de natureza] põe termo às querelas é uma *vitória* de que se vangloriam ambas as partes e à qual segue, a maioria das vezes, uma paz mal assegurada, imposta pela intervenção de uma autoridade superior; no segundo caso [o processo], porém, a *sentença*, porque toca agora a fonte das discussões, deve conduzir a uma paz eterna. (*ibidem*).

O paralelo entre o processo instaurado pela crítica e o estado de natureza em que a razão pura se encontra é traduzido enfim em linguagem contratualista e se funde com o ingresso na condição civil por meio do direito: “tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetemos à coação das leis” (*KrV*, B780). E completa, com uma definição republicana de liberdade que irá se repetir mais tarde em vários de seus textos propriamente político-jurídicos, legitimando essa saída do estado de natureza da razão, já com certo espírito rousseauiano, dizendo que a nova condição da razão fora do estado de natureza “não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum” (*ibidem*).

Por tabela, aparece um tema que será retomado de maneira muito importante pouco depois da publicação de *KrV*, no seu famoso opúsculo de 1783, *Resposta à Pergunta: que é o “Esclarecimento”?*. Trata-se do tema da defesa da liberdade de manifestação e do uso público da razão, conforme se vê ainda em *KrV* (B780): “A essa liberdade pertence também a de submeter ao juízo público os pensamentos e as dúvidas, que ninguém pode por si mesmo resolver, sem por isso ser reputado um cidadão turbulento e perigoso”. Quer dizer, sem a livre manifestação do pensamento a própria crítica emudece e a metafísica dogmática sobrevém.

Utilizando-se de linguagem jusnaturalista e tratando, em verdade, do direito da razão, e não dos indivíduos, porém destacando o papel da autonomia e da autolegislação, Kant afirma, como base para o uso público da razão, que existe um “direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz” (*ibidem*). Esse direito originário, que é da própria razão humana, é enunciado como inatacável, pois “um tal direito é sagrado e não é permitido atentar contra ele” (*ibidem*). McQuillan (2016, *e-book*) destaca o aspecto republicano da metáfora kantiana, defendendo que o fato da metafísica um dia ter sido a rainha de todas as ciências não significa que ela efetivamente retome o seu trono por meio da crítica, mas que, na verdade, a sua renovação ocorre abdicando ao despotismo inerente à sua trajetória histórica e adentrando num estado de direito da razão, por intermédio de um processo calcado no autogoverno:

I would like to point out the republicanism implicit in Kant's appeals to the rightfulness and lawfulness of reason's claims. Although he says metaphysics had been the queen of all the sciences before the internal conflicts of the dogmatist regime forced her to surrender her title, Kant does not actually claim that this title of honor should be returned to metaphysics. It could be argued that Kant meant to replace a failed philosophical monarchy and its despotic administration with a new republican metaphysics, governed by the rule of law, in the first Critique. His claim in the first (A) "Preface" that the critique of pure reason distinguishes reason's rightful claims from its groundless pretensions through "its own eternal and unchangeable laws" supports this reading, since Kant often describes monarchy as autocratic rule by violence (Gewalt), decree (Machtsprüche), and command (Befehl), while identifying republicanism with the self-government of rational beings through laws of their own making.⁶

Conforme esclarece Leonel Ribeiro dos Santos (1994, p. 562), as metáforas político-jurídicas kantianas foram pouco assimiladas pelos especialistas em Kant, tendo sido sempre tratadas, quando não de modo frio e indiferente, como se fossem vícios ligados à maneira excessivamente dura ou exigente de Kant. Foram os seus críticos, curiosamente, que fizeram notar de maneira mais contundente as metáforas jurídicas. O filósofo alemão Johann Gottfried Herder, leitor de primeira hora dos

⁶ Tradução do autor: “Eu gostaria de destacar o republicanismo implícito no apelo de Kant à legalidade e à retidão das reivindicações da razão. Apesar dele dizer que a metafísica era a rainha de todas as ciências até que os conflitos internos do regime do dogmatismo forçaram-na a renunciar, Kant não reivindica realmente que esse título honorífico tenha que retornar à metafísica. Poder-se-ia argumentar que Kant visava substituir a falida filosofia monárquica e a sua administração despótica por uma nova metafísica republicana, governada pelo estado de direito, na primeira Crítica. Sua afirmação no primeiro (A) ‘Prefácio’ de que a crítica da razão pura distingue as reivindicações legítimas da razão de suas pretensões infundadas por meio de “suas próprias leis eternas e imutáveis” apoia essa leitura, já que Kant frequentemente descreve a monarquia como o governo autocrático pela violência (Gewalt), decreto (Machtsprüche) e comando (Befehl), enquanto identifica o republicanismo com o auto-governo de seres racionais por meio de leis que eles mesmos produzem.”

escritos kantianos, embora bem mais jovem do que Kant, sendo um de seus críticos mais relevantes no período, fez questão, por exemplo, de apontar em *Verstand Und Erfahrung – Eine Metakritik Zur Kritik der Reinen Vernunft* (1799) o que entendia ser uma contradição insolúvel na ideia de um tribunal da razão defendida em *KrV*:

Se a razão deve ser criticada, por quem pode sê-lo? Por mais ninguém, a não ser por ela própria; mas desse modo ela é parte e juiz. E de acordo com quê deve ela ser julgada? De acordo com mais nada, a não ser ela mesma; mas desse modo ela é simultaneamente lei e testemunha. De imediato se vê a dificuldade deste tribunal. (HERDER *apud* SANTOS, 1994, p. 562).

A censura acima acusa Kant, de certa forma, de violar o devido processo legal no tribunal crítico da razão, o que no fundo significa dizer que o procedimento da crítica é nada menos que dialético e enganoso. A provocação de Herder faz sentido para quem toma contato com a metáfora jurídica kantiana de modo isolado, porém a objeção levantada perde relevância se se leva em conta, conforme Kant afirmou na primeira *Crítica*, que as ideias da razão – submetidas ao tribunal crítico, ele próprio uma ideia da razão – nunca podem ser dialéticas:

As ideias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, só ao seu abuso se deverá atribuir a aparência enganosa que possam apresentar; são-nos impostas pela natureza da nossa razão e esta instância suprema de todos os direitos e pretensões da nossa especulação não pode conter originariamente enganos e ludíbrios. Presumivelmente, têm o seu bom e apropriado destino na disposição natural da nossa razão. Mas a turba dos sofistas, como de costume, clama em altos brados contra o absurdo e a contradição e insulta o governo, cujos planos mais secretos não alcança penetrar, mas a cujas influências benéficas deveria agradecer a sua conservação e até a cultura que lhe permite censurá-lo e julgá-lo. (KANT, 2013, p. 550, B 697).

Do ponto de vista das ideias da razão, por conseguinte, também da metafísica, quando consideradas em si mesmas, não há uma dialética. É a natureza da razão que as produz espontaneamente e originariamente, de modo que é legítimo à própria razão dar a elas o encaminhamento para que cumpram uma função e tenham uma destinação: “é o uso, ou antes, o mau uso das ideias que pode ser dialético, que pode levar à perversão e até à morte da razão”, entende Leonel Ribeiro dos Santos (1994, p. 563). O tribunal que a razão erige, desta feita, permite afastar a dialética – e não, conforme sugere Herder, a impõe como um truque processual, uma forma de despotismo contra o devido processo legal. Ainda assim, a metáfora jurídica teve a sua força reafirmada pelas objeções trazidas neste e noutros casos, mesmo que curiosamente advindos de um viés crítico ao projeto kantiano.

Sob o prisma destacado até aqui, portanto, pode-se reconhecer que o intento do tribunal, do foro, da corte de justiça da razão é estabelecer um processo tal que possa superar os conflitos que a impedem de sair do estado de natureza em que se

encontra, envolvida em batalhas intermináveis e que só resultaram em obscuridades e contradições culminando num estado de guerra. Se a crítica puder contribuir para o término de tais controvérsias e elaborar as bases para a reinvenção da metafísica – estabelecendo a paz – e para o seu progresso de forma análoga ao progresso que Kant entende ter sido alcançado nas demais áreas do conhecimento científico, o intento de *KrV* terá sido cumprido com êxito. Cabe agora prosseguir para um outro desdobramento nas abordagens de Kant em relação à filosofia crítica.

1.1.2 A crítica como crítica da faculdade da razão

Uma outra definição, trazida por Kant ainda no prefácio A de *KrV*, aponta numa direção menos metafórica e a princípio sem paralelo com o mundo jurídico. Se, num primeiro momento, a crítica é apresentada como uma corte de justiça dedicada à questão dos direitos da razão, procurando assegurar à metafísica um novo patamar e, principalmente, descartar as reivindicações ilegítimas da razão no certame que ela própria cria com suas dúvidas, já logo na sequência uma nova abordagem é trazida para a crítica, obviamente de caráter complementar. Trata-se da consideração da crítica como ferramenta útil. A utilidade dessa ferramenta é a compreensão efetiva da faculdade da razão. Nesse sentido, de acordo com Kant, a filosofia crítica não serviria ao propósito de criticar sistemas e livros específicos, na verdade, trata-se da crítica “da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*” (*KrV*, AXII). Ainda na mesma passagem, de maneira mais estrita, Kant chama atenção para o objeto da sua crítica, qual seja, a metafísica, afinal a crítica trata da “solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (*ibidem*).

Por qual razão Kant esclarece que não está preocupado em fazer “uma crítica de livros e de sistemas”? A resposta a essa questão pode ser encontrada na Introdução da edição A e B de *KrV*, na seção intitulada “Ideia e divisão de uma ciência particular com o nome de Crítica da Razão Pura”. Ali aparece a seguinte advertência ao leitor da obra: “menos ainda se deverá esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura; apenas fazemos a crítica da própria faculdade da razão pura” (*KrV*, BXXVI). Com isso, como se vê na citação, é reafirmado aquilo que já constava no prefácio da edição A de *KrV*. Kant volta a falar da crítica da faculdade da razão pura.

Nesse ponto, aliás, a crítica adquire uma dimensão francamente útil para a história do pensamento, pois na sequência Kant explica que não faria sentido avaliar as obras antigas e modernas que versam sobre metafísica se não se tivesse antes elaborado a crítica para aí sim utilizá-la como ferramenta de análise de tais obras.

Enquanto ferramenta, então, a crítica é ressaltada porque ela apura o conhecimento que se tem a respeito da faculdade da razão pura, que é o próprio instrumento de análise dos livros e dos sistemas já publicados. Afinal, sem as precauções trazidas pela crítica, “o historiador e o crítico incompetentes ajuízam as asserções sem fundamento dos outros pelas suas próprias asserções, igualmente infundadas” (*KrV*, BXXVI). Essa passagem faz uma referência direta ao historiador da filosofia e, mais ainda, ao estudo de história da filosofia: trata-se de mostrar que conhecer a história da filosofia não é suficiente para o filosofar, ou mesmo não se confunde com a tarefa da filosofia (com os conhecimentos que ela, filosofia, pode proporcionar).

A crítica, nessa acepção, vai além do conhecimento dos termos das disputas que constituem a história da filosofia. Mais do que isso, significa que aprender a filosofar está intimamente ligado a saber se descolar dessa mesma história da filosofia, portanto, significa pensar por si mesmo. Afinal, a crítica não é comentário ou estudo de livros e sistemas, mas é filosofar – ela é a preparação necessária, já filosófica, para um diálogo renovado com a história da filosofia. Sem a crítica o debatedor que se debruça acriticamente sobre as obras clássicas pertencentes à história da filosofia recai nos mesmos equívocos que pretende assinalar nessas obras. “*Sapere aude*”, como se sabe, será tema do opúsculo *Que é o Esclarecimento?*, já mencionado mais acima.

Avançando na análise, também se deve esclarecer o que significaria entender a crítica como uma crítica da faculdade da razão em geral – de forma independente da experiência, ressalve-se –, conforme exposto nas passagens acima. Para isso, pode-se inicialmente buscar compreender o que seria a faculdade da razão tal como estabelecida no início da “Dialética transcendental”. Ali Kant dedica a seção intitulada “Da razão pura como sede da aparência transcendental” a uma definição da razão em face do entendimento. Como anota Willaschek, de maneira bem-humorada, “It is only

after some 300 pages that Kant, in a book that is, after all, entitled Critique of Pure Reason, explains in some detail what he means by ‘reason.’”⁷ (2018, p. 31).

Kant apresenta enfim uma definição da faculdade da razão numa passagem que se tornou célebre da Dialética:

Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento. Este é o conceito geral da faculdade da razão [...]. (*ibidem*).

Enquanto “faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios”, a razão é apresentada sem uma relação imediata com a experiência. Sem objeto, a razão é uma faculdade de organizar. Ela dá sentido ao múltiplo da experiência que é captado segundo as regras do entendimento levando em conta as formas puras da intuição sensível. A razão opera sempre no sentido da unidade, portanto, e é apresentada por Kant em diálogo com o entendimento. “Este é o conceito geral da faculdade da razão”, encerra Kant.

No prefácio A de *KrV*, entretanto, Kant se refere à “faculdade da razão em geral” (AXII); na Dialética, por sua vez, o termo a que se refere é o “conceito geral da faculdade da razão”. Para McQuillan (2016, *e-book*), nesta última acepção, em que Kant trata do “conceito geral da faculdade da razão”, haveria uma limitação excessiva do escopo da crítica – o que não ocorreria na referência mais abrangente à “faculdade da razão em geral”, presente no prefácio A de *KrV*. A visão mais estreita da Dialética, segundo o autor, tira da crítica o alcance geral de crítica também das formas *a priori* da sensibilidade e das categorias do entendimento. Afinal, como visto, a Dialética desenvolve um conceito de faculdade da razão por diferenciação em relação às formas da sensibilidade e às regras do entendimento. Por isso, McQuillan defende uma interpretação mais abrangente do conceito de faculdade da razão:

It is of course possible that Kant had this [narrower] conception of reason in mind when he called the critique of pure reason a critique of the faculty of reason in general in the first (A) “Preface,” but we would be forced to exclude much of the *a priori* cognition that he tries so hard to demonstrate in the “Transcendental Aesthetic” and the “Transcendental Analytic” if we understood “the faculty of reason in general” as the faculty that Kant describes in the “Transcendental Dialectic”.
[...]. Only this broader interpretation can account for the *a priori* cognition of the pure forms of intuition (space and time) and the pure concepts of the understanding (the categories) that Kant discusses in the “Transcendental

⁷ Tradução do autor: “É apenas depois de cerca de 300 páginas que Kant, num livro que é, afinal, intitulado Crítica da Razão Pura, explica com algum detalhamento o que ele quer dizer com ‘razão’.”

Aesthetic” and “Transcendental Analytic”. This a priori cognition derives from the faculties of sensibility and the understanding, rather than the faculty of reason; yet there is evidence from the text that suggests Kant meant to include the a priori cognition originating in these faculties among the objects of his critique.⁸

Analisando a conceituação do prefácio A de *KrV* da “faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*” (KANT, 2013, p. 5, A XII) se percebe o forte acento transcendental. Logo no início da Introdução de *KrV* Kant identifica a independência da experiência ao absolutamente *a priori*, pois “dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura” (KANT, 2013, p. 37, B 3). A crítica, nesse registro, estaria ligada ao absolutamente *a priori*, ao que é puro. Na realidade, porém, conforme Marcus Willaschek (2018, p. 28) defende, as várias denominações usadas por Kant – razão especulativa, razão prática, razão *pura* e razão humana em geral –, embora possam sugerir distintas faculdades, são referidas como distintos usos da mesma razão. Pode-se dizer, assim, que as várias acepções da razão seriam meramente distintas formas de aplicar uma mesma faculdade. Chega-se, enfim, ao problema da unidade da razão. Esse problema implica especialmente a relação entre a razão especulativa (ou teórica) e a razão prática. Ele será aprofundado no segundo capítulo da tese em torno da discussão da relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática.

Uma observação final a respeito desse tema é que, depois da publicação de *KrV*, ao longo dos anos Kant passou a se referir à *Crítica da Razão Pura* como a crítica teórica ou especulativa – ele adota pela primeira vez essa nova terminologia na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em 1785. Isso quer dizer que, a partir da *Fundamentação*, surge uma clareza maior quanto à necessidade de uma *Crítica da razão prática*, e então, para lidar com o problema da unidade da razão, conforme esclarece no prefácio da obra de 1785, Kant passa a exigir “para o acabamento de uma crítica da razão prática que sua unidade com a especulativa tenha de poder ser

⁸ Tradução do autor: “É possível, é claro, que Kant tivesse essa concepção [mais estreita] de razão em mente quando ele chamou de crítica da razão pura a crítica da faculdade da razão em geral no primeiro (A) ‘Prefácio’, mas nós seríamos forçados a excluir muito do conhecimento a priori que ele tenta duramente demonstrar na ‘Estética Transcendental’ e na ‘Analítica Transcendental’ se nós entendêssemos ‘faculdade da razão em geral’ como a faculdade que Kant descreve na ‘Dialética Transcendental’. [...] Apenas essa interpretação mais ampla pode dar conta do conhecimento a priori das formas puras da intuição (espaço e tempo) e dos conceitos puros do entendimento (as categorias) que Kant discute na ‘Estética Transcendental’ e na ‘Analítica Transcendental’. Esse conhecimento a priori deriva das faculdades da sensibilidade e do entendimento, ao invés da faculdade da razão; ainda assim, há evidência no texto que sugere que Kant pretendia incluir o conhecimento a priori originado nestas faculdades entre os objetos de sua crítica.”

exibida ao mesmo tempo em um princípio comum”; e completa reafirmando a vinculação da razão e a diferença de escopo apenas em seu uso, “porque, afinal, só pode haver uma e a mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa” (KANT, 2009, p. 83, Ak 391). Tanto a *Fundamentação* quanto a *segunda Crítica* são objeto de análise do segundo capítulo da tese, ficando por ora adiado o debate.

Voltando à primeira *Crítica*, é importante considerar o título da terceira seção da Introdução de *KrV*, pois ele é significativo quanto à tarefa crítica perante a própria filosofia como um todo: “A filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os limites e a extensão de todo o conhecimento *a priori*”, diz o *caput* da seção III. Independentemente da visão que se tenha tanto sobre a unidade da razão quanto sobre as distintas acepções dadas a esse termo ao longo de *KrV*, não se pode negar a necessidade premente, muitas vezes enunciada, de definir os contornos do conhecimento *a priori*, seja para fins teóricos, seja, principalmente, para fins práticos. Nesse ponto do trabalho, já se encaminha uma terceira definição de crítica trazida no prefácio da edição B da *Crítica da Razão Pura*. Longe de ser radicalmente nova, ela também complementa as demais e permite explorar com maior clareza o propósito crítico.

1.1.3 A crítica como transformação do procedimento da metafísica

É provável que o prefácio B da primeira *Crítica* tenha sido escrito em diálogo com os *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783), já que esta última obra está situada justamente no intervalo entre a primeira e a segunda edição de *KrV*. Isso é ainda mais provável pelo fato de que nos *Prolegômenos* Kant se preocupa em atrelar o destino da metafísica às demais ciências que ele considera plenamente estruturadas – a matemática e a ciência da natureza (física). No prefácio B de *KrV*, Kant apresenta um raciocínio semelhante, começando, entretanto, o percurso da explicação da estrutura das ciências mencionando a lógica (que não é explorada nos *Prolegômenos*), para só depois chegar à matemática e à física.

Em ambos os casos – tanto nos *Prolegômenos* quanto no prefácio B de *KrV* –, porém, o objetivo permanece: mostrar, por comparação, o lugar da metafísica entre as ciências. Nesse sentido, a crítica é definida por Kant de maneira um pouco diferente das duas outras formas mencionadas anteriormente neste trabalho. No prefácio B ora

em comento, diz o filósofo que: “A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos.” (*KrV*, BXXII). O método, portanto, se volta à tentativa de construção de uma ciência dedicada à metafísica, necessária em vista dos enganos já debatidos aqui anteriormente.

Ao longo de sua história, a metafísica pensou adquirir conhecimentos “sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade” (*KrV*, B7) de fazê-lo. Se é necessário submeter a razão a um tribunal, junto dela estará também submetida a sua ciência magna: a metafísica. Há aqui uma nova metáfora, que desta vez extrapola o campo jurídico e adentra o universo da arquitetura. Se, de um lado, é “o destino corrente da razão humana, na especulação, concluir o seu edifício tão cedo quanto possível e só depois examinar se ele possui bons fundamentos” (*KrV*, B9), de outro lado, à crítica cabe uma recondução a uma rota mais segura:

Ora, parece sem dúvida natural que, abandonando o terreno da experiência, se não proceda imediatamente à construção de um edifício, com os conhecimentos que se possuem sem saber donde e a crédito de princípios cuja origem se ignora, sem que primeiro se tenham assegurado os seus fundamentos mediante cuidadosas investigações e [o que é mais], sem que já de há muito se não tivesse levantado a questão de saber como poderia o entendimento ter atingido esses conhecimentos *a priori* e qual a extensão, o valor e o preço que possuem. (*KrV*, B7).

Qual a extensão, o valor e preço dos conhecimentos *a priori* que supostamente foram adquiridos? A própria ruína do edifício que a razão quer construir. Leonel Ribeiro dos Santos na já mencionada obra *Metáforas da Razão* (1994) elenca três grandes significações trazidas pelo paralelo entre a crítica e a arquitetura no pensamento de Kant: 1) primeiramente, a crítica como metáfora arquitetônica se refere à fundação de um edifício – ou seja, à preparação do terreno sobre o qual será construído o intento da razão, a metafísica, fixando-se, portanto, na cientificidade e metodologia da razão; 2) em segundo lugar, a arquitetura e a crítica se articulam mediante a metáfora que aponta para a arquitetônica da razão – expondo, assim, o sistema e a ciência da razão numa relação orgânica entre as suas partes, estabelecendo a dinâmica que compõe a estrutura da razão, levando a filosofia crítica à busca do “princípio transcendental que dê conta da arquitectonicidade, da sistematicidade e organicidade, que dê conta, enfim, da construção espontânea da razão e da própria natureza” (SANTOS, 1994, p. 351); 3) em último lugar, uma relação da arquitetura com a crítica que remete à obra pronta, ou seja, ao regozijo da

realização sistemática da investigação metafísica e moral, que são do maior interesse para os seres humanos em geral. É suficiente, entretanto, apontar essa metáfora da arquitetura, sem aprofundá-la, já que o passo fundamental de Kant no que concerne à metodologia da metafísica se dará numa analogia com as ciências naturais, não com a arquitetura. Afinal, ele julga as ciências naturais como exemplarmente estruturadas de modo não-dogmático.

Antes, o filósofo reafirma sua crítica ao estado em que a metafísica se encontra, ainda uma vez mais, no prefácio B de *KrV*, retornando à questão metodológica envolvida no problema do engano da razão: “Não há dúvida, pois, que até hoje o seu método [da metafísica] tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos” (*KrV*, BXV). Por se estruturar sobre “um mero tateio”, levando em conta os seus altos voos, a metafísica requer a crítica, que então se apresenta principalmente como uma filosofia dos limites da razão. O que significa uma filosofia dos limites? Jenns Timmermann (2009, p. 185) esclarece objetivamente que “that is why a *Critique of Pure Reason* was necessary – the knowledge claims of reason must be confined to possible experience”⁹.

Trata-se de uma tarefa que é sobretudo uma precaução, não tanto uma restrição, estabelecendo limites ao que há de exagero nas pretensões da razão, porém sem tolher completamente o labor criativo da razão, apenas disciplinando-o, como diz Kant (*KrV*, B798):

Para que a imaginação não *devaneie*, mas *conjecture* debaixo de rigorosa vigilância da razão, é sempre necessário que se apoie previamente sobre qualquer coisa de absolutamente certo e não imaginário ou de simples opinião. Essa qualquer coisa é a *possibilidade* do próprio objeto. Então é permitido, pelo que respeita à realidade desse objeto, recorrer à opinião; mas, ela, para não ser sem fundamento, deve estar ligada, como princípio de explicação, ao que é realmente dado e, portanto, certo, e neste caso chama-se *hipótese*.

A filosofia dos limites não é uma filosofia exclusivamente negativa, entretanto. A redução da filosofia crítica ao ceticismo transformaria ela em simples repetição do ceticismo inglês, cuja importância para Kant é célebre e inegável, porém longe de ser absoluta. Se Kant cunhou a famosa frase dizendo que “a recordação de David Hume foi exatamente aquilo que, há muitos anos, primeiro interrompeu meu sono dogmático e deu uma direção completamente diversa às minhas investigações no campo da filosofia especulativa” (*Prol.*, 260), não o fez sem, no mesmo prefácio aos

⁹ Tradução do autor: “é por isso que a *Crítica da Razão Pura* era necessária – as reivindicações de conhecimento da razão precisavam ser confinadas à experiência possível”.

Prolegômenos, afirmar mais adiante que Hume jamais sequer houvera suspeitado da possibilidade de uma ciência da metafísica: ciência que ele, Kant, entende ter sido o primeiro a demonstrar a possibilidade.

É também aí, no mencionado prefácio, que Kant escreve uma nota de rodapé demonstrando que Hume não valorizara a metafísica pelo seu aspecto positivo:

Mas esse homem arguto contemplava aqui apenas a utilidade negativa que teria a moderação das exageradas pretensões da razão especulativa para pôr fim definitivamente a tantas disputas intermináveis e importunas que confundem a espécie humana; mas perdeu de vista o dano positivo que resulta de privar a razão de suas mais importantes perspectivas, que, só elas, lhe permitem sinalizar, para a vontade, o objetivo mais elevado de todos os seus esforços. (*Prol.*, 259).

A dimensão positiva ou propositiva da crítica traz novamente à tona a questão da metafísica. O que quer a crítica? Que objetivo ela persegue? Ao menos no âmbito do prefácio A de *KrV*, a crítica se coloca explicitamente perante a “solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites” (*KrV*, AXII). Do mesmo modo, Kant se dirige nos *Prolegômenos* àqueles que se importam com a metafísica afirmando com certo alarmismo que é “absolutamente necessário suspender por ora seu trabalho, considerar tudo que ocorreu até agora como não tendo ocorrido, e, antes de qualquer coisa, questionar se isso que se entende por metafísica é, afinal, possível” (*Prol.*, 256). Nessa esteira, é a crítica aquela que viabiliza um caminho para a metafísica, salvando-a – uma vez que é para a crítica que conflui a própria história da metafísica, conforme se lê no início de *Progressos da Metafísica* (A21):

Há, pois, três estágios que a filosofia devia percorrer em vista da metafísica. O primeiro era o estágio do dogmatismo; o segundo, o do ceticismo; o terceiro, o do criticismo da razão pura. Esta ordem cronológica funda-se na natureza da humana faculdade de conhecer. Depois de cobertos os dois primeiros, o estado da metafísica pode manter-se oscilante ao longo de muitas gerações, saltando de uma confiança ilimitada da razão em si mesma para a suspeita ilimitada e, de novo, desta para aquela. Mas, mediante uma crítica do seu próprio poder, colocar-se-ia ela num estado consistente, não só no exterior, mas também internamente, não precisando, além disso, ou mesmo já nem sequer sendo capaz, de uma extensão ou de uma restrição.

Do ponto de vista da ciência, portanto, “a crítica está para a metafísica escolástica comum precisamente como a química está para a alquimia, ou a astronomia para a astrologia divinatória” (*Prol.*, 336). O paralelo feito por Kant entre a metafísica e as demais ciências é profícuo em *KrV*. É a comparação do método da metafísica com o método das demais ciências que está na base da questão central de *KrV*, enunciada por Kant a partir do axioma que dá título à seção V da Introdução:

“Em todas as ciências teóricas da razão encontram-se, como princípios, juízos sintéticos *a priori*”. A referida seção V é fundamentalmente desenvolvida como preparação para o problema geral da razão, apresentado na seção seguinte, que é enunciado com clareza ímpar: “Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B19). Cabe, sumariamente, desenvolver os pressupostos dessa pergunta que problematiza o método da metafísica, colocando esse método em xeque perante as ciências.

Para Kant existem três tipos/classes de proposições: 1) as proposições analíticas *a priori*; 2) as proposições sintéticas *a posteriori*; e 3) as proposições sintéticas *a priori*. Antes de entrar nos tópicos das três proposições acima, cabe esclarecer alguns pontos sobre a noção de *a priori* em Kant, conforme ressalva Murray Miles (1986): a) o *a priori* para Kant não é algo que se refira àquilo que é inato – ambos os conceitos são domínios distintos e Kant se coloca ao lado de Hume na perspectiva cética quanto à existência de ideia inatas, principalmente pelo fato de que ideias inatas estariam restritas ao aparato biológico constitutivo do humano, portanto, contingente e variável de pessoa para pessoa; b) a esfera do *a priori* tampouco se refere a um dado momento em que certos conceitos ou conhecimentos se constituem, mas sim à forma pela qual certas proposições podem ser demonstradas e certos conhecimentos podem ser confirmados, portanto, às condições de possibilidade de certos conhecimentos de forma independente da experiência.

Ainda, sobre a distinção entre *a priori* e *a posteriori* cabe dizer que não se trata de dois tipos diferentes de conhecimentos. Ou seja, o âmbito do *a priori* não se refere exclusivamente a uma classe de conhecimentos desvinculada da experiência possível (afinal, a *Crítica* deslegitima o conhecimento numenal pela razão humana, justamente por transcender o campo da experiência possível). Por isso, tanto o *a priori* quanto o *a posteriori* lidam com o campo da experiência possível (esse será um problema muito grande para ser solucionado posteriormente pela *Crítica da Razão Prática*, já que a filosofia prática em geral se situa fora do conhecimento empírico). O *a priori* se refere ao aspecto formal e, portanto, necessário, e o *a posteriori* está ligado ao aspecto material e contingente da experiência possível.

Avançando, as proposições analíticas *a priori* e as proposições sintéticas *a posteriori* são apresentadas de modo relativamente não-problemático por Kant, já que seu objetivo é efetivamente discutir e centrar atenção nas proposições sintéticas *a priori*. De qualquer modo, segundo a exposição kantiana na Introdução a KrV, as

proposições devem ser abordadas na relação do sujeito com o predicado que forma a sua estrutura. Conforme afirma, “ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele” (*KrV*, B10). Trata-se, como se vê, de uma distinção lógica entre dois tipos de relação possíveis entre sujeito e predicado. Nos juízos analíticos, a relação entre o sujeito e o predicado se dá por identidade – do ponto de vista da sua falseabilidade, uma proposição analítica pode ser descartada pelo mero princípio de contradição. Já os juízos sintéticos são definidos, a rigor, como não-analíticos, portanto, não dotados de identidade entre sujeito e predicado. Donde decorre que o princípio de contradição não é suficiente para descartar a validade de uma proposição sintética.

Uma segunda abordagem trazida na mesma passagem de *KrV* aparece na relação entre os juízos sintéticos e os juízos analíticos e a experiência em geral. Kant afirma que “os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos” (2013, p. 43, B 11), isso porque é a experiência, por excelência, a promotora das conexões que ampliam o sujeito dotando-o de predicados que não podem ser obtidos pela mera análise conceitual. Segue o filósofo afirmando que “seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência” (*ibidem*). Um exemplo clássico para ilustrar essa última afirmação kantiana é o da proposição “todos os solteiros não são casados”: ela não precisa do aval da experiência, como proposição analítica que é. Portanto, não requer a confirmação empírica perante todos os solteiros que existem a respeito de eles serem ou não casados. O predicado já está contido conceitualmente no sujeito. Por essa razão, aliás, Kant descarta e não aborda os juízos analíticos *a posteriori*.

Já a questão dos juízos sintéticos *a priori* desdobra-se em novos problemas. Não são poucas as críticas feitas a Kant nessa altura, especialmente quando ele afirma que as proposições matemáticas são todas sintéticas *a priori*. O que isso quer dizer? O exemplo kantiano é o da soma de cinco e sete, cujo resultado, que não estaria contido ou não seria ainda visível na intenção psicológica de simplesmente somar dois números, resulta na adição de um predicado ao sujeito: doze é uma proposição sintética *a priori* nesse contexto, pois representa a adição do conceito de cinco ao conceito de sete (nenhum deles contido no conceito de adição). Murray Miles, sobre esse assunto, critica Kant afirmando que:

[...] from this he [Kant] concludes that the propositions of arithmetic are synthetic. Nowadays, arithmetic is more apt to be regarded as a set of analytic propositions deductively derived from a small number of definitions and axioms.¹⁰ (1986, p. 178).

Georges Rey, outro crítico, num verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, critica as duas noções de “proposição analítica” que Kant utiliza como se fossem sinônimas – a caracterização, de um lado, das proposições analíticas como aquelas em que o predicado já está contido no sujeito e a explanação, de outro lado, de que as proposições analíticas se provam pelo princípio de contradição. Segundo Rey, essas duas noções seriam absolutamente distintas:

One reason Kant may not have noticed the differences between his different characterizations of the analytic was that his conception of “logic” seems to have been confined to the Aristotelian syllogistic, and so didn’t include the full resources of modern logic, where the differences between the two characterizations become more glaring (see MacFarlane 2002). Indeed, he demarcates the category of the analytic chiefly in order to contrast it with what he regards as the more important category of the “synthetic,” which he famously thinks is not confined, as one might initially suppose, merely to the empirical. (That providing a serious, positive account of the “analytic” was not Kant’s concern is perhaps brought out by his scepticism at 1781 [1998], A727–732, at least about definitions outside of mathematics). While some trivial *a priori* claims might be analytic in this sense, for Kant the seriously interesting ones were synthetic. He argues that even so elementary an example in arithmetic as “7+5=12,” is synthetic, since the concept of “12” is not contained in the concepts of “7,” “5,” or “+,”: appreciating the truth of the proposition would seem to require some kind of active synthesis of the mind uniting the different constituent thoughts. And so we arrive at the category of the “synthetic *a priori*,” whose very possibility became a major concern of his work. He tries to show that the activity of “synthesis” was the source of the important cases of *a priori* knowledge, not only in arithmetic, but also in geometry, the foundations of physics, ethics, and philosophy generally, a view that set the stage for much of the philosophical discussions of the subsequent century (see Coffa 1991, pt. I).¹¹ (REY, 2020, *página da web*).

¹⁰ Tradução do autor: “disso ele [Kant] conclui que as proposições da aritmética são sintéticas. Hoje em dia, a aritmética é mais suscetível de ser enquadrada como um conjunto de proposições analíticas derivadas dedutivamente de um pequeno número de definições e axiomas.”

¹¹ Tradução do autor: “Uma razão pela qual Kant pode não ter notado as diferenças entre suas diferentes caracterizações da analítica foi que sua concepção de “lógica” parece ter sido confinada à silogística aristotélica e, portanto, não incluiu todos os recursos da lógica moderna, onde as diferenças entre as duas caracterizações se tornam mais evidentes (ver MacFarlane, 2002). Na verdade, ele demarca a categoria do analítico principalmente para contrastá-la com o que ele considera a categoria mais importante do “sintético”, que ele notoriamente pensa não estar confinado, como se poderia supor inicialmente, apenas ao empírico. (O fato de que fornecer um relato sério e positivo do “analítico” não era a preocupação de Kant talvez seja evidenciado por seu ceticismo em 1781, A727-732, pelo menos quanto a definições fora da matemática). Embora algumas afirmações *a priori* triviais possam ser analíticas nesse sentido, para Kant as seriamente interessantes eram sintéticas. Ele argumenta que mesmo um exemplo tão elementar na aritmética como “7+5=12” é sintético, uma vez que o conceito de “12” não está contido nos conceitos de “7”, “5” ou “+”: apreciar a verdade da proposição parece exigir algum tipo de síntese ativa da mente unindo os diferentes pensamentos constituintes. E assim chegamos à categoria do “sintético *a priori*”, cuja própria possibilidade se tornou uma preocupação central de sua obra. Ele tenta mostrar que a atividade de “síntese” era a fonte dos importantes casos de conhecimento *a priori*, não apenas na aritmética, mas também na geometria, nos fundamentos da física, da ética e da filosofia em geral, uma visão que preparou o cenário para muitas das discussões filosóficas do século subsequente (ver Coffa 1991, pt. I).”

Mesmo que se possa objetar quanto à segurança do método que Kant acredita estar descrevendo para as ciências, o importante no passo argumentativo que ele procura desenvolver é a concepção de que os juízos sintéticos não derivam exclusivamente da experiência, ou seja, que eles estão na base, por exemplo, da matemática e, claro, da metafísica, enquanto elementos *a priori*. O aspecto *a priori* também é responsável pela natureza apodítica dos conhecimentos obtidos pelas ciências (e a isso a metafísica aspira).

Robert Hanna (2018, *página da web*), detalhando os juízos sintéticos *a priori*, esclarece que eles possuem uma consistência lógica, pois, de um lado, são sintéticos, ou seja, acrescentam conhecimentos novos articulando conceitos de maneira complexa, mas são *a priori*, o que dota esses juízos de uma consistência lógica não-contingente e, portanto, verdadeira. São, entretanto, dependentes da intuição, baseando-se nela, porém na intuição *a priori*: “The meaning and truth of synthetic *a priori* judgments is based on *pure intuitions* or our *a priori* formal representations of space and time”¹², diz Hanna (*ibidem*). As intuições puras caracterizam-se como condições necessárias para a possibilidade da experiência humana e como condições necessárias para a validade objetiva dos juízos empíricos, portanto, uma proposição sintética *a priori* tem a sua validade e valor de verdade necessariamente vinculada aos mundos possíveis da experiência humana. Segundo Hanna, “a synthetic *a priori* judgment is a necessary truth with a human face”¹³ (*ibidem*).

Há, portanto, um interesse fundamental em compreender a pergunta “como são possível juízos sintéticos *a priori*”, afinal, a crítica consistirá em reconhecer nessa abordagem uma forma não-dogmática de provar a possibilidade dos conhecimentos aspirados pela razão. Conforme Otfried Höffe (2005), a questão dos juízos sintéticos *a priori*, como problemática fundamental de *KrV*, permanece de pé, mesmo que se possa questionar a validade de tais proposições no âmbito das demais ciências. Vale a pena citar a passagem na qual Höffe comenta a matemática pura desenvolvida nos séculos depois de Kant e a salvaguarda do método crítico para a metafísica:

Se apesar disso se considera a matemática pura como analítica, quais são as consequências para a *Crítica da Razão Pura*? Para Kant, a tese do caráter sintético *a priori* da matemática é relevante em dois sentidos. *Por um lado*, ela deve, para a crítica da razão como teoria da metafísica, integrar uma ciência problemática no conjunto das ciências reconhecidas. Para atenuar as dúvidas sobre a metafísica, Kant mostra que pelo menos o tipo de enunciado

¹² Tradução do autor: “O significado e a verdade dos juízos sintéticos *a priori* se baseia nas intuições puras ou nas nossas representações formais de tempo e espaço *a priori*.”

¹³ Tradução do autor: “um juízo sintético *a priori* é uma verdade necessária com uma face humana.”

de uma metafísica científica, a saber, dos juízos sintéticos *a priori*, fica acima de qualquer dúvida. Esse tipo de enunciado se encontra num âmbito que, desde a Antiguidade, ninguém tem questionado sua cientificidade, a saber, na matemática. Esta observação pode reduzir as dúvidas quanto à possibilidade de uma metafísica científica, mas não pode garantir sua cientificidade. Ao contrário, uma metafísica científica poderia ser possível mesmo se não houvesse nenhum conhecimento sintético *a priori* em outros lugares. A resposta à pergunta crucial da primeira *Crítica*, se é possível uma metafísica científica, independe, portanto, do caráter sintético *a priori* da matemática.

Por outro lado, pode-se dizer que, para a crítica da razão como teoria do conhecimento objetivo, a tese do caráter sintético *a priori* da matemática é um motivo para procurar os pressupostos apriorísticos de todo conhecimento. Se o conhecimento objetivo é sintético *a priori*, seus pressupostos devem sê-lo também. Já que, no entanto, os pressupostos estão localizados em um nível mais profundo do que o próprio conhecimento, a afirmação de Kant sobre a existência de pressupostos sintéticos poderia ser mantida mesmo sob a condição da não-validade da hipótese *epistemológica* a respeito do modo de conhecimento da matemática. (HÖFFE, 2005, p. 58).

Ficam estabelecidos, assim, brevemente, tanto o propósito negativo (a luta contra os dogmatismos) quanto o propósito positivo da crítica (a estruturação da metafísica como ciência). Pode-se ver convergirem os temas até aqui tratados no prefácio da segunda edição de *KrV*, no qual Kant responde a seus críticos e às resenhas desabonadoras que recebeu na recepção de primeira hora da primeira edição:

Um relance apressado desta obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas *negativa*, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de fato, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. (*KrV*, BXXIV).

Levando-se em conta o aspecto positivo da crítica, ressalta-se a frase final da citação acima, na qual o propósito positivo da crítica desagua no uso prático da razão, colocando desde *KrV* a ênfase sistemática do projeto crítico, que não se restringe à análise meramente teórico-especulativa dos problemas do conhecimento, mas volta-se, ao fim e ao cabo, ao propósito prático do uso da razão. Isso será explorado de modo mais exaustivo neste trabalho a partir do segundo capítulo, mas já se adianta aqui a conexão entre a filosofia crítica e a filosofia prática (e, por tabela, a conexão com a filosofia político-jurídica, que se insere, por sua vez, no campo da filosofia prática).

Finalizando o percurso deste capítulo, ainda é possível debater aqui a relação da crítica com a filosofia transcendental, o que novamente colocará a questão da

filosofia prática em voga. Para isso, passa-se agora à discussão sobre a quarta abordagem dada por Kant à filosofia crítica, já agora na Introdução da *Crítica da Razão Pura*.

1.1.4 A crítica como propedêutica

A quarta definição encontrada em *KrV* para a filosofia crítica aborda a crítica como uma propedêutica, como uma etapa para atingir um fim e não o fim propriamente constituído. Não é sem alguma polémica que se poderá abordar esse tópico, afinal o próprio Kant pareceu contradizer sua definição muitos anos mais tarde, já no final de sua vida. Mas essa postura derradeira de Kant deverá ser abordada em face do contexto com o qual ele procurava lidar, pois, depois de construir sua enorme reputação dentro da filosofia, o filósofo se aborrecia com a forma como sua obra vinha sendo lida e com os desdobramentos daquilo que muito cedo já passou a ser chamado de 'kantismo'. Antes de abordar a polémica e a questão de se a crítica era ou não, aos olhos de Kant, realmente uma parte de um todo maior, cabe simplesmente explicar a quarta abordagem kantiana para a questão do que é a filosofia crítica.

A Introdução a *KrV*, a partir da seção VII, se ocupa da questão do sistema da razão pura. O primeiro ponto da argumentação kantiana defende “a ideia de uma ciência particular que se pode chamar *Crítica da Razão Pura*” (*KrV*, B24). Essa sentença é um tanto distinta da formulação da mesma passagem na edição A de *KrV*: na primeira edição Kant argumenta que existe uma ciência particular que pode servir à *Crítica da Razão Pura*, e não que essa ciência é a própria *Crítica da Razão Pura*. Em ambos os casos, entretanto, há uma ciência particular e ela visa uma crítica da razão. Em seguida, o filósofo afirma que “a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*” (*ibidem*) e que tais princípios são aplicados pela razão pura para conhecer de forma absolutamente *a priori*. Um conhecimento absolutamente *a priori*, segundo Kant afirmou numa nota de rodapé nesta mesma seção na edição A, é aquele que é possível completamente *a priori* e, portanto, sem nenhuma relação com a experiência ou a sensibilidade. Ao compilar todos os princípios *a priori* que constituem essa ciência tem-se o que Kant chama de *organon*.

É possível, pela pormenorizada aplicação desse *organon*, obter um sistema da razão pura. Nesse ponto surge a formulação kantiana que trata o papel da crítica como distinto do sistema da razão pura. O sistema da razão pura é aquele que contém

todas as hipóteses de aplicação dos princípios puros *a priori* e que, inclusive, avalia a possibilidade de ampliar os conhecimentos da razão pela aplicação de tais princípios e em quais casos se pode fazê-lo. Diz Kant (*KrV*, B25): “podemos considerar como uma *propedêutica* do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites”. Essa ciência, aqui definida pelo que ela não é, ou seja, pela sua diferença para com o complexo sistema da razão pura (da qual ela é a propedêutica), chama-se “crítica da razão pura”. Para completar, o filósofo é enfático ao explicitar que esta ciência não é ainda uma *doutrina*, mas sim uma crítica – o que acentua o seu caráter propedêutico, preparatório, preliminar.

Disso emerge uma segunda questão umbilicalmente ligada ao que se afirmou acima: a questão da diferença (se é que ela existe) entre a filosofia crítica (concebida enquanto propedêutica) e a filosofia transcendental (enquanto sistema da razão pura). Essa questão advém no mesmo trecho da introdução quando um rótulo muito claro é impresso ao sistema da razão pura, do qual, pela linha de argumentação defendida nesse trecho, a crítica é a propedêutica. Kant afirma: “chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (*KrV*, B25). Pode-se objetar que esta passagem em particular não aborda a filosofia transcendental e está plenamente de acordo com o amplo uso que Kant faz do termo “transcendental” ao longo de *KrV*. Realmente se verifica com clareza a extensão do uso do termo “transcendental” ao longo de *KrV*, já que, por exemplo, as principais partes da obra são a “Estética transcendental”, a “Lógica transcendental” e a “Doutrina transcendental do método”. Porém, logo em seguida Kant usa o termo *filosofia transcendental* de modo inequívoco: “um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se *filosofia transcendental*” (*ibidem*), diz ele completando a passagem citada acima.

Mais adiante em *KrV*, por exemplo, Kant fará uma ressalva importante na “Analítica dos conceitos”. Logo após apresentar a “Tábua das categorias” ele afirma que só por intermédio desses conceitos puros (que se dividem em quantidade, qualidade, relação e modalidade), elaborados na síntese *a priori* do entendimento, é possível “compreender algo no diverso da intuição” (*KrV*, B106). Kant considera essas categorias fiáveis justamente porque advém de um princípio comum – o da faculdade de julgar. Esse, aliás, segundo ele, teria sido o problema de Aristóteles, que ao tentar extrair sua tábua de categorias o fez de modo aleatório e sem a orientação de um

princípio comum, resultando numa infundável lista colhida à custa de um grande número de confusões.

Para Kant, portanto, as categorias seriam “*conceitos primitivos* do entendimento puro” (*KrV*, B107), diferentes dos conceitos derivados, que também são puros. E, completa ele, que os conceitos derivados “não poderão ser ignorados num sistema completo da filosofia transcendental, mas neste ensaio, meramente crítico, posso contentar-me com a sua simples menção” (*ibidem*). Como se não bastasse, a afirmação kantiana é ainda mais clara na sequência, fazendo uma digressão e uma justificativa em relação à sua tarefa: “como aqui não me proponho apresentar um sistema completo, mas tão-só os princípios com vista a um sistema, deixo para outro ensejo este aperfeiçoamento” (*KrV*, B108). Na sequência, Kant delinea o projeto desse sistema que ele ainda não realiza em *KrV*, e que caracteriza como “fácil”. Embora “fácil”, Kant não o apresenta e então explica: “num sistema da razão pura poder-me-iam ser justificadamente exigidas; mas aqui desviariam apenas a atenção do ponto de vista principal da investigação” (*ibidem*).

O leitor vai formando, justificadamente, a imagem de que há um sistema mais completo, cujo conjunto de conhecimentos é muito mais abrangente do que o que se apresenta na primeira *Crítica*. A apresentação ainda incompleta desse todo é plenamente justificada porque se acredita estar diante de uma etapa preliminar, de caráter propedêutico – sem se estar ainda a adentrar no sistema da razão pura acabado. Isso é reforçado pelo fato de que Kant também afirma, novamente na Introdução a *KrV*, que a filosofia transcendental (como sistema completo da razão pura) é “demasiado ambiciosa para podermos começar por ela” (*KrV*, B25). E arremata de maneira muito clara acerca do papel propedêutico da crítica:

Como esta ciência [sistema da razão pura ou filosofia transcendental] deveria conter, integralmente, tanto o conhecimento analítico como o conhecimento sintético *a priori*, abrangeria, para o nosso desígnio, extensão demasiado vasta, pois não devemos levar a análise senão até ao ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese *a priori*, único objeto que nos ocupamos. Desta investigação tratamos presentemente. Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide o valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*. Semelhante crítica é, por conseguinte, uma preparação, tanto quanto possível, para um organon e, caso este organon não fosse viável, pelo menos para um *canon* da razão pura, mediante o qual, em todo o caso, poderia ser exposto mais tarde o sistema completo da filosofia da razão pura, quer consista em extensão quer em limitação do conhecimento racional, tanto analítica como sinteticamente. (*KrV*, B26).

A longa citação acima começa negando a análise, portanto, circunscrevendo o interesse pelo conhecimento analítico apenas “até o ponto em que nos é indispensável”, pois afinal o intuito da crítica é se debruçar sobre os “os princípios da síntese *a priori*”, sendo este o “único objeto que nos ocupamos”. A investigação que se está a introduzir nessa passagem é chamada por Kant de “crítica transcendental”, o que, independentemente do nome que é dado, novamente enseja uma especificidade – um esforço de caráter propedêutico para a construção de algo ainda a ser estabelecido sobre as bases críticas. Por isso, não se está a construir algo que mereça o nome de “doutrina”, como esclarece Kant, porque nenhum conhecimento novo é acrescentado, mas sim a justificação dos conhecimentos que já se possui. O argumento é que a crítica se apresenta como “pedra de toque que decide o valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*”. E não resta dúvida de que o dispêndio de energia em torno dessa crítica tem ainda um caráter preliminar, afinal ela é “uma preparação, tanto quanto possível, para um organon”. Ou ao menos a preparação para um canon, o que de fato é somente esboçado ao final de *KrV*.

Isso, o Cânone, entretanto, é uma parte da tarefa de completude que pode ser iniciada depois de efetuado o percurso crítico, afinal, apenas mais tarde “poderia ser exposto [...] o sistema completo da filosofia da razão pura”. Se essa longa citação de Kant, um tanto enfática e indubitavelmente alinhada à interpretação da filosofia crítica como propedêutica, contém alguns elementos que podem levantar dúvidas – fala, por exemplo, em “crítica transcendental” e em “filosofia da razão pura” –, logo adiante a mais contundente passagem kantiana sobre esse assunto é exposta em tom escolástico, num trecho que sofreu direta alteração e reformulação da edição A para a edição B de *KrV*, no sentido de reforçar ainda mais o seu sentido original. Kant oferece na passagem a seguir uma definição do que seria a filosofia transcendental:

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. É o sistema de todos os princípios da razão pura. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*. (*KrV*, B26).

Ao longo da passagem citada acima Kant não apenas define a filosofia transcendental como algo para o qual “a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total”, como também explica por qual motivo essa mesma crítica não é ela própria a filosofia transcendental, dizendo que “é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o

conhecimento humano *a priori*". Nessa última passagem, aliás, fica definida a tarefa que será levada a cabo pela filosofia transcendental como "sistema de todos os princípios da razão pura". O caráter puro da filosofia transcendental não significa, naturalmente, uma mera repetição de um idealismo/racionalismo dogmático, mas sim a defesa de um idealismo transcendental. Há, na filosofia transcendental, ao menos dois elementos que a estruturam, quais sejam, I) o caráter sistemático das suas investigações e II) a sua adstrição ao âmbito *a priori* da experiência possível do sujeito. Resumidamente, essa filosofia transcendental que une o *a priori* num todo sistemático dedica-se aos princípios necessários (condições de possibilidade) do conhecimento em geral.

Tome-se, por exemplo, a definição dada por Kant da geometria como "uma ciência que determina sinteticamente e, contudo, *a priori*, as propriedades do espaço" (*KrV*, B40). A geometria é assim apresentada sob um duplo viés: de um lado, ela determina *a priori* as propriedades do espaço, o que seria perfeitamente aceitável se ela estivesse estruturada com base em juízos analíticos, deduzidos pela mera análise do conceito de "espaço". Porém, de outro lado, segundo a definição de Kant, a geometria opera de modo sintético, portanto construindo conceitos por síntese, o que também não seria problemático se a geometria fosse inteiramente empírica, posto que a experiência empírica é formada pela síntese das relações com os objetos. Mas não é o caso, pois se assim o fosse, a geometria dos objetos, toda deixada à síntese produzida pela experiência, seria meramente contingente, casual e casuística.

Do mero conceito de espaço não se extraem proposições tais como as geométricas, que vão além do simples conceito de espaço, afinal proposições analíticas sobre o espaço não podem constituir uma ciência da geometria, que é sintética e *a priori*, ou seja, universal e necessária, sem recorrer às contingências da experiência sintética para a síntese de seus juízos. O papel da filosofia crítica, nesse quadrante, é o de demonstrar se é possível esse tipo de conhecimento (as suas condições de possibilidade), ou seja, se a razão pode formular um raciocínio científico tal que se estruture totalmente *a priori* (com universalidade e necessidade) mas estruturado por meio de juízos que teriam que ser desenvolvidos no âmbito da experiência empírica particular (a síntese que a experiência comum fornece). Kant desloca o problema para o sujeito, dizendo:

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas. [...]. O espaço não é mais que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da

sensibilidade. [...]. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objeto da sensibilidade. [...]. Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua. [...]. A proposição seguinte: “todas as coisas estão justapostas no espaço” é válida com esta restrição: se forem consideradas como objetos da nossa intuição sensível. (*KrV*, B42).

Mais uma vez, está-se às voltas com aquilo que ultrapassa os limites da experiência possível. Como, então, a filosofia transcendental pode evitar o subjetivismo e se manter ligada ao campo da objetividade e das condições de possibilidade dos conhecimentos? A resposta está na crítica. O idealismo transcendental, para que não se torne mero idealismo dogmático, precisa adotar a metodologia crítica – partir dos seus pressupostos negativos, dos limites estabelecidos na crítica – para se afirmar como metafísica purgada dos dogmatismos que constituíram a própria história das investigações metafísicas, segundo o relato de Kant já comentado neste trabalho. É claro que a metafísica poderia continuar a sua trajetória de afirmação do autoengano e do escândalo da razão (Kant mostra que nos milênios de investigações metafísicas não se conseguiu sequer vencer o paroxismo da dúvida sobre a existência de um mundo exterior), mas isso seria o maior dos desfavores à humanidade, na medida em que, embora a metafísica tenha se perdido embrenhada em equívocos, ela é ainda a mais importante das disciplinas e o mais cobiçado dos saberes. É, porém, importante notar que os seus resultados devem ser modestos – as suas expectativas devem ser moderadas pela crítica. Aliás, conforme Karl Ameriks (2000, p. 37), o projeto de Kant pode ser considerado modesto. Kant, ao menos, chega a se expressar em termos modestos nas *Lectures on Metaphysics*, especialmente numa famosa passagem anotada por seu aluno Mrongovius, conhecida, portanto como *Metaphysik Mrongovius*: “I want to have only a piece of the system of the whole of human cognition, namely the science of the highest principles of human cognition, and such a project is modest”¹⁴, diz Kant (1997, p. 111, 29:748).

A filosofia transcendental faz parte da porção positiva da metodologia crítica empregada por Kant. Na verdade, pode-se dizer que a crítica desagua na filosofia transcendental, tornando-a possível. Daí ter se tornado uma catalogação comum entre os intérpretes kantianos a de denominar a crítica como uma propedêutica. Conforme já se discutiu amiúde, o próprio Kant dá a entender que a filosofia transcendental

¹⁴ Tradução do autor: “Eu quero ter apenas uma parte do sistema de todo o conhecimento humano, ou seja, a ciência dos princípios mais elevados do conhecimento humano, e tal projeto é modesto.”

estaria situada num segundo momento, para o qual a crítica seria uma preparação, uma arrumação prévia e um pressuposto da possibilidade de se erigir o conhecimento sistemático e científico a respeito das questões clássicas que a razão humana coloca para si mesma. Esse é o entendimento encontrado também no prefácio da segunda edição de *KrV*, *in verbis*:

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. (*KrV*, BXXII).

Após afirmar que *KrV* “é um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência” – embora a crítica “circunscreva-a totalmente” e descreva toda a estrutura interna dessa ciência da metafísica, mas não seja ainda a própria ciência –, Kant completa já ao final do prefácio B:

A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (não-popular). Exigência inevitável em metafísica, considerando que esta se compromete a realizar a sua obra totalmente *a priori*, portanto para completa satisfação da razão especulativa. Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. (*KrV*, BXXXVI).

Kant também afirma, na *Arquitetônica da Razão Pura*, ao final da obra, de modo inequívoco a feição propedêutica da crítica:

A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se *crítica*, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se *metafísica* [...]. (*KrV*, B 869).

Investigar a faculdade da razão em relação ao conhecimento puro *a priori* seria praticar a crítica, tomada nessa citação como um “exercício preliminar” e “propedêutica”. Esse exercício preliminar é ladeado pela ciência, ou seja, o sistema da razão pura, que corresponde ao todo do conhecimento filosófico “derivado da razão pura, em encadeamento sistemático”. Tanto a propedêutica quanto a ciência seriam duas partes que integram algo mais geral, que Kant chama de “filosofia da razão pura”. Entretanto, aproveitando o ensejo de ter usado a palavra “metafísica” para se referir à ciência, Kant diz que “este nome [metafísica] pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica” (*ibidem*). Essa passagem é curiosa, pois ela permite o uso do termo metafísica como um todo que abrange também a propedêutica à ciência da metafísica, de modo que integra “tanto a investigação de tudo o que alguma

vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie” (*ibidem*).

O filósofo parece oscilar no uso que dá aos termos debatidos até aqui. Primeiramente, veja-se que aquele sistema da unidade dos conhecimentos *a priori* que constituiria a filosofia transcendental enquanto metafísica científica é, em outro trecho, apresentado como contendo a filosofia transcendental e avançando para além dela: “A chamada metafísica, em sentido estrito, compõe-se da *filosofia transcendental* e da *fisiologia da razão pura*” (*KrV*, B 873). Assim, segundo explica Kant, a metafísica engloba primeiro a filosofia transcendental entendida como algo que considera “apenas o entendimento e a razão mesma em um sistema de todos os conceitos e princípios que em geral se referem a objetos, sem supor objetos que *fossem dados (ontologia)*” (*ibidem*).

Já a fisiologia transcendental “considera a *natureza*, i. e., o conjunto completo dos objetos *dados*” (*ibidem*). Como se vê, um passo a mais é acrescentado. Segundo a organização feita por Karin de Boer em *Kant’s reform of metaphysics – the Critique of pure reason reconsidered* (2020, p. 220), a filosofia da razão pura se subdivide em 1) Crítica e 2) Metafísica (sistema da razão pura). A Metafísica, por sua vez, admite a seguinte subdivisão: 2.1) Metafísica da Natureza e 2.2) Metafísica da Moral. A Metafísica da Natureza, a seu turno, admite nova subdivisão: 2.1.1) Filosofia Transcendental e 2.1.2) Fisiologia Racional. A Fisiologia Racional também é subdividida, saber: 2.1.2.1) Fisiologia Racional Imanente e 2.1.2.2) Fisiologia Racional Transcendente. A primeira, de sua parte, subdivide-se em 2.1.2.1.1) Física Racional e 2.1.2.1.2) Psicologia Racional; enquanto a segunda se subdivide em 2.1.2.2.1) Cosmologia Racional e 2.1.2.2.2) Teologia Racional.

A autora sumariza essa divisão num organograma (DE BOER, 2020, p. 220) que procura mostrar o quadro geral do plano dessa abrangente filosofia da razão pura, conforme se reproduz abaixo:

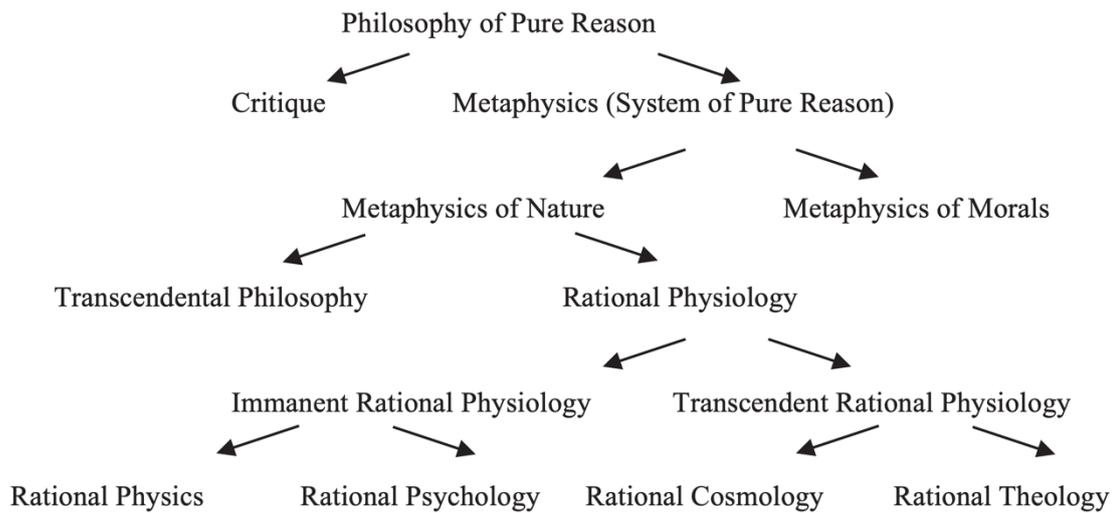


Figure 4

Por outro lado, chama a atenção a forma particularmente contundente com a qual Kant nega o aspecto propedêutico da sua filosofia crítica no final de sua vida. Numa declaração publicada em 28 de agosto de 1799 (escrita em 7 de agosto do mesmo ano), aqui citada a partir da obra *Correspondence*, editada pela *The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant*, com tradução e edição da correspondência de Kant realizadas por Arnulf Zweig. Essa declaração pública é intitulada *Declaration concerning Fichte's Wissenschaftslehre* e, embora trate centralmente de Fichte, ela é uma resposta direta não apenas a ele, mas também a Johann Gottlieb Buhle.

Buhle havia publicado em 11 de janeiro daquele ano uma resenha intitulada *Entwurf der Transcendental-Philosophie* exaltando Kant e aqueles que ele considerava serem seus discípulos e continuadores, entre eles, principalmente Fichte. Buhle entende nessa resenha que a filosofia transcendental não fora realizada integralmente por Kant, tarefa que teria sido concluída com êxito por Fichte ao complementar Kant na elaboração da filosofia transcendental. Eis o trecho da exaltação de Buhle em que Kant é mencionado como o grande professor da Filosofia Transcendental, mas não o seu pleno realizador:

Kant is the first teacher of Transcendental Philosophy and Reinhold the admirable disseminator of the critical doctrine: but the first true Transcendental Philosopher is undeniably Fichte. For Fichte has realized what the *Critique* proposed, carrying out systematically the transcendental idealism which Kant projected. How natural therefore is the public's desire that

the originator of the *Critique* declare openly his opinion of the work of his worthy pupil!¹⁵ (*apud* KANT, 1999, p. 560).

Ao provocar Kant para que se pronunciasse sobre os méritos de Fichte como realizador e verdadeiro primeiro filósofo do idealismo transcendental, aparentemente Buhle esperava uma resposta em tom amistoso por parte de Kant. E talvez até uma confirmação da sua visão de que Kant havia proposto um método com a filosofia crítica, mas que, conforme o próprio Kant anotara na segunda edição de *KrV*, ele chegara a uma idade avançada no decurso das investigações críticas, tendo que adotar prudência no emprego do seu tempo de vida e sendo obrigado a dedicar-se aos desenvolvimentos nucleares do empreendimento crítico, deixando para os demais, “homens de mérito, que a assimilaram, o esclarecimento das obscuridades, de início dificilmente evitáveis nesta obra, bem como a sua defesa na totalidade” (*KrV*, BXLIII).

O filósofo de Königsberg, porém, respondeu de modo particularmente indignado à resenha de Buhle, que parece ter recebido como uma provocação. Fichte acaba sendo o principal alvo da sua indignação pois é acusado de ter produzido sofismas infrutíferos. O que mais chama a atenção, para o propósito aqui estabelecido, é o trecho desta declaração pública no qual Kant ataca violentamente a ideia enunciada por Buhle de que ele não teria realizado o sistema completo da razão pura. Ele afirma categoricamente tê-lo feito e nega veementemente, por consequência, o caráter propedêutico de sua filosofia:

I must remark here that the assumption that I have intended to publish only a *propaedeutic* to transcendental philosophy and not the actual system of this philosophy is incomprehensible to me. Such an intention could never have occurred to me, since I took the completeness of pure philosophy within the *Critique of Pure Reason* to be the best indication of the truth of that work. Since the reviewer finally maintains that the *Critique* is not to be taken *literally* in what it says about sensibility and that anyone who wants to understand the *Critique* must first master the requisite *standpoint* (of Beck or of Fichte), because *Kant's* precise words, like Aristotle's, will destroy the spirit, I therefore declare again that the *Critique* is to be understood by considering exactly what it says and that it requires only the common standpoint that any mind sufficiently cultivated in such abstract investigations will bring to it.¹⁶ (KANT, 1999, p. 559 – 560, Ak 12:371).

¹⁵ Tradução do autor: “Kant é o primeiro professor da Filosofia Transcendental e Reinhold o admirável disseminador da doutrina crítica: mas o primeiro verdadeiro Filósofo Transcendental é inegavelmente Fichte. Pois Fichte realizou o que a *Crítica* propôs, levando a cabo sistematicamente o idealismo transcendental que Kant projetara. Quão natural, portanto, é o desejo do público de que o originador da *Crítica* declare abertamente a sua opinião sobre o trabalho do seu valoroso pupilo!”

¹⁶ Tradução do autor: “Eu devo destacar aqui que a suposição de que pretendi publicar apenas uma *propedêutica* para a filosofia transcendental e não o próprio sistema dessa filosofia é incompreensível para mim. Tal intenção não poderia jamais ter me ocorrido, pois tomei a plenitude da filosofia pura na *Crítica da Razão Pura* como o melhor indício da veracidade desta obra. Já que o resenhista sustenta

Não é necessário tratar das muitas polêmicas acerca dos supostos continuadores de Kant como, por exemplo, se Kant sequer havia lido a obra de Fichte, que ele cita pelo nome impreciso de *Wissenschaftslehre*, provavelmente querendo tratar de uma obra intitulada *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* – porém gerando confusão no próprio Fichte, segundo consta, pois este último pensou erroneamente que Kant se referia à obra *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. O fato é que Kant surpreende o leitor que havia imaginado uma organização e separação relativamente clara para os papéis a serem desempenhados pela filosofia crítica, de um lado, e pela filosofia transcendental, de outro lado. Tratando-se em tese de dois momentos distintos, parece coerente da parte de Buhle denominar Kant como “o primeiro professor da Filosofia Transcendental”, conforme a passagem já citada. Porém, os continuadores são sumariamente descartados por Kant na sua declaração pública de 1799, com grande dose de ironia como se vê na citação a seguir:

There is an Italian proverb: May God protect us especially from our friends, for we shall manage to watch out for our enemies ourselves. There are indeed friends who mean well by us but who are doltish in choosing the means for promoting our ends. But there are also treacherous friends, deceitful, bent on our destruction while speaking the language of good will (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum genere*), and one cannot be too cautious about such so-called friends and the snares they have set. Nevertheless, the critical philosophy must remain confident of its irresistible propensity to satisfy the theoretical as well as the moral, practical purposes of reason, confident that no change of opinions, no touching up or reconstruction into some other form, is in store for it; the system of the *Critique* rests on a fully secured foundation, established forever; it will prove to be indispensable too for the noblest ends of mankind in all future ages.¹⁷ (KANT, 1999, p. 560, Ak 12:371).

A passagem citada acima deixa claro alguns pontos: 1) Kant demonstra aborrecimento em relação aos caminhos da sua filosofia para a posteridade, insatisfeito com a apreensão feita da filosofia transcendental, embora se mantivesse

finalmente que a *Crítica* não deve ser tomada *literalmente* no que diz sobre a sensibilidade e que quem quiser entender a *Crítica* deve primeiro dominar o ponto de vista necessário (de Beck ou de Fichte), porque as palavras exatas de Kant, como Aristóteles, vão destruir o seu espírito, eu então declaro mais uma vez que a *Crítica* deve ser entendida considerando exatamente o que ela diz e que ela requer apenas o ponto de vista comum que qualquer mente suficientemente cultivada em tais investigações abstratas trará a ela.”

¹⁷ Tradução do autor: “Há um provérbio italiano: ‘Que Deus nos proteja especialmente de nossos amigos, pois nós mesmos conseguiremos cuidar de nossos inimigos’. Há, de fato, amigos que nos querem bem mas que são estúpidos na escolha dos meios para a promoção dos nossos fins. Mas há também os amigos traiçoeiros, enganosos, empenhados na nossa destruição enquanto falam a língua da boa vontade (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum genere*), e não se pode ser cauteloso demais quanto a tais supostos amigos e as armadilhas que eles armam. De qualquer forma, a filosofia crítica deve permanecer confiante em sua propensão irresistível a satisfazer tanto teórica quanto moralmente os propósitos práticos da razão, confiante de que nenhuma mudança de opinião, nenhum retoque ou reconstrução ou alguma outra forma está reservada para ela; o sistema da *Crítica* permanece total e seguramente fundado, estabelecido para sempre; também se provará ser indispensável para os mais nobres fins da humanidade em todas as épocas futuras.”

confiante em relação à sua relevância e abrangência; 2) para Kant o empreendimento da filosofia crítica englobou satisfatoriamente os aspectos teóricos (especulativos) e morais (práticos) da razão, mantendo-se os dois âmbitos ligados e inabalados ante as reinterpretações às quais sua filosofia foi submetida; 3) sua convicção é a de que os fundamentos de *KrV* e da filosofia crítica em geral permanecem sólidos, estabelecidos para todo o sempre. Essas afirmações lembram a observação de Hans Vaihinger, já mencionada anteriormente na introdução deste trabalho, de que Kant oscila entre o criticismo e o dogmatismo, afinal na citação acima o filósofo assume um tom de certeza na sua declaração sobre as qualidades da filosofia transcendental que, além de defendê-la de eventuais distorções, acaba por apresentá-la como indefectível e inteiramente pronta, o que contrasta com os vários outros momentos nos quais Kant se mostrou um iniciador, momentos em que ele encorajava outros a levarem a cabo o trabalho dele mesmo.

Em relação a esse último ponto, é exemplo a célebre carta enviada por ele a Ludwig Heinrich Jakob em setembro de 1787. Ali se lê um Kant muito mais receptivo, procurando estimular Jakob a tentar produzir um pequeno sistema da metafísica, em bases críticas, porém sem recorrer a uma explicação crítica. Embora se diga sem tempo para entrar em detalhes sobre tal sistema, Kant fornece um rascunho de como ele deveria ser formulado: “Eu nunca escrevi uma metafísica”, diz Kant (1999, p. 263, 10:494), para depois completar mencionando a *Crítica da Razão Prática* que estava, segundo ele, sendo publicada para corrigir vários mal-entendidos de *KrV*, trabalho este que só seria completado com uma *Crítica do Gosto* (nome que Kant dava naquela ocasião à futura *Crítica da Faculdade de Julgar*) que, uma vez completada, terminaria o percurso crítico, podendo-se, então, aí sim, iniciar a parte dogmática de sua filosofia (portanto, a parte sistemática).

Nesse trecho da carta a Jakob, Kant dá um testemunho claro de que a sua própria filosofia seria formada por dois momentos distintos e complementares, um deles preparatório (a filosofia crítica) e outro sistemático e dogmático, no sentido de doutrinal (a filosofia transcendental *per se*). Veja-se o que diz Kant:

My Critique of Practical Reason is at Grunert's now. It contains many things that will serve to correct the misunderstandings of the [Critique of] theoretical [reason]. I shall now turn at once to the *Critique of Taste*, with which I shall

have finished my critical work, so that I can proceed to the dogmatic part.¹⁸ (KANT, 1999, p. 263, 10:494).

O plano do sistema da metafísica elaborado por Kant, por sua vez, ao qual deveria se dedicar Jakob, tinha as seguintes características, sugeridas generosamente pelo filósofo:

I wish you would try to compose a short system of metaphysics for the time being. I don't have the time to propose a design for it just now. The ontology part of it would begin (without the introduction of any critical ideas) with the concepts of space and time, only insofar as these (as pure intuitions) are the foundation of all experiences. After that, there are four main parts that would follow, containing the concepts of the understanding, divided according to the four classes of categories, each of which constitutes a section. All of them are to be treated merely *analytically*, in accordance with Baumgarten, together with the predicables, their connection with time and space, and how they proceed, just as Baumgarten presents them. For every category, the corresponding synthetic principle (as presented in the second edition of the *Critique*) indicates how experience must conform to the category, and thus the whole of ontology is covered. Now after all this, the critical conception of space and time as form[s] of sensibility and the deduction of the categories are to be presented. For the latter, as well as the former, cannot be understood completely before this, and neither can the only possible way of proving the principles, as has been seen. Then come the transcendental ideas, which pertain either to *cosmology*, psychology, or theology, and so on.¹⁹ (*ibidem*).

Por essas razões, é de se estranhar que em 1799 Kant tenha reagido tão mal à ideia de que ele tivesse sido o iniciador de uma filosofia transcendental ainda por ser realizada como um sistema geral da razão pura. Sua alegação de que não havia simplesmente e tão-somente elaborado uma propedêutica da filosofia transcendental pode até ser razoável, mas sua afirmação de que havia produzido o sistema da filosofia transcendental como um todo acaba se chocando com a divisão que parece orientar várias passagens de seus textos. Neles, de modo escolástico, a filosofia

¹⁸ Tradução do autor: “Minha *Crítica da Razão Prática* está agora com Grunert. Ela contém muitas coisas que servirão para corrigir os mal-entendidos da [Crítica] teórica [da razão]. Eu devo agora me voltar finalmente à *Crítica do Gosto*, com a qual eu terei finalizado meu trabalho crítica, de modo que eu possa proceder à parte dogmática.”

¹⁹ Tradução do autor: “Eu gostaria que você tentasse compor por enquanto um pequeno sistema da metafísica. Não tenho tempo para propor o desenho para ela agora. A ontologia dela começaria (sem a introdução de quaisquer ideias críticas) com os conceitos de espaço e tempo, apenas até o ponto em que essas (como intuições puras) são o fundamento de todas as experiências. Depois disso, há quatro partes principais que se seguiriam, contendo os conceitos do entendimento, divididos de acordo com as quatro classes de categorias, cada uma das quais constituindo uma seção. Todas elas devem ser tratadas de modo meramente analítico, de acordo com Baumgarten, junto aos predicáveis, sua conexão com o espaço e o tempo e como elas procedem, tal como Baumgarten as apresenta. Para cada categoria, o princípio sintético correspondente (como apresentado na segunda edição da *Crítica*) indicando como a experiência deve se conformar à categoria, e então o todo da ontologia está coberto. Agora, depois disso, a concepção crítica de espaço e tempo como formas da sensibilidade e a dedução das categorias devem ser apresentados. Afinal, esse último caso, assim como o anterior, não pode ser entendido completamente antes disso, e tampouco o pode o único caminho possível de provar os princípios, como se viu. Vêm então as ideias transcendentais, as quais pertencem seja à *cosmologia*, psicologia ou teologia, e assim por diante.”

transcendental é tratada como etapa final de um processo iniciado pela crítica. A fronteira entre filosofia crítica e filosofia transcendental, portanto, fica pouco clara.

Karl Ameriks (2000) comenta, no mesmo sentido aqui explicado, a oscilação e indeterminação de Kant no que se refere ao papel propedêutico da crítica. É importante levar em conta a sua contribuição, não apenas por ser um reconhecido intérprete de Kant, mas porque ele é um dos poucos intérpretes que se dedica a debater especificamente a declaração pública de 1799. Veja-se a passagem na qual Ameriks denota a oscilação kantiana:

Generally Kant distinguished, within the Critical philosophy, between the transcendental portion of his work and the properly metaphysical, systematic part. The first portion he did call a "pro-paedeutic" to the rest, and he did not say that he had himself completed the second portion. It is unclear what a separate propaedeutic to transcendental philosophy itself would be, or why the principles of that part of the philosophy should be taken to be "the system" rather than the crucial foundation for it.²⁰ (AMERIKS, 2000, p. 50).

Assim, permanece ao menos a interpretação de que Kant não havia realizado a tarefa de produzir uma nova metafísica, uma vez que ele julgava necessário fazer nascer primeiramente o seu método. Aqui se está assumindo que a crítica como propedêutica ainda não se caracteriza como a filosofia transcendental propriamente dita, embora elas sejam parte de um movimento único de restauração da possibilidade de um conhecimento seguro sobre os temas mais importantes aos quais a razão humana aspira. Por fim, a diferenciação entre crítica e filosofia transcendental é, aliás, importante para justificar o lugar ocupado pela filosofia prática no seio da filosofia kantiana. É ocasião para perguntar, então: qual a relação entre a filosofia prática, a filosofia transcendental e a filosofia crítica? Esse tema será tratado no próximo e último tópico deste capítulo.

1.2 FILOSOFIA TRANSCENDENTAL, CRÍTICA E FILOSOFIA PRÁTICA

Se ficou ao menos estabelecida a hipótese de que a crítica não é exatamente a filosofia transcendental (apesar de ser um tema controverso, considerando-se a declaração pública de 1799) e se se admite que a filosofia crítica orienta a produção

²⁰ Tradução do autor: "Em geral, Kant distinguiu, na filosofia crítica, entre uma porção transcendental do seu trabalho e uma parte propriamente metafísica, sistemática. A primeira porção ele de fato chamou de uma 'pro-pedêutica' para o resto e ele não disse que estivesse ele próprio completando a segunda porção. Não fica claro o que seria uma propedêutica ela própria separada da filosofia transcendental, ou por que os princípios dessa parte da filosofia devem ser considerados "o sistema" e não o fundamento crucial para ele."

de uma futura (possível) filosofia transcendental, cabe também compreender se essa filosofia transcendental envolve ou não a filosofia prática. Justifica-se essa questão pelo fato de que a filosofia crítica é apresentada por Kant como produzida em favor da filosofia transcendental, porém, o próprio Kant exclui do âmbito da filosofia transcendental a filosofia prática.

Ao fazê-lo, levanta-se a dúvida sobre qual é a relação entre a própria filosofia crítica (como etapa inicial e preparatória da filosofia transcendental) e a filosofia prática. Para alimentar por etapas essas questões, cabe observar como a Introdução de *KrV* aborda a separação entre filosofia transcendental e filosofia prática e depois escrutinar qual é a razão para que haja a dita separação entre ambas no pensamento de Kant. Isso será feito com atenção voltada especialmente a uma passagem do já mencionado item VII da Introdução, cujo título é “Ideia e divisão de uma ciência particular com o nome de crítica da razão pura”. Essa seção, como visto no tópico anterior do trabalho, é fundamental para a definição da filosofia transcendental como um sistema da razão pura, uma espécie de ciência da metafísica bem assentada em bases críticas.

Enquanto ciência propedêutica, a *Crítica* seria, portanto, uma parte de um todo maior que Kant chama de filosofia transcendental. Nesse sentido, a crítica “é a ideia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência” (*KrV*, B28). À crítica caberia apenas uma parte dos trabalhos a serem realizados pela ciência completa intitulada filosofia transcendental, já que ela, a crítica, só vai “até onde o exige a apreciação completa do conhecimento sintético *a priori*” (*KrV*, B28). Já se discutiu neste capítulo a teoria dos juízos sintéticos e analíticos, à qual Kant dá uma importância fundamental e cuja inobservância o filósofo considera como a origem dos grandes erros nos quais a metafísica se envolveu em sua história. De modo preliminar, portanto, cabe discutir a relação entre a metafísica, a filosofia crítica e a filosofia transcendental.

Gunter Zöller (2021), em *Metaphysics about metaphysics – Kant on theoretical, practical and practico-theoretical Metaphysics*, é bastante claro ao diferenciar as três: a filosofia transcendental, a filosofia crítica e a metafísica, o que, por fim, tematiza também a relação dessas áreas com a filosofia prática. Primeiro, Zöller observa que a filosofia transcendental – enquanto meta-teoria epistemológica que aborda todos os tipos de juízos sintéticos *a priori* num sistema da razão pura – não pode se confundir com a metafísica, cujas questões ultrapassam essa acepção

tão específica. Tampouco a metafísica coincide com a filosofia crítica que, como já se disse, é antes a preparação da filosofia transcendental, pois Zöller lembra que Kant já havia apontado em *KrV* que seria necessário desenvolver futuramente uma metafísica da natureza (nunca realizada) e uma metafísica dos costumes (publicada em 1797).

Assim, Zöller defende a separação entre metafísica, filosofia transcendental e filosofia crítica nos seguintes termos:

To be sure, for Kant the fundamental philosophy (“transcendental philosophy”) as (re)defined through the revised conception of the transcendental is neither identical with metaphysics nor with critique. It is not identical with metaphysics *tout court*, insofar as the latter cannot be reduced to an epistemological meta-theory of synthetic judgments a priori of all kinds. Accordingly, even after carrying out the critique of pure reason in the work so titled Kant still intends (without actually providing) an objective metaphysics (“metaphysics of nature”) — not to mention the novel orientation of critically grounded metaphysics toward the practical (“metaphysics of morals”). Neither is transcendental philosophy as conceived by Kant outright identical with the critique of reason in the latter’s published form as *Critique of Pure Reason*. For one, the *Critique of Pure Reason* only provides the thorough and detailed sketch (“entire plan”) for the yet to be completed transcendental philosophy (“doctrine”). Moreover, the originally envisioned consecutive relationship between critique and transcendental philosophy undergoes modification through the successive supplementation of the “critique of pure, merely speculative reason” first through the “critique of pure practical reason” and then through the “critique of the reflective power of judgment,” resulting in a three-part complete critique of (pure) reason. By contrast, transcendental philosophy for Kant remains limited to (critically grounded) theoretical philosophy, at the exclusion of practical philosophy, aesthetics and teleology.²¹ (ZÖLLER, 2021, p. 166-167).

Para o autor, portanto, os planos de Kant para a produção de obras dedicadas a uma metafísica da natureza e a uma metafísica dos costumes (moral) indicam que há uma tarefa absolutamente diferente entre o que realiza a crítica e o que é entregue na metafísica. Do mesmo modo, em relação à filosofia transcendental, não se trata de criticar a razão. Criticar a razão, enquanto tarefa da crítica, é apenas uma etapa de um plano maior – tarefa, a seu turno, da filosofia transcendental. Erigir uma doutrina

²¹ Tradução do autor: “Certamente, para Kant a filosofia fundamental (‘filosofia transcendental’) como (re)definida pela concepção revisada de transcendental não é idêntica nem à metafísica nem à crítica. Não é idêntica à metafísica *tout court*, na medida em que a última não pode ser reduzida a uma meta-teoria epistemológica dos julgamentos sintéticos *a priori* de todos os tipos. Assim, mesmo depois de realizar a crítica da razão pura na obra assim intitulada, Kant pretende ainda (sem efetivamente fazê-lo) uma metafísica objetiva (‘metafísica da natureza’) – para não mencionar a nova orientação da metafísica fundada criticamente em relação ao prático (‘metafísica dos costumes’). Tampouco é a filosofia transcendental, como concebida por Kant, completamente idêntica à crítica da razão na sua forma publicada na *Crítica da Razão Pura*. Primeiramente porque a *Crítica da Razão Pura* só fornece o esboço completo e detalhado (‘o plano inteiro’) para a ainda a ser completada filosofia transcendental (‘doutrina’). Ademais, a relação consecutiva originalmente prevista entre crítica e filosofia transcendental sofre modificação pela complementação sucessiva da ‘crítica da pura e meramente especulativa razão’ primeiro por meio da ‘crítica da razão prática pura’ e depois por obra da ‘crítica do poder reflexivo de julgar’, resultando numa crítica completa em três partes da razão (pura). Em contraste, a filosofia transcendental para Kant permanece limitada à filosofia teórica (fundamentada criticamente), com exclusão da filosofia prática, estética e teologia.”

vai além de criticar os pressupostos da metafísica. Além disso, Zöller mostra que a crítica aos poucos foi se desenvolvendo para outros campos – é o que ocorre na *segunda* e na *terceira Crítica*. Nesse sentido, tal como concebida em *KrV*, a filosofia transcendental se circunscreve ao campo do teórico-especulativo, enquanto a filosofia crítica se dedica a resolver problemas práticos e estéticos, além dos fundamentos teórico-especulativos da filosofia transcendental. O último argumento de Zöller ilustra a distinção entre a filosofia prática (e a estética) em relação à filosofia transcendental (enquanto teórico-especulativa), mas insere na filosofia crítica todas as três.

Kant de fato defende em *KrV* que a divisão da ciência chamada filosofia transcendental deverá “vigiar para que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro” (*KrV*, B28), o que leva finalmente à necessidade de excluir dessa divisão (que constitui a própria estrutura da filosofia transcendental) a filosofia prática. Nas palavras de Kant: “Daí resulta que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental” (*ibidem*). Essa frase merece uma análise pormenorizada. É verdade que o termo “filosofia prática” não é mencionado na passagem citada, tão-somente se fala em “princípios supremos da moralidade e seus conceitos fundamentais”. É, porém, o objeto principal da filosofia prática justamente determinar os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais.

Ainda, é preciso reforçar a ressalva feita por Kant na passagem já citada: é ali enfatizado que os princípios supremos da moralidade são conceitos *a priori*. Logo, em tese, se são *a priori* os fundamentos da moralidade não dependem do testemunho da experiência e não podem ser fundamentados nela, ou então seria necessário decretar a inviabilidade de conhecer os princípios morais de maneira segura, dotados de universalidade e necessidade, pois seriam *a posteriori* e contingentes. Por fim, a filosofia moral seria analítica porque seus fundamentos não estariam baseados em juízos sintéticos *a priori*. O problema, porém, não advém diretamente dos fundamentos da moralidade, que são *a priori*, mas sim da *afetação* humana específica: a ação moral, como expressão da liberdade da vontade, é coextensiva à própria racionalidade; porém, a peculiar condição humana, tendo em vista que os seres humanos são seres de dois mundos (racional e sensível), faz com que a moralidade tenha a peculiar característica de apresentar-se sob a forma imperativa para o ser humano, dirigida por meio do conceito de dever justamente às inclinações. Conforme Kant adverte na Introdução a *KrV*, entretanto, a ciência da filosofia transcendental na

sua divisão deve cuidar para que não se introduza “nenhum conceito que contenha algo de empírico em si, e que o conhecimento seja inteiramente *puro a priori*” (*KrV*, B28).

O propósito fica bem claro na citação acima: a filosofia transcendental deverá ser estruturada como uma ciência absolutamente *a priori*. No mesmo trecho da Introdução, porém na edição A de *KrV*, Kant dizia que “porque os conceitos de prazer e desprazer, de apetites e inclinações, de escolha etc., que são todos de origem empírica, têm de ser aí pressupostos” (*KrV*, A) era necessário excluir a moralidade da filosofia transcendental. Na primeira edição da primeira *Crítica*, portanto, os conceitos de prazer e desprazer deviam ser pressupostos no princípio supremo da moralidade e nos conceitos fundamentais dela. Por essa razão, ficava a moralidade como que “maculada” quando comparada com a pureza da filosofia transcendental, o que tornava a filosofia prática absolutamente incompatível com a filosofia transcendental.

Na segunda edição, porém, Kant modifica ligeiramente essa mesma passagem. Nessa ocasião inclui um novo aspecto. Embora se possa dizer que os princípios da moralidade e seus conceitos fundamentais são *a priori*, e que ainda assim eles estão fora da filosofia transcendental, a justificativa de Kant para isso não é mais a mesma. Na edição A de *KrV* a pressuposição de conceitos de origem empírica “contamina” os princípios da moralidade. Na edição B, ao contrário, Kant ressalva explicitamente que “os princípios supremos da moralidade e os conceitos fundamentais da mesma [...], mesmo não tendo por fundamento de seus preceitos os conceitos de prazer e desprazer” (*KrV*, B28) têm de incluir no conceito de dever os elementos empíricos específicos da condição humana.

Da edição A para a edição B de *KrV* Kant parece ter se dado conta de uma abertura necessária para diferenciar entre o fundamento da moralidade e o fundamento do imperativo moral – esse último somente imperativo para uma vontade impura. Assim, conforme a edição B na sua integralidade:

[...] não obstante não serem por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito de dever, enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis. (*KrV*, B29).

Daí se extrai uma definição que se escora em outra distinção: a diferença de objeto entre a filosofia especulativa e a filosofia prática. Pois, “a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente

especulativa” (*KrV*, B29). É preciso ter a clareza de que o sistema da razão prática, embora deva estabelecer princípios de ação cuja validade pode ser fundamentada *a priori*, está inevitavelmente voltado ao agente humano e não pode se desvincular completamente das características indissociáveis da vontade humana. O agir humano é moralmente habilitado justamente na medida em que se dá levando em conta sua condição dúplex, ou seja, na medida em que a condição humana está delimitada por uma série de características específicas que influem sobre o agir e que podem ser disciplinadas pela moralidade como expressão da liberdade prática, pensada com a força de um imperativo moral categórico.

Por isso, sendo voltada à ação humana e levando em conta a peculiaridade da vontade humana (em que a liberdade da vontade se manifesta numa vontade que não é pura), a filosofia prática deve ser apartada da filosofia transcendental – ficando esta última dedicada a questões de natureza especulativa. Alguém poderia fazer a objeção, por outro lado, de que se a filosofia transcendental e a filosofia crítica forem a mesma coisa e não distintas uma da outra (como Kant parece acreditar em 1799), então a filosofia prática não se insere na filosofia crítica – afinal, a filosofia transcendental textualmente não a abriga. Mais uma razão para defender, nesse caso contra Kant em 1799, que há sim uma diferença entre filosofia crítica e filosofia transcendental, pois se não se admitisse essa distinção a filosofia prática teria que ser excluída da filosofia crítica, o que jogaria por terra todo o esforço de fundamentação feito por Kant, em bases críticas, tanto da lei moral quanto da liberdade da vontade e do imperativo categórico.

Este capítulo da tese foi todo construído, portanto, em cima da suposição, justificada longamente quando se tratou da acepção da crítica como propedêutica, de que a filosofia transcendental e a crítica não coincidem totalmente e que a filosofia prática pode não ser transcendental e ainda assim ser crítica. Na realidade, como se verá no próximo capítulo, o embate entre o significado da ideia de liberdade transcendental e o da ideia de liberdade prática acaba opondo a “Dialética transcendental” e o “Cânone da razão pura” em *KrV*, o que leva à busca por uma solução para o “problema do Cânone”, de tal modo que se passa a conceber que a separação da filosofia prática em relação à filosofia transcendental não implica numa exclusão da filosofia crítica – afinal, o fundamento da moralidade é sempre *a priori*. Ou seja, quando Kant entabula a tentativa de fundamentar a liberdade prática e solucionar as dificuldades levantadas pelo Cânone ele necessariamente precisa

encontrar um fundamento para a filosofia prática que dialoga com a filosofia transcendental dentro dos contornos da filosofia crítica.

Esse tema será trabalhado no próximo capítulo como preparação para a passagem à *Metafísica dos Costumes* no terceiro e último capítulo, afinal, seguindo a lógica aqui estabelecida, esta última só pode se tornar possível – enquanto tentativa de efetivação do edifício da razão em bases críticas, formulando-se uma metafísica dos costumes – depois que o empreendimento crítico alcança plenamente a filosofia prática, o que não se resolve apenas na primeira *Crítica*, recorrendo-se em seguida à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e à *Crítica da Razão Prática*. Como esse percurso envolve diretamente a compreensão da liberdade, não se pode abordar a liberdade na *Doutrina do Direito* sem antes compreender a sua formulação na filosofia prática em geral.

CAPÍTULO 2

O objetivo do primeiro capítulo foi estabelecer que há em Kant um “projeto crítico” no qual está incluída a filosofia prática como um de seus elementos centrais, mesmo que ela seja colocada de fora da filosofia transcendental – inclusive porque Kant parece estabelecer uma diferenciação (ainda que, como se viu, ela seja oscilante e nem sempre aplicada com clareza) entre filosofia transcendental e filosofia crítica. Se ficou claro o que foi perseguido no primeiro capítulo, tem-se já como adiantar que um elemento estruturante da filosofia prática associada à filosofia crítica é o de que ela deve ser compreendida com base em juízos sintéticos *a priori*, ou seja, que os seus conceitos (como, por exemplo, o conceito de dever) e os seus princípios (como, por exemplo, o imperativo categórico) não podem ser meramente extraídos de ideias abstratas, ou tampouco obtidos pela síntese de elementos dados na experiência. Trata-se de uma filosofia prática *a priori*, segundo os parâmetros de pretensão possíveis no quadro da filosofia crítica.

O fato de a filosofia prática ser dada *a priori* não quer dizer, por outro lado, que ela seja absolutamente pura: deve-se ter em mente que a filosofia prática deve se aplicar a um ser peculiarmente afetado pela sua animalidade, mundanidade e fenomenalidade – o ser humano. A filosofia prática não é uma especulação sobre as leis de ação de seres puramente etéreos e racionais, mas sim uma descoberta das condições de possibilidade da liberdade de um ser situado entre mundos. Ou seja, a filosofia prática tem a marca da ambiguidade da condição humana. Não é tão claro, portanto, de que modo a filosofia crítica e a filosofia prática se relacionam, nem exatamente se há algo de transcendental na filosofia prática. Essa é a discussão que será empreendida neste capítulo. A sua importância de longo alcance reside, diga-se de passagem, na tentativa fundamental desta tese de aproximar a filosofia político-jurídica da filosofia crítica, o que passa pela necessária compreensão de que ela se insere na filosofia prática que, por sua vez, é objeto da filosofia crítica.

Segundo adverte Joãosinho Beckenkamp, em sua obra *Introdução à filosofia crítica de Kant* (2017), todos aqueles que pretendem interpretar a filosofia crítica de Kant tal como ela foi estabelecida desde a *Crítica da Razão Pura* possuem basicamente três alternativas para o seu percurso exegético. As alternativas elencadas por Beckenkamp são expostas num trecho que merece inteira citação porque elucida não apenas a opção metodológica feita nesta tese (que se entende em

consonância com a terceira alternativa constante na citação abaixo), mas propriamente a adesão da tese a uma certa tradição hermenêutica que procura coerência no conjunto das obras de Kant:

Um resultado crucial da história da recepção para uma leitura sistemática da obra kantiana é a necessidade de determinar antes de mais nada a interpretação que se pretende dar à *Crítica da razão pura* como um todo. Na verdade, os diversos programas de interpretação sistemática da obra kantiana definem sua perspectiva de acordo com o modo de abordar a primeira *Crítica*. Se esta é vista como tratando exclusivamente de teoria do conhecimento, então a filosofia prática e a estética comparecerão em outras obras de Kant, mais ou menos sem nexos com aquela. Se nela é admitido ainda um tratamento da metafísica, pode-se já traçar uma continuidade com as obras posteriores, nas quais se encontrariam então importantes desdobramentos metafísicos. Se for admitido, entretanto, que a *Crítica da razão pura* fornece ao mesmo tempo uma análise tanto dos fundamentos do conhecimento empírico e, portanto, da moderna ciência físico-matemática quanto dos conceitos ontológicos fundamentais, uma crítica da metafísica e, por fim, ainda uma defesa, no domínio teórico, do uso prática da razão pura, ter-se-á a possibilidade de uma leitura abrangente e integradora das diversas obras de Kant. (BECKENKAMP, 2017, p. 47).

Este capítulo, no espírito da terceira alternativa mencionada por Beckenkamp na citação acima, deve se debruçar inicialmente sobre um tema que une de forma particular a filosofia crítica, a filosofia transcendental e a filosofia prática: a liberdade. Afinal, o problema da liberdade é essencial tanto no âmbito prático quanto no âmbito teórico-especulativo. Ao abordar a liberdade Kant trabalha em *KrV* com a distinção entre liberdade transcendental e liberdade prática. Surge então um primeiro problema para se compreender de que modo a filosofia crítica incorpora a filosofia prática em Kant: qual é a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática em *KrV*?

Dessa primeira pergunta decorre o interesse em investigar uma das questões mais recorrentes entre os comentadores: a aparente oscilação ao longo de *KrV* em relação à liberdade prática e sua relação com o conhecimento empírico, que sugere que Kant pode ter defendido uma noção de liberdade prática na Dialética e outra noção no Cânone. Com isso, cabe perguntar se há mesmo incoerência ou imprecisão em *KrV* quanto ao significado da liberdade prática e quanto à sua relação com a liberdade transcendental. Será que, de fato, Kant tem ao menos duas compreensões do fundamento da liberdade prática, sendo aquele expresso na Dialética mais crítico do que aquele expresso no Cânone? Ou, colocando numa outra direção, Kant realmente abandona no Cânone a ideia de que o fundamento da liberdade prática é *a priori*?

Dessa questão, por sua vez, advém uma outra que implica em se perguntar se na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*,

escritas e publicadas posteriormente, Kant fundamenta a liberdade prática de modo coerente com o esboço de fundamentação por ele próprio apresentado em *KrV* ou se ele se dá conta de que o fundamento apresentado em *KrV* era dogmático e precisaria ser completamente reformulado. Pergunta-se, então: o fundamento da liberdade prática em *KrV* é completamente distinto ou está em conexão com os desdobramentos das obras práticas posteriores? Esse é o percurso que orienta o presente capítulo. O objetivo final do capítulo é abrir espaço para a distinção entre a ética e o direito, que reside justamente na apreciação da liberdade numa e noutra esfera. Mas esse último tema será objeto apenas do terceiro e último capítulo da tese.

Cumpra analisar, primeiramente, a diferença entre as duas concepções de liberdade – transcendental e prática – apresentada em *KrV*. Em segundo lugar, compreender como a liberdade prática é fundamentada na Dialética transcendental e, na sequência, como ela aparece no Cânone. Já que a liberdade prática é o cerne mesmo da filosofia prática e, por conseguinte, da filosofia político-jurídica (repita-se, a ser abordada no terceiro capítulo da tese), é indispensável compreender a sua natureza e a sua relação com a filosofia crítica.

2.1 LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA NA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

A concepção de liberdade primeiramente introduzida em *KrV* diz respeito ao âmbito teórico-especulativo: trata-se da ideia de liberdade como um ato puro, causador sem causa anterior, de carácter cosmológico. Ela se situa por oposição à ideia de causalidade natural, que é essencialmente determinada e “não-livre”. Segundo Kant:

Denomina-se causa, pois, à condição daquilo que acontece, e liberdade à causalidade incondicionada das causas no fenómeno, ao passo que a condicionada se denomina, em sentido estrito, causa da natureza. O condicionado na existência em geral se denomina contingente, e o incondicionado, necessário. A necessidade incondicionada dos *fenômenos* pode denominar-se necessidade da natureza. (*KrV*, 447).

Como se observa, Kant distingue causa e liberdade. A causa é a condição do que acontece. A liberdade é um tipo de causalidade sem condicionamento – portanto, sem causa anterior. Quando a causalidade é de tipo condicionada, por sua vez, tem-se a natureza operando (e não a liberdade). Há essencialmente dois tipos de causalidade: a incondicionada (liberdade) e a condicionada (natureza). Kant também

diferencia entre contingente e necessário. É contingente tudo aquilo que se condiciona a uma causalidade, enquanto é necessário aquilo que é incondicionado e, portanto, não se submete à causalidade. No âmbito exclusivo dos fenômenos Kant se refere a uma necessidade da natureza, a necessidade incondicionada dos fenômenos (operada pelas leis da natureza). Já quando se trata da liberdade, e não da natureza, a causalidade define-se pela espontaneidade e é nomeada por Kant como “liberdade transcendental”.

Essa discussão aparece no *Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura*, dentro da “Dialética transcendental” (esta última, por sua vez, constituindo a segunda parte da “Lógica transcendental”). Trata-se aqui da famosa “terceira antinomia”²². Segundo Ottfried Höffe (2013, p. 235), “a doutrina mais discutida da ‘Dialética’ é a terceira antinomia”. Antes de adentrar nos argumentos da terceira antinomia e na relação entre a liberdade transcendental ali discutida em sua relação com a liberdade prática também lá presente, cabe compreender um pouco mais a própria função das antinomias na Dialética.

2.1.1 As antinomias na Dialética transcendental

Uma antinomia é um produto da razão que apresenta um par de ideias contraditórias (tese e antítese) que, por se pretenderem igualmente válidas, acabam anulando uma à outra necessariamente – constituindo insuperável contraposição em função da qual a razão pura se vê num beco sem saída e em descrédito. O verbete *antinomies* da obra *The Oxford Companion to Philosophy* (2005, p. 41) lembra que uma antinomia é, literalmente, um conflito entre leis que indica uma contradição ou um paradoxo. Enquanto paradoxos, as antinomias seriam, pelo critério desenvolvido

²² Ottfried Höffe, em *Kant: crítica da razão pura, os fundamentos da filosofia moderna* (2013), ressalta que muitos intérpretes tratam a terceira antinomia como se fosse a única com uma relevância prática. Porém, segundo o autor, todas as quatro antinomias em alguma medida envolvem uma discussão que se refere a um interesse prático em Kant, já que discutem a existência de Deus. Aliás, para Höffe, a terceira antinomia trata da liberdade com o propósito último de também abordar a existência de Deus (no Cânone os fins últimos da razão são bem delimitados sempre no sentido de conectá-los com a pergunta pela existência de Deus): “Muitos intérpretes restringem, com efeito, a relevância prática à terceira antinomia e à pergunta “liberdade ou determinação”. A primeira e a quarta antinomia dizem respeito, porém, também à pergunta por Deus; a primeira antinomia diz respeito à possibilidade de uma criação, e a quarta antinomia à existência do Criador. Finalmente, mesmo a terceira antinomia não é relevante apenas em termos morais, mas também em termos teológicos; trata-se nela primeiramente daquele começo absolutamente primeiro do mundo, pelo qual um Deus Criador seria responsável e só secundariamente do ‘começo comparativamente primeiro’ (B478), a liberdade humana de ação.” (2013, p. 227).

por W. V. Quine em *The ways of paradox* (1966) num comentário ao paradoxo de Grelling, uma terceira classe de paradoxos, distinta dos paradoxos verdadeiros e dos falsos. Essa classe de paradoxos intitulada antinomia teria como característica, na visão de Quine, o estabelecimento de uma autocontradição, utilizando-se, porém, de meios aceitáveis de raciocinar. Conforme o filósofo estadunidense, “it establishes that some tacit and trusted pattern of reasoning must be made explicit and henceforward be avoided or revised”²³ (1966, p. 7). Simon Blackburn, na obra *The Oxford Dictionary of Philosophy* (2005), também faz alusão a essa característica peculiar das antinomias em seu verbete *antinomy*, referindo-se especificamente a Kant: “the antinomies of pure reason show that contradictory conclusions about the world as a whole can be drawn with equal propriety”²⁴ (2005, p. 18).

A apresentação das antinomias em *KrV* se constitui como estratégia de, contra a filosofia dogmática e a metafísica tradicional, deslegitimar o uso da razão pura para conhecer ideias abstraídas por completo do parâmetro dado pela experiência. As antinomias são particularmente perniciosas quando aparecem como ilusão transcendental transformada em doutrina pelo realismo transcendental. Recusa-se, em essência, o pensamento que conduz às totalidades (seja pela negação do valor da experiência e a insuflação da razão ou vice-versa). De acordo com Otfried Höffe (2013, p. 230), “o mundo como completude absoluta jamais é dado no espaço e tempo, mas é meramente pensado, portanto, como *noumenon*”. Ser pensado como completude absoluta não tem *a priori* qualquer consequência deletéria, porém, segue Höffe dizendo na mesma passagem que “quem não consegue reconhecer isso sucumbe a um erro categorial; ele confunde uma coisa em si com a essência mesma dos fenômenos”.

A origem das ilusões transcendentais elaboradas incessantemente pela razão em sua elevação de suas próprias faculdades em busca do incondicionado situa-se, segundo Kant, nas inferências dialéticas (também chamadas por ele de “inferências sofisticadas”) alimentadas pela lógica dos silogismos da razão pura. Como resistência crítica a essas ilusões, Kant elabora na Dialética três capítulos: cada um dos capítulos é dedicado a um modo formal dos silogismos que corresponde ao esquema lógico por

²³ Tradução do autor: “estabelece que alguns padrões tácitos e confiáveis de raciocínio devem ser tornados explícitos e doravante evitados ou revisados.”

²⁴ Tradução do autor: “as antinomias da razão pura mostram que conclusões contraditórias sobre o mundo como um todo podem ser desenvolvidas com igual propriedade.”

meio do qual as inferências dialéticas criam as ilusões transcendentais. As antinomias são tratadas no segundo desses três capítulos e correspondem à discussão sobre a “unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno” (*KrV*, B433).

Ao entregar-se à síntese objetiva dos fenômenos, procurando fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, incorre a razão em inúmeras contradições, o que leva a metafísica à desgraça e ao descrédito. Segundo Karl Jaspers, em volume dedicado ao pensamento de Kant, as antinomias podem surgir em três etapas:

Antinomies arise when our thinking advances from what is given in intuition to what is not given but disclosed to us as the condition of the given; when, secondly, the sum of these not-given conditions is conceived as a completed whole, that is, when the sum of these conditions is conceived as culminating in the unconditional; and when, thirdly, this whole (the totality of conditions, the unconditional) is represented by reason as an object and endowed with objective reality.²⁵ (JASPERS, 1962, p. 45).

É importante salientar, no entanto, que para Kant trata-se aqui de uma “antitética natural” da razão – ou seja, algo que ela produz de maneira inevitável. O filósofo chama de “tética” o conjunto das doutrinas dogmáticas, enquanto a “antitética” seria o conjunto dos conhecimentos universais em conflito entre si. A doutrina da antitética é apresentada como investigação sobre a “antinomia da razão pura, suas causas e seus resultados” (*KrV*, B449). É em função dessa propensão natural à extrapolação que se manifesta como antitética natural que a razão se vê diante de uma “desesperança cética” ou, pior ainda, cai ela na tentação de uma “obstinação dogmática” (*KrV*, B434). Numa declaração forte, diz Kant que se trata da “eutanasia da razão” (*ibidem*). A partir dessa base se forma, por exemplo, o realismo transcendental, definido por Joãozinho Beckenkamp como a condição na qual se “entende o incondicionado como efetivamente dado, segundo o raciocínio dialético que parece estabelecer que, dado o condicionado, é dada também a série total de suas condições” (2017, p. 253).

Segundo anuncia Kant, a abordagem das antinomias tem principalmente um caráter de alerta e recusa, aplicando um limite às pretensões da razão:

[...] a antinomia da razão pura trará à luz os princípios transcendentais de uma cosmologia supostamente pura (racional) não para considerá-los válidos e aderir a eles, mas sim para, tal como já o indica a denominação de um conflito da razão, expô-los em sua aparência, deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não pode ser compatibilizada com os fenômenos. (*KrV*, B435).

²⁵ Tradução do autor: “Antinomias surgem quando nosso pensamento avança do que é dado na intuição para o que não é dado mas apresentado a nós como a condição do que é dado; quando, em segundo lugar, a soma dessas condições não-dadas é concebida como um todo completo, ou seja, quando a soma das condições é concebida como culminando no incondicionado; e quando, em terceiro lugar, esse todo (a totalidade das condições, o incondicionado) é representado pela razão como um objeto e dotado de realidade objetiva.”

A aparência dos princípios transcendentais usados na construção de uma cosmologia pura é, no fundo, contrastada com a própria filosofia crítica: ela mostra que a razão “transforma as categorias em ideias transcendentais para, continuando a síntese empírica até o incondicionado [...], dar a ela completude absoluta” (*KrV*, B436). Por meio desse processo as categorias do entendimento, apresentadas como condição de possibilidade da experiência na organização do múltiplo dos objetos dados na intuição, são transformadas em ideias transcendentais num processo de extrapolação da razão. Lewis White Beck (1963, p. 183) dá a seguinte definição de ideia (baseada no uso de Kant em *KrV*): “A category freed from the limitations to possible experience and handed over to reason for use in a complete synthesis of all experience is called an ‘Idea’”²⁶. Como a razão mesma não cria os conceitos, ela apenas extrapola os conceitos do entendimento, afinal, “é apenas do entendimento que podem surgir conceitos puros e transcendentais” (*KrV*, B436), afirma Kant. Cabe à razão, em sua dialética natural demasiada, apenas “libertar o conceito do entendimento das limitações inevitáveis de uma experiência possível” (*ibidem*).

As antinomias derivam, portanto, de um processo por meio do qual as categorias do entendimento são extrapoladas pela razão que, por sua vez, cria ideias transcendentais, afinal “as ideias transcendentais não serão mais, a rigor, do que categorias estendidas até o incondicionado” (*KrV*, B436). Adverte Kant, no entanto, que “nem todas as categorias servirão para isso, mas apenas aquelas em que a síntese constitui uma série” (*ibidem*). Levando em conta essa advertência, conclui que “não há mais do que quatro ideias cosmológicas, portanto, de acordo com os quatro títulos das categorias, caso se levem em conta aquelas que trazem consigo, necessariamente, uma série na síntese do diverso” (*KrV*, B442). As quatro ideias cosmológicas por ele enumeradas correspondem, a seu turno, a quatro títulos das seguintes categorias: espaço e tempo, matéria, substância e contingência. As quatro ideias são: 1) “A completude absoluta da *composição* do todo dado de todos os fenômenos”; 2) “A completude absoluta da *divisão* de um dado todo no fenômeno”; 3) “A completude absoluta do *surgimento* de um fenômeno em geral”; 4) “A completude absoluta da *dependência da existência* do modificável no fenômeno” (B443, *KrV*).

As duas primeiras ideias, segundo Kant, são de natureza matemática (ou seja, referem-se à questão da finitude ou infinitude) e as duas últimas são de natureza

²⁶ Tradução do autor: “Uma categoria libertada das limitações à experiência possível e entregue pela razão para o uso numa síntese completa do todo da experiência é chamada uma ‘Ideia’.”

dinâmica (ou seja, envolvem a noção de causalidade). Cabe ressaltar, novamente, que todas essas ideias cosmológicas são produzidas por um procedimento de extrapolação da razão – nelas a razão apela à completude absoluta a partir das categorias do entendimento e o faz sem legitimidade para tanto, formando ilusões transcendentais e, no limite, dando azo a um realismo transcendental. Kant chama as ideias transcendentais de “ideias cosmológicas” e a liberdade transcendental de “liberdade cosmológica”, afinal em ambos os casos se trata do conjunto completo de todas as coisas existentes – coincidente com a noção implicada na expressão “cosmologia”.

Cada uma das quatro séries regressivas acima mencionadas, ou seja, cada uma das quatro ideias cosmológicas apontadas por Kant como uma extrapolação da razão a partir de categorias tomadas do entendimento, conduz, por sua vez, a dois pares de proposições (tese e antítese) que são antinômicas. Se se analisa os pares formados por proposição-tese e proposição-antítese que compõem as antinomias, percebe-se que a estrutura delas demonstra que nenhuma das proposições (tese ou antítese) é suficientemente provada por si mesma, e que para prová-las apela-se a um raciocínio dialético – afinal, a doutrina das antinomias se situa no Segundo Livro da Dialética, em cujo título se lê “Das inferências dialéticas da razão pura”.

O propósito de Kant é, portanto, mostrar o procedimento apagógico da razão que illicitamente procura provar a verdade de proposições que podem se situar no campo da ilusão transcendental. Como define Kant, “toda *ilusão* pode ser atribuída à circunstância de que a condição *subjetiva* do pensamento é tomada pelo conhecimento do *objeto*” (A396, *KrV*). A dialética, no entanto, é algo de que “nem o mais sábio de todos os homens consegue livrar-se” (*ibidem*), afinal se origina da natureza da razão. O problema é alçar tais ideias à condição de conhecimento, como ocorre entre as doutrinas metafísicas já longamente desacreditadas. As antinomias são, sintetizando, um tipo de inferência sofística (ao lado dos paralogismos e do ideal da razão pura) que brota da natureza da razão e que é indevidamente elevado à condição de conhecimento último de uma totalidade que não encontra bases empíricas sobre as quais possa se fundar. Höffe (2013, p. 231) defende que o idealismo transcendental de Kant utiliza as antinomias para confirmar a si mesmo em três aspectos: a) “somente ele [o idealismo transcendental] pode primeiramente diagnosticar a antinomia”; b) “somente ele [o idealismo transcendental] pode superá-

la”; c) “somente ele [o idealismo transcendental] pode liberar para as ideias uma função de tipo novo, regulativa”.

2.1.2 A terceira antinomia

Para os propósitos de debater a liberdade transcendental e a liberdade prática, interessa aqui apenas a terceira antinomia, que corresponde à terceira ideia cosmológica apresentada, qual seja, a ideia da “completude absoluta do *surgimento* de um fenômeno em geral”, ou, conforme a classificação das categorias extrapoladas, à categoria da “relação”. Como afirmado anteriormente, a terceira antinomia e o problema da liberdade emergem de um conflito inscrito no conceito de causalidade – trata-se da ideia de que todas as coisas se reportam a uma causa e que tem duas possíveis consequências do ponto de vista metafísico, cada uma delas constituindo um dos polos da antinomia (tese e antítese).

De um lado, de acordo com a proposição-tese, que retoma um argumento lógico aristotélico-tomista, a causalidade segundo a lei da natureza insere todas as coisas no tempo (a causalidade implica a ideia de tempo, na medida em que implica a ideia de sucessão de eventos em conexão uns com os outros) e acaba concebendo a causalidade da liberdade. Isso se dá porque, de acordo com o argumento aristotélico-tomista mencionado, na série de condições que dá início aos eventos não se pode conceber uma causa sem causa anterior. Porém, se a série causal fosse infinita ela própria pairaria sem uma causa primeira (em contradição com a própria causalidade). Por isso é necessário conceber uma causa semelhante a um primeiro motor imóvel, ou seja, uma causalidade da liberdade. Por outro lado, de acordo com a proposição-antítese, se todas as coisas possuíssem uma causa primeira (fora do tempo, na medida em que não se conecta a um evento anterior que lhe tenha gerado), perder-se-ia a unidade da experiência: o primeiro motor imóvel não teria qualquer conexão com a causalidade, pondo abaixo a possibilidade de conhecer a realidade objetivamente, afinal o conhecimento da natureza passa necessariamente pela validade da causalidade como elo na cadeia dos fenômenos.

As proposições pensadas se apresentam como excludentes e podem ser resumidas da seguinte forma: ou a) a causalidade admite uma causa espontânea e, portanto, fora do tempo ou b) todas as coisas são submetidas à causalidade que implica o seu aspecto temporal infinito. Ottfried Höffe (2013, p. 228) apresenta ambas

as teses da seguinte maneira: Tese – “Além da causalidade segundo leis da natureza, é necessário que haja ainda uma causalidade através da liberdade, para a explicação dos fenômenos”; Antítese – “Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo ocorre meramente segundo leis da natureza”.

Se tudo ocorre sempre segundo leis da natureza é efetivamente necessário admitir a infinitude da causalidade natural. Como diz Beck (1963, p. 184), uma vez aceita a exclusividade da causalidade natural “we commit ourselves to the doctrine of an infinite series of events as the condition of any given event”²⁷. Se, entretanto, admite-se que a série da causalidade natural é finita, reconhece-se por sua vez a existência do incondicionado como o primeiro evento da série – enquanto espontaneidade. A consequência dessa última perspectiva é a assunção de uma causalidade distinta da causalidade natural (ainda que esta última permaneça valendo para a série finita à qual está circunscrita). Trata-se da causalidade da liberdade, que inicia por si mesma a série causal.

Sintetizando, a liberdade transcendental apresentada na terceira antinomia tem um caráter cosmológico, caracterizada como uma ideia transcendental por meio da qual se pensa o incondicionado absoluto, ou seja, a causação fora da cadeia causal e fora do tempo – ora como possível, ora como impossível (entrando a razão em franca contradição antinômica). Tratando-se de algo que se dá fora do tempo e fora do quadro das intuições apresentado na “Estética transcendental”, essa concepção transcendental da liberdade se situa para além das condições de possibilidade do conhecimento. A liberdade absoluta (transcendental e cosmológica) é, assim, uma ideia transcendental. Ou seja, nada deve à experiência porque escapa à cadeia causal da lei da natureza – ela é, por tabela, incognoscível nos limites do idealismo transcendental.

Para Kant, “natureza e liberdade transcendental se diferenciam, portanto, como conformidade a leis e ausência de leis” (*KrV*, B475). Abriga-se o tema da liberdade no interior da questão da causalidade pela oposição clássica entre natureza e liberdade. Dirá Kant: “Com relação àquilo que acontece, apenas dois tipos de causalidade podem ser concebidos: segundo a natureza ou segundo a liberdade” (*KrV*, B560). Na terceira antinomia a tese admite tanto a causalidade segundo a natureza quanto a causalidade segundo a liberdade. Já a antítese suprime a

²⁷ Traduzido pelo autor: “nos comprometemos com a doutrina de uma série infinita de eventos como a condição de que qualquer evento dado.”

possibilidade da causalidade segundo a liberdade em prol da manutenção da compreensibilidade dos fenômenos.

A solução da terceira antinomia é defendida por Kant como um raciocínio lógico que serve como meio de harmonizar as duas teses em contraposição, ficando a cargo de uma separação do âmbito de incidência de cada proposição (âmbito fenomênico e âmbito numênico). Ao se afirmarem como alternativas exaustivas uma em relação à outra as antinomias causadas pela própria razão a enredam numa contradição. Kant, por sua vez, procura uma terceira via e extrai da “contradição indissolúvel” o que se pode passar a considerar “um antagonismo solucionável”, como bem nomeia Höffe (2013, p. 230).

Afinal, como dito por Beck (2013, p. 184), “it is an opposition that must be resolvable by the instrumentality of reason, since it is produced by reason”²⁸. Nessa via alternativa (que tem consequências distintas para as antinomias matemáticas em relação às antinomias dinâmicas), afirma Kant a possibilidade de ambas as proposições, cada qual em sua esfera, numênica e fenomênica. Höffe (2013, p. 231) utiliza-se de uma metáfora jurídica para sintetizar a maneira como a causalidade da liberdade e a causalidade da natureza são reservadas a distintos pontos de vista, o que constitui a terceira via de Kant ao recorrer às ideias de númeno e fenômeno:

[...] aqui uma comparação em sentido jurídico, um direito parcial de ambos os lados, é possível: a causalidade da natureza e a causalidade da liberdade se encontram, com respeito ao seu âmbito de aplicação, não em oposição contraditória, mas em oposição subcontrária: caso alguém se coloque no ponto de vista da natureza ou, porém, no ponto de vista da liberdade – uma parte dos processos da natureza segue à causalidade da natureza, outra parte segue à causalidade da liberdade.

As antinomias, todas representando um conflito da razão consigo mesma, revelam menos como o mundo funciona e mais como ele é pensado nos limites do humano. Segundo Simon Blackburn (2005, p. 18), “the principles of reasoning used are not ‘constitutive’, showing us how the world is, but ‘regulative’, or embodying injunctions about how we are to think of it”²⁹. Da mesma forma, Höffe comenta que “as ideias cosmológicas não têm mais um significado constitutivo, mas um significado regulativo” (2013, p. 230). No entanto, ao extrapolar a dimensão regulativa e transformá-la em cognitiva o realismo transcendental age como transcendente. O “transcendente”, enquanto mero produto do pensamento e fantasmagoria da razão, é

²⁸ Tradução do autor: “trata-se de uma oposição que deve ser solucionável pelo instrumental da razão, já que é produzida pela própria razão.”

²⁹ Tradução do autor: “os princípios do uso da razão não são ‘constitutivos’, nos mostrando como o mundo é, mas ‘regulativos’, incorporando injunções sobre como devemos pensá-lo.”

elemento de convicção excessiva e está um passo além das ideias transcendentais. É definido por Kant nos seguintes termos:

Enquanto só tenhamos por objeto, com nossos conceitos da razão, a totalidade das condições no mundo sensível, e aquilo que possa nele acontecer a serviço da razão, nossas ideias são de fato transcendentais, mas ainda assim *cosmológicas*. Tão logo, porém, coloquemos o incondicionado (do qual verdadeiramente se trata) naquilo que está inteiramente fora do mundo sensível e, portanto, de toda experiência sensível, as ideias se tornam *transcendentes*: elas servem não apenas para a completude do uso empírico da razão (que permanece uma ideia nunca realizável, mas ainda assim a ser seguida), mas se descolam inteiramente disso e criam por si mesmas objetos cuja matéria não é extraída da experiência, e cuja realidade objetiva também não se baseia na completude da série empírica, mas sim em conceitos puros *a priori*. Semelhantes ideias transcendentais têm um objeto meramente inteligível que, por certo, seria permitido admitir como um objeto transcendental do qual de resto nada se sabe, mas que para pensar como uma coisa determinável através de seus predicados distintivos e internos não temos, de nossa parte, nem os fundamentos de sua possibilidade (como independente de todos os conceitos da experiência), nem a mínima justificativa para admitir tal objeto – não passando este, portanto, de um mero produto do pensamento. (*KrV*, B593).

Quanto à solução das antinomias, é importante lembrar que se está ainda no âmbito da “Dialética transcendental”: isso quer dizer que, mesmo que haja uma solução para a antinomia, como Kant de fato demonstra, ela permanece uma solução lógica. Ou seja, a solução é apresentada como uma forma de pensar sem contradição. Ela acomoda a pensabilidade, mas não o conhecimento. Assim sendo, a Dialética tem um claro propósito negativo – ela destitui as pretensões da razão no campo do conhecimento metafísico.

Como se percebe, a ideia de liberdade apresentada inicialmente na Dialética no contexto da terceira antinomia está ligada à filosofia da natureza e tem um valor cosmológico. Nesse sentido, a sua principal preocupação é de viés epistemológico e metafísico – não de natureza prática. No limite, trata-se na terceira antinomia da possibilidade de uma causalidade fora do tempo e, com isso, chega-se à sua dimensão teológica. Entretanto, daí não se sucede, ao menos diretamente, qualquer relação com a filosofia prática. Conforme Höffe aduz, “pelo menos imediatamente a cosmologia não pergunta pelo sujeito genuinamente moral, mas por alguém que começa a partir de si uma série de eventos, portanto por um Criador” (2013, p. 236).

Mesmo quando se debruça sobre a liberdade humana propriamente e em particular sobre a liberdade de agir, o exemplo de Kant é de natureza amoral:

Se eu agora (por exemplo) levanto-me de minha cadeira 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).

Cumpra, então, compreender como a liberdade primeiramente apresentada em seu sentido cosmológico abriga a entrada em cena da liberdade em sentido prático. É o tema do próximo subtópico.

2.1.3 A liberdade prática na Dialética transcendental

Como é que Kant liga a liberdade transcendental à liberdade prática na terceira antinomia? Na solução à “terceira antinomia” Kant conectará a liberdade transcendental com a liberdade prática como pressuposto. A liberdade prática da forma como definida nesse trecho da Dialética é apresentada de maneira que pressupõe a liberdade transcendental, *in verbis*: “É bastante notável que sobre essa ideia transcendental da liberdade esteja fundado o conceito prático da mesma” (*KrV*, B561-62). Trata-se de um conceito prático de liberdade fundado numa ideia transcendental de liberdade, a partir do que se pergunta qual é a razão para essa conexão. Kant afirma que “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática” (*KrV*, B562), afinal a independência dos impulsos sensíveis expressa pela liberdade prática é também uma independência da causalidade natural conforme a liberdade transcendental. Se todos os acontecimentos fossem resultado exclusivo da causalidade natural não seria possível conceber uma liberdade prática – afinal, a ação humana seria mero resultado do joguete de forças naturais e não expressaria qualquer espontaneidade.

Segundo Joãosinho Beckenkamp (2017, p. 282), a Dialética tem também o propósito defensivo e preparatório em relação à liberdade prática, afinal ela parte de uma vedação à cosmologia que abre, no entanto, espaço para a dimensão prática da liberdade:

Mesmo que a função básica da dialética transcendental seja o desmonte do realismo transcendental, que consiste precisamente em pretender um conhecimento teórico e objetal daquilo que estas ideias [liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus] representam, ela cumpre também uma função defensiva e preparatória. Em seus três capítulos, a dialética transcendental se move, ainda que de forma bastante sutil, nesta dimensão defensiva: o desmonte da psicologia racional tem como interesse último a salvaguarda da possibilidade da imortalidade da alma; o desmonte da cosmologia, a salvaguarda do conceito de liberdade; e o desmonte da teologia, a salvaguarda da hipótese da existência de Deus.

A conexão entre liberdade transcendental e liberdade prática tem como consequência direta a imputabilidade, afinal só se pode conceber a imputabilidade

moral se se pressupuser a espontaneidade em relação às causas naturais. Conforme Höffe (2013, p. 236), “se não há nenhuma independência de todas as causas determinantes da sensibilidade, cai nisso a liberdade prática, e triunfa um determinismo estrito”. Ou seja, sendo a liberdade transcendental uma ideia que concebe uma espontaneidade que extrapola a cadeia das causas, ela é também o fundamento da liberdade prática enquanto independência na cadeia da vontade. De acordo com Höffe, “a liberdade da vontade não é, com efeito, nenhum objeto cosmológico, tem, porém, uma pressuposição cosmológica” (2013, p. 238). Não se pode ter o conceito de liberdade em sentido prático sem ao menos pressupor a ideia da liberdade em sentido transcendental, como uma ideia que concebe a espontaneidade mesma.

Kant oferece a essa altura uma definição de liberdade prática: “A *liberdade em sentido prático* é a independência do arbítrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, B562). Afirma na sequência uma distinção que irá reaparecer futuramente em suas obras, qual seja, a de que a afetação pela sensibilidade é uma afetação patológica e que a necessitação patológica (ou seja, ter a vontade determinada inteiramente pela sensibilidade) é o que constitui o animal, cujo arbítrio é bruto – *arbitrium brutum*. A afetação patológica, entretanto, não sujeita à necessitação patológica: o arbítrio humano é *arbitrium sensitivum*, ou seja, sofre afetação patológica, mas não é *arbitrium brutum* – o ser humano possui *arbitrium liberum*. Afinal, dirá Kant em relação ao arbítrio humano, “a sensibilidade não lhe torna necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da necessitação por impulsos sensíveis” (*ibidem*).

Kant afirma, portanto, a liberdade prática primeiro num sentido negativo, segundo o qual ela seria a independência que caracteriza o arbítrio humano (*arbitrium liberum*), em oposição ao arbítrio animal (*arbitrium brutum*). Assim, a liberdade prática possui algumas características. São elas: (I) a independência dos impulsos sensíveis, ou seja, enquanto capacidade do ser humano de efetuar escolhas ainda que seja afetado, porém não determinado, pela sensibilidade e (II) o fato do arbítrio humano (livre) determinar a si mesmo em última instância. O *arbitrium liberum*, no caso humano, entretanto, implica a noção de dever. A liberdade prática em Kant não é tomada como a ausência de parâmetros, mas, ao contrário, como aplicação da lei moral na forma de um dever para as máximas subjetivas do agente humano. Conforme esclarece Kant, o dever é a própria razão de ser da liberdade prática:

Pois esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, ele *deveria* ter acontecido, e a sua causa no fenômeno não era tão determinante, portanto, a ponto de não haver em nosso arbítrio uma causalidade para, independentemente daquelas causas naturais, e mesmo contra o seu poder e influência, produzir algo que é determinado segundo leis empíricas na ordem do tempo, portanto para começar *apenas por si* uma série de acontecimentos. (*KrV*, B562).

O fundamento da liberdade prática na liberdade transcendental se dá, por sua vez, porque Kant procura uma solução para a terceira antinomia que, de algum modo, compatibilize tese e antítese dando a cada qual seu âmbito de validade. Para tanto, o filósofo opera com duas ideias: a ideia de causa inteligível, de um lado, e a ideia de necessidade da natureza, de outro. Se o conhecimento dos fenômenos, seguindo a argumentação kantiana, fosse tomado como conhecimento das coisas em si ter-se-ia a consequência de que estaria aniquilada a liberdade em detrimento da necessidade da natureza, afinal “a natureza seria a causa completa e em si suficiente de todo acontecimento” (*KrV*, B564). Admitindo-se, conforme a filosofia crítica postula, os fenômenos como meras representações do sujeito, abre-se espaço para a ideia de um fundamento não fenomênico, portanto, uma causa inteligível. Obviamente, aqui o campo é meramente especulativo: não é possível conhecer a coisa em si, apenas os fenômenos – mas não se deixa de poder pensar a coisa em si. Conforme Kant, “o efeito pode ser considerado [...] como livre no que diz respeito à sua causa inteligível” (*KrV*, B565).

Numa nota de rodapé do prefácio à *Crítica da Razão Prática* Kant faz um comentário que resume a solução à terceira antinomia e liga esse tema com a liberdade prática:

A união da causalidade como liberdade com a causalidade como mecanismo da natureza, a primeira sendo estabelecida pela lei moral, a segunda pela lei da natureza, e certamente em um e o mesmo sujeito, o homem, é impossível sem representar esse homem como ser em si mesmo, em relação à lei moral, mas como fenômeno, em relação à natureza, e sem representar aquela na consciência *pura*, esta na consciência *empírica*. Sem isso a contradição da razão consigo mesma é inevitável. (*KpV*, A12).

A citação acima reflete a teoria que embasa a perspectiva kantiana sobre a filosofia prática: o entendimento de que o ser humano é um ser de dois mundos. Já ao final da solução à terceira antinomia, quando discute o tópico intitulado “Possibilidade da causalidade por liberdade em união com a lei universal da necessidade natural”, Kant se debruça justamente sobre o caráter empírico e o caráter inteligível de um sujeito enquanto agente moral. Ali defende a pensabilidade – e não o conhecimento, afinal só podemos “ter dele o conceito geral” (*KrV*, B569) – do fundamento puramente inteligível de suas ações, afinal “não causa o mínimo prejuízo

ao entendimento admitir – mesmo que se tratasse de algo meramente inventado – que entre as causas naturais haja também algumas que têm uma faculdade apenas inteligível” (*KrV*, B573).

O sujeito pensado por Kant “teria de ser declarado livre de toda influência da sensibilidade e da determinação por fenômenos” (*ibidem*). Ele então afirma que liberdade e natureza “são encontradas nas mesmas ações, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, na medida em que se as compare com sua causa inteligível ou sensível” (*ibidem*). Bem entendido, não se trata aqui de negar o conflito entre natureza e liberdade no ser que age, mas de remeter numa ação qualquer desse ser de dois mundos a convivência simultânea de uma causa inteligível e uma causa sensível (liberdade e natureza). Kant passa então a se referir ao dever, pois seriam os imperativos práticos operando como regras (por meio do dever) que evidenciam a causalidade de que a razão é capaz e que proporcionam o âmbito próprio da liberdade.

Ele afirma que “o dever exprime um tipo de necessidade e conexão com fundamentos que não aparece de outro modo em toda a natureza” (*KrV* B575). Por não ter nenhuma relevância ou validade no âmbito da natureza, o dever é um conceito próprio do âmbito da liberdade (retomando a distinção entre liberdade e natureza longamente explorada na terceira antinomia). Diferentemente do âmbito da natureza, cujo fundamento sempre se há de reportar a uma lei natural da causalidade que se impõe sobre as coisas, no âmbito da liberdade prática é o conceito de dever o fundamento de uma ação possível sem referência qualquer a um fenômeno.

O conceito de imputabilidade, por fim, é mobilizado em meio à discussão da relação entre liberdade e natureza na solução da terceira antinomia. Kant, exercendo sua prática comum de filosofar por meio de metáforas e analogias, aduz o exemplo do mentiroso: com sua mentira ele causa uma certa confusão na sociedade, o que aparenta significar que ele praticou algum tipo de delito e que essa prática deveria dar azo a uma punição. Mas, como responsabilizá-lo pela mentira? Ao perguntar, então, sobre a responsabilização de quem mente Kant apela primeiro à investigação empírica das causas que levam alguém a mentir (indo mesmo até a malignidade da espécie). De acordo com ele, mesmo que se possa identificar com clareza uma série causal natural que venha a explicar o fenômeno da mentira perpetrada por um indivíduo como algo que está inscrito na lei natural da causalidade, não se pode deixar

de considerar o mesmo caso sob outro ângulo, o da liberdade. Não é no âmbito empírico que se justifica a responsabilização.

Kant não utiliza ainda a linguagem (depois predominante em sua filosofia prática) da autonomia da vontade ou mesmo do imperativo categórico, mas já indica a possibilidade de repreender o agente que pratica a mentira como uma transgressão do dever. Essa possibilidade se funda no fato desse agente ter como causa de suas ações a espontaneidade, um acesso ao mundo da coisa em si, “como se o agente iniciasse assim, por si mesmo apenas, uma série de conseqüências” (*KrV*, B583). Fica a imputação atribuída a uma negligência do agente em relação à possibilidade de se libertar inteiramente de qualquer necessidade, agindo por espontaneidade, evitando a mentira e concordando com o dever. No entanto, toda a discussão da Dialética que vai da liberdade transcendental até a liberdade prática e adentra, por exemplo, o problema da mentira é um exercício de caráter especulativo.

Há, entretanto, um interesse da razão nessa especulação: ao menos o interesse prático é indeclinável, o que obriga a uma prova da aplicabilidade prática da razão, o que *KrV* não fornecerá plenamente. Esse tema é retomado no Cânone, como se verá a seguir.

2.2 O PROBLEMA DO CÂNONE DA RAZÃO PURA

A origem do assim chamado “problema do Cânone”, uma das polêmicas mais recorrentes quando se trata do tema da liberdade em *KrV*, pode ser atribuída a uma frase repetida por Kant mais de uma vez no “Cânone da razão pura”, já no quadrante final de *KrV*. De maneira sucinta Kant afirma literalmente que “a liberdade prática pode ser provada pela experiência” (B830, *KrV*). Obviamente, essa frase é no mínimo intrigante quando comparada com a defesa feita na Dialética do fundamento da liberdade prática na liberdade transcendental e na distinção enfatizada entre causa sensível e causa inteligível.

A liberdade transcendental, por óbvio, não se encontra no campo da experiência sensível, longe disso. Se ela é o fundamento da liberdade prática, como pode ser possível provar esta última por experiência? Conseqüentemente, seria necessário sustentar que, de um lado, a liberdade prática está fundada na liberdade transcendental, segundo a Dialética; porém, de outro lado e ao mesmo tempo, ela poderia ser provada pela experiência, segundo o Cânone. Como se equaciona essa

ambivalência? Em que sentido se deve interpretar a afirmação de Kant no Cânone? Em suma, há compatibilidade entre essas duas partes que compõem o todo de *KrV* no que diz respeito à doutrina da liberdade?

2.2.1 O Cânone da Razão Pura

O Cânone é o segundo capítulo da “Doutrina transcendental do método” de *KrV*. Na introdução à Doutrina Kant deixa claro o resultado predominantemente negativo de *KrV* até aquela altura da obra – mais de $\frac{3}{4}$ do livro já transcorreram quando essa afirmação é feita. Aliás, não deixa de ser curioso que só agora, no último quartel da obra, o autor apresente uma doutrina do método: de acordo com Onora O’Neill (1989, p. 9) a razão para a disposição do método ao final pode ser explicada pelas inúmeras metáforas jurídicas presentes no prefácio da obra, especialmente o segundo prefácio. Nele, vê-se que a tarefa inicial de *KrV* é constituir um tribunal que julgue a hipótese de “se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento” (*KrV*, BXVI). De acordo com a autora citada, o plano para realizar esse julgamento (para estabelecer essa corte de justiça) é longamente adiado em *KrV* – até depois da construção do idealismo transcendental e das críticas às ilusões metafísicas que constituem a primeira parte de *KrV* (a sua maior parte).

A doutrina do método de *KrV* é apresentada, então, ao gosto de Kant, novamente recorrendo a uma metáfora, dessa vez uma metáfora de caráter arquitetônico e não jurídico. O filósofo afirma que as pretensões e esperanças da razão pura especulativa almejavam a construção de uma torre, como edifício de seus conhecimentos, que pudesse alcançar o céu. O resultado do escrutínio crítico, no entanto, revelou que “o estoque de materiais só foi suficiente para uma casa de moradia” (*KrV*, B735). Essa afirmação leva a compreender que a “Doutrina transcendental dos elementos”, primeira parte de *KrV*, representou uma espécie de inventário dos materiais de construção de que dispunha a razão. Ao final desse inventário, tem-se um resultado que desfaz necessariamente as pretensões demasiadas, já que o estoque é insuficiente para a enorme torre almejada.

Como esclarece O’Neill (1989, p. 12), “the result is in some ways disappointing, especially when matched against the rationalist ambition”³⁰. Além disso, a casa que pode efetivamente ser construída, embora modesta, tem agora também a mão de obra adequada para sua consecução: as correções críticas feitas na língua falada pelos construtores do edifício (referência indireta às escolas metafísicas em digladição) dão aos operários uma linguagem comum, superando a até então vivenciada Babel da metafísica. Ainda de acordo com Onora O’Neill (*ibidem*), “like the Tower of Babel, the edifice of rationalism was doomed to collapse. The disputes of metaphysics are ample evidence that the lofty structures of our metaphysical dreams cannot be built”³¹.

Uma vez que já foi contabilizado corretamente o estoque dos materiais disponíveis à razão pura (qual seja, sua dependência dos materiais dados pela experiência no que diz respeito ao conhecimento), não é o caso de simplesmente ceder ao ceticismo e abandonar a empreitada. É possível dedicar-se finalmente ao projeto dessa construção modesta, fugindo de “um plano arbitrário e cego” (*KrV*, B735), para erguer finalmente uma moradia firme que corresponda aos materiais disponíveis à razão e que também esteja “em conformidade com a nossa necessidade” (*KrV*, B735).

Afinal, como ressalta O’Neill (2009, p. 349), “em termos do humilde vocabulário da construção, nossa única opção factível é perguntar: O que pode ser construído com os materiais e a força de trabalho que temos?”. Kant chama esse projeto presente na “Doutrina transcendental do método” de “determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura” (*KrV*, B736). Para cumprir a tarefa de elaborá-lo, a Doutrina é dividida em quatro capítulos: o primeiro é a “Disciplina da razão pura”, o segundo é o “Cânone da razão pura”, o terceiro é a “Arquitetônica da razão pura” e o quarto é a “História da razão pura”. Aqui será tratado apenas o segundo, o Cânone, afinal ele constitui um problema do texto kantiano ligado à liberdade prática (especialmente quando comparado à Dialética).

Preliminarmente, cabe mencionar que o propósito negativo de *KrV* é acentuado no primeiro dos quatro capítulos referidos acima, a “Disciplina da razão

³⁰ Tradução do autor: “o resultado é em alguns aspectos desapontador, especialmente quando comparado à ambição racionalista.”

³¹ Tradução do autor: “como a Torre de Babel, o edifício do racionalismo estava condenado ao colapso. As disputas da metafísica são uma ampla evidência de que as estruturas elevadas dos nossos sonhos metafísicos não podem ser construídas.”

pura”. Ali Kant fala da necessidade de estabelecer limites ao uso transcendental da razão segundo meros conceitos, pois nessa dimensão ela se apresenta apartada do parâmetro de verificabilidade das intuições empíricas ou puras. A única forma de evitar as ilusões e fantasias decorrentes da abstração sistemática da razão com as suas quimeras é elaborar “um sistema de prevenção e autoexame face ao qual nenhuma ilusão sofisticada falsa pode subsistir, tendo antes, sejam quais forem os fundamentos com que se mascara, de trair-se a si mesma” (*KrV*, B739).

O objetivo de Kant na Disciplina como um todo é uma espécie de positividade negativa, ou seja, a construção de uma legislação positiva que negue à razão seus sistemas ilusórios e suas fantasias. Assim, ele define disciplina nos seguintes termos: “Denomina-se disciplina à coerção que limita, e por fim elimina, o impulso constante a descumprir certas regras” (*KrV*, B737). Bem entendido, essa disciplina é necessária “onde nem a intuição empírica nem a pura, contudo, mantêm a razão em um curso visível, a saber, em seu uso transcendental segundo meros conceitos” (*KrV*, B739). O interessante é notar que essa disciplina não é mais que uma autoimposição, ou seja, não é mais que uma autodisciplina, como enfatiza Onora O’Neill (2009, p. 354).

De acordo com O’Neill, três aspectos fundamentais aparecem na Disciplina. O primeiro aspecto é o fato de que ela é essencialmente negativa, que a autora ressalta como um elemento óbvio destacado na própria palavra ‘disciplina’, implicando numa rejeição a qualquer autoridade imposta sobre a razão. O segundo aspecto, decorrente do primeiro, é a autodisciplina da razão, ou seja, o seu caráter reflexivo “que trabalha sobre o material disponível das nossas incipientes e, frequentemente, desastrosas práticas de raciocínio” (2009, p. 355). O terceiro aspecto decorre dessa disciplina ser uma legislação, ou melhor, uma legislação autoimposta e negativa que “não pode impor mais do que a mera forma da lei” (*ibidem*). A forma da lei é um critério de universalidade que permite a qualquer um que se utilize do ponto de vista racional compreendê-la e submeter-se a ela.

A primeira frase do Cânone retoma então o que fora discutido na Disciplina. Kant afirma, até com certo amargor, que “é humilhante para a razão humana que ela não consiga realizar nada em seu uso puro, e chegue ainda a precisar de uma disciplina para conter seus excessos e evitar as fantasias daí decorrentes” (*KrV*, B823). E na sequência declara ele a utilidade de sua filosofia num sentido estritamente negativo, conforme uma citação que já apareceu anteriormente nesta tese no primeiro capítulo:

A maior e talvez única utilidade de toda a filosofia da razão pura é, portanto, tão somente negativa: a de que ela serve não como órgão para a ampliação, mas como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso mérito de impedir os erros. (*ibidem*).

O Cânone, entretanto, não se dedicará a uma tarefa meramente negativa, muito pelo contrário. Se fosse esse o caso perder-se-ia completamente o propósito da “Doutrina transcendental do método”, já discutido quando se fez menção à metáfora da construção, de elaborar positivamente o projeto realizável pela razão (agora bem delimitada pela crítica em seu propósito essencialmente negativo) com seus materiais e com a língua comum dos seus operários. Há um caminho positivo para a razão e ele é justamente o caminho da filosofia prática – ou, conforme o termo específico de Kant, o caminho do prático. A essa altura ainda não se sabe se as pretensões da razão pura irão de fato encontrar abrigo no âmbito prático, mas esse é o único caminho que resta.

Por esse motivo, a definição de Cânone será ditada por Kant como: “o conjunto completo dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral”. Porém, somente o uso prático da razão pura admite um cânone, o especulativo não. Essa distinção irá guiar a argumentação de Kant em toda a exposição porque, como mostrado na Dialética, o uso especulativo da razão pura é sempre de caráter dialético, portanto a razão pura não pode apostar no especulativo. Não há princípios *a priori* do uso correto do conhecimento em geral no âmbito especulativo: refugia-se a razão no caminho do prático, afinal “se por acaso há um uso correto da razão pura, caso em que também tem de haver um cânone dela, então este não dirá respeito ao uso especulativo da razão, mas ao prático” (*KrV*, B824).

O propósito do Cânone tem então também caráter positivo, especialmente se comparado ao capítulo que o precede – a fundamentalmente negativa “Disciplina da razão pura”. De maneira resumida, pode-se dizer que a razão de ser do Cânone é procurar saber se a razão pura “não pode, portanto, do ponto de vista de seu interesse prático, oferecer aquilo que nos negava inteiramente em relação ao interesse especulativo” (*KrV*, B832). Trata-se de um diálogo direto com os resultados da Dialética. A construção do projeto, qual seja, a parte positiva de *KrV*, só pode ter início quando é deixado de lado o interesse especulativo da razão pura e passa-se a considerar o interesse prático dela. Kant explicita o fundamental desse interesse tanto especulativo quanto prático nas três questões célebres às quais aduz em *KrV* (B833): 1) “O que posso saber?” 2) “O que devo fazer?” 3) “O que me é permitido esperar?”.

2.2.2 Dialética e Cânone

Kant afirma no Cânone da razão prática que a liberdade transcendental pode ser, em certa medida, dissociada da liberdade prática – o que aparenta um contraste inequívoco em relação à posição defendida na Dialética. Ele faz isso a partir de dois argumentos: A) a liberdade prática prescinde da liberdade transcendental pois não é necessário provar a liberdade da vontade em sentido transcendental; B) a própria experiência comprovaria a liberdade prática, diferentemente da liberdade transcendental, como uma das causas da natureza. Para explicar tais argumentos é necessário levar em conta o propósito do Cânone, que persegue objeto distinto daquele discutido na Dialética.

Segundo Kant, o Cânone trata do “conjunto dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral” (*KrV*, B824), como já foi mencionado anteriormente. Deve-se ter em conta, então, que o propósito teórico-especulativo da razão na terceira antinomia da Dialética se mostrou dialético, ou seja: a ideia (transcendental) da liberdade não pode ser conhecida – embora possa ser pensada. Desse modo, sua utilidade tornou-se impossível porque a liberdade transcendental reside na esfera numênica. O Cânone, porém, afirma poder conhecer a liberdade (prática) e, mais ainda, fazê-lo com base na experiência.

A posição defendida no Cânone gerou grande debate entre os intérpretes, já que muitos consideram aí uma contradição entre o Cânone e a Dialética, pois aquele teria afirmado a possibilidade de provar a liberdade prática empiricamente, o que contradiria o fundamento da liberdade prática na liberdade transcendental (numênica), conforme fora afirmado na Dialética. Trata-se de uma questão já longamente explorada por exegetas da obra kantiana, tratada sob distintas rubricas, sendo que a aqui escolhida denominará a questão sobre a (in)compatibilidade entre a Dialética e o Cânone de “o problema do Cânone”.

Aguinaldo Pavão (2002), por exemplo, reuniu intérpretes que se dedicaram a essa questão em dois grandes grupos: I) os que formularam o que ele chama de “solução lógica” e II) os que formularam o que ele denomina como “solução genética”. Basicamente, autores agrupados na “solução lógica” buscaram responder ao problema da (in)compatibilidade entre a Dialética e o Cânone por meio de adaptações conceituais, enquanto os autores pertencentes à “solução genética” escolheram o

caminho de mostrar a gênese de *KrV* e, portanto, atribuíram eventuais incompatibilidades à provável anterioridade do Cânone, já que possivelmente foi ele a primeira parte de *KrV* escrita por Kant, concluindo que ali haveria um conjunto de vícios pré-críticos (essa tese também é conhecida como *patchwork theory*, pois se refere à colcha de retalhos que teria formado *KrV*).

Em relação ao “problema do Cânone”, a posição adotada neste trabalho é a da continuidade, e não a da dicotomia, entre Dialética e Cânone quanto à relação entre liberdade transcendental e liberdade prática. Para defender essa posição serão expostos a seguir um conjunto de argumentos inspirados no texto *A liberdade no Cânon da Razão Pura: uma interpretação alternativa*, de Júlio Esteves (2009). Este comentador defende a compatibilidade e continuidade entre a Dialética e o Cânone, de certa forma deslegitimando o que seria o “problema do Cânone”. Esteves inicia seu trabalho tratando justamente das diversas interpretações a que foi submetido o “problema do Cânone” para criticá-las:

Contudo, em contraposição ao que parece ser a autocompreensão de Kant a respeito da continuidade de sua doutrina, a maior parte dos intérpretes sustenta que a moralidade no *Cânon* pressuporia um móvel sensível qualquer como *Triebfeder* para ações morais, o que significa que ela estaria abaixo dos padrões da filosofia moral crítica e exigiria somente um conceito de liberdade relativo ou compatibilista, como o supostamente encontrado na mesma seção. Ora, se esses intérpretes têm razão, não teríamos de concluir então que, por uma espécie de capricho intelectual ou por estupidez mesmo, Kant teria se ocupado na primeira *Crítica* com um problema que *ainda não* lhe concernia, a saber, o problema da possibilidade de acomodar uma liberdade transcendental ou absoluta, de que ele *ainda não* precisava, com a necessidade natural? (ESTEVES, 2009, p. 44).

Segundo Esteves, quem instalou a polêmica sobre a afirmação intrigante de Kant no Cânone foi Martial Guérout (1954). A contenda tem início com a intrigante passagem na qual Kant afirma que “conhecemos a liberdade prática pela experiência como uma das causas naturais” (*KrV*, B831). Em função disso, Guérout interpretou o Cânone como uma etapa imatura da teoria moral kantiana: “Kant n’a pas encore aperçu [dans le Canon] ce point capital que la donné ici appréhendée est un *fait de la raison*; que l’appréhension d’un fait de la raison est une expérience d’un tout autre ordre que l’expérience sensible”³² (GUÉROULT, 1954, p. 337).

Segundo Guérout, Kant teria confundido o aparecimento da liberdade prática como um fato da razão com a experiência sensível, o que explicaria a afirmação que

³² Tradução do autor: “Kant ainda não percebeu [no Cânone] esse ponto crucial de que o dado aqui apreendido é um fato da razão; que a apreensão de um fato da razão é uma experiência de ordem completamente diferente da experiência sensível.”

de certa forma reduz a filosofia prática à manifestação de uma liberdade prática fenomênica. A experiência da liberdade prática é fundada, conforme *KpV*, num fato da razão, não um fato ou fenômeno de caráter empírico. Guérault entende que a conexão da liberdade com a experiência sensível no Cântico acaba por apresentar a liberdade prática em termos exclusivamente psicológicos (empíricos), o que resulta numa abordagem em contraste com o que é apresentado na Dialética (esta última, por sua vez, respeitando a ideia de que a liberdade prática está assentada na liberdade transcendental, sem qualquer elemento empírico):

Ainsi j'apprehende immédiatement en moi comme un fait psychologique le conflit entre ma tendance vers tel plaisir et le veto de ma volonté qu'inspirent des conseils de prudence fondés sur une technique raisonnée et savante du bonheur, tout comme je saisis en moi, par la conscience psychologique, le verdict du jugement moral, lequel s'impose à tout homme qui veut cairement concevoir la loi morale.³³ (*ibidem*).

Há, no entanto, razões textuais para desconfiar que Kant estivesse sustentando uma posição meramente psicológica (ou meramente empírica) da liberdade prática no Cântico. Parece incorreto sustentar que Kant defende no Cântico uma concepção de liberdade prática que se baseia exclusivamente na experiência. Isso porque entre a Dialética e o Cântico não ocorre um abandono do *a priori*. Tampouco a Dialética desconsidera elementos empíricos da liberdade prática. Nesse sentido, o primeiro argumento elencado por Esteves no sentido de compatibilizar Dialética e Cântico é o de que a liberdade prática é apresentada tanto na Dialética quanto no Cântico praticamente da mesma forma e com o mesmo significado. Aqui esse argumento será chamado de “argumento do igual significado”.

Segundo elucida o autor, o “argumento do igual significado” comporta apenas uma diferenciação entre a maneira de apresentar a liberdade prática, implicando numa técnica de exposição distinta na Dialética e no Cântico. Na Dialética Kant apresenta primeiro um conceito negativo de liberdade prática que corresponde à independência do arbítrio em relação à sensibilidade; depois ele apresenta um conceito positivo de liberdade prática, no qual ela é definida como espontaneidade do arbítrio na determinação da ação por meio dos imperativos da razão e da noção de dever. No Cântico, diferentemente da Dialética, Kant apresenta tanto o aspecto negativo quanto o caráter positivo do conceito de liberdade prática unificados numa só formulação:

³³ Tradução do autor: “Assim, imediatamente apreendo em mim como um fato psicológico o conflito entre minha tendência a tal prazer e o veto de minha vontade inspirada por conselhos de prudência baseados em uma técnica racional e erudita de felicidade, assim como apreendo em mim, por meio da consciência psicológica, o veredito do julgamento moral, o qual se impõe a qualquer homem que se preocupe em conceber a lei moral.”

eles aparecem em conjunto na passagem em que o filósofo discute a liberdade prática como uma propriedade do *arbitrium sensitivum liberum*, “que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis [primeiro sentido] e, portanto, por motivos que só podem ser representados pela razão [segundo sentido]” (*KrV*, B830, *anotações do autor*), em oposição ao *arbitrium sensitivum brutum*.

Assim, o aspecto empírico (considerado pré-crítico por Martial Guérout) da liberdade prática em Kant diz respeito ao fato do *arbitrium liberum* ser também *arbitrium sensitivum* quando se trata do ser humano (afetado pelas inclinações da sensibilidade). Tanto na Dialética quanto no Cânone, insiste Esteves, a liberdade prática se desenvolve no seio dos fenômenos aos quais todos os seres humanos estão ligados, portanto, tornando impossível afirmar a liberdade prática como uma propriedade absolutamente *a priori* – a liberdade prática é discutida sempre em contraposição à sensibilidade. Isso não quer dizer, por outro lado, que a liberdade prática não expresse também a liberdade transcendental (esta sim, absolutamente *a priori*) como seu fundamento, pois a ideia da liberdade transcendental constitui-se como fundamento da imputabilidade moral.

No fundo, é na ideia de liberdade transcendental que se baseia a possibilidade de responsabilização do agente moral, afinal ele é dotado de uma espontaneidade absoluta: “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática”, diz Kant na Dialética (*KrV*, B562). Para Esteves (2009, p. 47), “o fato de conter notas empíricas e psicológicas não impede Kant de tomar a liberdade prática num sentido incompatibilista, uma vez que ela contém [...] aquele elemento puro *a priori* na ideia transcendental da liberdade”. Quer dizer, a liberdade prática não se contenta com a mera concordância da ação com o dever, mas expressa na verdade a espontaneidade do agente moral em face do mundo (a autonomia), que o responsabiliza. Tanto na Dialética quanto no Cânone a liberdade prática é apresentada como “uma propriedade de uma substância existente no interior da série fenomenal, a saber, o arbítrio humano” (*ibidem*). Desse modo, o aspecto psicológico (empírico) da liberdade prática se fará presente tanto na Dialética quanto no Cânone, porém, tanto num quanto noutro a liberdade prática não fica circunscrita à dimensão empírica porque, como bem expõe Esteves, ela sempre “contém uma nota irreduzível à experiência, a saber, a espontaneidade absoluta da ação” (2009, p. 48).

Na Dialética, por exemplo, Kant afirma que a possibilidade da liberdade “interessa por certo à psicologia, mas, na medida em que se baseia em argumentos

dialéticos da mera razão pura, é apenas à filosofia transcendental que cabe ocupar-se dela e de sua solução” (*KrV*, B563). No Cânone Kant diz, por sua vez, que sua abordagem se manterá “o mais próximo possível do transcendental, deixando completamente de lado tudo o que nessa questão é de caráter psicológico” (*KrV*, B829). Em ambos, *Dialética e Cânone*, a filosofia prática permanece ligada ao transcendental, embora permeada pelas inclinações sensíveis.

Esteves, assim, desenvolve seu segundo ponto de vista, o argumento que aqui será chamado de “argumento da hibridez”. O “argumento da hibridez” é assim apresentado pelo autor (2009, p. 48) numa passagem comentando a liberdade prática no Cânone, conforme se lê: “Kant está mais uma vez exprimindo a consciência de que tal conceito [de liberdade prática] é híbrido, e não reduzindo-o a algo que possa ser estabelecido como um fato psicológico mediante introspecção”. Por certo, a liberdade prática não pode se afastar completamente da experiência – ela deve ser também uma causalidade efetiva, segundo a analogia com as causas naturais, que possa se expressar empiricamente como freio às inclinações (esse não é, entretanto, o seu fundamento).

Abordando no Cânone o “propósito final a que se volta a especulação da razão no uso transcendental” (*KrV*, B826), a saber, as ideias de liberdade da vontade, imortalidade da alma e existência de Deus, Kant divide o que seria o interesse especulativo da razão e o interesse prático da razão. Do ponto de vista especulativo, a razão se mostra muito estreita em relação às três ideias mencionadas. Afinal, pouco ou nenhum uso essas ideias (liberdade, alma, Deus) têm quando se trata da investigação em busca do conhecimento da natureza. Nesse contexto, afirma Kant que “a vontade pode até ser livre, mas isso só pode estar ligado à causa inteligível de nosso querer” (*ibidem*). Ou seja, se fosse possível provar a liberdade da vontade isso não seria dado do ponto de vista especulativo, mas sim do ponto de vista prático porque, se a liberdade da vontade se exprimisse enquanto fenômeno, teria necessariamente de ser explicada “como todos os demais fenômenos da natureza”, ou seja, de acordo com as leis naturais e não propriamente enquanto espontaneidade. A liberdade tomada como fenômeno natural seria, conseqüentemente, um contrassenso.

Kant conclui nessa parte do Cânone que “essas três proposições permanecem sempre transcendentais para a razão especulativa” (*KrV*, B827). Afinal, “elas são antes, em si mesmas consideradas, esforços inteiramente inócuos [...] da

nossa razão” (*ibidem*). Assim, as ideias aludidas de liberdade da vontade, imortalidade da alma e existência de Deus, que constituem o fim último do uso puro da razão – mantidas sempre enquanto especulação transcendental e sem imanência que lhes permita qualquer aplicabilidade no campo teórico –, possuem, do ponto de vista prático, uma utilidade. Em termos teórico-especulativos são esforços inteiramente inócuos, mas do ponto de vista prático possuem uma razão de ser. É o interesse prático da razão e não o especulativo que faz com que tais ideias ganhem aplicabilidade e que possam ser abordadas de um ponto de vista positivo, que é o objetivo mesmo do Cânone. Assim, “se, portanto, essas três proposições cardinais não são de modo algum necessárias ao saber, [...], sua importância só pode, de fato, residir no prático” (*ibidem*), afirma Kant.

O filósofo irá recusar, ainda no Cânone, a ideia de que a liberdade da vontade seja exercitada apenas com base em princípios empíricos. Tomada como mera sabedoria empírica a liberdade prática seria constituída exclusivamente por imperativos hipotéticos. Embute-se aí uma crítica da eudaimonia e da filosofia prática teleológica em geral, chamadas de “doutrina da prudência” (*ibidem*). Uma doutrina desse tipo, que reúne em torno da ideia de felicidade a soma das inclinações sensíveis, conduz à prevalência de leis pragmáticas que se prestam como meios à consecução do fim último das inclinações (a felicidade). No entanto, a lei pura só pode ser conhecida *a priori*, por meio de um fim dado inteiramente *a priori* pela razão – muitas vezes, inclusive, em franca contradição com as inclinações e os fins particulares. Essa lei, de acordo com Kant, é justamente a lei moral e a lei moral promove o uso prático da razão pura.

Há uma advertência relevante que deve ser levada em conta aqui: o Cânone se manterá trabalhando apenas com a liberdade no sentido prático, já que o significado transcendental da liberdade é de caráter meramente especulativo e ele tem pouco ou nenhum uso, como já dito acima – mesmo que provoque as questões sobre a liberdade da vontade, a existência de Deus e a imortalidade da alma. Kant entende que “o propósito último da natureza, que nos dota sabiamente com o que precisamos, só está realmente voltado ao moral quando se trata de estabelecer nossa razão” (*KrV*, B829).

Para o âmbito prático, segundo o Cânone, o propósito não é decidir acerca dos problemas levantados pela razão no seu uso especulativo, mas determinar “o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso Deus exista e haja um mundo futuro”

(*ibidem*). Com isso, tem-se um terceiro argumento trazido por Esteves para o “problema do Cânone”. O argumento que será aqui chamado de “argumento do gênero e da espécie”. Segundo o autor, em ambos, *Dialética e Cânone*, o ponto de vista de Kant sustenta que a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental se dá pela distinção entre gênero e espécie:

A liberdade transcendental contém o pensamento de um agente causal *em geral* capaz de começar espontaneamente uma série de eventos, ou seja, capaz de um primeiro começo em sentido absoluto. A liberdade prática é uma *espécie* dessa causalidade absolutamente livre, pois, de um lado, contém essa característica da espontaneidade, razão pela qual Kant afirma que a supressão da liberdade transcendental levaria ao aniquilamento da liberdade prática, e, de outro lado, apresenta uma diferença específica, a saber, o agente causal absolutamente livre é concebido como estando *no interior* da série sensível-fenomenal, ao passo que a liberdade transcendental é pensada como uma propriedade de um agente causal com existência puramente inteligível. (ESTEVES, 2009, p. 49).

Esse é o pressuposto do Cânone: ele deixa de lado “o significado transcendental, que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos” (*KrV*, B829). Resulta bastante claro que o que Kant propõe no Cânone não é absolutamente que a liberdade prática prescindisse da liberdade transcendental. Na verdade, ela continua sendo pressuposta. Depois da passagem citada acima, Kant conclui dizendo:

Assim, nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como uma das causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade, ao passo que a liberdade transcendental exige uma independência dessa razão (no que diz respeito à causalidade de começar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas do mundo sensível, parecendo, assim, ser contrária à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível, razão pela qual permanece um problema (B831, *KrV*).

Dizer que se conhece a liberdade prática por meio da experiência como uma das causas naturais significa representar a liberdade prática na forma de imperativos análogos à causalidade natural porque a liberdade prática deve se manifestar em seres afetados, que precisam “frear” a influência das inclinações por meio de leis que se apresentam em analogia com as leis naturais. Isso é completamente distinto da liberdade transcendental, entendida como a antítese mesma das leis da natureza. Ou seja, quando se analisa a liberdade prática observando a experiência da moralidade ela se apresenta como se fosse uma lei natural que comanda imperativamente. A referência final de Kant não poderia ser mais clara no sentido de ligar o Cânone e a *Dialética*: “A questão sobre a liberdade transcendental concerne apenas ao saber especulativo, e nós podemos deixá-la de lado com total indiferença quando se trata

do prático, já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na antinomia da razão pura” (B832, *KrV*).

Segundo Dieter Schönecker e Allen Wood (2014, p. 166) o caráter dúplice da liberdade prática aparece na forma da liberdade negativa e da liberdade positiva:

O ponto decisivo nisso é que o conceito negativo de liberdade da razão ('independência de condições empíricas') não deve ser separado do conceito positivo de liberdade (de agir 'por si'); ambos os momentos combinam juntos o conceito prático de liberdade. Esta liberdade é, por isso, a faculdade de 'se determinar por si mesma [aspecto positivo], *independente* da necessitação por meio dos impulsos da sensibilidade [aspecto negativo]'.
 É importante considerar algumas passagens de outra obra de Kant para os fins da discussão aqui em curso, qual seja, a obra *Progressos da Metafísica – acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: “quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e Wolff”* (1804), texto que foi publicado postumamente por Friedrich Theodor Rink, teólogo da universidade de Königsberg e discípulo de Kant. Conhecida atualmente pela primeira parte de seu título, *Progressos da metafísica*, essa obra tem em sua primeira seção, intitulada “Da extensão do uso teórico-dogmático da razão pura”, uma proposição base: “o âmbito do conhecimento teórico da razão pura não se estende além dos objetos dos sentidos” (A45). A partir dessa proposição inicial, Kant diz que se extraem outras duas nela contidas, sendo que a primeira sustenta que (I) “a razão, enquanto faculdade do conhecimento das coisas *a priori* estende-se aos objetos dos sentidos” e a segunda aduz que (II) “no seu uso teórico, [a razão] é capaz de [produzir] conceitos, mas nunca um conhecimento teórico do que não pode ser objeto dos sentidos” (A45). Esse é o estreito espaço para a filosofia teórico-especulativa.

Mais adiante, na mesma obra *Progressos da Metafísica*, cuja escrita dos manuscritos é atribuída aproximadamente ao ano de 1793 (portanto, com *KrV* já plenamente realizada em suas edições A e B), Kant confirma o uso prático da razão como o único progresso possível para a metafísica, em conformidade com o que havia exposto no Cânone (e levando em consideração o que se estabeleceu na doutrina da ilusão transcendental na Dialética). Diz o filósofo, em face do fracasso teórico-especulativo na tentativa de atender aos interesses últimos da razão (liberdade, imortalidade da alma e Deus), que “importa apenas [saber] se, não obstante, poderá haver um conhecimento prático-dogmático desses objetos supra-sensíveis” (A111). E apresenta como solução um tipo de abordagem para as questões supra-sensíveis

Mais adiante, na mesma obra *Progressos da Metafísica*, cuja escrita dos manuscritos é atribuída aproximadamente ao ano de 1793 (portanto, com *KrV* já plenamente realizada em suas edições A e B), Kant confirma o uso prático da razão como o único progresso possível para a metafísica, em conformidade com o que havia exposto no Cânone (e levando em consideração o que se estabeleceu na doutrina da ilusão transcendental na Dialética). Diz o filósofo, em face do fracasso teórico-especulativo na tentativa de atender aos interesses últimos da razão (liberdade, imortalidade da alma e Deus), que “importa apenas [saber] se, não obstante, poderá haver um conhecimento prático-dogmático desses objetos supra-sensíveis” (A111). E apresenta como solução um tipo de abordagem para as questões supra-sensíveis

levantadas pela razão especulativa que deve se dar no âmbito prático, afinal, segundo ele uma questão de natureza supra-sensível deve ser investigada “não segundo o que ela é em si, mas apenas como temos de a pensar, e de admitir a sua natureza, a fim de, quanto a nós, ser adequada ao objeto prático-dogmático do puro princípio moral, ou seja, o fim último, que é o soberano bem” (*ibidem*).

O propósito prático autoriza que as ideias da razão pura especulativa sejam transferidas como uma produção útil ao campo da liberdade prática, conforme completa Kant na mesma passagem, em sintonia com o Cânone:

Não empreenderíamos então inquirições acerca da natureza das coisas, que nós próprios produzimos e, claro, simplesmente em vista de um propósito prático necessário, e que talvez não existam fora da nossa ideia, que porventura não podem existir (embora não encerrem qualquer contradição), pois, poderíamos nelas apenas perder-nos no transcendente; queremos somente saber que princípios morais, em conformidade com a ideia que a nossa razão forma de modo absolutamente necessário, se impõem às ações; e surgiria então um conhecimento prático-dogmático e um saber da constituição do objeto, na plena renúncia a um conhecimento teórico (*suspensio iudicii*) [...]. (A111).

A razão, portanto, no campo prático possui também um caráter empírico – revelado na validade dos princípios morais que incidem sobre a ação humana. Agir com base em imperativos, elucida Esteves (2009, p. 51), “pode ser considerado como constituindo o mencionado critério *empiricamente acessível* para a atribuição da liberdade prática a determinados agentes no mundo fenomenal, a saber, ao arbítrio humano”. O “problema do Cânone”, na realidade, pode simplesmente se transmutar na “especificidade do Cânone”, já que ele parte da Dialética em diante, e não em contraposição ela. O objeto do Cânone aparece simplesmente como um desenvolvimento da Dialética. Uma passagem da *Crítica do Juízo*, mencionada por Esteves, parece confirmar a interpretação de que a ação humana é uma forma empírica de liberdade:

O que é curioso, porém, é que até uma ideia da razão (que não comporta uma exposição na intuição, nem, portanto, uma prova teórica de sua possibilidade) se encontra entre as coisas factuais; e é a ideia da *liberdade*, cuja realidade, como um tipo particular de causalidade (cujo conceito seria excessivo numa apreciação teórica), pode ser estabelecida por leis práticas da razão pura e, em conformidade com estas, em ações reais, portanto na experiência. É a única, dentre todas as ideias da razão pura, cujo objeto é factual e tem de ser contado entre as *scibilia*. (*KdU*, 468).

Kant se referiu na passagem acima a um tipo particular de ideia da razão, impróprio à apreciação teórica, porém visível em ações reais e na experiência – a causalidade particular estabelecida por leis práticas da razão pura. É significativo que essa posição seja sustentada na *terceira Crítica*, obra de 1790, pois ela reflete a visão

de Kant tanto na Dialética quanto no Cânone acerca da tradução concreta da liberdade na ação humana por meio dos imperativos morais. Esteves (2009, p. 53) afirma que:

[...] no que tange à liberdade em sentido prático, ambas as seções concordam na tese de que ela pode ser 'empiricamente pressuposta', na medida em que dispomos de critérios empiricamente acessíveis, a saber, o agir segundo imperativos ou segundo a concepção do dever, para assinalar sua possibilidade real relativamente a determinados agentes no mundo fenomenal. Entretanto, podemos constatar uma alteração quanto ao *tom* como essa tese é apresentada em cada uma das seções. Pois, na *Dialética*, Kant não pretende ainda ter *provado* a realidade objetiva ou possibilidade real da liberdade prática. Na *Dialética*, toda a linha de raciocínio de Kant se baseia na *hipótese* da existência de imperativos, que por sua vez poderiam funcionar como critério para a atribuição da liberdade prática a determinados agentes no mundo fenomenal. Em contraposição a isso, embora o conteúdo seja o mesmo, o que é apresentado a título de mera hipótese na *Dialética*, é *asserido* no *Cânion*.

Uma distinção cabe aqui: Kant teria apontado a ação com base em imperativos como uma hipótese na Dialética; no Cânone ele teria partido da certeza de que o ser humano é um ser de dois mundos e que é capaz de agir de acordo com imperativos a contrapelo de suas inclinações. Por isso seria possível, enfim, uma constatação empírica da liberdade prática, o que não significa que o seu fundamento (a liberdade transcendental) seja ele mesmo empírico, caso contrário a filosofia moral kantiana teria um caráter meramente analítico, pois a moralidade seria extraída da experiência empírica, de caráter psicológico. Se é verdade, portanto, que entre os intérpretes causa surpresa a famosa frase do Cânone de que “conhecemos a liberdade prática pela experiência como uma das causas naturais”, é preciso sublinhar a sua contiguidade com a frase da Dialética na qual Kant, imaginando “como possível que a razão realmente tem causalidade em relação aos fenômenos”, afirma que “assim, todo homem tem um caráter empírico de seu arbítrio, que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão” (*KrV*, B577).

É claro que a razão, enquanto liberdade prática, apresenta-se como se fosse uma causalidade natural porque está em disputa com a causalidade natural propriamente estabelecida pela natureza. A rigor, a razão pura se mostra por meio das leis práticas puras. Kant define as leis práticas puras como aquelas “cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão, e que não são comandadas de maneira empiricamente condicionada, mas de modo absoluto” (*KrV*, B828). As leis práticas puras não são nada mais que as próprias leis morais, que dispõem o que se deve fazer na hipótese de a vontade ser mesmo livre, de a alma ser mesmo imortal e de Deus realmente existir (ou seja, sem o condão especulativo de conhecer a realidade de tais ideias).

Como Guido de Almeida chama a atenção em seu artigo intitulado *Liberdade e moralidade segundo Kant* (1997), a definição kantiana da liberdade prática no Cânone se baseia em duas asserções que levantam alguns problemas não resolvidos no próprio Cânone. Primeiro, Kant claramente define a liberdade prática como independência do arbítrio em relação à afetação dos impulsos sensíveis. Em segundo lugar, a liberdade prática é apresentada como autodeterminação do arbítrio. Conforme o intérprete brasileiro, não se tem aí, no entanto, uma explicação acerca de “como nosso arbítrio pode ser afetado sem ser necessitado por impulsos sensíveis e muito menos como ele pode se determinar a si mesmo” (ALMEIDA, 1997, p. 181).

Antoine Roullé, em artigo intitulado *La cohérence de deux premières Critique – Lecture du “Canon de la raison pure”* (2004), defende que o problema da coerência entre Dialética e Cânone é apenas uma das dificuldades trazidas pela abordagem de Kant no Cânone. A outra dificuldade, decorrente do fato de ser ali que Kant pela primeira vez trata de forma sistemática suas ideias sobre a moral em chave crítica, reside na articulação entre a primeira *Crítica* e a segunda *Crítica*. Conforme Roullé, “un ‘canon’ définit l’usage légitime d’une faculté”³⁴ (2004, p. 401), portanto, a razão especulativa comporta um cânone para o seu uso formal: trata-se da lógica geral pura. Em seu uso transcendental, entretanto, a razão especulativa não pode comportar um cânone porque não há um uso legítimo da razão especulativa em sentido transcendental. É isso que demonstra a “Lógica transcendental” em *KrV*, onde se inscreve a Dialética já bastante comentada nesta tese.

Conforme Roullé (2004, p. 402):

Pour le reste, la Dialectique transcendantale a révélé que la raison pure spéculative n’avait pas d’usage transcendantal légitime: cet usage est nécessairement dialectique, de sorte que la raison pure spéculative ne possède, pour cet usage transcendantal, aucun canon. La raison pure spéculative n’a donc besoin que d’une « discipline », rôle que la Dialectique transcendantale assure pleinement, et sur lequel revient, d’un point de vue méthodologique, le premier chapitre de la Théorie transcendantale de la méthode, intitulé « Discipline de la raison pure »³⁵.

É na dimensão da razão prática, portanto, que um cânone que legitima o uso da razão em sentido transcendental pode ser soerguido. Para Roullé é ali, no Cânone,

³⁴ Tradução do autor: “um ‘cânone’ define o uso legítimo de uma faculdade.”

³⁵ Tradução do autor: “Para o resto, a Dialética transcendental revelou que a razão pura especulativa não possui um uso transcendental legítimo: esse uso é necessariamente dialético, de forma que a razão pura especulativa não possui, para esse uso transcendental, algum cânone. A razão pura especulativa só precisa de uma ‘disciplina’, papel que a Dialética transcendental assume plenamente, e ao qual retorna, do ponto de vista metodológico, o primeiro capítulo da Teoria transcendental do método intitula ‘Disciplina da razão pura’.”

que se torna efetivamente possível falar-se do cumprimento da tarefa da primeira *Crítica*: “on peut dire que c’est avec lui [le Canon] que s’achève à proprement parler la *Critique de la raison pure*”³⁶ (*ibidem*). É no Cânone, portanto, que a razão (assim como já fora realizado em relação ao entendimento) encontra o seu uso legítimo, superando a dialética.

Roullé exalta ainda o papel do Cânone por contribuir para uma abordagem da razão na qual ela não se resume a uma faculdade sem qualquer uso positivo, pois “grace a lui [le Canon], la raison n’apparaît pas comme une faculté vaine”³⁷ (2004, p. 402). A efetividade da razão pelo uso prático é o tema do Cânone e é também o tema da *segunda Crítica*. Como se relacionam Cânone e *KpV*, portanto, é uma questão de suma importância, já que tocam ao mesmo tempo o fundamento da liberdade prática em momentos distintos da produção filosófica de Kant. Ou seja, na verdade o “problema do Cânone” são “os problemas do Cânone”, contabilizando ao menos dois: I) a compatibilidade entre Dialética e Cânone; II) a compatibilidade entre Cânone e *Crítica da Razão Prática*.

2.3 A FUNDAMENTAÇÃO DA LIBERDADE DA VONTADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES E NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Para começar a responder à segunda questão colocada acima, qual seja, a da compatibilidade entre o Cânone em *KrV* e a própria *Crítica da Razão Prática*, preliminarmente será retomado um tema que já foi objeto do primeiro capítulo desta tese. Na última seção do primeiro capítulo se mostrou que Kant diferencia filosofia prática e filosofia transcendental e que essa distinção se dá desde a primeira edição de *KrV* no sentido de excluir a filosofia prática da filosofia transcendental. Esse é um posicionamento também afirmado no Cânone desde a primeira edição e tampouco modificado na segunda edição de *KrV*. Numa nota de rodapé do Cânone Kant afirma que “todos os conceitos práticos dizem respeito a objetos da satisfação ou insatisfação, i. e., do prazer e desprazer” (*KrV*, B829), logo tais objetos a que se referem os conceitos práticos estão de alguma forma ligados aos sentimentos, ou seja, possuem algo de empírico.

³⁶ Tradução do autor: “podemos dizer que é com ele [o Cânone] que, a rigor, termina a *Crítica da razão pura*.”

³⁷ Tradução do autor: “graças a ele [o Cânone] a razão não se apresenta como uma faculdade vã.”

Como o sentimento não é meramente cognitivo, “os elementos de nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer, pertencem à filosofia prática, e não ao conjunto da filosofia transcendental, que só lida com conhecimentos puros *a priori*” (*ibidem*). Imiscuindo-se em elementos empíricos, a filosofia prática é colocada fora da filosofia transcendental porém não completamente. A filosofia prática comporta um conceito híbrido de liberdade: a liberdade prática é, de um lado, uma força que se contrapõe aos sentimentos empíricos, mas ela é também a expressão da liberdade transcendental (da espontaneidade absoluta).

O fundamento da liberdade prática não é, portanto, empírico, mas transcendental. Aliás, se não fosse transcendental o fundamento da liberdade prática a filosofia moral poderia ser derivada analiticamente (como já dito anteriormente), portanto dogmaticamente, de um sentimento qualquer de caráter psicológico. Tratar-se-ia de uma filosofia moral pré-crítica porque não se estaria baseando os seus conceitos em juízos sintéticos *a priori* – procedimento que constitui o cerne mesmo da filosofia crítica.

Por isso, o filósofo afirma na Introdução à *Crítica da Razão Pura* que a moralidade e seus conceitos fundamentais, mesmo “não tendo por fundamento de seus preceitos os conceitos de prazer e desprazer, de apetite e inclinações etc., cuja origem é inteiramente empírica, têm de envolvê-los necessariamente no conceito de dever” (*KrV*, B29). A pergunta que se segue a uma afirmação dessa natureza é qual o fundamento dos preceitos morais. Antoine Roullé (2004, p. 404) interpreta a passagem mencionada da seguinte maneira:

La distinction proposée consiste à dire que les concepts et les principes de la moralité n'ont pas un *fondement* empirique, mais que le *système* de la moralité pure implique, quant à lui, des concepts empiriques, dont la fonction est du reste purement négative: ils représentent les « obstacles » ou les « attraites » que la moralité doit surmonter. Les concepts empiriques n'interviennent donc pas au niveau du fondement de l'éthique, mais simplement dans le système de cette dernière.³⁸

O fundamento da filosofia moral é um problema transcendental. Em que pese a filosofia prática não possa ser inteiramente enquadrada na filosofia transcendental, pode o fundamento da filosofia prática ser puro. Pelo menos quanto ao fundamento da filosofia prática, é possível afirmar que ele pertence à filosofia transcendental. Se

³⁸ Tradução do autor: “A distinção proposta consiste em dizer que os conceitos e princípios da moralidade não têm *fundamento* empírico, mas que o *sistema* da moralidade pura implica, por sua vez, conceitos empíricos, cuja função, aliás, é puramente negativa: eles representam os “obstáculos” ou as “atrações” que a moralidade deve superar. Os conceitos empíricos, portanto, não intervêm no nível do fundamento da ética, mas simplesmente no sistema desta.”

o fundamento da filosofia prática não contém nada de empírico ele parece se adequar ao conceito de filosofia transcendental que Kant elabora em *KrV* (B29): “a filosofia transcendental é uma filosofia da razão pura meramente especulativa”. Em relação a isso, não foi possível na Dialética e nem no Cânone afirmar mais do que essencialmente duas teses: a) a liberdade transcendental é o fundamento da liberdade prática, mas aquela é incognoscível, numênica; b) a liberdade prática é exercida no seio da mundanidade característica de um ser de dois mundos que é simultaneamente *arbitrium sensitivum* e *arbitrium liberum*, o que se prova pelo conceito de dever moral.

O máximo que se conseguiu, portanto, foi projetar algumas características da liberdade prática, mas não o sistema da moralidade como um todo. Enquanto espontaneidade que se expressa em contraposição às inclinações sensíveis por meio do dever, pode a razão prática, além de ser pensada, também ser provada? Ou será um tipo de *non sequitur*? É o que as obras posteriores, dedicadas à filosofia prática, de 1785 e 1788, deverão elucidar. O propósito da segunda *Crítica*, por exemplo, é declaradamente o de “demonstrar que há uma razão prática pura” (*KpV*, A3). Para Roullé esse não é, no entanto, o propósito do Cânone: o Cânone acaba provocando a reflexão sobre o fundamento da moralidade que, por sua vez, será o objeto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da segunda *Crítica*.

Sustenta-se aqui, assim, que há uma complementaridade entre a *primeira* e a *segunda Crítica* em relação à filosofia prática. Tivesse a *Crítica da Razão Pura* resolvido os problemas atinentes à fundamentação da filosofia moral e Kant não teria escrito a *Fundamentação* e menos ainda a segunda *Crítica*. Vale dizer, aliás, que para Roullé a liberdade prática sequer é o objeto principal do Cânone. Afinal, o texto se debruça sobre esse tema – liberdade prática – na sua primeira seção, mas dedica a maior parte de sua extensão, a segunda e a terceira seções, às ideias de Deus e de imortalidade (que tratam da questão da esperança). Isso ocorre, segundo o intérprete (2004, p. 409), porque numa crítica da razão pura de caráter especulativo, “l’usage pratique ne doit être traité qu’en tant qu’il se rapporte à l’usage spéculatif de la raison”³⁹. Para o autor, “Kant, dans le Canon, ne répond pas à la question: « Que dois-

³⁹ Tradução do autor: “o uso prático deve ser tratado apenas na medida em que se relaciona com o uso especulativo da razão.”

je faire? (*Was soll ich tun?*) », mais seulement à la question: « Que m'est-il permis d'espérer? (*Was darf ich hoffen?*) »⁴⁰ (*ibidem*).

Como se sabe, são três as questões fundamentais apresentadas no Cânone: “O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?”. A resposta à primeira questão é o objeto de toda a primeira parte de *KrV* – a “Doutrina transcendental dos elementos”. A resposta à segunda questão é suspensa por Kant no Cânone pois, segundo ele, “a segunda questão é meramente prática. Ela pode, enquanto tal, pertencer à razão pura, mas não é ainda transcendental, e sim moral, não podendo assim, em si mesma, servir de objeto à nossa crítica” (*KrV*, B833). Por fim, a terceira questão, esta sim, admite um tratamento no Cânone, uma vez que se baseia numa espécie de entrecruzamento entre a filosofia teórica e a filosofia prática: o prático aqui serve apenas como um fio condutor para a solução de um problema de natureza especulativa – a esperança em relação à existência de Deus e à imortalidade da alma.

A esperança dirige-se à felicidade e comporta uma distinção, na visão de Kant, entre a esperança de ser feliz (pragmática, pois aqui a felicidade é a mera junção do grau máximo das inclinações sensíveis do agente) e a esperança de ser digno da felicidade (propriamente moral, na medida em que se baseia na ideia de dever). Esta segunda não é afirmada ou fundamentada no Cânone. Aqui o filósofo diz expressamente que “àquela [lei prática], porém – se é que existe –, que não tem por móbil senão a *dignidade de ser feliz*, denomino moral (lei moral)” (*KrV*, B834). Como se depreende do “se é que existe”, fica em suspenso se a lei prática existe ou não, afinal ela depende de uma fundamentação ainda por fazer (que será objeto das obras de 1785 e 1788).

Porém, essa passagem é usualmente interpretada como problemática. Segundo ele define no Cânone, “na medida em que se tornem fundamentos subjetivos das ações, i. e., princípios subjetivos, as leis práticas se denominam *máximas*” (*KrV*, B840), e máximas subjetivas só observam a lei moral se uma causa eficiente para isso contribuir. Essa causa eficiente, por sua vez, é identificada com uma felicidade aprovada pela dignidade moral (ser feliz só parece ter valor se a felicidade for consequência da moralidade). Diz Kant: “somente a felicidade, portanto, em exata proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual se tornam dignos dela,

⁴⁰ Tradução do autor: “No Cânone, Kant não responde à questão ‘o que devo fazer?’ (*Was soll ich tun?*), mas somente à questão ‘o que me é permitido esperar?’ (*Was darf ich hoffen?*).”

constitui o bem supremo” (*KrV*, B842). Esse é o bem supremo de um mundo inteligível que está fundado na pressuposição de um ser supremo. A isso Kant chama de “teologia moral”, em oposição à “teologia especulativa” na qual “não encontramos nem um único fundamento significativo para supor um ser *único* que possamos antepor às causas naturais” (*KrV*, B843). Há inequivocamente um propósito teológico no raciocínio empreendido.

As *Lições de Metafísica*, baseadas nas anotações dos cursos de Kant sobre o tema, dividem-se em quatro partes, sendo a última delas referente à “teologia racional”, esta subdividida em “teologia racional *pura*” e “teologia racional *aplicada*”. A “teologia racional pura” é composta por três partes, quais sejam, a “teologia transcendental”, a “teologia natural” e a “teologia moral”. Kant explica cada uma dessas três partes logo no início da última. Primeiro ele explica as duas primeiras: “O conceito de teologia transcendental era o conceito de Deus como um ser originário. O conceito de teologia natural era o conceito de Deus como uma causa perfeita da natureza e uma inteligência suprema.” (*Metaphysik*, 336). Na sequência, a teologia moral é finalmente definida como “o conceito de Deus como *um sumo bem [sumi boni]* e *um ser mais santo*” (*ibidem*) O sumo bem, por sua vez, é definido de forma muito semelhante à usada no Cânone: “Ora, o que é o sumo bem? *É a união da felicidade suprema com o grau supremo de capacidade para ser digno dessa felicidade*” (*ibidem*).

Mais adiante, entretanto, Kant afirma em relação às leis práticas que “nós não tomaremos ações por obrigatórias porque são mandamentos de Deus, mas as consideraremos mandamentos divinos porque somos internamente obrigados a praticá-las” (*KrV*, B847). Isso indica que o propósito teológico é mais especulativo do que prático, já que só se toma “por divina a lei moral, que a razão nos ensina a partir da natureza das próprias ações morais” (*ibidem*). Assim sendo, “a teologia moral só tem, portanto, um uso imanente”. Aparentemente, então, o Cânone ainda não oferece uma fundamentação última da lei prática (lei moral), mas oferece uma defesa que oscila em torno da necessidade de uma causa eficiente para promover a obediência à lei moral, de um lado, e uma consciência independente e espontânea da lei moral, de outro lado.

A definição que caracteriza a lei moral como “faça aquilo que o torne digno de ser feliz” (*KrV*, B836) tem, assim, uma natureza prática, mas seu propósito não é prático, é especulativo. Loparic (1999, p. 24) critica a caracterização apresentada por

Kant: “Essa formulação da lei moral confunde dois problemas: o da forma da lei moral e o do bem a ser buscado na vida. Por isso, ela não abre o caminho para a fórmula crítica da lei moral”. Porém, como dito anteriormente, seu propósito não é propriamente prático, mas principalmente especulativo (teológico). Ela leva à questão sobre o que é permitido esperar, que Kant propõe em termos negativos: “se me comporto assim, de tal modo que não sou indigno da felicidade, posso também esperar que venha a tomar parte nela?” (*KrV*, B837).

Percebe-se que há uma proto-resposta à questão “o que devo fazer?”, que havia sido adiada por seu caráter meramente prático e que dependeria, para ser respondida, de uma tarefa crítica ainda a ser elaborada e que se coloca para além da filosofia transcendental de caráter especulativo em *KrV*. Mas trata-se de uma proto-resposta, negativa na medida em que a pergunta “o que devo fazer?” indica que não se deve ser indigno da felicidade, que tem como fim não a questão prática propriamente, e sim o propósito especulativo da questão “o que me é permitido esperar?”. Nesse sentido, Roullé (2004, p. 411) explica:

Nous croyons [...] que Kant se contente de laisser les lois morales infondées, en s’occupant d’une autre question, laissant ainsi ouvert le problème de leur fondation, qui fera l’objet de la seconde *Critique*. En effet le Canon, parce qu’il se situe au niveau d’une philosophie pratique qui n’est pas transcendante, parce qu’il s’en tient donc à une forme de liberté empirique, savoir la liberté pratique, ne se préoccupe ni ne peut se préoccuper du fondement du commandement moral. La problématique du Canon n’est pas celle de la fondation des lois morales (question transcendante, exclue du Canon), mais celle de l’espérance à partir de la moralité (question pratique, mais en rapport avec une question spéculative et transcendante). Or, c’est précisément parce qu’il n’y a pas de fondation qu’une *Critique de la raison pratique* sera possible et même *nécessaire*.⁴¹

Assim, o objeto da *Crítica da Razão Prática* será justamente a fundamentação da liberdade prática e da filosofia prática como um todo, ausentes no Cânone. A afirmação no Cânone de que “a ideia de um mundo moral tem realidade objetiva [...] como um objeto da razão pura em seu uso prático” (*KrV*, B836) requererá os desdobramentos críticos posteriores em 1785 e 1788. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do Cânone (*KrV*, B835):

⁴¹ Tradução do autor: “Acreditamos [...] que Kant se contenta em deixar as leis morais sem fundamento, ocupando-se com outra questão, deixando assim em aberto o problema de seu fundamento, que será objeto da segunda *Crítica*. Com efeito, o Cânone, por se situar ao nível de uma filosofia prática que não é transcendental, porque se apegua a uma forma de liberdade empírica, a saber, a liberdade prática, não se preocupa nem pode preocupar-se com o fundamento do mandamento moral. A problemática do Cânone não é a do fundamento das leis morais (questão transcendental, excluída do Cânone), mas a da esperança da moralidade (questão prática, mas em relação a uma questão especulativa e transcendental). Ora, é justamente por não haver fundamento que uma *Crítica da razão prática* será possível e mesmo *necessária*.”

Eu suponho que realmente há leis morais puras determinando inteiramente a *priori* (sem referência aos móveis empíricos, i. e., à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, i. e., o uso da liberdade de um ser racional em geral, e suponho que essas leis comandam *absolutamente* (não apenas hipoteticamente, sob a pressuposição de outros fins empíricos) e, portanto, são necessárias em todos os sentidos. Posso pressupor esta proposição legitimamente, não apenas apelando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas ao juízo moral de todo ser humano, desde que ele queira pensar essa lei de maneira clara.

As suposições que conduzem à proposição do parágrafo acima se fundamentam no juízo moral de todo ser humano que queira pensar de maneira clara a lei moral. Esse é, no entanto, apenas o ponto de partida da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, cuja primeira seção intitula-se “Transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico”. Se é verdade, como Kant afirma no Cânone (*KrV*, B835), que a razão pura contém princípios da possibilidade de ações que “poderiam ser encontradas na história do ser humano”, a segunda *Crítica* precisará determinar, como defende Marco Zingano, “o que tem estatuto de dever-ser nesta região prática geral de poder-ser” (2022, p. 143), ou seja, precisará decidir “de que modo a realidade objetiva é dada à liberdade prática” (Idem, p. 142). Não basta admitir como suposição, mas se torna necessário oferecer a prova da realidade objetiva.

O *debut* dessa tentativa laboriosa de fundar a liberdade prática e a filosofia prática como um todo é a obra de 1785, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (doravante referida apenas pela sua sigla em alemão, *GMS*). Nela, ao menos duas grandes tarefas são realizadas: 1) na primeira e segunda seções de *GMS*, analíticas, Kant procura justamente analisar conceitos práticos fundamentais – tudo em busca da elucidação do princípio moral; 2) na terceira seção de *GMS*, sintética, o seu propósito é o de fundamentar a possibilidade da liberdade da vontade e, portanto, a validade do princípio moral (a sua realidade objetiva). Em suma, de acordo com Dieter Schönecker e Allen Wood (2014, p. 17), “a estrutura rudimentar do escrito fica, desse modo, facilmente identificável: *GMS* I e II ocupam-se com a ‘investigação’ (392,3) do imperativo categórico, e *GMS* III procura seu ‘estabelecimento’ (392,4)”. No prefácio da obra esses dois objetivos fundamentais estão reunidos numa frase curta na qual Kant afirma que “a presente fundamentação, porém, nada mais é do que a busca e estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*” (*GMS*, AXV). Busca corresponde às duas primeiras seções; estabelecimento corresponde à terceira seção.

Até por conta da diferença de método entre as duas primeiras seções e a última seção (as primeiras, repita-se, são analíticas, enquanto a última é sintética), nota-se uma distinção no tom. Nas duas primeiras as considerações de Kant são sempre ressalvadas com um certo caráter de provisoriedade, afinal ele não afirma em momento algum ter provado efetivamente a liberdade da vontade – trata-se de discutir, num plano lógico-indutivo, os conceitos de natureza ético-moral que permitem desvelar a formulação do imperativo categórico. Por exemplo, depois de apresentar uma das primeiras variações do imperativo categórico, naquela que ficou conhecida como a fórmula da universalidade, que diz “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (GMS, 421), Kant afirma com cautela que ainda que se deixe “sem solução < a questão > se o que se denomina dever não seria de todo um conceito vazio, poderemos ao menos indicar o que pensamos por esse conceito e o que ele quer dizer” (*ibidem*).

Na última seção, por sua vez, o tom se altera no sentido de que Kant parece estar certo de ter conseguido corresponder à tarefa que se propôs de provar a objetividade da moralidade e fundamentar o dever, o que possibilitará construir uma metafísica dos costumes em bases críticas, ou seja, com base em juízos sintéticos *a priori*. Se essa tarefa tivesse sido levada a cabo de modo satisfatório, senão toda, ao menos uma boa parte da segunda *Crítica* teria se tornado desnecessária. Como o objeto central desta tese não diz respeito propriamente aos argumentos da ética que compõem a construção do imperativo categórico, comentar-se-á brevemente apenas a terceira seção de GMS porque ela se ocupa diretamente do tema da liberdade e de sua justificação.

Para Kant, a faculdade de agir de modo independente das inclinações subjetivas, determinando como fundamento das máximas das ações a objetividade da lei moral, é a própria razão pura prática. O seu grande problema na terceira seção é provar que essa faculdade de fato existe. A tarefa é mais árdua porque não é suficiente provar a possibilidade do agir moral, mas sim o dever de agir moralmente, pois, como dito pelo filósofo em GMS (408), “aquilo, no entanto, de que se trata aqui não é absolutamente se acontece isto ou aquilo, mas sim <que> a razão comanda por si só e independentemente de todas as aparências o que deve acontecer”.

O dever moral conduz inevitavelmente à questão da liberdade. No prefácio de GMS Kant define a “filosofia material” (em oposição à “filosofia lógica”) como a investigação de objetos determinados por leis naturais ou por leis da liberdade, sendo

que o estudo das leis da liberdade é denominado *Ética* (GMS, 387). Embora não apresente a causalidade natural em contradição com a liberdade como ocorre na terceira antinomia em *KrV*, a *Ética* também é estudada por meio de uma dualidade: a relação entre vontade e liberdade. Kant adverte que a “vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei” (GMS, 431), já que “ela tem também de ser vista como *autolegisadora* e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora)” (*ibidem*).

Ser autora da lei e estar a ela submetida, eis a condição peculiar da vontade que se quer livre. Ela não se submete senão a si própria. A liberdade da vontade pode ser pensada, portanto, como espontaneidade da vontade autoimposta de caráter universal:

Não é de admirar, pois, se lançarmos um olhar retrospectivo sobre todos os esforços jamais empreendidos até agora para achar o princípio da moralidade que eles tivessem de fracassar em sua totalidade. Via-se o homem ligado a leis por seu dever, mas não passava pela cabeça de ninguém que ele estaria submetido *apenas à sua legislação própria*, embora *universal*, e que ele só estaria obrigado a agir em conformidade com sua vontade própria, mas legislando universalmente segundo o <seu> fim natural. [...]. Chamarei, portanto, esse princípio de princípio da *autonomia* da vontade, por oposição a qualquer outro, que, por isso, incluo na *heteronomia*. (GMS, 432-433).

A primeira parte da terceira seção de *GMS* afirma de modo inequívoco que “o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”. A própria etimologia da palavra autonomia (*autós + nomos*) indica o significado de um governar-se a si mesmo. A vontade, por sua vez, é caracterizada por Kant como uma causalidade (atinente apenas aos seres vivos) racional. A liberdade, a seu turno, é apresentada como uma propriedade dessa causalidade, propriedade esta que indica a eficiência da causalidade sem reportar-se senão a si mesma, ou seja, “independentemente da determinação por causas alheias” (GMS, 446).

Aqui, entretanto, retorna a dualidade “natureza x liberdade” presente na terceira antinomia: Kant compara a liberdade à necessidade natural, sendo a última uma propriedade de um tipo de causalidade irracional (ou seja, que não envolve uma vontade autônoma) que determina os objetos com base em causas alheias e não conforme uma vontade livre. A necessidade natural implica, portanto, em heteronomia – ser determinado, não determinar a si mesmo. Porém, o conceito de liberdade não implica em anomia (ausência de lei), ao contrário, a partir do momento em que Kant caracterizou a liberdade como uma propriedade da causalidade da vontade de um ser racional em geral, e levando-se em conta que o conceito de causalidade implica o conceito de lei, a liberdade da vontade então “tem de ser uma causalidade segundo

leis imutáveis” (*ibidem*). A lei da liberdade, de acordo com o filósofo, só pode ser a autolegislação, a autonomia, ou seja, “a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (*ibidem*). Trata-se de um procedimento que resulta na universalidade na medida em que abstrai de qualquer causa determinante da vontade que não ela própria, o que leva a abstrair do particular e elevar-se ao universal.

Sendo assim, levando em conta a legalidade universal inscrita no conceito de liberdade da vontade acima explorado, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa (*GMS*, 447). Essa definição kantiana posiciona-se a *contrario sensu* da liberdade encarada pelo senso comum, muitas vezes concebida como ausência completa de legalidade. Segundo Marco Zingano (2022, p. 81), “liberdade não é ausência de leis ou regras, como se poderia pensar, não é um desregramento, *ser livre* é agir segundo uma lei (causalidade) da razão”. A lei moral, conseqüentemente, possui duas características fundamentais que operam na vontade livre: (I) é necessária (categórica) e (II) é universal (*a priori*). A necessidade da lei moral implica que ela valha independentemente de inclinações, ou seja, que ela é categórica – dimana da razão, não levando em conta a propensão do agente moral, ao menos não objetivamente – e não admite exceções.

A sua universalidade diz respeito ao fato de que ela, enquanto lei da liberdade mesma, enquanto propriedade de uma vontade livre, é válida para qualquer ser racional – sua validade é *a priori*. De acordo com Schönecker e Wood (2014, p. 38), “leis morais são, enquanto leis da liberdade, leis autônomas, produzidas (e, neste sentido, *a priori*) por nós mesmos”. Obviamente, o ser humano, considerado enquanto ser de dois mundos, não tem uma vontade absolutamente pura, mas sim afetada. Em função disso, a lei moral deve se apresentar à consciência de um ser constituído dessa forma como um imperativo moral, portanto, como lei que ordena o humilhar da vontade à lei moral. Ou seja, a constatação de que a lei moral se apresenta aos seres humanos na forma de um imperativo categórico depende do juízo empírico (antropológico) a respeito da condição “impura” dos seres humanos em geral, juízo esse que é indissociável da filosofia prática. Por essa razão, conforme já se discutiu neste trabalho, a filosofia prática é um sistema de conhecimentos que não se enquadra inteiramente na filosofia transcendental.

Mais uma vez o caráter híbrido da liberdade humana é vindicado, afinal, a filosofia prática se dirige à condição específica da humanidade. Se assim não fosse, teria que ser perguntado a Kant se ele pretendia elaborar uma filosofia prática para

seres humanos ou para extraterrestres. Pergunta essa cuja resposta se encontra de maneira cabal no prefácio da *Metafísica dos Costumes*:

Assim como em uma metafísica da natureza, porém, devem existir princípios para a aplicação daqueles princípios universais supremos de uma natureza em geral aos objetos da experiências, também uma metafísica dos costumes não pode deixar de tê-los, e precisaremos tomar frequentemente como objeto a *natureza* particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela *mostrar* as conclusões dos princípios morais universais sem por meio disso tirar algo da pureza dos últimos, nem pôr em dúvida sua origem *a priori*. – Isso quer dizer apenas que uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela. (KANT, MS, 217).

É claro que Kant não desiste de fundamentar a filosofia prática de um ponto de vista transcendental, “pois a Metafísica dos costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura* e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são extraídas da Psicologia” (GMS, 390). Não há efetiva contradição entre as duas citações acima: a aplicação da filosofia prática deve levar em conta a antropologia, mas não pode se fundar nela. Aliás, é importante lembrar que o ponto de vista de Kant não é o do ser, mas do dever-ser, ou seja, ele não está preocupado em descrever como o ser humano age moralmente, mas como ele deveria agir. O fundamento do dever moral, portanto, deve abstrair aspectos contingentes.

Esse é também um problema porque se a liberdade da vontade pode ser admitida, ela não pode ser exatamente conhecida. Não no sentido com que se conhece um objeto que possa ser admitido pelas condições do sujeito transcendental kantiano. A liberdade, já se viu nesta tese, é núnemo. Como, então, Kant fundamenta a liberdade da vontade – até agora pensada em conexão intrínseca com a lei moral, mas ainda não provada em sua objetividade? A subseção 5 da terceira seção de GMS traz a questão do “extremo limite de toda a filosofia prática” e coloca a liberdade no centro dos problemas dialéticos que assolam a razão. Para Kant, “a razão transgrediria todos os seus limites tão logo empreendesse *explicar como* a razão pura pode ser prática, o que seria a mesmíssima coisa que a tarefa de explicar *como é possível a liberdade*” (GMS, 459).

Para Schönecker e Wood (2014, p. 158) o problema reside na noção kantiana de “explicar”, muito restritiva porque estritamente vinculada aos pressupostos da filosofia transcendental de caráter teórico-especulativo. Para Kant, explicar é possível apenas em relação àquilo “que podemos reconduzir a leis cujo objeto possa ser dado numa experiência possível qualquer” (GMS, 459). Para os autores, entretanto, “Kant não diz que não poderíamos formular um conceito do poder atuante da razão prática; ele possui sim este conceito (a saber, o conceito de respeito)”. Para o uso prático da

razão, diferentemente do uso especulativo, não é necessário o explicar no sentido da filosofia teórico-especulativa, bastando comprovar a validade do imperativo categórico, cujo pressuposto é a liberdade da vontade. Porém, diz Kant, “como é possível essa pressuposição ela mesma é algo que não se deixa jamais discernir por qualquer razão humana” (*GMS*, 461). Como garantir então que a lei moral não é mero delírio? A terceira seção de *GMS* tem a tarefa de responder a essa questão. Ela se divide em 5 subseções.

A primeira subseção afirma a tese da analiticidade e tem o seguinte conteúdo: “Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, por mera análise de seu conceito, a moralidade juntamente com o seu princípio” (*GMS*, 447). O cerne do argumento kantiano é o de que a vontade livre contém em si a vontade sob a lei moral, de tal modo que a análise do conceito de liberdade (impossível de explicar no sentido exigente da filosofia transcendental) desvela o conceito e o princípio da moralidade. Portanto, sendo pressuposta uma vontade livre necessariamente haverá uma vontade que opera segundo a lei moral.

A vontade livre, porém, não é plenamente coincidente com a vontade de um ser sensível e afetado como o ser humano. Essa vontade afetada deve estar em consonância com a vontade livre e essa é a noção elementar de dever moral e de imperativo categórico, nenhum dos quais contido na noção de uma vontade puramente livre (ou seja, não podem ser extraídos por simples análise do conceito de uma vontade livre). A vontade livre de um ser puramente racional simplesmente é, não deve ser. Segundo Kant, o imperativo categórico, por sua vez, é “uma proposição sintético-prática *a priori*” (*GMS*, 420). Essa definição é explicada numa nota de rodapé, que diz:

Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, <e faço isso> *a priori*, por conseguinte de maneira necessária (embora objetivamente apenas, isto é, sob a ideia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Eis aí, pois, uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro <querer> já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas, sim, conecta-o imediatamente com o conceito de um ser racional, como algo que não está contido nele. (*ibidem*).

Esse querer de uma vontade perfeita deriva analiticamente o seu querer do querer uma boa ação, “por esta razão, a lei moral é para um ser racional perfeito uma proposição analítica ou descritiva” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 162). Segundo Schönecker e Wood, “o contraponto para a liberdade não é a não liberdade, mas o dever” (2014, p. 163). Ao considerar-se sob o imperativo moral, o ser humano

considera-se como pertencente a uma espécie de mundo inteligível no qual compartilha da liberdade de uma vontade racional pura. Sua condição de afetação nunca pode dar a ele um assento permanente nesse mundo, somente um assento provisório na medida em que ele considere o dever moral que se lhe apresenta como obrigação na determinação das máximas de suas ações, já que ele não é constituído por uma vontade pura.

Esse é o conceito negativo de liberdade, que aparece na forma de um imperativo – o de recusar a necessitação da sensibilidade na determinação das máximas. O conceito positivo de liberdade promana do negativo, pois ao recusar a necessitação sensível abre-se espaço para a autonomia, ou seja, a liberdade da vontade ao determinar-se a si mesma. Guido de Almeida comenta ao final da primeira subseção da terceira seção de *GMS* numa nota de rodapé de sua afamada tradução da obra (nota 11, *GMS*, 447), a conexão entre a vontade humana e a autonomia em sua relação sintética, que se perfaz, segundo o argumento kantiano, por um termo médio – o conceito de mundo inteligível:

Os dois termos que estão ligados não analítica, mas sinteticamente, no imperativo categórico são o conceito da vontade humana, imperfeitamente racional, e o conceito da moralidade, isto é, da conformidade ao princípio de uma vontade autônoma. O terceiro termo, que Kant não quer indicar por enquanto, e que permite ligar sinteticamente a vontade humana ao princípio da autonomia, é o conceito do mundo inteligível.

A subseção 2 da terceira seção traz em seu título a afirmação de que “a liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais” (*GMS*, 448). A liberdade, então, não poderá ser provada desde o exigente ponto de vista teórico-especulativo, mas apenas pressuposta na dimensão prática. Numa nota de rodapé dessa subseção Kant afirma que “para um ser que não pode agir senão sob a ideia de sua própria liberdade, valem as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse realmente livre” (*ibidem*). Essa afirmação está em diálogo com o texto na passagem em que o filósofo afirma: “ora, eu digo: todo ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre” (*ibidem*).

A chave dessa linha de argumentação é um entendimento clássico, que faz parte da tradição filosófica, contrário ao determinismo a partir de uma compreensão lógica de que um ser racional tem que se entender necessariamente como livre. Afinal, postular a razão é postular uma atividade racional espontânea, por isso não é possível defender racionalmente a ausência da liberdade, pois só o poderia fazê-lo aquele que

já tivesse pressuposto a sua própria liberdade para pensar ao fazer tal avaliação. Trocando em miúdos, o contestador da liberdade exerce contraditoriamente a liberdade de contestar. Assim sendo, Kant pode postular que a mera razão implica uma vontade livre que “tem de se considerar autora dos seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma livre” (*ibidem*).

A terceira subseção de *GMS* parte do pressuposto, discutido acima, de que a liberdade de raciocínio, enquanto espontaneidade do pensamento, produz uma autoimagem dos seres humanos enquanto inteligências. Essa inteligência refletida na autoimagem humana é a própria representação dos seres humanos como seres do mundo inteligível. A espontaneidade fora discutida amiúde na Dialética em *KrV* e Kant retoma os argumentos lá presentes, mostrando a espontaneidade do entendimento e a espontaneidade da razão, afirmando com isso a autocompreensão legítima de um ser racional enquanto inteligência. O ser humano, claro, se compreende não exclusivamente como inteligência, mas certamente incluindo em sua autocompreensão a inteligência.

Nesse sentido, segundo Schönecker e Wood (2014, p. 175):

Na medida em que o homem é afetado por meio dos sentidos, ele tem conhecimento de si enquanto fenômeno; na medida em que ele tem uma consciência da espontaneidade do seu entendimento e de sua razão, ele pensa a si mesmo, como mais tarde escreve Kant, ‘como inteligência, também como *coisa em si mesma*’. Independentemente da lei moral, o homem reconhece, portanto, seu pertencimento ao mundo inteligível e, com isso, também sua liberdade.

Kant não avançará muito além da concepção de pertencimento ao mundo inteligível para justificar a liberdade da vontade, que está pressuposta na dedução da realidade objetiva do imperativo categórico. Trata-se de um salto da liberdade teórica – garantida pela força lógica da contradição performática de negar a liberdade como um ato de liberdade – para a liberdade prática. Ele afirma no prefácio de *GMS* (391) que “só pode ser uma e mesma razão, que apenas na sua aplicação tem de ser diversa”. Entretanto, não explica exatamente como essa unificação da liberdade intelectual com a liberdade da vontade se efetua. Qual é o princípio comum que unifica ambas? Ele próprio admite a necessidade dessa elucidação, fazendo a seguinte ressalva: “a tal grau de completude, porém, não pude ainda chegar aqui, sem aduzir considerações de natureza totalmente diversa e sem confundir o leitor” (*ibidem*). De

acordo com Schönecker e Wood (2014, p. 176), “a passagem do eu pensante para o eu volitivo [...] não é fundamentada de modo algum” em *GMS*.

Para Kant, “se nos pensamos como livres nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade” (*GMS*, 453). É claro que, assim colocada, a lei moral é analiticamente extraída da liberdade do eu pensante. Porém, como já discutido, o ser humano se pensa também como sensível e afetado, portanto, para ele a vontade está cindida (entre a pureza e a impureza), de tal forma que à sua consciência a liberdade da vontade se apresenta como um dever-ser, de modo sintético (porque o dever não está contido na ideia de uma vontade impura) e não analítico.

O dever, enquanto imperativo categórico, Kant adverte em *GMS* (440), “não pode ser provado por mera análise dos conceitos que nele ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética”. E completa: “teríamos de ir além do conhecimento dos objetos e para uma crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática, pois essa proposição sintética, que comanda apoditicamente, tem de poder vir a ser conhecida plenamente *a priori*” (*ibidem*). A subseção 4 da terceira seção de *GMS* dedicar-se-á justamente a mostrar sinteticamente a dedução do imperativo categórico.

A quarta e penúltima subseção de *GMS* começa, então, caracterizando o ser humano como pertencente a dois mundos, o da inteligência e o da sensibilidade, cada qual correspondente a uma forma de causalidade diferente: a causalidade do mundo inteligível é a causalidade da vontade; a causalidade do mundo sensível é a causalidade da natureza. Dessa retomada emerge o primeiro argumento para uma dedução transcendental do princípio da moralidade e uma fundamentação do imperativo categórico: se a razão estiver presente, ela é a prova da autoatividade epistêmica, ou seja, a inteligência é uma forma de liberdade.

Em segundo lugar, enquanto inteligência deve o ser humano considerar-se também como pertencente ao mundo inteligível. O terceiro argumento de Kant na dedução se encontra na vontade que, como causalidade de um ser que habita o mundo inteligível, deve ser compreendida como uma vontade livre. Para formular o quarto argumento é preciso levar em consideração que a moralidade está analiticamente contida na vontade livre, portanto, o ser humano ao se considerar parte do mundo inteligível e ao elevar a sua vontade à condição de vontade livre deve reconhecer a moralidade. A lei moral é a lei do querer de uma vontade pura, da qual o ser humano participa, mas na qual não se inscreve completamente – apenas o

querer racional do ser humano se inscreve nela. Que ele possa se submeter e reconhecer a lei moral, até aqui está estabelecido.

A questão final é: por que ele, ser humano, embora possa fazê-lo, também deve se submeter à lei moral? Qual a precedência do mundo inteligível sobre as inclinações? A resposta, chamada de ontoética por Schönecker e Wood (2014, p. 181), é de semelhança platônica: o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível. Uma vez que se reconhece com sua vontade como membro do mundo inteligível o ser humano se submete à legislação moral deste mundo pela precedência do mundo inteligível. Eis a passagem na qual a referida resposta é formulada dentro da subseção 4 da terceira seção de *GMS* (453-454):

Mas, porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, por conseguinte também das leis do mesmo, sendo, portanto, imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) e tendo, portanto, de ser também pensado como tal, terei de me reconhecer como inteligência, embora, por outro lado, como um ser pertencente ao mundo sensível, ainda que submetido à lei do primeiro, isto é, da razão, que contém na ideia da liberdade a lei do mesmo, e, portanto, da autonomia da vontade; conseqüentemente, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a esse princípio como deveres.

Só assim, segundo Kant, o imperativo categórico é possível – se ele é possível, também o é a liberdade da vontade, na medida em que ela se apresenta como um dever a uma vontade impura como a humana. Chega-se enfim a um fundamento sintético *a priori*, segundo Kant, “por sobrevir à minha vontade afetada apenas por apetites sensíveis ainda a ideia de precisamente a mesma vontade, mas pertencente ao mundo inteligível, pura, por si mesma prática e contendo a condição suprema da primeira segundo a razão” (*GMS*, 454).

O “sobrevir” da citação acima – em que o que sobrevém é a ideia da liberdade da vontade, imposta por meio de um imperativo – não pode estar contido analiticamente na ideia de liberdade da vontade para o caso da vontade (impura) humana. É preciso conectar a vontade impura à vontade pura, ao mundo inteligível. O que impõe que se faça isso é uma superioridade ontológica do mundo inteligível que comanda em alguma medida os membros que são seres de dois mundos. É o que afirmam Schönecker e Wood (2014, p. 183): “Nenhum caminho desvia dele: Kant fundamenta a validade do imperativo categórico com a *superioridade* do *status ontológico do mundo inteligível*”. Ou seja, segundo Kant, a lei moral “vale para nós enquanto homens, visto que se originou de nossa vontade enquanto inteligência, por conseguinte de nosso eu propriamente dito” (*GMS*, 461). Em essência, conforme

sintetizam Schönecker e Wood (2014, p. 185), “a lei moral vale, portanto, porque ela promana da vontade pura, enquanto o ‘eu propriamente dito’ do homem”.

Importante lembrar que essa vontade pura é a própria vontade do eu enquanto determinante de si mesmo, ou seja, a autonomia – a lei moral é uma lei dada a si mesmo pelo agente moral. Zeljko Loparic (1999, p. 22) comenta a relação entre a lei moral e a autonomia: “nessa submissão [à lei moral] eu não me afasto de mim mesmo, pelo contrário, eu sou eu mesmo, pois, sujeitando-me à lei, eu me sujeito a mim mesmo como razão pura”. A lei moral não se apresenta ao homem tomado como membro do mundo sensível na forma coincidente com o seu querer, pois, obviamente, precisa ser representada como um dever que foi estabelecido por este mesmo querer numa esfera ontologicamente superior – o mundo inteligível. Ao término da quarta subseção da terceira seção de *GMS* o filósofo é claro dizendo no último parágrafo: “O ‘eu devo’ moral é, portanto, o necessário ‘eu quero’ dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como ‘eu devo’ na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível” (*GMS*, 455).

A estratégia de Kant, para Schönecker e Wood (2014, p. 186), “consiste na livre abertura de consciência de que este [o ser humano] quer ele mesmo o devido”. A solução proposta por Kant em *GMS*, entretanto, parece não ter sido satisfatória aos olhos do próprio filósofo. É o que se extrai de uma citação localizada no prefácio da *Crítica da Razão Prática*: “Esse sistema pressupõe certamente a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas apenas na medida em que oferece um conhecimento provisório do princípio do dever e fornece e justifica uma fórmula determinada desse dever; no mais, ele se sustenta por si mesmo”. (*KpV*, 14). Nessa citação vê-se que a fórmula da lei moral é importante conquista de *GMS*. Porém, Kant observa que *GMS* oferece um conhecimento provisório do princípio do dever, ainda que resolva o conteúdo da fórmula do imperativo categórico. Se *GMS* havia sido anunciada em seu prefácio como correspondendo a dois propósitos, quais sejam, a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade, parece que em *KpV* apenas a busca é tida como realizada – o estabelecimento, por sua vez, foi ainda provisório.

De acordo com Loparic, o caminho traçado em *GMS* segue uma rota correta, mas Kant se perde a certa altura da última seção. A tentativa de juntar sujeito e predicado num juízo sintético *a priori* acaba infrutífera. O sujeito é o ser de dois mundos, portanto, a vontade humana impura. De outro lado, o predicado a ela acrescentado é a lei moral cuja fórmula expressa a condição formal do agir, ou seja,

a universalidade de uma lei que abstrai completamente dos interesses particulares do agente. A junção deve ocorrer por meio de um terceiro elemento que una a vontade impura à lei moral universal. O erro de Kant, identifica Loparic (1999, p. 31), é recorrer à condição ontológica superior do mundo inteligível expresso na ideia de liberdade da vontade:

Do ponto de vista da segunda *Crítica*, é fácil identificar a razão desse fracasso da *Fundamentação* em dar conta da etapa resolutive do método combinado aplicado à fórmula da lei moral. Em 1785, Kant identificara, equivocadamente, o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, a liberdade da vontade. Um problema semântico, que faz parte da crítica da razão prática, foi confundido com um problema metafísico. [...]

Essa é a razão do fracasso da tentativa kantiana, feita na *Fundamentação*, de fundar a moralidade. Ele deve-se à maneira como Kant ainda entendia a tarefa de garantir a possibilidade da fórmula da lei moral, confundindo ontologia com a semântica, erro que será corrigido alguns anos depois, logo nas primeiras páginas da segunda *Crítica*.

O argumento ontoético da superioridade do mundo inteligível em face do mundo sensível parece insuficiente para fundar criticamente a liberdade da vontade, por sua vez, a autonomia e o dever. Afinal, esse argumento está assentado na passagem da liberdade de pensamento para a liberdade da vontade, passagem esta que não fica plenamente explicitada em *GMS*. Kant ressalva, porém, na quinta subseção da terceira seção de *GMS* que esse argumento ontoético não deixa de ser meramente um ponto de vista assumido pela razão, afinal “a ideia de um puro mundo inteligível concebido como um todo formado pelas inteligências [...] permanece sempre útil e lícita em vista de uma crença racional a fim de produzir em nós um vivo interesse na lei moral” (*GMS*, 462). Kant propõe, portanto, na última seção de *GMS* uma dedução do conceito de vontade livre, porém ela está assentada na consciência que o agente tem da autonomia de seus juízos racionais (da sua intelectualidade atuando). A liberdade, que é pressuposta na argumentação da terceira seção de *GMS*, é a *ratio essendi*, mas não pode ser a *ratio cognoscendi* da moralidade, ou seja, ela não pode servir de argumento para provar a realidade objetiva do dever moral. Essa compreensão só é desvelada na *segunda Crítica*, que será objeto da próxima subseção. A doutrina do fato da razão surge como um amadurecimento crítico do problema da fundamentação da obrigação moral como um juízo sintético *a priori*.

2.3.1 O fato da razão

Na *Crítica da Razão Prática* (doravante referida majoritadamente como *KpV*, sigla do título em alemão) a estratégia usada por Kant é de outra natureza. Ela comporta, diferentemente de *GMS*, um resultado negativo na dedução dos princípios morais. A dedução dos princípios morais não pode ser feita com a mesma segurança e completude que aquela feita para os princípios do entendimento teórico puro. Os últimos referem-se ao âmbito da experiência possível – aos fenômenos. Desse modo, a validade dos princípios do entendimento podia ser confrontada com objetos da experiência. Porém, diz Kant, “eu não posso tomar o mesmo caminho para a dedução da lei moral” (*KpV*, A80). A lei moral não comparece senão na própria razão, ou seja, ela diz respeito “a um conhecimento, na medida em que este possa ser o fundamento da existência dos próprios objetos e na medida em que a razão mesma tenha causalidade em um ser racional” (*ibidem*). Não há mediação externa entre a razão pura e a vontade, afinal, não há objetos externos à razão que correspondam à lei moral.

Tem-se assim o resultado negativo da dedução discutida na seção de *KpV* intitulada “Da dedução dos princípios da razão prática pura”. Conforme Kant, “a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum empenho da razão especulativa ou empiricamente sustentada” (*KpV*, A82). Segundo Guido de Almeida (1999, p. 57), a dedução “não só é impossível, como também dispensável, visto que aquilo que nas outras críticas tem de ser assegurado por uma dedução, nesta é garantido pelo apelo a um ‘fato da razão’”. É o que Kant afirma na mesma passagem citada acima: “ela [a realidade objetiva da lei moral] se estabelece por si mesma” (*KpV*, A82). De acordo com Joãosinho Beckenkamp (2017, p. 295), “a lei moral é introduzida na *Crítica da Razão Prática* como um dado original, não dedutível de nada mais. [...]. Então, se a lei vigora, isto é algo que é conhecido como um dado primitivo, especificamente na consciência moral”.

Pelo caminho trilhado em *KpV*, ao menos dois passos são dados no sentido de fundamentar a lei moral e a liberdade da vontade. O primeiro consiste na famosa afirmação feita por Kant já no Prefácio de *KpV* segundo a qual a liberdade é apresentada como *ratio essendi* cuja *ratio cognoscendi* é a lei moral. Em segundo lugar, conseqüentemente, Kant afirma a doutrina do fato da razão, que dispensa a dedução da liberdade da vontade.

Tomada como *ratio cognoscendi* da liberdade, a lei moral produz um efeito ansiado pela razão teórica, não apenas pela razão prática. A lacuna especulativa, de caráter antinômico, que consiste em tentar pensar uma causalidade por liberdade vê-se preenchida não em bases especulativas, mas em bases práticas. É a partir da lei moral, segundo Beckenkamp interpreta (2017, p. 296), que se passa “a conferir realidade objetiva à ideia de liberdade, de uma causalidade por liberdade”. A pensabilidade da causalidade por liberdade, efetivamente um conceito vazio em termos especulativos, ganha renovada possibilidade em termos práticos. Ainda que não se possa explicar ou mesmo contar com uma prova teórico-especulativa da liberdade em termos transcendentais, ela pode ser admitida como essência de uma lei moral vigente. É, portanto, mais uma vez conforme Beckenkamp (2017, p. 297), “no espaço deixado em aberto pela especulação [que] a razão pura prática instaura seu domínio com a lei moral”. Segundo o autor:

A rigor, a lei moral é todo o dado que se tem para dizer qualquer coisa além dos limites da experiência possível, e o que se obtém assim é estabelecido apenas para os fins da razão prática pura. Não é estabelecido nada nos termos em que a especulação costuma tomar suas questões. Tudo o que Kant passa a dizer da imortalidade da alma, da liberdade e da existência de Deus é dito a partir deste dado primitivo que é a lei moral, porque o resto já foi despachado, já se negou que seja possível conhecer qualquer coisa acerca disto. (*ibidem*).

Kant, portanto, inverteu sua estratégia em relação a *GMS*. Ao invés de fundar a lei moral na liberdade, necessitando deduzir a liberdade da vontade de uma espontaneidade do juízo reflexivo que leva a um argumento ontológico quanto à fundação do mundo sensível no mundo inteligível, apela ele agora à noção de que o fundamentado (a lei moral) garante a possibilidade do fundamento (a liberdade da vontade). Por isso, como já se discutiu, uma dedução se torna desnecessária, uma vez que a lei moral deixa de ser dependente de uma prova, mas representa um fato primordial que ocupa o espaço aberto (e nunca preenchido) pela noção de espontaneidade da liberdade transcendental na razão teórico-especulativa. A lei moral é *ratio cognoscendi*, ou seja, ela funciona como uma espécie de chave que abre a porta da liberdade, sua *ratio essendi*. No entanto, a lei moral é apresentada imediatamente à consciência, na forma de um fato da razão.

Quanto ao fato da razão, cumpre mencionar inicialmente que Kant utiliza a expressão no latim, referindo-se a um *Factum der Vernunft*. Pela etimologia da palavra em latim, conforme pesquisa de Guido de Almeida (1998, p. 58), o significado mais provável que Kant queria indicar com o uso do termo é o de um “feito” da razão –

expressão que teria tradução em alemão como *Tat* (e não *Tatsache*, como quer parte dos intérpretes). Essa tradução do fato como “feito” é também a expressamente utilizada por Loparic (1999). Em sua primeira definição trazida em *KpV*, o fato da razão é apresentado como a consciência da lei fundamental da razão (prática) em seu caráter independente da experiência, de modo que a consciência da lei moral “não é nenhum fato empírico, mas antes o único fato da razão pura que se anuncia como originariamente legisladora” (*KpV*, A56). A lei fundamental da razão prática é: “aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*KpV*, A54), ou seja, o conteúdo da lei moral foi mantido na passagem de *GMS* para *KpV*. Kant caracteriza essa regra (a lei fundamental da razão prática) como uma regra prática incondicionada. Como todo o incondicionado, ela só pode ser dada *a priori* (universalmente) e categoricamente (necessariamente). Para uma vontade impura como a humana, por sua vez, esse princípio incondicionado deve se impor na forma de um imperativo também incondicionado, ou seja, categórico.

Essa regra prática incondicionada, enquanto fato ou feito da razão, determina de maneira absoluta e de modo imediato, produzindo o efeito da vontade ser pensada como se fosse pura e determinada pela forma da lei (abstraída de quaisquer fins subjetivos, quaisquer afecções particulares) e essa vontade assim pensada pura é tomada com o fundamento maior, supremo e superior para a determinação das máximas do agente moral-racional. Kant não mede palavras:

A coisa é bastante estranha e não encontra nada semelhante em todo o resto do conhecimento prático. Pois o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, pensamento que é, portanto, meramente problemático, é comandado incondicionalmente como lei, sem emprestar nada da experiência ou de qualquer vontade externa.

Essa “coisa bastante estranha” que é o fato da razão, além disso, é um juízo sintético *a priori*, que não advém de nenhuma intuição (como no caso, por exemplo, dos juízos da matemática extraídos das intuições puras). Trata-se de um fato que expressa a consciência da lei moral, mas ele não depende de um sentimento moral para extrair sua sinteticidade. Esse é, por exemplo, o argumento de Loparic (1999, p. 41), que diz: “a liberdade é aquilo na vontade pura que possibilita que o sentimento moral seja produzido, nesta mesma vontade, pela lei moral”. A ação moral em Kant, entretanto, não pode depender do sentimento moral sob pena de heteronomia, afinal, enquanto sentimento, estaria a moralidade contingenciada pela subjetividade. Kant apresenta um conceito positivo do fato da razão que é explicitamente desvinculado de

qualquer sentimento: “contudo, para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)” (*KpV*, A56).

O final da frase citada faz referência a um verso do poeta romano Juvenal em suas *Sátiras*. Na versão completa, segundo a nota da tradução de Valério Rohden de *KpV*, a frase é “*hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*”, que é traduzida como “é isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão baste a minha vontade”. Assim, tampouco pode o fato da razão se fundar num sentimento moral, embora um sentimento moral (o sentimento de respeito) não deixe de poder estar envolvido na implementação da obediência à lei moral. Mas a consciência da lei moral, diz Kant na Anotação ao Corolário da seção 7 do primeiro capítulo de *KpV*, é um fato inegável:

O *factum* antes mencionado é inegável. Basta desmembrar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis: então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa também expressar, a sua razão contudo, íntegra e coagida por si própria, atém sempre a máxima da vontade, em uma ação, à vontade pura, isto é, a si própria, na medida em que ela se considera como *a priori* prática. (*KpV*, A56-57).

Assim, “seja o que for que a inclinação possa também expressar”, a consciência da lei moral é inegável. Ela é, na verdade, anterior ao sentimento moral, inclusive ao sentimento de respeito. Guido de Almeida (1999, p. 76) esclarece que, mesmo que esse sentimento moral tenha uma origem intelectual e não empírica, isso “de modo algum significa que ele não seja, enquanto sentimento (*Gefühl*), sensível, mas tão somente que ele é um sentimento produzido em nossa afectividade por nossa própria vontade”. Ou seja, o sentimento moral é uma expressão de algo que o sujeito dá para si mesmo, não se confundido com a afecção advinda de um *páthos* externo ao arbítrio. Porém, trata-se ainda de um sentimento que se apresenta como afecção sensível. Além disso, se a consciência da lei moral depende de um sentimento moral, o agir é no fundo dirigido pela sensibilidade, o que remete não ao imperativo categórico, mas aos imperativos hipotéticos. Conforme explica Almeida (1999, p. 77), “o sentimento de respeito tem que ser pensado como uma consequência necessária da consciência da lei moral [...], mas isso torna-o precisamente imprestável como critério independente da consciência da lei moral”.

Assim, segundo Almeida, o fato da razão comporta duas características: trata-se (I) de uma verdade estabelecida pela razão e de (II) uma verdade imediatamente certa. Conforme Kant já havia explicado em *GMS*, e já se discutiu nesta tese, a lei

moral é analítica para uma vontade pura. Para um ser que não é afetado, ela é a lei do seu próprio querer – ele é um querer moral. Para o ser humano, entretanto, cuja vontade é impura, a lei moral é representada como um dever, na forma de um imperativo categórico para as máximas subjetivas de ação. Ou seja, a vontade impura não coincide com a forma da lei, de modo que ela deve se representar como pura e aceder à humilhação que o dever moral impõe. Por isso, segundo Kant, trata-se de uma proposição sintético-prática *a priori*, afinal por meio dela “conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, < e faço isso > *a priori*, por conseguinte de maneira necessária” (*GMS*, 420). Trata-se da força prática da “ideia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todos os móveis subjetivos” (*ibidem*). Há, enfim, uma conexão efetuada por meio do imperativo categórico, pois é uma proposição prática que não está contida e não pode ser extraída de uma vontade absolutamente pura, mas que pode ser adicionada a uma vontade impura que se pensa enquanto vontade de um ser racional.

O fato da razão, conforme conclui Guido de Almeida (1999, p. 83), “é, em sua fórmula canônica, a consciência da lei moral por um agente dotado de uma vontade imperfeita”. A lei moral, por sua vez, como proposição analítica, transparece na consciência de um ser racional qualquer que seja ele. Para um ser afetado, cuja vontade é impura, essa consciência se relaciona com a sua vontade por meio de uma proposição sintética (fosse ela pura, tratar-se-ia de uma relação analítica). Ao fim e ao cabo, entretanto, Kant precisa sustentar que a mera consciência da lei moral é capaz de fundar a força que leva à adoção do imperativo moral por uma vontade impura. A própria utilidade da filosofia prática, nesse arranjo, poderia ser questionada. Afinal, a razão (prática) humana comum pode impor por suas próprias forças o imperativo moral? Kant responde a essa questão no final da primeira seção de *GMS* (404). Ele próprio a coloca nos seguintes termos:

Não seria, pois, mais aconselhável contentar-se, em matéria moral, com o juízo da razão comum e, quando muito, só trazer a Filosofia à baila para exhibir o sistema moral de maneira ainda mais completa e compreensível, bem como para exhibir as regras dos mesmos de maneira mais cômoda para o uso (mas, sobretudo, para a disputação), mas não para, até mesmo de um ponto de vista prático, desviar o entendimento humano comum de sua feliz e simplicidade e, através da filosofia, trazê-lo a um novo caminho da investigação e instrução?

Segundo Kant, essa feliz simplicidade da razão humana comum, porém, rapidamente se converte de inocência em ignorância, seduzida pelo poder das armas das inclinações numa guerra travada com o dever moral. Afinal, suas inclinações

constituem “um poderoso contrapeso a todos os mandamentos do dever, que a razão lhe representa como digno de tão elevado respeito” (*ibidem*). Como a razão “ordena irremissivelmente os seus preceitos, sem, contudo, prometer, ao fazer isso, coisa alguma às inclinações”, origina-se então uma dialética natural, pois, assim, levanta-se “um pendor de arrazoar contra essas leis rigorosas do dever e a pôr em dúvida a sua validade, pelo menos a sua pureza e rigor, e, se possível, a torná-la mais adequada aos nossos desejos e inclinações” (*ibidem*). A razão humana comum, diante desse cenário conflitivo, sem qualquer interesse especulativo, procura por razões práticas a filosofia prática, para receber dela orientação em seu próprio princípio de ação. Para Kant, portanto, “quando a razão comum prática se cultiva, desenvolve-se nela insensivelmente uma *dialética* que a força a buscar ajuda na Filosofia, exatamente como lhe acontece no uso teórico, e por isso [...] não encontrará descanso em outro lugar senão em uma completa crítica de nossa razão” (*GMS*, 405).

Parece que Kant considera possível, portanto, alargar o âmbito de autoconhecimento da razão. Segundo Beckenkamp (2017, p. 315), “o primeiro conhecimento da natureza humana que a experiência nos faculta é o de que o homem começa sua trajetória, tanto individual quanto coletivamente, como um animal rude e bruto”. Conforme se lê na *Doutrina da Virtude*, quando Kant discute “quais são os fins que são ao mesmo tempo deveres”, quais sejam, os deveres de promover a perfeição própria e a felicidade alheia, ele explicitamente considera que o primeiro dever “não pode ser outra coisa senão *cultivo* de suas *faculdades* (ou das disposições naturais), dentre as quais a suprema é o *entendimento*, enquanto faculdade dos conceitos, por conseguinte também daqueles que dizem respeito ao dever” (*TL*, 387). Decorrem desse raciocínio outros dois aspectos do dever de perfeição para consigo mesmo:

1) É um dever do ser humano esforçar-se para alçar-se da rudeza de sua natureza, da animalidade (*quoad actum*), à humanidade (unicamente através da qual ele é capaz de propor-se fins); [...] 2) [Também é um dever para o ser humano] elevar o cultivo de sua *vontade* até a mais pura intenção virtuosa [*Tugendgesinnung*], a saber, lá onde a *lei* se torna ao mesmo tempo o móbil de suas ações conformes ao dever, e obedecer-lhe por dever. (*ibidem*).

Esse progresso na disposição da cultura individual como forma de aprimoramento moral, embora importante, está longe de ser suficiente. Afinal, é também na esfera externa que se encontram outros obstáculos à realização dessa cultura de si. A convivência com outros seres humanos depende, por sua vez, das regras de direito que estabelecem a mediação da liberdade numa dimensão externa. A relação entre ética e direito, ambas duas faces da filosofia prática, expressas por

sua vez como as duas partes que compõem a *Metafísica dos Costumes*, enquanto *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude* serão o objeto do capítulo seguinte, em busca de finalmente mostrar a liberdade em conexão com a filosofia crítica no âmbito político-jurídico.

CAPÍTULO 3

Uma vez estabelecida a correlação entre a filosofia prática e a filosofia crítica sem, naturalmente, esgotar um tema tão vasto, e a despeito da questão duvidosa acerca da relação com a filosofia transcendental (entendida como filosofia do absolutamente *a priori*), espera-se ter sido possível demonstrar a centralidade que a ideia de liberdade ocupa na discussão moral efetuada por Kant tanto na primeira *Crítica* quanto na segunda, passando entrementes pela *Fundamentação* numa estratégia de justificação que foi readaptada mas não inteiramente descartada com os desdobramentos da busca por um fundamento crítico para a filosofia prática. Longe de negar o potencial polêmico das teses suscitadas por Kant, em especial retomadas pelo idealismo alemão e resultantes em inúmeras filosofias antepostas ao kantismo, o trabalho volta-se mais uma vez para o interior da obra de Kant à procura do fio de Ariadne que conecte, senão de maneira perfeita, ao menos de modo plausível as facetas do empreendimento crítico, agora refletindo particularmente sobre o direito. Volta-se, destarte, a trabalhar com a questão da liberdade – agora num contexto que se divide entre a ética e o direito, reunidos num todo metafísico.

Nesse intento, cabe analisar especialmente uma das últimas grandes obras deixadas pelo filósofo, talvez a última: a *Metafísica dos Costumes* (1797) (doravante referida preferencialmente pela sigla *MS*, que diz respeito ao título da obra em alemão *Metaphysik der Sitten*). É certo que o projeto de *MS* ocupou praticamente toda a vida intelectual de Kant, o que é demonstrado pela correspondência do filósofo desde meados da chamada “década silenciosa” e durante todo o período de elaboração das três *Críticas* – tema esse que será retomado em tópico mais adiante neste capítulo. No entanto, ao longo dos anos de adiamento desse projeto de construção de um sistema da filosofia prática – certamente atribuível à inesperada complexidade da fundamentação baseada na ideia de liberdade – Kant pronunciou-se também quanto a distintas polêmicas que alimentavam o clima intelectual de sua época, o fim de século analisado pelo historiador Eric Hobsbawn sob o famoso título de *A Era das Revoluções* (1962).

Se, de um lado, Kant adiou *MS* porque foi se dando conta das tarefas críticas que seriam anteriores e inevitáveis à realização de uma obra que, a seu modo e segundo o gosto peculiar de Kant pelas metáforas, era o próprio soerguimento do ansiado edifício de conhecimentos fundamentais à humanidade, cujas bases

necessariamente precisariam de uma fundação sólida sob pena de lacunas serem deixadas na estrutura de uma ciência – a metafísica – que já fora muito adiada e em relação à qual tantas suspeitas *KrV* levantara, por outro lado, é inevitável reconhecer que os acontecimentos políticos (em particular, a Revolução Americana e a Revolução Francesa) e os debates por eles levantados tomaram a atenção de Kant e modificaram sua trajetória intelectual. Prova disso são os opúsculos voltados a temas essencialmente político-jurídicos da época, tais como *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* (1783) e *À Paz Perpétua* (1795). Essas e outras obras semelhantes foram não somente um sucesso, mas também contribuíram para solidificar o assento inarredável do direito ao lado da ética no todo composto pela filosofia prático-moral.

O presente capítulo irá discutir inicialmente a relação ente a ética e o direito, buscando compreender de que modo eles são complementares. Na sequência trata-se de explicar que o direito é analítico, enquanto a ética é sintética, de tal modo que o direito ser analítico levanta o problema da doutrina do direito eventualmente ser pré-crítica por não estar fundada em juízos sintéticos *a priori*. A analiticidade, no entanto, é o ponto de partida, com a liberdade inata. A liberdade inata, no entanto, refere-se ao meu e ao teu interior e só é discutida na Introdução à *RL*. O meu e teu exterior, sua contraparte, por sua vez, são o tema da doutrina do direito privado e da doutrina do direito público em *RL*. Da liberdade inata, portanto, só se pode derivar uma legitimidade mínima e provisória para estar juridicamente no lugar em que se está. É preciso perguntar, então, ao longo do capítulo pelo caminho que vai até a juridicidade efetiva.

3.1 DIREITO E ÉTICA NA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Quando se trata de explicar a relação entre ética e direito em Kant, é primeiro preciso esclarecer se essa distinção realmente é acentuada na obra do filósofo. A resposta é positiva e pode-se dizer que ela surge com clareza e passa a ser problematizada a partir de *MS*⁴². Kant diz logo na primeira linha do prefácio da obra

⁴² A *Metafísica dos Costumes* será referida pela sigla *MS*, enquanto cada uma de suas partes será referida também de acordo com a sigla que corresponde ao título em alemão – *RL* para a Doutrina do Direito e *TL* para a Doutrina da Virtude. Duas razões justificam a referência em separado para cada uma das partes de *MS*: 1) as duas foram publicadas inicialmente em separado, *RL* alguns meses antes no ano de 1797 e *TL* alguns meses depois ainda no ano de 1797, tendo sido unificadas na edição de *MS* em 1798; 2) a referência em separado tem como objetivo localizar o contexto geral do fragmento

que “à crítica da razão prática deveria seguir-se o sistema, a metafísica dos costumes” (MS, 205). Ele organiza MS como um todo dividido em duas partes – os princípios metafísicos da *doutrina do direito* e os princípios metafísicos da *doutrina da virtude*. Segundo Fábio Scherer (2010, p. 96) essa seria uma característica similar entre a obra de Baumgarten e a de Kant, ambas divididas em doutrina do direito e doutrina da virtude, afinal foi por meio de manuais como os de Baumgarten e Achenwall que Kant assimilou, ainda cedo, a doutrina do direito natural predominantemente baseada na obra de Christian Wolff, cuja influência foi se dissipando ao longo do desenvolvimento da filosofia crítica, mas que era predominante no contexto intelectual da época do filósofo de Königsberg.

Essa afirmação inicial dialoga com a ideia lançada em *KrV* da crítica como propedêutica para um sistema completo da razão pura, tema já debatido nesta tese no primeiro capítulo. Tanto é verdade que Kant está em busca de tal sistema completo que ele faz referência aos “já publicados primeiros princípios metafísicos da *ciência da natureza*” (*ibidem*), ainda no início de MS (205). Aos poucos, portanto, percebe-se que o filósofo procura completar a morada modesta, cujo projeto se iniciou pela coleta dos materiais e pela uniformização da língua entre os artífices e que havia sido buscada em *KrV*. É bem verdade que o plano esboçado de uma *Metafísica da Natureza* não foi completado, tendo sido publicados apenas os seus primeiros princípios metafísicos. Em relação à filosofia prática, entretanto, realizou-se a tarefa.

O que também fica claro ainda no segundo parágrafo do referido prefácio é que a separação da filosofia prática em relação à filosofia transcendental permanece consistente. Segundo Kant, a doutrina do direito requer uma metafísica do direito. Mas o direito não pode, mesmo tomado apenas em seu conceito puro, ser dissociado da *práxis*, esta última definida por ele como “a aplicação aos casos que se apresentam na experiência” (MS, 205). Por isso, Kant organiza sua exposição numa divisão que se dedica, de um lado, ao “sistema esboçado *a priori*”; e, nas observações relativamente pormenorizadas, os direitos referidos a casos particulares da experiência” (MS, 206). A obra é, portanto, uma mistura de fundamentação *a priori* e aplicação dos princípios *a priori* a alguns casos da experiência. De acordo com Höffe (2005, p. 234):

comentado ou citado, afinal, sabendo-se que é parte de *RL* ou de *TL* sabe-se melhor a discussão maior na qual se insere.

[Kant] vê, porém, que o conceito de Direito 'é um conceito puro, todavia proposto para a práxis...' (*RL*, VI p. 205). Por isso o filósofo não pode projetar nenhum sistema completo do Direito; do mesmo modo como na Doutrina da Virtude e na filosofia das ciências naturais, Kant fala só de 'primeiros princípios metafísicos' da Doutrina do Direito.

Ele procura, assim, estruturar a metafísica do direito e separá-la do que seria a práxis jurídica, construindo um sistema que tende a um todo abrangente. Essa perspectiva se aplica ao direito mas também aparecerá na segunda parte de *MS*, os princípios metafísicos da *doutrina da virtude*. Se é verdade que o direito volta-se à *praxis*, é necessário ressaltar, por outro lado, a famosa frase de Kant na Introdução à *RL*, segundo a qual "uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro" (*RL*, 230). Eis porque a construção da *Metafísica dos Costumes* não é um problema de jurisprudência, mas de filosofia político-jurídica.

3.1.1 Duas teses sobre a relação entre direito e ética

A relação entre direito e ética, mencionada como dito acima logo na primeira linha do prefácio de *MS*, pode, a seu turno, conduzir a pelo menos duas posições de interpretação: (I) a tese da subordinação ou (II) a tese da independência. A tese da subordinação do direito à ética defende o caráter sistemático da filosofia prática, na medida em que a ética apresentaria o fundamento dos deveres éticos e dos jurídicos, pois ambos, em última instância, estão assentados no imperativo categórico. Essa compreensão da relação entre a ética e o direito é defendida, entre outros, por Otfried Höffe (2005, p. 239-40), um dos mais notórios intérpretes liberais de Kant. A tese encontra-se assentada na Introdução à *MS*, especialmente na sua terceira seção intitulada "Da divisão de uma metafísica dos costumes", na qual Kant escreve com o intuito de mostrar a unificação dos deveres (jurídicos e éticos) na ética. Diz ele que "disso se infere que todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética, mas nem por isso sua legislação está sempre contida na ética" (*MS*, 220).

A tese da subordinação do direito à ética, no entanto, não nega diferenças entre eles. A principal diz respeito a uma diferença de caráter subjetivo e aparece na máxima do arbítrio num âmbito e no outro. Os deveres éticos corresponderiam à legislação subjetiva, ou seja, à incorporação do dever moral como princípio de ação e máxima do agente, de tal modo que se considera moral aquele que age por dever. Os deveres jurídicos, a seu turno, admitem uma conformação meramente externa, caso

em que a máxima do agente moral pode ser patológica, guiada por suas inclinações, desde que coincida com a lei moral (jurídica) – neste último caso, portanto, a ação conforme o dever jurídico-moral é suficiente, de tal modo que se pode agir (como frequentemente se o faz) pelo receio da consequência de descumprir uma lei jurídica.

Conclui-se, nessa primeira tese, que a distinção reconhecida entre ética e direito não é de caráter material – não incide sobre os deveres propriamente estipulados num campo e noutro –, mas sobretudo de caráter formal, já que a distinção se localiza precisamente na admissão de um móbil patológico no caso do direito. Ou seja, admite-se a heteronomia num caso (o direito), enquanto só se admite a autonomia no outro caso (a ética). Se todos os deveres, porém, pertencem à ética, como afirmado na Introdução à *MS*, os deveres éticos e jurídicos devem resultar da autonomia moral, na medida em que esta última se impõe como imperativo categórico para uma vontade impura que se pensa como parte do suprassensível, ainda que seja afetada, posto que é ao mesmo tempo racional, ou seja, independente da afetação dos impulsos sensíveis e das inclinações.

Nesse sentido, tanto deveres éticos quanto jurídicos são extraídos em última instância do imperativo categórico. O imperativo categórico representa a prevalência moral da forma da lei, uma vez que para obtê-lo deve-se descartar o querer particular do agente moral cujas máximas são fins subjetivos, passando-se a orientar a ação objetivamente, ou seja, segundo um fim que é um fim em si mesmo, ficando-se apenas com a universalidade da lei moral (sua forma). Essa capacidade de adotar máximas que não são meios para o atingimento de qualquer fim, mas fins em si mesmos, eleva o ser humano, alçado pela dignidade da lei moral, à condição de fim em si mesmo, de modo que porta consigo direitos naturais decorrentes da autonomia moral elevada que guarda em sua consciência e autonomia. Funda-se na subordinação do direito à ética uma esfera de proteção em relação ao Estado em função da personalidade moral, que é justificada pela ética. A tese da subordinação conduz, afinal, a uma interpretação liberal do pensamento político-jurídico de Kant: os direitos humanos, cujo *status* é o mais elevado no ordenamento jurídico, teriam precedência em relação à condição civil e a condicionariam⁴³.

⁴³ Embora esse não seja o entendimento aqui defendido, mesmo que o direito estivesse subordinado à ética, tampouco é consenso se daí se poderiam extrair direitos humanos. Para uma discussão que propõe uma reinterpretção do conceito de dignidade em Kant, conferir *Kant on human dignity* (2011), obra escrita por Oliver Sensen.

Já a tese da independência sustenta a separação entre direito e ética no sentido de que os deveres jurídicos teriam seu fundamento na história filosófica (termo usado por Kant para se referir à história contada de um ponto de vista filosófico, ou seja, termo próprio de Kant para narrar o que é comumente chamado de filosofia da história), narrada pelo filósofo em suas conjecturas sobre o surgimento da sociedade e sobre a história das instituições políticas, como uma espécie de epopeia em torno do progresso moral da humanidade. Os escritos mais influentes a serem considerados nessa chave de interpretação seriam obras como *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Começo conjectural da história humana* (1786) e *À paz perpétua* (1795).

Aqui o conceito central é o da insociável sociabilidade, apresentado em *Ideia*, porém retomado com particularidades nas demais obras. Esse conceito diz respeito a um mecanismo inscrito na natureza e atuante na história que levaria a um progresso moral como resultado do jogo de forças dos seres humanos, jogo que comporta em si, de um lado, uma tendência à sociabilidade e, de outro lado, uma tendência ao egoísmo e à individualidade. Esse mecanismo da insociável sociabilidade induziria, por sua vez, mesmo contra a vontade individual dos seres humanos, à formação de uma comunidade regulada por normas racionais. Esse processo se iniciaria na formação da comunidade vivendo sob uma constituição e, portanto, sob a coerção jurídico-institucional das leis, e terminaria com a formação de uma federação de estados da qual promanaria a paz perpétua.

A mais notória expressão dessa separação entre o direito e a ética é a famosa frase de Kant no “Suplemento primeiro – Da garantia da paz perpétua” da obra *À Paz Perpétua*. Ali se lê que “o problema do estabelecimento do Estado, por mais difícil que soe, é solucionável mesmo para um povo de demônios (desde que possuam entendimento)”. Essa postulação do filósofo é seguida por uma solução política que se desenvolve sem precisar resolver o evidente problema ético de um povo de demônios. Na solução da questão do estabelecimento do Estado, dividida em duas partes, Kant parece primeiro reabilitar a insociável sociabilidade de *Ideia*, pois afirma que a resolução desse problema depende de “organizar uma multidão de seres racionais que exijam, em conjunto, leis universais para a sua conservação, das quais no entanto cada um ocultamente está inclinado a se isentar” (*ZeF*, 466). A segunda parte, desdobrada da primeira, apela à constituição e à cidadania na criação de uma

vontade comum que engloba as vontades particulares e cria a ideia de público, suplantando as diferenças privadas. Diz ele que se trata de:

[...] estabelecer sua constituição de modo que estes – mesmo que se esforcem uns contra os outros em suas disposições privadas – contenham contudo uns aos outros de tal modo que, em sua relação pública, o resultado seja precisamente o mesmo de como se eles não tivessem tais inclinações más. (*ibidem*).

Nesse sentido, Kant filia-se à linhagem de Hobbes e o direito é colocado como uma consequência do autointeresse de seres racionais, ainda que se trate de um povo de demônios (porque essa união decorre da racionalidade e não da moralidade desses demônios). Na continuação da citação acima o filósofo dissocia o problema da criação do Estado para um povo de demônios de qualquer carga moral, já que trata-se na verdade de um mecanismo operando na natureza “com o propósito de dirigir o conflito de suas disposições não pacíficas em um povo de tal modo que eles mesmos necessitem uns aos outros a se submeter a leis coercitivas e assim tenham de ocasionar o estado de paz no qual as leis tenham força” (*ibidem*).

A posição do filósofo pode ser lida como contendo duas frentes, segundo interpreta Adelino Braz (2009). Em primeiro lugar, percebe-se que a formulação kantiana enfatiza a importância da coerção estabelecida pelo direito, única forma possível de conservação para seres racionais reunidos numa multidão. Em segundo lugar, trata-se aqui da “heterogeneidade radical entre o direito e a ética, ou seja, entre a liberdade exterior e a liberdade interior” (BRAZ, 2009, p. 30). Nesse último sentido, o direito é indiferente à moralidade, haja vista que ele se presta apenas ao problema da coexistência pacífica. Segundo Braz (*ibidem*), essa indiferença significa que “a força do direito neutraliza a afirmação ilimitada da liberdade, sem erradicar a maneira de ser ou disposição (*Gesinnung*) do ser jurídico, permitindo assim uma comunidade de seres jurídicos que sejam seres diabólicos”. A rigor, no entanto, um povo formado por seres humanos não é um povo de demônios segundo a caracterização antropológica de Kant e segundo a narrativa teológica por ele desenvolvida.

Na *Religião nos limites da simples razão* (1793) ele defende que o ser humano possui uma propensão para o mal, mas uma disposição originária para o bem. A propensão para o mal é escalonada, sendo que o primeiro grau advém da fragilidade, o segundo grau advém da impureza e o terceiro e último grau da malignidade. A fragilidade é a fraqueza antes da ação moral, que leva o agente a ceder às paixões e inclinações. A impureza diz respeito à ação conforme ao dever, mas não por dever, já que fundamentada em máximas subjetivas e não na objetividade da lei moral (ou seja,

a impureza é a concordância meramente externa com a lei moral, o agir conforme o dever). A malignidade, por sua vez, seria a inversão das máximas, trocando-as pelo exato oposto do bem, a máxima má (que exprime agir pela maldade como um fim em si mesmo).

Kant, no entanto, entende que o ser humano, mesmo corrompido pela vida em coletividade, permanece sempre propenso ao bem pela sua própria natureza: “importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pode ser extirpado ou corrompido” (*Rel.*, 45). Desta feita, em que pese o direito não precise adentrar na dimensão ética da malignidade de um povo de demônios que, desde que dotado de razão, consegue chegar a um convívio racional por meio da coerção jurídica, o direito pode ser (ainda que essa não seja a sua razão de ser) eficiente para promover a ética no interior da disposição boa de uma comunidade formada por seres humanos, a despeito da propensão humana para o mal.

Por essa razão, quando se analisa, por exemplo, a terceira parte da obra *Teoria e Práxis* (1793), intitulada “Da relação entre teoria e prática no direito internacional, considerada em seus propósitos filantrópicos universais, isto é, cosmopolitas”, o que se encontra é uma reação contrária de Kant a Moses Mendelssohn. Este último, segundo a argumentação do texto, entende que a espécie humana não tem condição de progredir moralmente, que em seu conjunto teria oscilado entre progredir um pouco e retroceder muito. Kant, que afirma ser de outra opinião, justifica que o caminho para o aperfeiçoamento da humanidade pode ser às vezes interrompido, mas jamais cessado. Porém, os meios para essa esperança no progresso moral da humanidade são menos voltados ao que se possa fazer individualmente, mas sobretudo à natureza humana presente em cada pessoa, que força os seres humanos a percorrerem um caminho que espontaneamente dificilmente percorreriam. Nessa esteira, o filósofo argumenta em termos políticos que retomam o mecanismo da insociável sociabilidade:

Así como la general violencia, y la necesidad resultante de ella, terminaron haciendo que un pueblo decidiese someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio, esto es, someterse a leyes públicas e ingresar en una constitución *civil*, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan una y otra vez de menguarse

o sojuzgarse entre sí ha de llevarlos finalmente, incluso contra su voluntad, a ingresar en una constitución *cosmopolita* [...].⁴⁴ (TP, 309).

Nessa citação percebe-se que a insociável sociabilidade é um mecanismo que alcança inclusive a relação entre os Estados que, até mesmo contra sua vontade, não de fazer entre eles o acordo racional de submissão ao direito. Mais ao final da argumentação Kant sustenta a esperança de que esse mecanismo natural da insociável sociabilidade promova, por sua vez, um aprimoramento ético na prevalência do bem sobre o mal, conforme se lê:

La Providencia proporcionará una salida al fin de la *Humanidad* tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final mediante el uso libre de sus fuerzas y hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los *hombres* tomados individualmente. Y justo el hecho de que las inclinaciones – origen del mal – se contrarresten mutuamente facilita a la razón un libre juego para dominarlas a todas y para hacer que, en lugar de reinar el mal, que se autodestruye, reine el bien, que, una vez implantado, se mantiene por sí mismo en lo sucesivo.⁴⁵ (TP, 312).

Vê-se que o automatismo desse mecanismo natural (também chamado por Kant de mecanismo da Providência) acaba promovendo, por meio de obrigações jurídicas impostas num sistema político que também se impõe, uma espécie de pendor favorável à ação moral. Obviamente a ação moral não pode ser obrigada por meio do direito, afinal ela só se perfaz quando a ação ocorre por dever, algo que não pode ser imposto coercitivamente, porque depende de algo interior – a adesão à lei moral. Mas, na medida em que promove o desenvolvimento cultural e político, o direito parece abrir caminho para uma realização da autonomia, pois torna habitual a ação que respeita o dever. De qualquer forma, o que se percebe é que no conjunto dos textos de história filosófica parece ser possível sustentar uma independência do direito em relação à ética, no limite o direito conseguindo contribuir para uma abertura à moralidade.

É curioso notar aqui que foi Fichte o primeiro a constatar essa independência na compreensão de Kant acerca do direito. Antes mesmo de Kant publicar as partes que compõem *MS*, quais sejam, *RL* e *TL*, em 1797, Fichte já havia sustentado, em

⁴⁴ Tradução do autor: “Assim a violência em geral, e a necessidade que resulta dela, terminaram fazendo com que um povo decidisse se submeter à coação que a razão mesma lhe prescreve como meio, isto é, submeter-se a leis públicas e ingressar numa condição civil, também a necessidade resultante das guerras contínuas com que os Estados tratam vez por outra de diminuir-se ou subjugar-se entre si há de levá-los final, mesmo contra a sua vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita [...]”

⁴⁵ Tradução do autor: “A providência proporcionará uma saída ao fim da *Humanidade* tomada no conjunto de sua espécie, para que esta alcance seu destino final mediante o uso livre de suas forças e até onde tais forças se doem, saída à qual, por certo, se opõem os fins dos *homens* tomados individualmente. É justamente o fato de que as inclinações – origem do mal – se contraponham mutuamente facilita à razão um jogo livre para dominá-las todas e para fazer com que, em lugar de reinar o mal, que se autodestrói, reine o bem, que, uma vez implantado, se mantém por si mesmo no que sucede.”

sua obra *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* (1796), a independência do direito em relação à ética. Ainda na introdução da obra, afirma Fichte (2012, p. 14):

Ao longo de toda esta exposição do conceito de Direito, omitiu-se refutar pormenorizadamente aqueles que procuram derivar a doutrina do Direito da lei moral; porque, uma vez que exista a dedução correta, qualquer mente aberta a aceitará por si própria, sem que seja necessário mostrar-lhe a incorreção das demais; mas para espíritos parciais e que lutam pela sua própria causa é vã qualquer palavra pronunciada para a sua refutação.

A citação acima encontra-se na segunda seção da introdução, intitulada “O que tem o Direito natural, como uma ciência filosófica real, em particular que proporcionar”. Logo na seção seguinte, a terceira, intitulada “Sobre a relação da presente teoria do Direito com a kantiana”, o filósofo saúda a oportunidade de ter lido o escrito kantiano *À Paz Perpétua* e ter encontrado ali um filósofo que finalmente tivesse “posto em dúvida a maneira habitual de tratar o Direito Natural” (2012, p. 17). Mais adiante, Fichte admite que na mencionada obra não é possível afirmar com certeza se Kant deriva ou não o direito da lei moral (o que seria a maneira habitual de operar contra a qual Fichte está se voltando). Porém, interpreta ele que “a observação de Kant a respeito do conceito de uma lei permissiva torna altamente provável que a sua dedução esteja de acordo com a que aqui é oferecida” (*ibidem*). O fato de que Fichte tenha adiantado a interpretação da independência do direito em relação à ética (ou à lei moral, em seus termos) é uma confirmação a mais para a constatação de que a tese da independência está assentada nas obras de história filosófica publicadas antes de *MS*. Como se viu, Fichte menciona explicitamente a sua leitura de uma dessas obras – *À Paz Perpétua*.

A tese da independência, porém, não está calcada exclusivamente nas obras ou opúsculos político-jurídicos que adentram a história filosófica, mas também em *MS*. Em 1797, portanto, Kant apresenta uma posição que também tende a corroborar a tese da independência. Na Introdução à *RL*, seção E, surge o conceito de “direito estrito”. A seção E é nomeada com uma frase que diz: “O direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coerção recíproca universal em concordância com a liberdade de cada um segundo leis universais” (*RL*, 232). Nesta seção, portanto, ele procura associar o direito à coerção, de tal modo que “o direito estrito, a saber, aquele que não está mesclado com nada ético, exige apenas os fundamentos externos de determinação do arbítrio” (*ibidem*). Na sequência, o direito estrito é referido como puro, ou seja, sem qualquer relação com o prescrito pela

virtude. A definição, então, é retomada: “Apenas o completamente externo, portanto, pode ser denominado o direito *estrito* (restrito)” (*ibidem*). Por isso, na acepção do direito estrito, a coerção é dele indissociável, sendo ele imposto sem qualquer consideração de natureza ética, conforme o exemplo trazido por Kant na mesma passagem:

Quando se diz, portanto, que um *credor* tem o direito de exigir o pagamento da dívida a seu devedor, isso não significa que ele possa incutir-lhe na mente que sua própria razão lhe obriga a esse pagamento, mas que uma coerção que obriga todos a fazer isso pode muito bem coexistir com a liberdade de cada qual, portanto também com a sua, segunda uma lei externa universal: direito e competência para coagir significam, pois, a mesma coisa. (*RL*, 232).

Por fim, a tese da independência também acaba por conduzir a uma interpretação liberal, o que já ocorrera no caso da tese da subordinação. Trata-se de um liberalismo de natureza teleológica, afinal a tese da dissociação entre direito e moral é conduzida, por sua vez, em função de um automatismo histórico baseado no autointeresse natural – a insociável sociabilidade – que ressoa considerações utilitaristas de caráter econômico. A epopeia narrada por Kant no bojo da história e no desenvolvimento da humanidade se aproximaria de uma descrição naturalista como a noção de mão invisível do mercado, de Adam Smith, ou *A Fábula das Abelhas*, de Bernard Mandeville.

De modo geral, ambas as teorias apresentadas incorrem em problemas. Para o primeiro caso, a teoria da subordinação, um dos mais relevantes é a necessidade de que, estando o direito assentado na ética, os deveres de direito e os deveres de virtude devam coincidir não apenas formalmente, mas também materialmente. No entanto, enquanto os deveres de virtude se referem, por exemplo, à própria perfeição e à felicidade alheia, os deveres jurídicos tratam da posse meramente inteligível e da saída do estado de natureza – ou seja, possuem um conteúdo material bastante distinto, quando não contraditório. Já para o segundo caso, qual seja, o da teoria da independência, outro problema emerge. Trata-se da consequência óbvia de que, sendo independente da ética, o direito resultaria da causalidade natural por meio do plano secreto que a natureza impõe contra a vontade dos indivíduos, exclusivamente por meio da coação, o que aproxima o direito dos domínios da antropologia e da história. Resulta, no entanto, daí uma contradição: como pode o direito ser parte do todo da *Metafísica dos Costumes* que, como Kant expressamente aduz, deve se seguir à *Crítica da Razão Prática*, e ao mesmo tempo estar assentado na história.

A noção de história filosófica em Kant, ressalve-se, não sinaliza para um elemento empírico, conforme explicam Aylton Durão e Javier García (2017, p. 163):

[...] deve-se recordar que a história filosófica não é empírica, mas também é *a priori*, pois, embora descreva a evolução da humanidade por meio de mecanismos empíricos, trata-se de uma história narrada pela razão, porque ela própria reconhece que obedecer aos desígnios da razão prática por dever é extremamente exigente e considera necessário auxiliá-la levando os homens a pensar que os seus ditames acabarão sendo cumpridos mediante o conflito, as revoluções e as guerras, conforme o adágio estoico segundo o qual o destino guia os que se submetem e arrasta os que resistem.

Diferentemente do que parece, porém, a história filosófica não pode servir como explicação para o direito pois ela tem uma finalidade prática, sem qualquer validade teórica. Essa história filosófica é uma espécie de plano alternativo da razão prática por meio do qual a razão representa para si mesma *a priori* uma narrativa a fim de responder àquela dialética e embate na qual se vê buscando razões para não obedecer ao imperativo moral. É ali, no conflito da razão prática, entre a consciência da lei moral e a força do arrazoamento para dar-se a si mesma as exceções ao dever e seguir as próprias inclinações, que a razão humana comum inevitavelmente pede ajuda à filosofia.

A história filosófica faz parte dessa tentativa de dar esteio à progressão moral da humanidade e com ela contribuir. A história filosófica responde sobretudo à questão “o que devo fazer?”, eminentemente prática, e não à questão “o que posso saber?”, que é teórica. A tese da independência não encontra uma explicação convincente para o lugar ocupado pela reflexão sobre o direito no interior de uma *Metafísica dos Costumes* que constitui um ponto de chegada para o projeto crítico, ou seja, assenta-se sobre juízos sintéticos *a priori*.

3.1.2 A tese da complementaridade entre direito e ética em MS

Em verdade, tanto a tese da subordinação quanto a tese da independência encontram fundamento em partes da obra de Kant, como foi demonstrado no tópico acima. Entretanto, as duas teses são claramente inconciliáveis. De um lado, tem-se uma limitação do direito ao campo da ética; do outro lado, o desenvolvimento do direito é atribuído a um mecanismo que pode se impor inclusive a um povo de demônios. A interpretação da subordinação comete o equívoco textual de pressupor que, uma vez que a ética se impõe ao direito, os deveres éticos e jurídicos devem coincidir do ponto de vista formal e material. A teoria da independência, a seu turno, também se equivocava

porque dissocia o direito da filosofia prática ao conceber o seu desenvolvimento a partir de uma espécie de causalidade natural que, frequentemente, recebe a acusação de ser pré-crítica porque teria admitido uma razão atuante na natureza e na história, cujo conceito escaparia a qualquer conhecimento possível já que não tem correspondência alguma na intuição por não encontrar tradução na experiência possível.

Direito e ética, é verdade, diferenciam-se em aspectos inegáveis na obra de Kant, tais como, por exemplo: I) o aspecto subjetivo, qual seja, a distinção segundo a qual o móbil de ação é indiferente no âmbito dos deveres jurídicos, enquanto se trata na ética justamente dos móveis para a consecução do dever por dever – em outras palavras, nos deveres jurídicos o móbil pode ser meramente patológico, já nos deveres éticos é a objetividade da lei moral que instila o respeito ao qual deve se curvar o móbil subjetivo; II) o aspecto da amplitude de ação na realização do dever, vale dizer, o fato de que os deveres jurídicos têm uma dimensão estrita no cumprimento das obrigações, enquanto os deveres éticos possuem amplo escopo de atuação no seu cumprimento, ou seja, nestes últimos a determinação da máxima objetiva de ação “deixa ao arbítrio livre uma margem (*latitudo*) para o cumprimento (observância), isto é, não pode ser indicado de modo determinado como e em que medida deve-se atuar” (MS, 390); III) o aspecto da legislação, o que significa dizer que a legislação jurídica é externa, coisa que a legislação ética não admite uma vez que o âmbito da ética é intrinsecamente vinculado à autonomia, que não pode ser imposta de fora para dentro – uma legislação externa é heteronomia do ponto de vista ético.

Assim sendo, se ética e direito estão diferenciados, mas não são nem subordinados e nem independentes, resta uma via alternativa: a da complementaridade entre direito e ética no sistema da *philosophia moralis*. Essa interpretação, diga-se de passagem, não chega a ser nenhuma grande novidade, afinal ela valoriza a textualidade da obra de Kant e a consequência quase óbvia da arrumação da *Metafísica dos Costumes* – formada por uma primeira parte que discute o direito e uma segunda parte que discute a ética. Isso só pode estar a indicar que as duas doutrinas são complementares em relação ao todo, como observa Massimo Mori (2012, p. 70). A tese interpretativa da complementaridade, aliás, é a única que pode responder satisfatoriamente à necessidade de vincular MS à filosofia crítica, pois ambas as partes de MS precisam ser constituídas por juízos sintéticos *a priori* (MORI, 2012, p. 71).

Para discutir a tese da complementaridade entre a ética e o direito em *MS* é preciso, preliminarmente, esclarecer a separação efetivamente defendida por Kant na obra. Essa separação aparece de maneira inequívoca na última página da Introdução à *RL*. O organograma intitulado “Da divisão da moral como um sistema dos deveres em geral” tem uma bipartição: de um lado, a doutrina elementar, de outro lado, a doutrina do método. A doutrina elementar trata dos deveres jurídicos, que se subdividem em direito privado e direito público (as duas partes de *RL*). A doutrina do método, por sua vez, é dividida em didática e ascética, que, em seu conjunto, constituem os deveres de virtude.

A seção III da Introdução à *MS* intitula-se “Da divisão de uma metafísica dos costumes” e já foi brevemente comentada no tópico anterior deste trabalho. Nessa seção Kant esclarece logo de cara que a legislação pode prescrever condutas de um ponto de vista interno ou de um ponto de vista externo, sendo que as condutas prescritas para uma ação interior podem se dividir em *a priori* (emanando da própria razão) ou *a posteriori* (advindas do arbítrio de outrem). Na sequência, ele elucida a diferença entre lei objetiva e móbil subjetivo. A lei objetiva representa uma ação como necessária segundo o dever; o móbil subjetivo é o fundamento de determinação do arbítrio do agente moral.

Segundo Kant, quando as duas coisas se sobrepõem – lei objetiva e móbil subjetivo – tem-se como consequência a lei objetiva ser representada como dever e tornar-se efetivamente o fundamento de determinação do arbítrio, o que é conhecido como uma ação empreendida por dever. Para o filósofo o que diferencia a legislação ligada aos deveres de virtude da ética e a legislação dos deveres jurídicos do direito é justamente o papel desempenhado pelo móbil na determinação das máximas de ação do agente: “aquela legislação que faz de uma ação dever, e desse dever, simultaneamente, um móbil, é *ética*” (*MS*, 219). Por outro lado, “aquela que não inclui o último na lei e, portanto, também admite um outro móbil que não a ideia mesma do dever, é *jurídica*” (*ibidem*).

Kant dedica-se, então, a especificar o tipo de móbil que é adequado aos deveres jurídicos, numa clara defesa dos móveis ligados ao medo de uma coerção jurídica, ou seja, o móbil da aversão à punição que o direito prescreve:

Em vista desta última [a legislação jurídica], discerne-se facilmente que esse móbil, distinto da ideia do dever, tem de ser extraído dos fundamentos de determinação *patológicos* do arbítrio – as inclinações e aversões – e, dentre estas últimas, das aversões, porque deve ser uma legislação que obriga, não uma atração que convida. (*ibidem*).

Desse modo, o direito admite a mera legalidade da ação, enquanto a ética exige a moralidade – esta última fazendo da ideia do dever ao mesmo tempo o móbil da ação que determina as máximas subjetivas. Externos, portanto, os deveres jurídicos. Internos, por sua vez, os deveres éticos. Sobre o aspecto interno dos deveres éticos, aliás, é importante notar que para a ética kantiana interessa fundamentalmente o princípio de ação adotado pelo agente moral – se é expressão da autonomia e por tabela da ideia do dever construída como um imperativo categórico a partir da lei moral.

Uma ação não deve, portanto, ser medida eticamente do ponto de vista externo, levando-se em conta os fins contingentes que essa ação atingiu ou não, haja vista que só um fim que é fim em si mesmo pode ser alçado à condição de um fim ético e conseqüentemente incondicional. Essa concepção aponta para o conceito da razão comum de uma boa vontade que, por sua vez, invalida como critério ético-moral aceitável a mera consideração da consequência das ações. É coerente na divisão dos deveres de uma metafísica dos costumes separar o âmbito de incidência de cada uma das partes do sistema dos deveres em geral em externo (direito) ou interno (ética).

Por outro lado, também não é racional incluir na legislação dos deveres jurídicos a determinação da ação do ponto de vista dos móbeis internos. Afinal, como o critério moral por excelência para a legislação interna é a autonomia, o direito não pode impor por meio da legislação externa que o agente moral adote um fim específico em sua máxima de ação, menos ainda que esse fim seja a lei moral – pela evidente e absurda contradição da ideia de uma legislação moral autoimposta vinda de fora. O fundamento de determinação das máximas subjetivas é por natureza subjetivo, podendo objetificar-se por meio do complexo *fiat* instituído na filosofia prática pelo *factum* da razão que é, de todo modo, uma determinação interna do arbítrio pela vontade (im)pura premida pela força da consciência da lei moral.

Kant afirma, porém, como já se disse no tópico anterior, que todos os deveres são éticos, mas que a legislação não necessariamente será ética. Com isso ele quer dizer que os deveres, tanto éticos quanto jurídicos, podem ser também éticos, mas que é impossível legislar no sentido ético quando se está no âmbito jurídico. Assim, existem deveres que são ao mesmo tempo jurídicos e éticos, mas a sua legislação não coincide, pois isso seria absurdo. Tanto a legislação jurídica quanto a legislação ética são leis morais, portanto, leis da liberdade (ou seja, distintas das leis da natureza, que são leis da causalidade). No entanto, no caso da legislação ética não basta que

a forma do arbítrio concorde com a lei, sendo que a matéria mesma deve incluir a lei moral na determinação da máxima, única forma de produzir uma ação por dever.

O direito, a seu turno, admite que a matéria do arbítrio seja patologicamente afetada, bastando a coincidência na forma com a legislação jurídica – mais uma vez, seria absurdo querer impor a matéria do arbítrio por meio da legislação jurídica. Nesse sentido, ética e direito expressam a distinção entre a liberdade interna e a liberdade externa. Essa diferenciação é detalhada por Kant na seção XIV de *TL*, intitulada “Do princípio de distinção entre a doutrina da virtude e a doutrina do direito”, onde se lê que “a distinção [...] funda-se no seguinte: o conceito de *liberdade*, o qual é comum a ambas, torna necessária a divisão em deveres da *liberdade externa* e da *liberdade interna*” (*TL*, 406). Essa afirmação de que o conceito de liberdade é comum à ética e ao direito reforça a complementaridade dos dois âmbitos, fundados, por sua vez, na razão prática.

Ainda na seção III da Introdução de *MS* Kant fornece um exemplo trivial por meio do qual justifica e defende a separação entre o direito e a ética. Segundo ele, “a ética ordena que eu cumpra o compromisso assumido em um contrato, mesmo que a outra parte não pudesse forçar-me a isso” (*MS*, 219). A legislação contratual, a rigor, é jurídica, referindo-se ao brocardo latino *pacta sunt servanda*, mas ela tem também uma validade ética. Esta última, a ética, exige que a ideia do dever seja suficiente para determinar a ação, ou seja, que a coerção jurídica possa ser suprimida sem que a obrigação moral se perca.

No caso do direito, porém, segundo Kant, “manter sua promessa não é dever de virtude, e sim um dever jurídico a cujo cumprimento se pode ser coagido” (*MS*, 220). Por outro lado, “cumprilo também quando nenhuma coerção precisa ser temida, contudo, é uma ação virtuosa (prova de virtude)” (*ibidem*). Se o cumprimento de um contrato fosse estritamente um dever de virtude o *pacta sunt servanda* que assegura os pactos seria decorrente da mera benevolência moral, válida na ética, sem qualquer possibilidade de coação externa para a sua realização e garantia.

Na Introdução à *RL* um outro exemplo é trazido por Kant, dessa vez numa operação de compra e venda que ilustra sobretudo a distinção entre forma (direito) e matéria (ética), conforme se lê na seção B:

Não se pergunta, por exemplo, se alguém que compra de mim uma mercadoria, para seu próprio negócio, quer ou não obter vantagem, mas pergunta-se apenas pela *forma* na relação entre os arbítrios de ambas as partes, na medida em que ela é considerada simplesmente como *livre*, e

também se, com isso, a ação de um pode ser conciliada com a liberdade do outro segundo uma lei universal. (*RL*, 230).

Do ponto de vista jurídico, vê-se com clareza, interessa que haja uma compatibilização entre as liberdades num sistema. De acordo com Massimo Mori (2012, p. 61), “o problema do direito é o problema da compatibilidade formal de todas as liberdades individuais num sistema geral”. Na doutrina da virtude, *TL*, a lógica é outra, interna: a distinção entre liberdade interna e liberdade externa é valiosa para compreender o princípio supremo da doutrina da virtude. Kant o demonstra na seção IX da Introdução à *TL*, denominada “O que é dever de virtude?”. Ali a virtude é definida como uma firmeza de propósito no cumprimento do dever, que é assaltado pelas inclinações que o próprio agente moral antepõe às máximas morais.

Assim, diz Kant que “a virtude então não é meramente uma autocoerção [...], mas antes também uma coerção segundo um princípio da liberdade interna, [...] por meio da mera representação de seu dever” (*TL*, 394). O filósofo diferencia entre o que seria uma ação virtuosa e o que seria o genuíno dever de virtude. A ação virtuosa, segundo Kant, diz respeito à compatibilidade formal das máximas, mas o genuíno dever de virtude diz respeito à matéria, ou seja, ao “fim que é pensado ao mesmo tempo como dever” (*TL*, 395). A ideia de um fim que é ao mesmo tempo dever leva à formulação do princípio supremo da doutrina da virtude, qual seja: “aja segundo uma máxima de *fins* tal que tê-los possa ser uma lei universal para todos” (*ibidem*).

Esse princípio supremo está assentado diretamente na razão prática pura, que comanda na forma de um imperativo categórico para uma vontade impura como a humana. Assim, o princípio supremo da doutrina da virtude se fundamenta no imperativo categórico. A relação do direito com o imperativo categórico, porém, é um problema que merece um detalhamento mais pormenorizado.

Na Introdução à *TL* Kant anuncia uma das seções com o título “O princípio supremo da doutrina do direito era *analítico*; o da doutrina da virtude é *sintético*”. Que o imperativo categórico, no qual se baseia o princípio da doutrina da virtude como dito acima, seja um juízo sintético *a priori* não chega a ser uma novidade, basta remeter à discussão empreendida sobre a fundamentação da filosofia prática no capítulo precedente desta tese. Já a afirmação de que o princípio supremo da doutrina do direito é analítico requer maior detalhamento, afinal, trata-se de uma afirmação que aparenta estar em contraste com a própria doutrina do direito.

A parte de *RL* que faz maior contraste à ideia analítica do direito em *TL* é uma afirmação apresentada por Kant na “Divisão da metafísica dos costumes em geral”, já

no final da Introdução à *RL*. Ali se encontra uma passagem que tenta deduzir o conceito do direito do imperativo categórico, à semelhança do que ocorre com a doutrina da virtude:

[...] só conhecemos nossa própria liberdade (da qual procedem todas as leis morais, portanto, também todos os direitos, assim como os deveres) através do *imperativo moral*, que é uma *proposição* que ordena o dever e a partir do qual pode ser desenvolvida, depois, a faculdade de obrigar aos outros, isto é, o conceito do direito. (*RL*, 239).

Percebe-se nesse trecho uma clara tendência a vincular o direito ao imperativo categórico (chamado aqui de imperativo moral). Inclui-se nesse raciocínio a ideia de que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, de modo que o conceito do direito não poderia ser deduzido diretamente da liberdade. Enquanto *ratio cognoscenti*, é o imperativo moral (que é, por sua vez, sintético *a priori*) que permite deduzir o conceito de direito. Ele já afirmara ao final da seção B da mesma Introdução à *RL* que “o direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (*RL*, 230). Essa definição é muito semelhante à fórmula da universalidade do imperativo categórico e ela é repetida na seção C, intitulada “Princípio universal do direito”, que é assim definido: “é *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (*ibidem*).

Tem-se aqui inequívoca tentativa de aproximação entre o imperativo categórico e o princípio supremo do direito. Essa posição é radicalizada quando Kant compara, na seção E ainda da Introdução à *RL*, o direito à física e à matemática. Estas constituem o paradigma da ciência crítica em *KrV*, afinal estão seguramente assentadas em juízos sintéticos *a priori*, diferentemente da metafísica. Nesse trecho de *RL* lê-se que “a lei de uma coerção recíproca que concorda necessariamente com a liberdade de todos sob o princípio da liberdade universal é, de certo modo, a *construção* daquele conceito” (*RL*, 232). A construção do conceito de direito, então, de modo análogo à matemática, se apresentaria numa intuição pura *a priori*, numa referência clara à “Dedução transcendental” em *KrV*.

Na sequência, o filósofo menciona uma analogia entre essa lei de uma coerção recíproca universal e a terceira lei de Newton, a lei da ação e reação. A referência à matemática, por sua vez, vem a reboque da geometria, segundo a qual os conceitos podem ser construídos na intuição pura do espaço. Ao fim de suas considerações Kant acaba novamente se referindo a uma fórmula do direito

semelhante ao já referido princípio supremo do direito, só que agora chamada de lei universal do direito e enunciada nos seguintes termos (novamente assemelhados ao imperativo categórico): “aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (*RL*, 231).

Os intérpretes debatem a diferença entre o princípio universal do direito, tal como apresentado no início da seção C da Introdução à *RL*, e a referida lei universal do direito, cuja menção aparece no final do mesmo trecho de *RL*. Guido de Almeida (2006), por exemplo, distingue princípio universal e lei universal do direito como duas fórmulas do princípio do direito em Kant. Ele argumenta que a primeira fórmula – chamada de princípio universal do direito – seria um princípio de avaliação (*principium diiudicationis*), enquanto a segunda fórmula – a lei universal do direito – representaria um princípio de execução (*principium executionis*).

Segundo o intérprete, o princípio universal do direito (primeira fórmula) pode ser chamado de princípio de avaliação (*principium diiudicationis*) porque “estipula um critério para a aplicação do predicado ‘direito’, servindo assim de fundamento para todos os juízos particulares com que avaliamos a conformidade de nossas ações ao Direito” (2006, p. 210). De outro lado, a razão pela qual a lei universal do direito seria um princípio de execução (*principium executionis*) adviria do fato de que leis práticas apresentam uma ação em termos objetivos, portanto, na forma imperativa para agentes cuja vontade não é pura, ou seja, que são imperfeitamente racionais. Segundo o autor, “Kant formula essa ‘lei universal do Direito’ como um imperativo, que é a forma pela qual as leis práticas se apresentam a um arbítrio imperfeitamente racional” (*ibidem*).

De acordo com essa interpretação o que é essencial na distinção entre um e outro, portanto, é que o primeiro (princípio de avaliação) se refere a uma regra para a faculdade de julgar e o segundo (princípio de execução) se apresenta na forma de uma regra para a faculdade de escolher, ou seja, para o arbítrio humano. O intérprete admite, no entanto, que tanto a referência no princípio de avaliação às “máximas” – no trecho “é *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite [...]” – quanto o uso no princípio de execução do verbo na forma imperativa – por meio do “aja externamente de tal modo [...]” – aproximam o direito do imperativo categórico, ou seja, tratam as leis jurídicas como leis morais baseadas, em última instância, no imperativo categórico, concebido, por sua vez, como um juízo sintético *a priori*.

Essa composição liga o princípio do direito ao imperativo categórico e acaba reconduzindo o direito à ética – ou seja, à tese da subordinação. Afinal, em última instância, qualquer dever jurídico que não passasse pelo teste do imperativo categórico seria antijurídico e, portanto, contrário à moralidade. Essa abordagem, embora possa ter o efeito tranquilizador de fundar o direito sobre o imperativo categórico e, por tabela, num juízo sintético *a priori*, tem contra si uma evidente contraposição: Kant defende essa tese em *RL*, mas depois ele altera sua posição em *TL* (é bom lembrar que *TL* foi publicada meses depois). Nesta última ele claramente diferencia direito e ética porque, vale repetir, “O princípio supremo da doutrina do direito era *analítico*; o da doutrina da virtude é *sintético*” (*TL*, 396). Fica-se, assim, com a questão em aberto de uma diferença fundamental entre ética e direito: o princípio da ética, não há dúvida, funda-se no imperativo categórico e, portanto, num juízo sintético *a priori*; o princípio do direito, ao contrário, parece ter sido ao final relegado à condição de analítico.

De fato, a tese de que o princípio do direito também finca suas raízes no imperativo categórico (tal como o princípio da ética), na medida em que volta a subordinar o direito à ética, revela problemas e a eles é possível opor ao menos quatro objeções. Primeira objeção: por meio dessa associação entre as leis jurídicas e o imperativo categórico, sendo este último necessário e universal, não poderia haver uma diferença substantiva entre os deveres éticos e os deveres jurídicos – o exame do texto de *RL* e de *TL*, no entanto, mostra diferenças importantes entre um e outro conjunto de deveres. Segunda objeção: seria um tanto absurdo da parte de Kant admitir que os deveres jurídicos se assentam no imperativo categórico, mais uma vez, necessário e universal, e ao mesmo tempo sustentar que para os deveres jurídicos a legislação é externa e o direito refere-se apenas à legalidade, mas não à moralidade, pois admite-se que a máxima subjetiva adotada seja um fim contingente, particular, desde que a forma da ação seja externamente compatível com legislação jurídica. Terceira objeção: ao prosperar a tese da justificação dos deveres jurídicos no imperativo categórico torna-se difícil conceber o quadro da filosofia político-jurídica kantiana fora de um jusnaturalismo, afinal, todos os direitos em última instância seriam derivados diretamente do imperativo moral, não havendo uma distinção substantiva entre direitos naturais (válidos no estado de natureza) e direitos adquiridos ou positivos (válidos no estado civil), distinção com a qual Kant trabalha. Quarta objeção: haveria pura e simplesmente um erro de Kant na Introdução à *TL*, seção X, quando

afirma inequivocamente que o princípio do direito é analítico, enquanto o da ética é sintético – dando como justificativa para a sinteticidade do princípio ético justamente o seu assentamento no imperativo categórico. Abaixo essas quatro objeções serão tratadas mais detalhadamente.

Acerca da primeira objeção cabe lembrar a tipologia dos deveres apresentada por Kant no tópico da “Divisão segundo a relação objetiva da lei com o dever”, inscrita no Apêndice à Introdução de *RL*. Segundo essa tipologia, primeiro considera-se a distinção entre “dever para consigo mesmo” e “dever para com outros”, sendo os deveres para consigo mesmo subdivididos em perfeitos – jurídicos, aos quais corresponde o “direito da humanidade em nossa própria pessoa” – e imperfeitos – éticos, aos quais corresponde “o fim da humanidade em nossa própria pessoa” (*RL*, 240).

Já os deveres para com os outros se subdividem mais uma vez em perfeitos – jurídicos, o “direitos dos homens” – e imperfeitos – éticos, o “fim dos homens”. Por essa razão, os deveres jurídicos possuem inúmeras diferenças em relação aos deveres éticos. Para exemplificar, vale a pena recordar a possibilidade (a ser explorada de maneira mais aprofundada adiante quando for tratada a liberdade inata na Introdução à *RL*) admitida por Kant de mentir no âmbito jurídico sem com isso violar qualquer dever de natureza jurídica, enquanto no âmbito ético a mentira é um dos principais exemplos de conduta que viola a lei moral (mesmo que não produza qualquer consequência negativa).

Quanto à segunda objeção, trata-se de uma das menos polêmicas. Afinal, Kant repete em várias oportunidades o seu argumento de que o direito opera sem se importar com a máxima de ação, na medida em que os deveres jurídicos se aplicam sempre sobre a liberdade externa. Ou seja, o direito é indiferente à máxima de ação do arbítrio subjetivamente considerado, bastando que a ação, vista de um ponto de vista externo, se concilie de acordo com o princípio do direito, ou seja, torne-se compatível com a liberdade dos outros segundo uma lei universal. Nesse quesito, aliás, o direito não precisa promover um reino dos fins, pois, como dito por Kant em *À Paz Perpétua*, até um povo de demônios solucionaria a questão da instituição do estado, conquanto fosse racional – isso significa, no mínimo, que a instituição do estado não depende de um certo patamar ético-moral, mas não significa, por outro lado, que a instituição de um estado seja suficiente para as exigências e o ponto de vista sustentado pela consciência moral.

Quanto à terceira objeção levantada acima cabe, sem qualquer propósito exaustivo, mencionar a título de exemplo três interpretações que admitem a origem dos deveres jurídicos no imperativo moral e acabam concluindo por uma filosofia político-jurídica jusnaturalista em Kant. O primeiro é o texto já citado de Guido de Almeida (2006, p. 219), segundo o qual:

[...] se a ideia de um Estado político tem sua raiz numa exigência moral (todas as leis que se podem pensar como derivadas de um Estado político correspondendo a essa ideia), logo todas as leis positivas, terão o mesmo status que as leis do Direito natural, isto é, terão de ser pensadas como especificações de leis morais.

Outro exemplo é o artigo de Daniel Tourinho Peres (1998, p. 56-8), no qual se lê:

Essa legislação externa que pode ou não existir, nada implicando quanto à obrigatoriedade de certas leis externas, é uma legislação positiva, a qual deve ser precedida por uma lei natural, onde se irá encontrar o fundamento da autoridade do legislador. [...]. Com isso, o direito natural, *Naturrecht*, ou direito racional, põe-se como a instância transcendental através da qual se vê estabelecida a objetividade jurídica, de modo que a legislação externa é não somente possível, mas moralmente possível. [...]. Isto posto, o imperativo categórico – *ratio cognoscendi* da liberdade – resta sempre como a pressuposição valorativa do direito, e mesmo a coerção deve ser a ele submetida. Agora, o direito não legisla para as máximas, mas sim para as ações”.

No mesmo sentido, veja-se a posição asseverada por Otfried Höffe (2005, p. 242-3):

O conceito racional do Direito não implica só a faculdade coercitiva, mas também – de modo complementar – a ideia dos direitos humanos. Os direitos humanos são aqueles direitos que competem a todo ser humano como tal, independentemente de circunstâncias pessoais, de constelações políticas e de considerações históricas. [...]. A liberdade compatível com a liberdade de todos os demais é o único direito humano; poder-se-ia dizer também: o único critério de todos os direitos humanos. [...]. À diferença de Hobbes e Rousseau, Kant expõe o direito privado antes do direito público, dando assim maior força jurídica ao direito natural.

Possivelmente a posição mais paradigmática sobre esse assunto seja a de Norberto Bobbio em sua obra *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant* (1997). De acordo com Bobbio, a distinção entre direito e moral é puramente formal, o que significa que não há qualquer diferença de conteúdo (diferença material) entre os deveres jurídicos e os deveres éticos. Como consequência, o conceito de direito lança mão de uma dimensão normativa eminentemente negativa, de viés jusnaturalista, que fundamenta o pensamento liberal em Kant. Vale lembrar que, de acordo com o autor italiano, “devemos concluir que a teoria do direito de Kant deve ser considerada como um dos fundamentos teóricos do estado liberal” (BOBBIO, 1997, p. 73-4). Essa posição está assentada na distinção feita pelo autor entre os

deveres jurídicos e os éticos, submetendo todo o sistema dos deveres, tanto jurídicos quanto éticos, a uma concepção negativa de liberdade:

Se por 'liberdade' se entende, numa das acepções mais comuns, a faculdade de se fazer algo sem ser coagido ou liberdade como 'não-coação', ou como 'liberdade de...' (aquela que, no item 12 da primeira parte, chamamos de 'liberdade negativa'), liberdade moral é a liberdade dos impedimentos que provêm de nós mesmos (as inclinações, as paixões, os interesses), é liberação interior, esforço de adequação à lei eliminando os obstáculos que derivam da nossa faculdade de desejar; liberdade jurídica, porém, é a liberação dos impedimentos que provêm dos outros, é liberação exterior, ou seja, eficaz no domínio do mundo externo em concorrência com os outros, esforço por alcançar uma esfera de liberdade na qual seja possível para mim agir segundo o meu talento sem ser perturbado pela ação dos outros. (BOBBIO, 1997, p. 58-9).

Esse tipo de interpretação se assemelha à escola denominada por Katrin Flikschuh, em seu texto *Innate right in Kant – a critical reading* (2021), como “free choice reading”. Segundo ela, os autores que se filiam a essa tradição enxergam como fundamento do direito a liberdade inata que, na visão dessa escola, se funda sobre a capacidade moral ou a dignidade suprema dos seres humanos. A submissão do direito à ética levaria, por sua vez, a que se postulasse a derivação de todos os deveres jurídicos da base fundamental constituída pela liberdade inata: “the innate right is often assumed to have a *dual* foundational function in relation to the rest of the text: itself grounded in our morally supreme value or capacity for choice, it is, in turn, thought to provide the basis for the derivation of all other rights”⁴⁶ (FLIKSCHUH, 2021, p. 2).

Ainda segundo a mesma autora essa tradição acaba identificando em Kant uma concepção liberal de liberdade negativa. Assim, os deveres jurídicos serviriam primordialmente para resguardar a liberdade de escolha e a liberdade seria assegurada plenamente quando o direito serve para a desobstrução das escolhas individuais sem qualquer interferência estatal. Noutro texto também da lavra de Katrin Flikschuh (2015, p. 656-7) ela recebe com certa ironia as interpretações que encontrariam em Kant um fundacionalismo de caráter jusnaturalista (e liberal):

In an ironic twist of philosophical fate, the innate right of each is coming to be treated by many as ‘foundational pillar’ for his theory of positive rights: Kant, the erstwhile constructivist is fast coming to be transformed in contemporary normative debates as Kant, the rights-foundationalist. This new interpretative trend makes it tempting to go one step further and to gloss the foundationally interpreted innate right to freedom as a pre-legal human right. I believe we should resist this temptation: partly because it is so obviously inconsistent with Kant’s philosophical non-foundationalism; partly because it fails to tell us

⁴⁶ Tradução do autor: “o direito inato é comumente tomado pela sua dupla função fundacional em relação ao resto do texto: ele mesmo fundado em nosso valor moral supremo ou capacidade de escolha é, por sua vez, pensado como se fornecesse a base de derivação para todos os outros direito em *RL*”.

anything about human rights that we could not just as easily derive from Lockean rights premises instead.⁴⁷

O enfrentamento do real significado da liberdade inata no contexto geral de *RL* será explorado no próximo tópico, de modo que cabe apenas reforçar que a terceira objeção levantada aqui – acerca da confusão gerada pelo assentamento do direito no imperativo moral – é uma objeção à subordinação do direito à ética. A interpretação liberal que privilegia a liberdade negativa acaba se chocando com incontáveis passagens do texto kantiano que não apenas admitem um sentido muito mais amplo de liberdade, como também elaboram as bases de uma crítica da concepção liberal. No momento, no entanto, esse tema não será aprofundado, resguardando-se o aprofundamento da discussão para o tópico seguinte.

Em relação à quarta objeção acima levantada como consequência da interpretação que funda o direito no imperativo categórico, pode-se melhor compreendê-la levando em consideração a mais tardia *TL*, que exhibe, conforme já se disse, uma seção intitulada “O princípio supremo da doutrina do direito era *analítico*; o da doutrina da virtude é *sintético*”. Isso leva a crer que Kant teria posteriormente à *RL* abandonado a tentativa de fundar o princípio do direito no imperativo categórico, mas não revisou a tentativa primeva infrutífera em *RL*. Na seção X da Introdução à *TL* o argumento de Kant para servir de base ao princípio do direito é outro: trata-se do princípio de contradição, que permite pensar a coerção como legítima e extrair o direito da mera ideia da liberdade.

Trata-se de um raciocínio que curiosamente também já estava incluído na Introdução à *RL*, mas que foi reforçado posteriormente em *TL*. A ideia fundamental dessa adoção do princípio de contradição para explicar o direito é a de que, partindo-se da liberdade externa, uma coerção externa que se contrapõe a algo que obstaculiza a liberdade externa legítima (ou seja, exercida em harmonia com a liberdade dos demais segundo uma lei universal) concorda com esta última pois remove o obstáculo à própria liberdade externa – ainda que por meio de coerção. Segundo Kant, porém, “eu não preciso ir além do conceito de liberdade” (*TL*, 396) para compreender como

⁴⁷ Tradução do autor: Tradução do autor: “Num toque irônico do destino filosófico, o direito inato de cada um está sendo tratado por muitos como “pilar fundacional” para sua teoria dos direitos positivos: Kant, o antigo construtivista está rapidamente se transformando, nos debates normativos contemporâneos, em Kant, o fundacionalista de direitos. Esta nova tendência interpretativa torna tentador dar um passo adiante e estabelecer o direito inato à liberdade, interpretado de maneira fundacionalista, num direito humano pré-legal. Creio que devemos resistir a essa tentação: em parte porque é tão obviamente inconsistente com o não-fundacionalismo filosófico de Kant; em parte porque não nos diz nada sobre os direitos humanos que não poderíamos simplesmente derivar com facilidade de Locke”.

ela coexiste com fins em geral, ou seja, com “o fim que cada um possa ter” (*ibidem*). Essa coerção chamada direito, portanto, não impede que cada um adote seu fim, ao contrário, ela promove a liberdade. Por isso, afirma ele, “o *princípio* supremo do direito é uma proposição analítica” (*ibidem*).

Por oposição, o princípio supremo da doutrina da virtude não pode ser extraído analiticamente do conceito de liberdade, já que necessita acrescentar a essa ideia, sinteticamente, o dever enquanto fim que deve ser colocado na máxima subjetiva do agente moral. O móbil no caso do direito é um fim que não deve ser a lei, ao contrário, é geralmente um fim colocado em função da ameaça de coerção estatal – como já dito, Kant chega a recomendar que a afecção seja o temor. Por isso, segundo *RL*, “o direito está ligado à competência para coagir” (*RL*, 231). Kant afirma nessa parte da obra que “ao direito está ligada, portanto, ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola” (*ibidem*).

Nessa perspectiva, então, o direito é analítico porque pode ser extraído pelo princípio de contradição da ideia de liberdade, constituindo-se numa resistência em favor da liberdade. Não é necessário insistir, no entanto, que essa caracterização também comporta outros problemas ao identificar direito e coerção de maneira analiticamente inscritas na ideia de liberdade. Volta-se assim ao problema da liberdade. De acordo com Durão (2007, p. 230):

Kant fundamenta todos os deveres, sejam de virtude ou jurídicos, na liberdade, a qual consiste na determinação do arbítrio pela vontade, contudo, a vontade pode determinar a matéria do arbítrio, dando origem à liberdade interna, que define como ser dono de si mesmo ou dominar-se a si mesmo e que engendra os deveres da doutrina da virtude, ou a vontade pode determinar a forma do arbítrio, ou seja, o modo como os arbítrios se relacionam entre si, constituindo a liberdade externa, de tal modo que o arbítrio de um possa concordar com o arbítrio de todos os demais através de uma lei universal da liberdade, o que produz todos os deveres jurídicos.

Assim considerado o problema da analiticidade engendra, diante do critério clássico da filosofia crítica dos juízos sintéticos *a priori*, a pergunta fundamental: será que a doutrina do direito estaria defendendo uma perspectiva pré-crítica do direito? Essa questão passa a ser analisada no próximo tópico, mas já se adianta aqui que a resposta é no sentido de que a compreensão da totalidade do raciocínio desenvolvido por Kant em *RL* mostra a construção de uma concepção do direito que é, muito pelo contrário, crítica e que comporta juízos jurídicos sintéticos *a priori*.

Por fim, o tema da complementaridade entre o direito e a ética em *MS* implica compreender a distinção estabelecida por Kant entre o que chama de legislação interna e legislação externa, distinguidas logo no início da “Divisão da metafísica dos

costumes em geral”, relacionando essas duas formas de legislação (interna e externa) à concepção de legislação objetiva e legislação subjetiva. O direito se caracteriza como uma forma de legislação externa que comanda objetivamente, mas não subjetivamente. Assim sendo, Kant pode falar, como o faz logo no início da segunda seção (contra Hobbes) em *Teoria e Práxis*, de um dever de ingresso na condição civil por meio do contrato originário que é um fim em si mesmo, fim incondicionado que cada um deve adotar (*TP*, 289). Ou seja, trata-se de uma legislação objetiva, dever jurídico estabelecido pela própria razão prática. Ao introduzir fins nos deveres jurídicos poder-se sustentar que Kant borra a distinção entre deveres jurídicos e éticos, porém, claramente a separação entre um fim objetivo e um fim subjetivo se mantém. Um fim objetivo pode ser comandado pela legislação jurídica (que se presta a regular o exercício da liberdade externa, portanto, é uma legislação externa). Mas os fins objetivos nunca poderão ser introduzidos subjetivamente para o direito, pois a legislação interna comanda os fins subjetivos que devem ser instituídos pela consciência da lei moral e o sentimento de respeito que ela proporciona.

Essa complementaridade acaba realizando a razão prática em sentidos concordantes quanto aos fins, mas discordantes quanto aos meios. Segundo Durão (2010, p. 78):

A Metafísica dos costumes, por sua vez, é exposta segundo a ideia regulativa de que a humanidade se aproxima gradativamente dos princípios da razão prática, sem, contudo, jamais alcançá-los, o que determina a sequência em que é apresentada a doutrina e, conseqüentemente, a sua divisão interna: a humanidade se aproximará da legalidade antes do que da moralidade, por isso, a doutrina do direito precede a doutrina da virtude, bem como o estado de natureza antecede o estado civil, de modo que a doutrina do direito se subdivide em doutrina do direito privado e doutrina do direito público.

Desse modo, portanto, enquanto duas faces – externa e interna – da mesma razão prática, direito e ética adquirem um caráter complementar.

3.2 A DOCTRINA DO DIREITO É PRÉ-CRÍTICA?

Como visto, a Introdução de *TL* atribui um caráter sintético *a priori* ao princípio supremo da doutrina da virtude pois os deveres éticos se constituem pela determinação da matéria do arbítrio pela lei moral, expressão da razão prática e única forma de reconhecer a liberdade prática. Como lá esclarece o filósofo, no caso da razão prática aplicada à ética, os fins subjetivos devem coincidir com o dever como se a vontade fosse pura, como se o agente moral fosse puramente racional. Ao

representar (“como se”) a lei moral como um fim em si mesmo que é ao mesmo tempo um dever, acrescenta-se a ela a imperatividade moral, que é uma ampliação do conceito de lei moral (a *ratio cognoscendi* da liberdade). A lei moral, como lei da liberdade poderia ser extraída analiticamente de uma vontade pura como a lei que descreve o agir mesmo dessa vontade pura – o que não é o caso humano, no qual a lei moral se apresenta transmutada em imperativo categórico, um juízo sintético *a priori*, que se impõe a uma vontade impura como a humana.

A seu turno, o princípio supremo do direito é apresentado na mesma Introdução à *TL*, logo no título da seção X, como analítico. Isso significa que é possível obter o princípio do direito, pela aplicação do princípio de contradição, diretamente da ideia de liberdade. Isso se dá porque uma coerção que impede uma constrição da liberdade concorda com ela e a promove, de modo que a promoção da liberdade no direito – ao contrário da ética – é independente do fim substantivo adotado como máxima subjetiva, bastando que a ação concorde externamente com a lei, ou seja, num sentido meramente formal e não material. O direito, assim, trata da coordenação externa dos arbítrios em vista da concordância formal com a lei, sendo-lhe indiferente a moralidade da ação, bastando-lhe a legalidade.

Se, no entanto, o princípio do direito é meramente analítico surge uma primeira dificuldade. Sendo o princípio do direito analítico também o seriam, segundo essa linha de raciocínio, todos os deveres jurídicos nele fundamentados, o que significa que a doutrina do direito como um todo estaria aquém do sentido mais fundamental da filosofia crítica erigida desde *KrV*: ela não comportaria juízos sintéticos *a priori*. A partir disso cabe perguntar se porventura a filosofia político-jurídica de Kant é pré-crítica, ou seja, se ela fica aquém do que foi metodologicamente estabelecido nas obras *Críticas*.

Para responder a essa questão cabe fazer uma indagação inicial: é razoável supor que Kant estivesse escrevendo em 1797, depois de ter se dedicado por décadas à construção da filosofia crítica, em termos pré-críticos? Há uma corrente interpretativa que defende que sim. Segundo ela, Kant estaria filosofando de modo pré-crítico em *MS*. Essa posição tem origem na famosa recusa de Arthur Schopenhauer, em *O mundo como vontade e como representação* (1818), da doutrina do direito kantiana em função de Kant ter se dedicado à *MS* já no final de sua vida e supostamente estar aquém de suas próprias faculdades mentais àquela altura.

Ou seja, aos olhos do filósofo do século XIX, ao invés de expressar uma filosofia madura, a doutrina do direito de Kant seria a manifestação de uma filosofia senil:

Quanto a Kant, só a sua debilidade senil pode explicar a sua doutrina do direito, este entrançamento estranho de erros, uns se seguindo aos outros, chegando ele a fundamentar o direito de propriedade na primeira ocupação. Mas como deveria a mera declaração de minha vontade excluir aos outros do uso de uma coisa e até mesmo atribuir um DIREITO a ela? Obviamente a declaração mesma precisa de um primeiro fundamento de direito, em vez de, como Kant supõe, ser ela um tal fundamento. E como deveria agir injustamente em termos morais quem observa apenas a própria pretensão, baseada tão-somente na sua declaração de posse exclusiva de uma coisa? Como sua consciência moral deveria cobrá-lo? Salta aos olhos, é fácil de reconhecer, que, absolutamente, não existe nenhum DIREITO LEGÍTIMO DE OCUPAÇÃO mas tão-somente uma legítima APROPRIAÇÃO ou AQUISIÇÃO da coisa pelo emprego originário das próprias forças sobre ela. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 431, l 396).

Primeiramente, a acusação de senilidade dirigida a Kant como forma de diminuir a obra de 1797 entra em contraste com o fato fartamente documentado de que ele teve ao longo de praticamente toda a sua atividade intelectual o plano de escrever uma metafísica dos costumes. De acordo com Allen Wood (2002, p. 1) já se encontra na correspondência de Kant, desde 1768, referência à confecção dessa metafísica dos costumes. No entanto, segundo o mesmo autor, ainda antes de 1768 esse tema já era uma preocupação do filósofo:

Kant had clearly been thinking already about such a work for several years before 1768. By 1765 Kant had written a short manuscript entitled 'Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit' ('Metaphysical First Principles of Practical Philosophy') [...]. In a letter of 16 February 1767, Hamann reported to Herder that 'Mr. Kant is working on a metaphysics of morals [*Metaphysik der Sitten*], which in contrast to the ones up to now will investigate more what the human being is than what he ought to be' [...]. From this account, however, it would seem either that Hamann badly garbled Kant's intentions at that time or else that these intentions were very much at odds with what he later understood by a 'metaphysics of morals'.⁴⁸

Assim, ao longo da década silenciosa de 1770, período no qual Kant estava dedicado à preparação e escrita de *KrV*, ele enviou cartas nas quais descreve o desenvolvimento da primeira *Crítica* contendo já a filosofia prática. Àquela altura Kant acreditava estar bem próximo de poder publicar uma metafísica dos costumes como

⁴⁸ Tradução do autor: "Kant vinha claramente pensando a respeito desse trabalho muitos anos antes de 1768. Em 1765, Kant havia escrito um pequeno manuscrito intitulado '*Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit*' ('Primeiros princípios metafísicos da filosofia prática') [...]. Em uma carta de 16 de fevereiro de 1767, Hamann relatou a Herder que o 'sr. Kant está trabalhando em uma metafísica dos costumes [*Metaphysik der Sitten*], que, em contraste com as feitas até agora, investigará mais o que o ser humano é do que o que ele deveria ser' [...]. A partir desse relato, no entanto, parece que Hamann deturpou erroneamente as intenções de Kant naquela época ou então que essas intenções estavam muito em desacordo com o que ele mais tarde entendeu por uma 'metafísica dos costumes'."

uma continuação orgânica da primeira *Crítica*. Lewis White Beck relata o plano inicial de *KrV*, presente na correspondência do ano de 1771, contendo o todo do projeto crítico (incluindo a moral):

[Kant] wrote Marcus Herz that he was at work on a book to be titled 'The Boundaries of Sensibility and Reason' – the book the world now knows as the *Critique of Pure Reason*. The book as then planned was to contain not only a theory of appearances ('Phenomenology') but also the essentials of theory of morals, taste and metaphysics. On February 21, 1772, he described, again to Herz, his plan for this book. It was to contain a section on metaphysics, one part of which was to give 'the ultimate grounds of morality', and it was to be published within three months. In 1773, in still another letter to Herz, he announced his plan to complete 'my transcendental philosophy, which is really a critical examination of pure reason', and then 'to get to metaphysics, which has only two parts, the metaphysics of nature and the metaphysics of morals, the latter of which I shall finish first, and towards which I am looking forward with pleasure'.⁴⁹ (BECK, 1960, p. 08).

Mesmo após a conclusão de *KrV* a escrita de uma metafísica dos costumes é adiada, pois entram em cena as questões de fundamentação da filosofia prática, a elaboração da segunda edição de *KrV*, dos *Prolegômenos a toda metafísica futura* e de outros textos polêmicos do contexto da época. De acordo com Beck (1960, p. 10), Kant retornou rapidamente ao plano de escrever uma metafísica dos costumes – como indicado por uma carta a Mendelssohn datada de 16 de agosto de 1783. Obviamente esse plano foi adiado, pois em 1785 Kant publica *GMS*, em cujo prefácio consta o plano de escrever mais adiante uma metafísica dos costumes que, conforme ressalta Beck, já acumulava 20 anos de espera naquela data.

Logo após a publicação de *GMS* aparentemente Kant entendia que a justificação crítica da filosofia prática fora satisfatoriamente assentada na terceira seção da obra, de tal modo que em setembro de 1785 ele escreve uma carta a Schütz anunciando que iria começar imediatamente a trabalhar numa metafísica dos costumes. No entanto, novamente a metafísica dos costumes foi adiada: em 1787 o prefácio B de *KrV* (BXVIII) estampa o plano, inexistente no prefácio A da obra, de trabalhar a partir de agora numa metafísica dos costumes (e numa metafísica da natureza, essa sim anunciada desde o primeiro prefácio de *KrV*).

⁴⁹ Tradução do autor: "[Kant] escreveu a Marcus Herz que estaria trabalhando num livro intitulado 'Os limites da sensibilidade e da razão' – o livro agora mundialmente conhecido como *Crítica da Razão Pura*. Tal como planejado, o livro deveria conter não apenas uma teoria das aparências ('Fenomenologia'), mas também o essencial de uma teoria moral, do gosto e metafísica. Em 21 de fevereiro de 1772 ele descreveu, novamente para Herz, seu plano para esse livro. Deveria conter uma seção sobre metafísica, sendo que uma parte deveria estabelecer 'os fundamentos da moralidade', prevista para a publicação dentro de três meses. Em 1773, numa outra carta para Herz, ele anunciou o plano de completar 'minha filosofia transcendental, que é realmente o exame crítico da razão pura', e depois 'ir à metafísica, que possui apenas duas partes, a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes, sendo esta última a que devo terminar primeiro, pela qual prazerosamente ansio.'"

No meio do caminho, porém, conforme mostra Beck (1960, p. 13), surge o plano de escrever *KpV*:

In 1786 a preliminary work on the metaphysics of nature [...] was published, and Kant turned to the heavy labor of preparing the second critique of the *Critique of Pure Reason*. It was begun by April, 1786, and completed by April, 1787. With his usual optimism in such matters, he had estimated that the revision would take six months. He told Bering that his 'System of Metaphysics' would be delayed by two years, because he was also planning a 'System of Practical Philosophy' to be published before the book on metaphysics proper.

What was this 'System of Practical Philosophy'? We do not know, but we may presume that it was the 'Metaphysics of Morals', so often promised, so long postponed. Certainly it was not the *Critique of Practical Reason*; Kant almost always distinguished between the words 'critique' and 'system' and 'metaphysics', even though their scopes in fact overlap to a large extent. So, as late as April, 1786, we know that the *Critique of Practical Reason* was not planned as such.

We first hear of 'Critique of Pure Practical Reason' as a specific literary project on November 8, 1786. Born, in reply to a letter from Kant not now extant, spoke of the new work as an addition to the *Critique of Pure Reason*.⁵⁰

É um tanto inverossímil, portanto, a conjectura de que Kant, num lapso de atenção senil em relação ao sistema crítico que passou décadas construindo, tenha, numa das obras mais demoradamente decantadas e cujo plano era dos mais longevos na trajetória intelectual do filósofo, simplesmente ignorado o aspecto crítico de sua própria filosofia, cuja consolidação foi a razão mesma do atraso na escrita da ansiada metafísica dos costumes. Essa acusação de Schopenhauer, por sua vez, encontrou eco na tradição filosófica inclusive entre os comentadores de Kant.

Segundo Fábio Scherer, "o primeiro a difundir que a filosofia do direito, de 1797, não cumpre com as exigências da filosofia crítica, foi Hermann Cohen, em seu livro *Ethik des Reinen Willens*, de 1904" (2010, p. 97). Essa afirmação não é inteiramente verdadeira, pois, como visto acima, um dos primeiros e mais relevantes ataques a Kant em sua doutrina do direito veio de Schopenhauer em *O mundo como vontade e como representação*, obra do ano de 1818 – por outro lado, a afirmação

⁵⁰ Tradução do autor: "Em 1786 um trabalho preliminar sobre metafísica da natureza [...] foi publicado e Kant passou ao pesado trabalho de parar a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Foi iniciado em abril de 1786 e finalizado em abril de 1787. Com seu usual otimismo nessa seara, ele estimou que a revisão tomaria seis meses. Ele disse a Berin que seu 'Sistema da Metafísica' seria adiada por dois anos, pois estava planejando também a publicação de um 'Sistema da Filosofia Prática' antes do livro sobre metafísica propriamente. O que era esse 'Sistema da Filosofia Prática'? Não sabemos, mas podemos presumir que fosse a 'Metafísica dos Costumes', tão frequentemente prometida, tão longamente adiada. Certamente não era a *Crítica da Razão Prática*; Kant quase sempre distinguia entre as palavras 'crítica', 'sistema' e 'metafísica', apesar do escopo delas se sobrepor em grande medida. Então, até meados de abril de 1786 sabemos que a *Crítica da Razão Prática* não havia sido planejada como tal. Ouvimos pela primeira vez sobre a 'Crítica da Razão Prática' como um projeto de escrita específico em 8 de novembro de 1786. Born, numa resposta a uma carta de Kant indisponível, falava do novo trabalho como um adendo à *Crítica da Razão Pura*."

não é inteiramente equivocada na medida em que a acusação de Schopenhauer não se volta explicitamente à suposta incompatibilidade entre a doutrina do direito de Kant e sua filosofia crítica, sendo que esta acusação específica se encontra em Cohen.

Já na atualidade, ainda segundo Scherer, pode-se atribuir a Christian Ritter a posição mais paradigmática da tese contrária ao criticismo de *RL*. Essa posição é defendida na obra *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, de 1971, sendo que Ritter desenvolve como principal argumento para sua interpretação de que *RL* não corresponde aos pressupostos críticos justamente “a idade avançada de Kant” (SCHERER, 2010, p. 98), numa retomada da posição schopenhaueriana. Scherer resume a visão do conjunto de autores contemporâneos que se filia à tese de Ritter e inicialmente elaborada por Schopenhauer e Cohen:

Segundo esses comentadores, o criticismo da filosofia do direito de Kant fica excluído pela continuidade temporal, temática e metodológica da *Metaphysik der Sitten* – nesses seus mais de trinta anos de confecção. Conforme Ritter (1971, p. 71-2), casou houvesse uma ‘interdependência’ entre criticismo e filosofia do direito, essa deveria se dar em 1769. Este ano é identificado, de acordo com o próprio testemunho de Kant (AA XVIII, Refl. 5037) e do parecer de alguns historiadores da filosofia, como um ano de mudança de perspectiva para o pensamento do filósofo prussiano; mudança esta que tem como consequência a fundação da filosofia especulativa transcendental, tal como é esboçada no texto *Dissertation – De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) – e apresentada na sua completude na *Kritik der reinen Vernunft* (1781). No entanto, na opinião de Ritter, isso não pode ser observado – por não haver a introdução de novos fundamentos, ou uma alteração de método (Cf. Ritter, 1971, p. 268) –, nem em 1769 e nem mesmo posteriormente na filosofia do direito, quando há uma tentativa kantiana, mal sucedida, de introduzir conceitos e critérios do criticismo especulativo, através de analogias e estilizações. (SCHERER, 2010, p. 97-8).

No mesmo sentido de Scherer, também um tal inventário crítico é trazido por Massimo Mori (2012, p. 69-70), segundo o qual:

Que não exista em Kant uma filosofia crítica do direito é uma velha tese dos neocriticistas, que por isso decidiram abandonar completamente o sistema kantiano para construir em outras bases o que seu mestre ideal não tinha feito. Há não muitos anos essa tese foi retomada em chave historiográfica e também teórica, mostrando como o pensamento jurídico kantiano, nascido nos anos 1760 e consolidado por volta da metade do decênio seguinte, em nada havia se ressentido da reviravolta crítica dos anos 1770: a filosofia jurídica de Kant, portanto, teria ficado sempre pré-crítica, incluída aí a tardia reformulação sistemática, mas não original, que ela recebe na *Rechtslehre* de 1797. Cf. RITTER [...]. É preciso ver, antes de mais nada, se a partir dos anos 1770 e principalmente nos anos 1780 Kant teria desenvolvido doutrinas ou métodos jurídicos novos sob a influência da então consolidada filosofia crítica. Também a essa pergunta deu-se várias vezes uma resposta negativa, reduzindo à dimensão verbal os construtos transcendentais empregados de certo ponto em diante da teoria do direito: cf. K.-H. ILTING [...]. Mas a maior parte dos intérpretes reconheceu o empenho de Kant em retornar à sua concepção analítico-formal do direito (o direito como sistema das liberdades), que seguramente afunda suas raízes no período pré-crítico, à luz do novo quadro categorial, que emergiu da reflexão crítica madura. Deve-se dizer que a mais numerosa tropa de defensores do criticismo jurídicos de Kant

compreende uma gama de interpretações muito ampla, que vai desde leitura 'unitárias' – preocupadas persistentemente em mostrar principalmente a firmeza pétrea do sistema kantiano – até reconstruções mais atentas à complexidade dos problemas e aos elementos irreduzíveis de cesura.

Fica claro que um segundo argumento desenvolvido (além da idade avançada de Kant) pelos críticos é o de que há aspectos da filosofia político-jurídica anteriores ao ano de 1769 (considerado o ano chave de tomada de consciência da filosofia crítica) que teriam sido retomados na obra de 1797, o que atestaria uma compreensão filosófica pré-crítica nesta última obra. Cabe, nessa esteira, levantar uma objeção óbvia: o fato de haver uma rastreabilidade do início das preocupações filosóficas de Kant no período pré-crítico é não apenas natural como também inevitável. Afinal, o que teria conduzido Kant do período pré-crítico para o período crítico senão os temas levantados naquela primeira fase e desenvolvidos nesta última? De outro lado, o fato de Kant ter refletido inicialmente sobre os temas jurídicos segundo uma perspectiva jusnaturalista dominante em sua época não significa nada em face da clara crítica à qual essa doutrina predominante é submetida nas obras maduras⁵¹.

Nesse mesmo sentido, afirma Scherer (2010, p. 100) que “da presença de alguns elementos das primeiras reflexões kantianas na *Rechtslehre*, não se pode extrair, como afirma Ritter, que Kant já tivesse uma ideia acabada da doutrina do direito ainda na fase pré-crítica”. E completa o autor explicitando o percurso preparatório de *RL*:

Em suma, até a metade da década de setenta, Kant já havia delineado as 'linhas mestras' de sua teoria 'crítica' do estado, dispondo, por conseguinte, já de um instrumental teórico para empreender uma crítica profunda à concepção jusnaturalista do estado de bem-estar (doutrina 'dialéctica' por antonomásia) cujo expoente maior alemão era Achenwall. E, por fim, no quarto período [de seu desenvolvimento da doutrina do direito] é elaborada a teoria da propriedade; a concepção transcendental de direito privado e é efetuada a definitiva articulação crítica da filosofia do direito. (*ibidem*)

Não é o caso aqui, entretanto, de mudar o curso do trabalho e passar ao cotejamento entre a filosofia de Kant e a de Schopenhauer, ou à crítica do conjunto de comentadores que segue um caminho específico a partir de Cohen, todos

⁵¹ Tampouco se quer aqui afirmar que as obras de Kant não contenham obscuridades, equívocos e imprecisões. A própria *RL* conta com uma organização que já foi submetida a inúmeros questionamentos, particularmente nas seções iniciais da doutrina do direito privado. É o que assinala Massimo Mori, em *A paz e a razão* (2012, p. 76) em nota de rodapé na qual diz: “Na interpretação do § 6 considerei a discussão crítico-filológica que levou por vezes a uma profunda revisão do texto.” Na obra do autor são feitas referências a inúmeras reorganizações sugeridas para a passagem em questão. Outro exemplo é o de Höffe (2005, p. 232), para quem: “Pelo fato de que a difícil matéria do Direito é apresentada sem elegância retórica e pelo fato de que o pano de fundo histórico de ideias está totalmente desfocado, trata-se de um texto desconjuntado que desafia o trabalho intelectual analítico do leitor.”

irmanados pelo objetivo de exibir a incompatibilidade entre *RL* e o criticismo. Cumpre voltar à questão da relação entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos *a priori* na construção de *RL*, ponto de dificuldade que levanta a questão de se a doutrina do direito não observa o critério dos juízos sintéticos *a priori*. Aliás, a reboque da citação de Schopenhauer, pode-se iniciar a explanação que busca pela criticidade tentando compreender justamente a doutrina do direito privado, que trata, entre outras coisas, da posse e do direito de propriedade.

3.2.1 A liberdade inata (o meu e o teu interior)

É importante salientar que há de fato um conjunto pequeno de direitos e deveres que são analíticos em *RL*. O fundamento de tais deveres é o único direito inato: a liberdade. Esse único direito inato é tratado por Kant em *RL* sempre relacionando-o com o tema mais original da obra: a questão da posse e da propriedade. O fundamental da discussão sobre a liberdade inata é tratado na Introdução à *RL*. Porém, é preciso interpretar essa parte do texto à luz do todo, principalmente em conexão com a primeira parte de *RL* – a doutrina do direito privado. A liberdade inata aparece de modo explícito na seção B do Apêndice à *RL* num subtópico intitulado “O direito inato é apenas um único”.

Antes, porém, a seção B, denominada “Divisão geral dos direitos”, apresenta alguns esquemas de diferenciação importantes. Nela, Kant primeiro distingue do ponto de vista doutrinário o que seria uma doutrina *a priori*, ou seja, do direito natural encarado segundo princípios racionais e ahistóricos, e uma doutrina *a posteriori*, qual seja, a doutrina do direito positivo de caráter estatutário que decorre da legislação (o que atualmente se poderia chamar de dogmática jurídica). Na sequência é apresentada uma distinção mais importante para os fins visados aqui: a diferença entre os direitos inatos e os direitos adquiridos, “enquanto *capacidades* (morais) de obrigar aos outros” (*RL*, 237). Essa distinção trata de diferenciar a natureza de um *titulum* (um fundamento legal de obrigação em relação aos demais), ora inato e ora adquirido. O *titulum* inato (direito inato) “compete a cada um por natureza, independentemente de qualquer ato jurídico”, enquanto o *titulum* adquirido (direito adquirido) “é aquele para o qual é requerido um ato desse tipo” (*ibidem*).

A partir da última diferenciação acima Kant elabora uma outra à qual se refere utilizando o termo latino *meum vel tuum internum*. O termo se refere ao âmbito do meu

e o teu inatos, chamado também de meu e teu interiores, que se diferencia do meu e o teu adquiridos, chamado também de meu e teu exteriores. A ideia de “o meu e o teu” diz respeito à posse de algo, ou seja, à legitimidade de possuir algo tanto internamente quanto externamente. Mas Kant ressalva que essa distinção aparecerá apenas aí na Introdução à *RL*, porque esse é o único lugar na obra que tratará do meu e teu interno (inato), uma vez que a doutrina do direito em seu texto principal se dedicará apenas ao meu e o teu exterior (adquirido). Por sua vez, a doutrina do direito privado e a doutrina do direito público referem-se, igualmente, ao meu e o teu exterior (adquirido).

Ademais, o filósofo esclarece adiante que “no que diz respeito ao inato, por conseguinte ao meu e o seu internos, não existem *direitos*, mas apenas *um direito*” (*RL*, 238). Essa afirmação é coerente com a definição dada pelo filósofo na subseção da seção B, qual seja, “O direito inato é apenas um único”. Dentro dessa subseção Kant afirma inicialmente que a liberdade é o único direito inato e é caracterizada segundo os seguintes aspectos: a) ela se refere à “independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro” (*RL*, 237); b) está dirigida à coexistência por tratar-se da liberdade “na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal” (*ibidem*); c) é um direito único; d) é um direito originário; e) cabe a qualquer ser humano; f) se funda na humanidade. Essa decupagem da liberdade inata pode ser remontada na citação completa, a saber:

A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe todo homem em virtude de sua humanidade. (*ibidem*).

A definição da liberdade inata tem, porém, como um dos principais pontos de dificuldade o fato de que ela caberia a todo homem em virtude de sua humanidade. Ao vincular a liberdade inata à humanidade, frequentemente abre-se espaço para a interpretação que mais uma vez subordina o direito à ética. Afinal, é comum conectar a fórmula da humanidade do imperativo categórico à concepção de que a liberdade inata caberia em virtude da humanidade. E de fato Kant introduz a fórmula da humanidade em *RL* quando faz menção à “Divisão geral dos deveres jurídicos” segundo Ulpiano (*RL*, 236). Ali é apresentado o dever jurídico do *honeste vive* (“seja um homem correto”). O fundamento de tal dever, de acordo com Kant na mesma passagem, é “o *direito* da humanidade em nossa própria pessoa (*Lex iusti*)”. Essa *lex iusti*, embora retome o tema da humanidade, deve ser interpretada em conjunto com

o terceiro item da divisão dos deveres, qual seja, a *lex iustitiae* que é definida como “entre em um estado no qual a cada um possa ser assegurado o seu diante dos demais” (*RL*, 237). Desse modo, diferentemente da ética (que propõe fins específicos em função da humanidade tratada como fim em si mesmo, fórmula clássica do imperativo categórico em *GMS*), vê-se bem que no direito a humanidade não implica nenhum fim subjetivo, mas apenas a conciliação externa dos arbítrios segundo uma lei universal da liberdade. Assim também o entende Durão (2018, p. 62-3):

[...] tratar a humanidade como um fim em si mesmo no direito, consiste simplesmente na conciliação externa entre os arbítrios a qual é possível mediante uma lei universal da liberdade, conforme é determinado pelo princípio do direito, por isso, os deveres jurídicos são objetivamente completamente diferentes dos deveres de virtude.

Depois de definir a liberdade inata, Kant trata de quatro competências que podem ser encaradas como contidas nela mesma, já que são extraídas analiticamente de seu conceito e não dependem de um terceiro termo que faça a mediação com a liberdade inata para serem conhecidas, ou seja, são coextensivas à liberdade inata. É comum encontrar entre os comentadores a ideia equivocada de que Kant extrai analiticamente da liberdade inata outros quatro “direitos inatos”, o que pode dar a entender que esses direitos são distintos da liberdade inata. Essa tese, porém, está em contradição com o próprio título da subseção na qual se lê que “O direito inato é apenas um único”.

Uma forma mais plausível de abordar a questão é referir-se a essas competências ou princípios pelo que são: um mero desdobramento analítico da liberdade inata, que é o único direito inato. Segundo explica Durão (2018, p. 54-5) não há distinção de abrangência numa derivação de um juízo analítico, pois “a extensão do sujeito e do predicado é igual, e eles somente se diferenciam na sua compreensão, por isso, o predicado introduz tão somente um novo significado que torna mais claro o que já estava incluído no termo sujeito”. Por isso Kant afirma que as quatro competências extraídas da liberdade inata “já estão no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem realmente” (*RL*, 237). Tais competências aclaram, portanto, o sentido da liberdade inata uma vez que nela já se incluem.

A primeira competência é a igualdade inata, definida como “a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los” (*RL*, 238). Ela é descrita como uma espécie de equivalência de forças. Essa equivalência de forças implica a correlação entre os arbítrios, qual seja, a coação recíproca entre uns e outros. No entanto, facilmente se

nota uma certa tensão entre a liberdade inata e a igualdade inata. De um lado, a liberdade inata parece indicar uma espécie de esfera absoluta de não-interferência. De outro lado, a igualdade inata parece justamente legitimar a interferência no arbítrio. Mas a igualdade inata é coextensiva à liberdade inata, então é necessário haver uma acomodação entre essas duas noções porque a liberdade inata parece implicar numa não-interferência e a igualdade inata parece implicar na igual interferência.

Percebe-se, na realidade, por meio da igualdade inata – esta última não mais do que apenas uma elucidação da compreensão da liberdade inata, e que tem igual extensão em relação a ela –, que a concepção de liberdade em Kant é mais abrangente do que a ideia meramente negativa de liberdade como não-interferência. A não-interferência é classicamente atribuída ao pensamento liberal, pelo menos segundo a tese sustentada, entre outras escolas, pelo neorrepublicanismo de autores como Quentin Skinner e Philip Pettit. A relação feita pelos neorrepublicanos entre liberdade como não-interferência e liberalismo é explicitada logo na introdução da obra *Republicanism: a theory of freedom and government* (1997, p. 09), de Philip Pettit, que defende a seguinte compreensão: “Liberalism, as I construct it here, is a broad church [...]. I think of liberals as those who embrace freedom as non-interference”⁵².

Assim, em Kant essa concepção da liberdade como não-interferência não descreve inteiramente o sentido da liberdade. Afinal, ele deve incluir a ideia de igualdade inata, ou seja, de igual interferência sobre a subjetividade alheia, contanto que essa coação seja recíproca e não se trate de mera arbitrariedade, vale dizer, esteja em conformidade com o princípio do direito, segundo o qual a liberdade de cada um deve coexistir com a liberdade de todos com o sentido de uma legislação universal. Assim, conforme Pettit reconhece no texto *Two Republican Traditions* (2013), a liberdade encontrada em Kant não é aquela encontrada no liberalismo (liberdade como não-interferência). Por isso, no texto mencionado o autor relaciona Kant, assim como Rousseau, à outra corrente de liberdade (defendida pelo neorrepublicanismo): a liberdade republicana (ou liberdade como não-dominação). Ressalve-se, entretanto, que Pettit interpreta que Rousseau e Kant têm uma noção republicana de liberdade como não-dominação, porém que essa noção esbarra em suas concepções de cidadania e de estado, que fazem tão mal ao republicanismo quanto o liberalismo clássico. Não se trata de debater essa interpretação neorrepublicana neste trabalho,

⁵² Tradução do autor: “Liberalismo, da forma como construo aqui, é uma ampla igreja [...]. Penso nos liberais como aqueles que adotam a liberdade como não-interferência.”

mas apenas de mostrar que a liberdade como não-interferência seria a única a sustentar uma contradição entre a liberdade inata e a igualdade inata em Kant, o que obviamente não é o caso. Frise-se mais uma vez: não é possível compreender a liberdade inata em sentido liberal (não-interferência) porque a sua compreensão é aprofundada pela igualdade inata, que implica num outro tipo de visão acerca da liberdade – a de carácter republicano.

A segunda competência ou direito extraído do conceito de liberdade inata é a independência inata, expressão não usada diretamente por Kant, mas subentendida pelo sentido do termo em latim do qual ele se vale em sua definição, qual seja, “a qualidade de ser seu *próprio senhor (sui iuris)*” (RL, 237). O termo em latim *sui iuris* representa, de fato, a independência. O atesta, por exemplo, o verbete “*sui iuris*” da obra *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* (1953), de Adolf Berger, que diz: “*Sui iuris* (esse). To be legally independent, not under the paternal power (*patria potestas*) of another. Syn. *suae potestatis esse*. Ant. ALIENI IURIS”⁵³ (p. 723).

O termo *sui iuris*, a seu turno, é sinônimo da expressão *suae potestatis esse*, de um lado, e antônimo da noção de *alieni iuris*, de outro lado. A mesma obra enciclopédica citada acima define, noutro verbete, *alieni iuris* como “to be legally dependent upon the power of another”⁵⁴ (p. 360). E completa dando uma definição mais pormenorizada dos diferentes tipos sociais de *alieni iuris*, a depender da relação social na qual a pessoa privada de independência se encontrava no direito romano, podendo inclusive deixar de ser *alieni iuris* e passar à condição *sui iuris*:

The power (*ius, potestas*) of another fell into different types and consequently there was a distinction among persons *alieni iuris*. The most important group was that of persons subject to the paternal power (PATRIA POTESTAS) of the head of the family (PATER FAMILIAS). Other persons *alieno iuri subiecti* were wives under the power of the husbands (*manus*), persons in *mancipio* (see MANCIPIUM), and slaves (*servi*) under the *dominica potestas* of their masters. Ant. *sui iuris esse*. Persons *alieni iuris* might become *sui iuris* either through legal acts, which differed according to the form of *potestas*, or in consequence of certain events. Persons subject to paternal power become *sui iuris* through the death of the *pater familias*, unless they then come under the power of another person, as, e.g., a grandson became subject to the *patria potestas* of his father if they both had been under the *potestas* of the grandfather. The release of a person *alieni iuris* from paternal power in the lifetime of the father was achieved by EMANCIPATIO, of a slave by MANUMISSIO.⁵⁵ (BERGER, 1953, p. 360).

⁵³ Tradução do autor: “*Sui iuris* (esse). Ser legalmente independente, não estar sob o poder paterno (*patria potestas*) de outrem.”

⁵⁴ Tradução do autor: “Ser legalmente dependente do poder de outro.”

⁵⁵ Tradução do autor: “O poder (*ius, potestas*) de outrem era enquadrado em diferentes tipos e consequentemente havia uma distinção entre pessoas *alieni iuris*. O grupo mais importante era o das

Vê-se que a independência de que fala Kant, enquanto *sui iuris*, ou seja, enquanto antônima de *alieni iuris*, significa a princípio ao menos quatro coisas: (I) não ser submetido ao *patria potestas* do *pater familias*; (II) não estar sob o poder do marido, *manus*; (III) não ser reduzido à condição de *mancipio*; (IV) não viver sob um senhor e, portanto, na servidão, *servi*. Esse segundo direito inato, analiticamente extraído da liberdade inata, diz respeito, enfim, a uma qualidade: a de ser senhor de si mesmo, ou seja, *sui iuris*. Porém, na realidade Kant tem uma compreensão de *sui iuris* mais restrita do que aquela originalmente presente no direito romano. Pode-se ver tal concepção na obra *Teoria e Práxis*, na qual o termo *sui iuris*, segundo Durão (2018, p. 58), aparece pela primeira vez. Na parte de *TP* em que Kant estabelece uma polêmica contra Hobbes, intitulada “Da relação entre teoria e prática no direito político”, o filósofo distingue três princípios *a priori* sob os quais se funda o estado civil (ou estado jurídico). São eles:

1. La *libertad* de cada membro de la sociedade, en cuanto *hombre*;
2. La *igualdad* de éste con cualquier outro, en cuanto *súbdito*;
3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*.⁵⁶ (*TP*, 290).

Quando adentra a discussão do terceiro princípio acima e passa a tratar da independência em *TP* Kant claramente se refere a duas características que seriam inerentes à independência enquanto exercício da cidadania, ou seja, enquanto atributo que torna alguém co-legislador e partícipe da formação da vontade pública: 1) uma qualidade natural, qual seja, a de não ser criança ou mulher; 2) uma qualidade socioeconômica que implica em ser *sui iuris*. Essa última característica se desdobra em outras duas: a) ter alguma propriedade que o mantenha e b) não estar a serviço de outrem, a não ser da comunidade. Percebe-se que a concepção defendida pelo filósofo de Königsberg acerca da extensão do significado de *sui iuris* e das implicações da independência já no âmbito do estado civil e no interesse da comunidade política são mais estritas do que a compreensão clássica do direito romano (mais flexível)

peças submetidas ao poder paterno (*PATRIA POTESTAS*) do chefe de família (*PATER FAMILIAS*). Outras pessoas *alieni iuri subiecti* eram esposas sob o poder de seus maridos (*manus*), pessoas em *mancipio* (ver *MANCIPIUM*) e escravos (*servi*) sob o *dominica potestas* de seus senhores. Ant. *sui iuris esse*. Pessoas *alieni iuris* podemos se tornar *sui iuris* seja por meio de atos jurídicos, os quais diferiam de acordo com a forma da *potestas*, ou por conta de certos acontecimentos. Pessoas sujeitas ao poder paterno se tornam *sui iuris* por meio da morte do *pater familias*, a não ser que venham ficar sob o poder de outra pessoa, como, por exemplo, um neto se tornava sujeito ao *patria potestas* de seu pai se ambos estivessem sob a *potestas* de seu avô. A liberação de uma pessoa *alieni iuris* do poder paterno ao longo da vida do pai era atingida por *EMANCIPATIO*, de um escravo por *MANUMISSIO*.”

⁵⁶ Tradução do autor: “1. A *liberdade* de cada membro da sociedade, enquanto homem. 2. A *igualdade* deste em relação a qualquer outro, enquanto súdito. 3. A *independência* de cada membro de uma *comunidade*, enquanto *cidadão*.”

sobre as limitações sociais relativamente a quem estava na condição de *alieni iuris*. De acordo com *TP*, aliás, não ser mulher ou criança seria uma pré-condição natural para, só então, se considerar alguém como *alinei iuris* ou *sui iuris* enquanto critérios materiais (de propriedade) de aquisição e exercício da cidadania. Durão (2018, p. 59) argumenta no mesmo sentido:

Nestes termos, embora o conceito kantiano de *sui iuris* provenha do Direito Romano, ele se diferencia profundamente deste. Pois, para o Direito Romano, o conceito de *sui iuris* se aplicava às mulheres e crianças, ao menos, como um critério negativo, na medida em que se poderia dizer que as mulheres e crianças não eram *sui iuris*, embora, também poderia ser um critério positivo, uma vez que as mulheres que não estavam submetidas ao seu pai ou seu marido poderiam ser *sui iuris*, ainda que privadas de alguns direitos (FRIER & MCGINN 25 et seq.). Mas, para Kant, nem sequer se poderia considerar a possibilidade de se atribuir ou, até mesmo negar, às mulheres e crianças a qualidade de *sui iuris*, pois, o conceito de *sui iuris* estabelece o critério socioeconômico “2”, mas as mulheres e crianças já são imediatamente afastadas por sua qualidade natural “1” antes de qualquer consideração socioeconômica.

Na sequência, a terceira competência apresentada por Kant em *RL* é a integridade inata, ou seja, “a qualidade de ser um homem *íntegro (iusti)*”. O uso da expressão latina “*iusti*” representa uma clarificação do conceito utilizado por Kant nessa passagem, da mesma forma como no caso da independência inata analisada acima. A consulta ao verbete *iuste* do *Oxford Latin Dictionary* (1968, p. 986), de P. G. W. Glare (et. al.), traz as cinco definições abaixo colacionadas:

- iuste*
1. In accordance with the law, legitimately.
[...].
 2. In accordance with justice, rightfully. b deservedly.
[...].
 3. With good reason, justifiably.
[...].
 4. In a spirit of justice, uprightly, justly, honourably.
[...].
 5. To the extent prescribed, fully.
[...].⁵⁷

A rigor, a conceituação de Kant parece admitir todos os significados reunidos na citação acima, pois ele afirma complementarmente que a qualidade de ser alguém íntegro decorre de que “anteriormente a qualquer ato jurídico [a pessoa íntegra] não fez nada de incorreto” (*RL*, 238). Kant dá poucos detalhes sobre a integridade inata, mas pode-se dizer que se trata de uma espécie de presunção de legitimidade dos atos. Isso significa, portanto, que a imputabilidade por qualquer ação jamais pode ser automática, ela necessariamente precisa se dar a partir do cometimento de um ato

⁵⁷ Tradução do autor: “1. De acordo com a lei, legitimamente. 2. De acordo com a justiça, com razão, merecidamente. 3. Com razão, justificadamente. 4. Num espírito de justiça, honestamente, justamente, honradamente. 5. Na medida prescrita, completamente.”

com relevância jurídica que, por sua vez, abre a possibilidade da imputação, ou seja, a atribuição de responsabilidade que acaba, aí sim, por macular a integridade inata, tomada como ponto de partida e pano de fundo. Afinal, segundo interpreta Durão (2018, p. 64), “nenhuma sentença judicial pode recair sobre o homem antes que ele pratique atos imputáveis”. Destarte, conclui-se que uma vez imputada a responsabilidade se perfaz um ato jurídico (a condenação) que suspende a integridade enquanto a pena estiver em cumprimento.

Já se vê que a noção kantiana de “inato” tem algo de específico, afinal ela se refere muito mais àquilo do qual se parte do que àquilo que tem sempre que permanecer inalterado. A liberdade inata e as capacidades correspondentes são muito mais condições de início da doutrina do direito do que pontos de chegada. É isso que se deduz, por exemplo, de uma nota de rodapé já ao final de *RL* quando Kant discute o direito penal e as penas a serem atribuídas segundo a lógica da retribuição da lei do talião (defendida por ele):

Em toda punição há algo que humilha o sentimento de honra do acusado (com direito), porque contém uma coerção meramente unilateral e, assim, a sua dignidade de cidadão enquanto tal fica suspensa ao menos em um caso particular, posto que ele é submetido a um dever externo ao qual, por seu lado, não pode opor resistência alguma. (*RL*, 363).

Por fim, o filósofo prussiano apresenta uma última competência contida no conceito de liberdade inata, qual seja, a imprejudicialidade inata. É importante destacar por primeiro que o termo “imprejudicialidade” não existe nem na obra de Kant e nem na língua portuguesa. Trata-se de uma expressão que procura capturar o sentido fundamental da competência a que alude o filósofo a ser extraída diretamente da liberdade inata: Kant, porém, opera essa análise sem nomear essa quarta capacidade, apenas descrevendo-a. O neologismo, portanto, se justifica pelo fato de que a palavra prejudicialidade existe em língua portuguesa e se refere àquilo que é prejudicial. Em termos técnicos a palavra também se refere, no âmbito legislativo, à perda de oportunidade para a apreciação de determinada matéria durante o processo legislativo (e judicial), de modo que é declarada a prejudicialidade da apreciação.

Assim, o neologismo “imprejudicialidade” acrescenta o sufixo “im” com o caráter de negação, como antônimo da prejudicialidade. Esse termo é aqui construído a partir de uma iniciativa que aparece, até onde foi possível pesquisar, pela primeira vez no artigo *Kant contra os direitos humanos*, de Aylton Durão (2018). Naquele trabalho o termo exato utilizado é outro: “imprejudicabilidade” (2018, p. 61). A razão para uma adaptação da expressão é o fato de que a palavra ‘prejudicabilidade’

tampouco consta na língua portuguesa, de tal modo que se optou aqui pelo mesmo procedimento do autor, porém utilizando-se daquela palavra que efetivamente consta – ‘prejudicialidade’.

Essa quarta competência, a imprejudicialidade inata, refere-se a uma espécie de outorga dada pelo direito para fazer aos demais tudo aquilo que não lhes prejudique no que é seu, o que acaba desvinculando a ação de qualquer limitação interna, circunscrevendo-a apenas à limitação externa. Ou seja, a imprejudicialidade inata significa que se pode agir segundo quaisquer fins individuais, contanto que eles possam se conciliar externamente com os deveres jurídicos, sem por isso ser prejudicado. Conforme Kant (*RL*, 238) já está no princípio da liberdade inata e dela não se distingue realmente “a competência para fazer a outrem o que em si não os prejudica no que é seu”. Ou seja, mesmo que os demais não o entendam dessa forma, juridicamente não se viola qualquer dever ao praticar contra eles uma mentira ou uma falsidade que não lhes prejudica em nada naquilo que é seu.

A liberdade inata alberga uma forma de exercício das relações exteriores que se mantém circunscrita ao âmbito exterior, sendo indiferentes os princípios sobre os quais se estruturam as relações interiormente. O exemplo dado por Kant na nota de rodapé dessa passagem é emblemático:

Dizer uma falsidade deliberadamente, ainda que apenas de maneira irrefletida, chama-se habitualmente *mentira* (*mendacium*), porque ela pode também prejudicar, ao menos na medida em que quem ingenuamente a repete será ridicularizado pelos demais como um crédulo. Mas no sentido jurídico se quer que só se denomine mentira aquela falsidade que prejudica imediatamente ao outro em seu direito – por exemplo, fechar falsamente um contrato com alguém para dele pegar o seu (*falsiloquium dolosum*). (*RL*, 238).

Como se sabe, do ponto de vista ético a mentira é praticamente o paradigma daquilo que constitui a ação contrária ao dever. Segundo Kant expressa em *TL* (429), “a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, considerado meramente enquanto ser moral (a humanidade em sua pessoa) é o contrário da veracidade: a mentira”. A mentira é o exemplo paradigmático porque ela permite uma contraposição da ética de Kant em relação a quaisquer considerações morais de natureza pragmática, princípio das chamadas éticas teleológicas ou hedonistas, que são por ele caracterizadas como baseadas em imperativos hipotéticos (sendo que a distinção entre imperativos hipotéticos e o imperativo categórico é o núcleo da imperatividade moral em obras como *GMS* e *KpV*).

Como ele observa na mesma parte de *TL* citada acima, “a ética não deduz nenhuma autorização a partir da ausência de danos” (*ibidem*). Já a passagem de *RL*

que menciona a imprejudicialidade inata, por sua vez, vai na contramão dessa afirmação de *TL*: ela só se preocupa com a dimensão dos danos. É por isso que Kant fala de mentira em sentido ético e mentira em sentido jurídico (*TL*, 430): “A mentira (no sentido ético da palavra), enquanto inverdade proposital em geral, não precisa ser *prejudicial* aos outros para ser definida como condenável, pois neste caso ela seria violação do direito de outrem”.

É possível interpretar, portanto, essa última capacidade decorrente da liberdade inata, a imprejudicialidade inata, como uma circunscrição da liberdade inata ao âmbito dos deveres jurídicos – separando-os dos deveres éticos. Afinal, a mentira em sentido jurídico não representa qualquer violação de um dever jurídico, a não ser que ela prejudique os outros naquilo que é deles, ou seja, externamente. Não gerando efeitos tais, a mentira é uma questão que se torna indiferente para o direito pois reside exclusivamente no âmbito ético-moral. A motivação e a interioridade da ação são recusadas no direito, ao menos naquele direito único chamado liberdade inata e de onde se extraem as quatro capacidades comentadas acima.

Como se vê, a liberdade inata e o procedimento analítico por meio do qual se extraem as capacidades que esclarecem a sua compreensão, mas não alteram a extensão do seu conceito, reside também sobre juízos analíticos. Para que se possa interpretar à luz da filosofia crítica *RL* precisa estar fundada em juízos sintéticos *a priori* – estes últimos aparecerão no momento no qual Kant passa a tratar da passagem do direito inato (a liberdade inata) para o direito privado, desdobrando novos aspectos de sua doutrina até então meramente esboçada na introdução à *RL*.

3.2.2 O meu e o teu exterior (a dedução da propriedade)

A seção anterior tratou do direito inato à liberdade, único, cuja compreensão se aprofunda nas quatro capacidades analiticamente extraídas desse direito. O único direito inato é referido também na Introdução à *RL*, como já dito no tópico anterior, pela alcunha de meu e teu interior. Kant adverte que o tratamento do meu e o teu interior será feito apenas na Introdução e que as duas partes que compõem o texto principal – direito privado e direito público – se ocuparão do meu e o teu exterior. Assim sendo, entra em cena a contraparte do direito inato (tratado na Introdução), que é o direito adquirido (tratado no texto principal de *RL*). Para este último requer-se um ato jurídico, de modo que a argumentação de Kant desenvolve um conjunto de passos

que levam paulatinamente à construção das condições de possibilidade do direito adquirido.

O direito adquirido, o meu e o teu exterior, é discutido a partir da “Primeira parte da doutrina geral do direito”, com a qual se inicia o “Direito Privado”. Trata-se ali de abordar “O direito privado sobre o meu e o seu exteriores em geral”. Para o direito adquirido importa fundamentalmente iniciar pela questão, presente logo no primeiro capítulo da obra, “Do modo de ter algo exterior como seu”. Uma ressalva deve ser feita antes de analisar os argumentos de Kant nesse trecho: logo antes da passagem referida, no último parágrafo da Introdução à *RL*, o filósofo faz uma distinção que não deve ser esquecida conforme se avança na doutrina do direito privado ao longo do texto principal. Trata-se da distinção entre o direito de natureza e o direito civil, “dos quais o primeiro se denomina *direito privado* e o segundo, *direito público*” (*RL*, 242). Seguindo o raciocínio, diz Kant que “ao *estado de natureza* não se contrapõe o estado de sociedade, mas sim o civil” (*ibidem*). Duas conclusões podem ser extraídas dessa preparação à primeira parte de *RL*: (I) a seção do direito privado corresponde ainda ao estado de natureza; (II) no estado de natureza já há uma organização social em curso e relações *proto-jurídicas* em andamento.

O filósofo adverte que no estado de natureza “pode muito bem haver sociedade, mas ela não é *civil* (aquela que assegura o meu e o seu por meio de leis públicas)” (*ibidem*). Em *RL*, então, o contraponto ao estado de natureza, no qual a sociedade já existe, é o estado civil no qual leis públicas asseguram o meu e o teu externo. O direito privado leva esse nome porque está contraposto, na medida em que é válido no estado de natureza, ao direito do estado civil que é o direito público. É preciso compreender o arco argumentativo que leva do direito privado ao direito público. Esse caminho em *RL* se perfaz passando pela formação do direito de propriedade – que é uma forma de posse especial, de caráter intelectual, constituída pela relação entre pessoas (e não entre pessoas e coisas). A partir da discussão sobre a propriedade torna-se patente o caráter sintético de *RL*, que a conecta à filosofia crítica como um todo, embora a questão da propriedade seja ainda uma etapa dentro de um todo maior que constrói e amplia conceitos da razão prática.

Nesse sentido, segundo Massimo Mori (2012, p. 75):

A liberdade não requer justificação alguma do ponto de vista jurídico: pelo contrário, deriva analiticamente da mesma natureza do homem, ela serve por sua vez de fundamento analítico da exigência de uma teoria geral do direito como sistema dos arbítrios e condição de sua recíproca possibilidade. Por outro lado, a propriedade é um direito adquirido: sua validade depende de um

ato jurídico específico, que não é consequência implícita da qualidade de homem e deve a ela juntar-se do exterior. A pretensão de validade jurídica da propriedade já remete *per se* a um aspecto sintético. Ao mesmo tempo Kant observa que, se a apresentação da liberdade, por ela ser o único direito inato, pode estar decidida nos poucos acenos da Introdução, a discussão e a dedução da propriedade, em suas diversas formas, ocupam todo o tratado do direito privado. E isso, se por um lado se explica pela necessidade de fundar um direito que não deriva imediatamente – analiticamente – da natureza humana, confere, por outro lado, à propriedade uma posição de absoluta centralidade na economia da *Rechtslehre*.

O texto principal se inicia então pela doutrina do direito privado na qual Kant estabelece uma distinção acerca da posse de algo: essa posse é dividida em posse sensível e posse inteligível. A posse de um objeto é uma condição subjetiva para o gozo desse objeto e essa posse pode ser, assim, direta ou indireta: a posse direta é a detenção física de um objeto a partir da qual se goza desse objeto; a posse indireta é a detenção jurídica do objeto a partir da qual se goza dele mesmo sem a detenção desse objeto. Em ambos os casos, posse sensível ou posse inteligível, aquele que faz uso desse objeto sem o consentimento do seu possuidor comete contra ele uma lesão. No caso da posse sensível, na medida em que depende da apreensão física do objeto sob o arbítrio do possuidor, o uso feito por outrem sem o seu consentimento constitui uma violência contra o possuidor porque afeta a sua liberdade externa, inclusive fisicamente. No caso da posse inteligível, trata-se de uma lesão jurídica, pois “algo exterior só seria meu, então, sob a suposição de que o uso que alguém fizesse de uma coisa poderia lesar-me *mesmo eu não estando de posse dela*” (RL, 245). Ou seja, a lesão à posse inteligível não é necessariamente uma lesão física ao detentor do direito, mas sim uma restrição da esfera de liberdade que ele possui e que extrapola sua corporeidade, pensada numa dimensão jurídica (meramente racional).

O caso da posse sensível é, portanto, verificado analiticamente – mais uma vez, aquele que tira de alguém sem o seu consentimento algo que está sob a sua detenção o faz por meio de uma violência direta contra esse alguém. Trata-se de um tipo de lesão a um direito que pode ser simplesmente extraída analiticamente da liberdade inata: a posse física não pode ser considerada um direito adquirido, ela deriva analiticamente da liberdade inata (é uma forma de exercício da liberdade inata). Segundo Mori (2012, p. 76), “o deter fisicamente um objeto ou o ocupar um espaço sobre o qual se move o próprio corpo determinam o conteúdo efetivo daquele âmbito de ação em que se exprime [...] a liberdade exterior do homem”.

No caso da posse inteligível, porém, não é possível extraí-la simplesmente do exercício da liberdade inata, pois ninguém pode pretender que a mera realização de

sua liberdade inata no estado de natureza possa albergar um objeto do arbítrio que foi deixado por essa pessoa sem detenção física alguma, a não ser que se estabeleça um ato jurídico que institua, como acordo, a possibilidade de ter aquilo sob o seu arbítrio mesmo sem o tê-lo sob a sua detenção. Trata-se, bem se vê, de um alargamento da personalidade do possuidor – personalidade jurídica adquirida.

De acordo com Kant, aludindo a dois exemplos:

Assim, não denominarei como minha uma maçã porque a tenho em minha mão (a possuo fisicamente), mas apenas se puder dizer que a possuo, ainda que a tenha largado onde quer que seja; do mesmo modo, não poderei dizer do solo sobre o qual descanso que por isso seja meu, mas apenas se puder afirmar que está sempre em minha posse, ainda que eu tenha abandonado esse lugar. Pois no primeiro caso (o da posse empírica) quem quisesse arrancar de mim a maçã, ou expulsar-me de meu leito, sem dúvida me lesaria quanto ao que é meu *internamente* (a liberdade), mas não quanto ao que é meu externamente, se eu não pudesse afirmar estar em posse do objeto, mesmo sem detê-lo”. (RL, 247).

Até aqui se estabeleceu a pensabilidade da posse, a sua subdivisão em sensível e inteligível e o esclarecimento do significado da posse jurídica, que envolve a proteção a um direito sobre a coisa possuída mesmo que o possuidor não esteja em sua detenção. Essa pensabilidade fica clara na ressalva feita ao final da primeira seção, na qual, segundo Kant, “uma posse inteligível (se uma tal é possível) é uma posse *sem detenção (detentio)*” (RL, 245). É da pensabilidade que se está a falar quando é acrescentada à posse inteligível a ressalva “se uma tal é possível”. Essa etapa preliminar é importante porque, embora pensável, a posse inteligível não pode nem ser extraída analiticamente da noção de liberdade inata e nem tampouco ser verificada empiricamente, já que por definição ela é independente da apreensão física do objeto – é intelectual.

Segundo Kant, “a possibilidade [da posse inteligível] [...] não pode de modo algum provar-se ou discernir-se por si mesma (precisamente porque é um conceito racional, ao qual não pode ser dada nenhuma intuição correspondente)” (RL, 252). Ainda, a posse intelectual e jurídica é um direito adquirido e para tanto precisa de um ato jurídico que só pode ser efetivado pelo direito civil, portanto, fora do estado de natureza, como se lê no título da seção 8 desse primeiro capítulo, que diz “ter algo exterior como seu só é possível em um estado jurídico sob um poder público legislativo, isto é, em um estado civil” (RL, 255). Em função disso, Kant explicita um postulado jurídico da razão prática, uma espécie de fato da razão, que garante ainda no estado de natureza – só que provisoriamente – a legitimidade da posse em sentido jurídico.

Nesse postulado jurídico da razão prática se inicia a discussão sobre a dedução da posse inteligível, até agora tomada como mera hipótese, ainda carente de uma prova ulterior da sua possibilidade. O postulado jurídico da razão prática aparece na segunda seção do primeiro capítulo de *RL*, intitulada ela mesma como “Postulado jurídico da razão prática”. O que ele postula? Trata-se de dizer que “é possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio” (*RL*, 246). A viabilidade da posse de um objeto exterior ao arbítrio é, segundo esse postulado, condizente com o princípio do direito, ou seja, com o uso da liberdade de cada um de tal forma a conciliar-se com os demais segundo uma lei universal.

Ao estabelecer essa possibilidade tem-se a consequência de que não é juridicamente condenável que alguém possua algo exterior ao seu arbítrio. Ao contrário, caso fosse juridicamente vedado possuir algo exterior ao seu arbítrio, segundo Kant, duas consequências deletérias decorreriam de tal veto: 1) os objetos exteriores ao arbítrio seriam tidos como coisas em si, portanto, *res nullius*; 2) haveria uma privação da liberdade feita em nome de uma lei da liberdade – o princípio do direito. Se esse veto fosse válido e não houvesse o postulado jurídico da razão prática, conforme explica o filósofo adiante, “a liberdade se privaria a si mesma de usar o seu arbítrio em relação a um objeto do mesmo” (*RL*, 246). Portanto, “na medida em que colocasse fora de qualquer possibilidade de *uso* os objetos *utilizáveis*, isto é, os aniquilasse do ponto de vista prático e os transformasse em *res nullius*” (*RL*, 246) isso significaria uma contradição da liberdade consigo própria, de modo que o postulado serve principalmente como confirmação de que aquilo que se pode deter também se pode juridicamente ter.

Assim, explica Durão (2007, p. 234) que o postulado funda a relação entre aquilo que está sob a posse meramente física e o fato de que esse mesmo objeto tem que estar simultaneamente sob a posse jurídica:

[...] se o objeto do arbítrio está fisicamente em poder de alguém e seu uso concorda com a liberdade exterior de todos os demais, então tem que estar também juridicamente, pois, do contrário, um objeto, que pode ser usado fisicamente, não poderia ser usado juridicamente e o arbítrio se privaria de usar coisas utilizáveis, fazendo com que os objetos do arbítrio se convertessem em coisas em si nulas em sentido prático ou *res nullius*.

Como postulado que autoriza ter algo exterior ao arbítrio como seu ele funciona não apenas como um fato da razão mas também como uma lei permissiva. Enquanto lei permissiva, o que o postulado jurídico da razão prática permite? Ele permite, reconhecendo como juridicamente válido, em relação àquilo que foi

empiricamente apreendido, uma competência ao possuidor: “a competência de impor a todos os outros a obrigatoriedade, que de outro modo eles não teriam, de abster-se de determinados objetos de nosso arbítrio porque nós deles tomamos posse primeiramente” (RL, 247). Segundo Kant quem quer que esse princípio permissivo valha é a própria razão prática, pois por meio dele ela “se amplia *a priori*” (RL, 247).

O que significa afirmar que o postulado jurídico da razão prática permite que a razão prática se amplie *a priori*? Como se viu, da liberdade inata só é possível extrair analiticamente a posse empírica, na medida em que ela representa o próprio uso da liberdade. Entretanto, a posse empírica é extremamente precária porque não dispõe de qualquer juridicidade. A razão prática se amplia *a priori* porque o seu postulado reconhece antecipadamente a juridicidade a essa posse, que não poderia ser extraída da mera liberdade inata. Ainda, a expansão da razão prática efetuada pelo postulado implica no fato de que a permanência no estado de natureza engendra uma injustiça, porque a posse inteligível – e, portanto, jurídica – só é possível na condição civil capaz de fundamentar a aquisição do direito de propriedade de forma duradoura (não-provisória). Assim sendo, enquanto o estado de natureza não é superado o direito de propriedade não se estabelece com efetividade e real juridicidade, de modo que deve valer por antecipação, como um postulado, a possibilidade de obrigar os demais a se absterem de praticar a lesão ao direito provisório decorrente da posse empírica. Disso se extrai a obrigatoriedade de abandonar o estado sem lei e entrar num estado no qual a juridicidade tenha plena validade, o que amplia a razão prática.

Nesse sentido, segundo Durão (2007, p. 230):

O ato pelo qual o indivíduo se apropria fisicamente de um objeto externo de seu arbítrio é um ato da vontade unilateral, o que explica a posse empírica do objeto enquanto ele o detém, mas este ato não pode gerar a obrigação dos demais de se abster de usar um objeto externo do meu arbítrio, pois somente a vontade unida do povo pode gerar obrigações recíprocas e impedir o uso de um objeto de meu arbítrio por outro, na medida que seu uso me lesa, por isso, a posse meramente inteligível ou jurídica, que ocorre inclusive quando o indivíduo não detém fisicamente o objeto e que constitui o meu e o teu exteriores, somente é possível a partir do consentimento de todos de permitir o uso privado de um objeto externo do arbítrio de alguém. Por conseguinte, no estado de natureza apenas pode existir a posse empírica porque o direito à propriedade privada ou a posse meramente inteligível ou jurídica unicamente pode surgir no estado civil.

Se a posse meramente inteligível depende da constituição do estado civil, que só se perfectibiliza com o advento do direito público, como pode haver qualquer direito no estado de natureza? A resposta a essa questão é dada pelo próprio postulado jurídico da razão prática, que empresta juridicidade temporária e permite à razão

prática ampliar-se em direção ao estado civil. Desse modo, o postulado confere à posse empírica a presunção de tornar-se jurídica no estado civil quando ele advier. O ato possível no estado de natureza é tão somente o ato unilateral de apreensão física de um objeto externo do arbítrio e que passa a ser reconhecido como jurídico provisoriamente. No entanto, esse ato não transforma a apreensão em jurídica – a posse jurídica tem que poder prescindir da detenção física do objeto. A vontade unilateral do estado de natureza pode se qualificar e se tornar vontade unificada no estado civil, fundando a juridicidade peremptória. No estado de natureza a vontade unilateral goza apenas de uma presunção de tornar-se jurídica e pode temporariamente ser jurídica – até que sobrevenha a condição civil.

Eis a razão de ser das perguntas lançadas por Kant na seção 6 do primeiro capítulo de *RL* intitulada “Dedução do conceito da posse meramente jurídica de um objeto exterior (*possessio noumenon*)”. São três questões, uma conectada à outra, conforme a seguinte passagem: “A questão ‘como são possíveis um meu e seu exteriores?’ se resolve na questão ‘como é possível uma posse meramente jurídica (inteligível)?’, e esta, por sua vez, na terceira: ‘como é possível uma proposição jurídica sintética *a priori*?’” (*RL*, 249). A reflexão conduz ao “sintético *a priori*” na última questão porque a posse física (sensível) tem um caráter analítico. Esta última é uma posse precária que se baseia no exercício da liberdade externa enquanto capacidade de ocupar legitimamente um espaço que se ocupa e deter legitimamente uma coisa que se detém (todos juízos analíticos). Essa posse pode ser considerada meramente nominal, ou seja, é a posse que se extrai do uso da liberdade inata. Segundo o filósofo, a definição nominal do meu e seu exterior é “o meu exterior é aquilo fora de mim, de tal modo que seria uma lesão impedir-me o uso dele que me apraz (dano à minha liberdade, que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal)” (*RL*, 249). Por isso, “a proposição acerca de uma posse empírica conforme ao direito não vai além do direito de uma pessoa em vista dela mesma” (*RL*, 250).

Porém, Kant também apresenta a definição real de meu e teu exterior, chamado de *possessio noumenon*. Segundo essa definição, “o meu exterior é aquilo de cujo uso seria lesão estorvar-me, *ainda que eu não esteja em posse do mesmo* (não seja detentor do objeto)” (*ibidem*). Como “o direito é esse conceito racional puro e prático do arbítrio sob leis da liberdade” (*ibidem*), deve-se entender a posse real como a posse que é jurídica e que, portanto, não pode estar circunscrita a nenhuma condição contingente como a detenção do objeto fisicamente para tê-lo como seu

(posse empírica). A posse real é a posse racional, que prescinde de características espaço-temporais de detenção, e que não se extrai do mero uso da liberdade externa.

Segundo Kant, funda-se aqui uma antinomia: de um lado tem-se a tese de que “é possível ter algo exterior como meu, ainda que eu não esteja em posse do mesmo”, de outro lado tem-se a antítese que assevera “não é possível ter algo exterior como meu se não estou em posse do mesmo”. A solução que se apresenta, em claro paralelo com a aplicação da filosofia crítica na Dialética transcendental de *KrV*, é:

As duas proposições são verdadeiras: a primeira se entendo por posse a posse empírica (*possessio phaenomenon*), a outra se entendo por essa palavra a pura posse inteligível (*possessio noumenon*). – A possibilidade de uma posse inteligível, porém, e também, portanto, a do meu e do seu exteriores, não se deixa apreender diretamente, mas tem de ser deduzida do postulado jurídico da razão prática. E é particularmente notável que esta, sem intuições e mesmo sem recorrer a um *a priori*, amplie-se pela simples *eliminação* das condições empíricas, legitimada pela lei da liberdade, e assim possa estabelecer proposições jurídicas *sintéticas a priori* cuja prova (como logo será demonstrado) pode depois, de um ponto de vista prático, ser apresentada de modo analítico. (*RL*, 255).

Segundo a citação acima, em primeiro lugar a posse inteligível só pode ser deduzida do postulado jurídico da razão prática – que funciona como uma espécie de *factum*. Há, no entanto, uma peculiaridade nessa dedução da *possessio noumenon*: ela constitui uma ampliação da razão prática sem recurso a qualquer intuição, é *a priori* e é sintética, porém se amplia justamente pela eliminação das condições empíricas da *possessio phaenomenon* (a detenção). No entanto, a apresentação desse raciocínio ao que tudo indica tem um caráter meramente teórico – o que justifica o raciocínio levado a cabo por meio de um procedimento dialético. Isso porque Kant termina a passagem dizendo que a prova das proposições jurídicas sintéticas *a priori* ainda virá.

Kant chega a dizer que a expressão “possuir um direito sobre este ou aquele objeto” é incorreta, pois para ele não se pode possuir um direito, afinal a posse não é de um direito, ela é a posse de um objeto dentro das condições do direito. Assim, quando se possui um objeto conforme as condições inteligíveis do direito, deve-se utilizar a expressão “possuir juridicamente” (*RL*, 249) um objeto qualquer, ou seja, possuí-lo abstraindo-se de quaisquer condições empíricas, *a priori*, e na medida do direito instituído pela condição civil.

Simone Goyard-Fabre (2006) interpreta que a posse, segundo a lição clássica da tradição jurídica da qual Kant seria herdeiro, estaria a meio caminho, de um lado, da detenção física e, de outro lado, do direito de propriedade. A posse, no juízo interpretativo de Goyard-Fabre, seria apenas o que até aqui se denominou posse

inteligível, originada da posse empírica e viabilizada no estado de natureza por um postulado jurídico da razão prática, à espera da sua conversão em direito de propriedade. Essa interpretação aparece na seguinte passagem da autora:

[...] a detenção não é mais que uma forma primitiva e ainda inautêntica da posse. Por outro lado, a posse se distingue também, segundo os juristas, da *propriedade* de uma coisa (*dominium*), que significa seu domínio absoluto (*plena in re potestas*) e, ao menos, o *usus* e *abusus*. Entre detenção e propriedade, a posse de uma coisa se caracteriza pela possibilidade de seu *uso*: assim, o possuidor de um livro ou de um instrumento é aquele que pode eventualmente fazer uso deles, mesmo que, no momento, ele não tenha sua detenção física; quanto ao ladrão que usa o livro ou instrumento que roubou, ele deve ser reconhecido como possuidor desse objeto, mas de modo algum como seu proprietário.

Colocando-se do ponto de vista filosófico, Kant observa que a posse, considerada em sua relação com um objeto exterior, é 'susceptível de dois sentidos diferentes'. De uma mesma coisa convém distinguir a *posse sensível* e a *posse inteligível*. Somente esta última (a posse inteligível que se diferencia da posse sensível por não implicar a detenção física da coisa) é 'puramente jurídica' [...].

A posse sensível de um objeto é empírica e fenomênica: situa-se no contexto espaço-temporal; consiste em 'ter agora um objeto na mão' e se resume, em suma, à sua simples detenção física, o que é o nível mais baixo, ainda juridicamente inautêntico, da posse. A posse inteligível se situa, por sua vez, num nível muito diferente de compreensão. Ela é, diz Kant, [...] uma 'posse racional', que em nada implica a detenção empírica de um objeto: essa 'posse sem detenção' (*Inhabung*) se situa fora dos limites da sensibilidade. (GOYARD-FABRE, 2006, p. 108-9).

A posse racional só pode ser viabilizada no estado de natureza por um postulado jurídico da razão prática, ainda assim de maneira precária. Mas se o postulado permite à razão expandir-se a si mesma, por que Kant diz que a prova das proposições jurídicas sintéticas *a priori* ainda virá? Para responder a essa questão deve-se ter em mente que o postulado jurídico da razão prática não pode ser deduzido: ele é uma lei permissiva. O conceito de lei permissiva já aparecera anteriormente na obra de Kant. Uma passagem é particularmente importante para o conceito de lei permissiva: trata-se de uma nota de rodapé da primeira seção da obra *À Paz Perpétua* (doravante referida pela sigla *ZeF*, extraída do seu título em alemão). Na longa nota em questão Kant distingue entre três tipos de leis: de um lado, mandamentos (*leges praeceptivae*) e proibições (*leges prohibitivae*), de outro lado, as leis permissivas (*leges permissivae*). As duas primeiras são imperativas e a última é contingente. As leis permissivas expressariam, diferentemente das leis em geral (mandamentos e proibições) com seu caráter imperativo, uma contingência prática.

A lei permissiva se abstém do caráter de necessitação das leis em geral porque ela funciona como exceção quando ninguém pode de fato cumprir aquilo que com rigor as leis imperativas demandam. Desse modo, ao admitir as leis permissivas,

abre-se a possibilidade de excetuar algumas determinações das leis imperativas, o que é uma contingência que não pode mudar o caráter imperativo da lei em geral. A lei permissiva não é definitiva, ela se mantém apenas na medida em que se mantenham as condições que impedem a completa observância da lei imperativa.

Isso se justifica em *ZeF* na medida em que os artigos elaborados por Kant para a paz entre os estados possuem uma imperatividade que coloca os estados imediatamente numa condição de flagrante ilegalidade, pois o cumprimento gradual desses imperativos legais não é albergado pela imperatividade mesma da lei. Assim sendo, uma lei permissiva deve abrir o caminho para a gradual aproximação do direito tal como expresso na lei imperativa. De acordo com Durão (2007, p. 235), “apesar da validade objetiva em sentido prático dos artigos preliminares, sua realização pode ser adiada até que surjam melhores condições para sua aplicação”.

No contexto de *ZeF* trata-se de suportar a realização de certas injustiças em nome da manutenção de uma situação que se fosse alterada bruscamente geraria injustiça ainda maior. A introdução da lei permissiva constitui, então, a assimilação de considerações pragmáticas e contingentes no contexto objetivo da juridicidade. Já na obra de 1795 a referida nota de rodapé é feita no contexto de discussão do estado de natureza entre os estados e do modo de aquisição de estados por outros estados (analogia muito clara com a situação dos indivíduos na doutrina do direito privado):

Pois a proibição [de aquisição de outros estados independentes] diz respeito aqui só ao *tipo de aquisição*, que não deve mais valer daqui para frente, mas não ao estado de *posse* que, embora não tenha decerto o título de direito exigido, foi considerado, contudo, em seu tempo (no da aquisição putativa), segundo a opinião pública sustentada naquela época, legítimos por todos os estados. (*ZeF*, 347).

Essa passagem é esclarecida na nota de rodapé no trecho em que o estado de natureza e a passagem para a condição civil (entre os estados) são explicitamente mencionados:

Ora, mas aqui, na lei permissiva, a proibição prevista diz respeito apenas ao modo de aquisição futura de um direito (p. ex. por herança); no entanto, a liberação dessa proibição, isto é, a permissão, diz respeito ao estado de posse presente; este último, na passagem do estado de natureza para o civil, pode ainda persistir doravante, segundo uma lei permissiva do direito natural, como uma posse de boa-fé (*possessio putativa*), ainda que ilegítima, embora uma posse putativa – tão logo reconhecida como tal – seja proibida no estado de natureza, assim como um tipo semelhante de aquisição é proibido no estado civil subsequente (depois que aconteceu a transição); essa autorização de posse permanente não se sucederia se uma tal pretensa aquisição tivesse ocorrido no estado civil, pois nesse caso ela teria de cessar imediatamente, como lesão, depois da descoberta de sua ilegitimidade. (*ZeF*, 348).

O paralelo entre o estado de natureza dos indivíduos e o estado de natureza dos estados é, como se sabe, imperfeito: afinal, os estados não estão internamente em estado de natureza nas relações entre o estado e os seus cidadãos, mas apenas na esfera internacional das relações com outros estados. Ainda assim, compreende-se que a lei permissa é introduzida em ambos os contextos – *RL* e *ZeF* – como uma exceção, cuja duração e validade se dá enquanto persistirem as condições de injustiça inevitáveis num estado de transição entre o pré-jurídico e o jurídico.

Constituindo-se como cláusula de exceção, conforme defende Durão (2007, p. 236), não há como fundamentar a lei permissiva (ela é meramente temporária e contingente). Desse modo, no contexto de *RL* em que toda a discussão inicial acerca do direito privado ocorre ainda no estado de natureza, a lei permissiva atenua a situação de injustiça perene que é constitutiva do próprio estado de natureza. Segundo Durão (2007, p. 239):

Então, a argumentação de Kant no §2, que parece uma prova, somente pode ser entendida como uma explicação de que o postulado não contradiz o princípio do direito, quer dizer, que o postulado, ao permitir o uso jurídico de objetos exteriores do arbítrio usados fisicamente, não viola a liberdade exterior, condição *sine qua non* para que haja conformidade com o direito. Consequentemente, Kant não prova o postulado, mas mostra que é compatível ou não é contrário ao direito.

Se o postulado jurídico não é deduzido no §2 a partir da liberdade em seu uso exterior, então, não fica ainda demonstrado o direito ao meu e ao teu exteriores, o que implica a necessidade de uma dedução da possibilidade do meu e o teu exteriores ou da posse meramente jurídica.

Para Kant os seres humanos “em geral agem de maneira injusta, no mais alto grau, ao querer estar e permanecer em um estado que não é jurídico, isto é, um estado em que ninguém está seguro do seu diante do emprego da violência” (*RL*, 307-8). Por tal razão, a lei permissa constituída pelo postulado jurídico da razão prática clama por uma superação do estado de natureza, alcançando-se a juridicidade efetiva – e não temporária ou permitida. Afinal, se ela é lei permissiva – conforme o comentário de *ZeF* feito acima – ela é válida em função da lei imperativa, ela se coloca como forma de transição em direção à lei imperativa (à condição de juridicidade plenamente realizada).

Assim, a pergunta de Kant sobre “como são possível juízos jurídicos sintéticos *a priori*?”, apontando para o fundamento crítico da doutrina do direito privado e mais tarde do direito público, não pode ainda ser respondida apenas com base num postulado jurídico da razão prática que não é algo peremptório, mas apenas temporário e contingente.

3.3 COMO SÃO POSSÍVEIS JUÍZOS JURÍDICOS SINTÉTICOS A *PRIORI*?

O postulado jurídico da razão prática outorga provisoriamente aquilo que só pode ser garantido peremptoriamente por leis públicas que confirmam coercitividade estatal ao direito privado segundo uma vontade unificada. O fato de estabelecer esse postulado com base na posse empírica é uma lei permissiva na medida em que legitima o direito de usar as coisas externas ao arbítrio ainda no estado de natureza porque a razão quer ampliar a si mesma e tornar peremptório, por meio da condição civil, aquilo que é meramente provisório enquanto permanecer a injustiça da ausência do estado de direito. Conforme se lê no título da seção 8 do primeiro capítulo de *RL*, “Ter algo exterior como seu só é possível em um estado jurídico sob um poder público legislativo, isto é, em um estado civil”. Tudo o mais que se possa dizer de jurídico anteriormente a isso se o diz por comparação, emprestando-se provisoriamente por uma projeção da razão sobre si mesma, com permissividade.

Para Kant essa lei permissiva contém em si a obrigação de sair do estado de natureza e ingressar na condição civil, ou seja, superar o estado de perpétua insegurança e injustiça e adentrar no estado de peremptoriedade jurídica. Ela é, portanto, a chave da obrigação de ampliar o temporário e torná-lo permanente, pois “se antes do ingresso no estado civil não se quisesse reconhecer nenhuma aquisição como jurídica, nem sequer provisoriamente, então aquele estado mesmo seria impossível” (*RL*, 313). É o estado civil que institui a justiça distributiva, dando condições para que a forma jurídica se estabeleça. Segundo Kant, “se no estado de natureza não existisse provisoriamente um meu e seu exteriores, não haveria deveres jurídicos em vista destes e, por conseguinte, tampouco um comando para sair desse estado” (*ibidem*). O comando para sair do estado de natureza depende da instauração de uma certa juridicidade que impute claramente a injustiça de permanecer nesse estado, juridicidade provisória sem a qual não haveria qualquer parâmetro de justiça.

Isso significa que o estado de natureza acaba comportando em si o gérmen do estado civil pois abriga provisoriamente a juridicidade e autoriza uma coerção de tipo jurídica que obrigando todos à saída do estado de natureza. Embora se esteja autorizado a fazer uso dos objetos externos do arbítrio na medida em que se é livre de maneira inata e na medida em que tal uso se conforma com a liberdade dos demais segundo uma lei universal, o direito privado *per se* não pode ser deduzido analiticamente da liberdade inata, já que ela autoriza apenas uma vontade unilateral.

A vontade unilateral não funda leis públicas, pois é por definição particular. Segundo Mori (2012, p. 79), “a apreensão é ainda expressão de uma vontade individual, que não pode impor universalmente e necessariamente (portanto, sem detenção) a obrigação de abster-se do uso de um solo ocupado de maneira contingente”. As leis públicas que emprestam juridicidade ao direito privado dependem da formação de uma vontade omnilateral, ou seja, uma vontade unificada que é a expressão da ideia de um contrato originário. Os juízos jurídicos, portanto, são sintéticos e não analíticos. Em outros termos, como já dito anteriormente, a pergunta pela possibilidade de uma posse meramente jurídica (portanto, inteligível) conduz inexoravelmente à pergunta “como são possíveis juízos jurídicos sintéticos *a priori*?”.

Para responder a essa pergunta Kant irá articular conceitos tradicionais da filosofia política, tais como o de contrato social e vontade geral, à sua maneira. Para se estender além de si mesma, a posse empírica precisa dar um passo sintético *a priori*. Ao possuir algo exterior como um terreno particular, explica Kant na seção 6 do primeiro capítulo de *RL*, o possuidor se baseia “na posse comum *inata* do solo e na vontade universal *a priori* que lhe é correspondente, de permitir uma *posse privada* do mesmo” (*RL*, 250). A liberdade inata legitima uma presunção de juridicidade como se viu na integridade inata, pressuposição de legitimidade das ações empreendidas pelo arbítrio particular. Ainda assim, essa posse originária que legitima um uso privado do solo garante uma condição muito precária⁵⁸: tem-se a posse empírica transformada em temporariamente jurídica. Como se pode facilmente imaginar, a posse empírica de um pedaço do solo ou de um objeto qualquer do arbítrio é muito limitada porque se estende até o limite da capacidade de detenção do objeto (inevitavelmente pequena para uma pessoa).

Como Kant argumenta na mesma seção, o estabelecimento de que uma determinada porção do solo é livre e não pode, portanto, ser privatizada por algum possuidor (estando à disposição do uso de todos) depende de um ato jurídico (acordo)

⁵⁸ Para uma crítica à concepção de direito de propriedade em Kant sob o argumento de que ele atribui juridicidade à desigualdade de maneira arbitrária, ver o texto de Alessandro Pinzani intitulado *In the beginning was the deed – on the origin of property and society in Rousseau and Kant* (2013). Embora o referido texto não seja objeto do presente capítulo, ele pode ser também criticado por atribuir um peso excessivo à desigualdade advinda de uma posse meramente empírica que goza de uma lei permissiva que indica a saída do estado de natureza, a partir do qual não há qualquer impedimento para que a vontade unificada redistribua a propriedade. Lembre-se que Kant responde à questão “até onde se estende a autorização para tomar posse de um solo?” (*RL*, 265), cuja resposta dá a dimensão limitada dessa situação: “Estende-se até onde for a capacidade de tê-lo em seu poder, isto é, até onde aquele que quer dele apropriar-se possa defendê-lo” (*ibidem*).

que assim o estabeleça. A razão para isso é que uma tal estipulação só pode ser feita numa relação entre pessoas, que é necessariamente um acordo das vontades. Não se pode estabelecer uma relação com o solo diretamente, nulificando-o. Isso seria uma espécie de animismo que é, inclusive, o objeto da crítica desdenhosa de Kant à teoria do trabalho de John Locke (*RL*, 269) quando ele pergunta “como é possível o direito em uma coisa?”.

Pois bem, conforme o ensinamento de Kant, “é apenas a relação de uma pessoa com pessoas que consiste em obrigar todas elas, no que se refere ao uso das coisas” (*RL*, 268). Se, portanto, só é possível dar o título de livre (ou seja, não-privado) a um terreno quando essa declaração ocorre por meio de um acordo entre as vontades, é também necessário pressupor que o terreno em si está à disposição dessas vontades mesmo antes do acordo – ou seja, que o terreno não é uma coisa nula, *res nullius*. Por isso Kant fala da comunidade formada em torno da posse comum originária do solo, como pressuposto da juridicidade, e recusa a ideia de um comunismo primitivo (*RL*, 251).

A prova de que juízos jurídicos sintéticos *a priori* são possíveis depende da possibilidade de unificação das vontades e é expressão da ideia de um contrato originário, adaptação kantiana da teoria do contrato social, tida, porém, como ideia reguladora. A lei permissiva constituída pelo postulado jurídico da razão prática é apenas uma etapa preparatória. Ela permite pensar a posse jurídica e, principalmente, a necessidade de deixar o estado de natureza e sua precariedade intrínseca. Assim, repita-se que o postulado jurídico da razão prática, ao contrário do que defendem alguns dos críticos de Kant⁵⁹, não pode fundar efetivamente a juridicidade – embora

⁵⁹ Representa essa corrente crítica, por exemplo, o livro de Massimo Mori intitulado *A paz e a razão* (2012). Nele, em função de creditar ao postulado jurídico da razão prática a fundamentação crítica da doutrina do direito, Mori acaba acusando Kant de atribuir ao sistema jurídico de leis públicas a função exclusiva de proteger a desigualdade de propriedade. Com isso, Mori interpreta que Kant erra ao atribuir à propriedade o valor de fim em si mesma, gerando a consequência de que a liberdade é deixada em segundo plano em prol da garantia da desigualdade de propriedade, o que insere uma justificação de um arranjo social burguês que era meramente contextual (histórico) e não necessariamente racional. Primeiro o autor aponta que “o elemento sintético é dado exatamente pelo postulado jurídico da razão prática [...]” (2012, p. 77) e completa dizendo que ele “legitima a passagem da posse empírica à inteligível” (*ibidem*). Assim, segundo o autor, “o postulado prático que está no fundamento da propriedade derivado da primeira ocupação também determina a obrigação de cada um de reconhecer aquela propriedade, abstendo-se do uso, ainda que isso não seja requerido pela lei geral do direito” (2012, p. 82). Por isso, para Mori (*ibidem*), “através do postulado, que não só liga sinteticamente a propriedade ao sujeito mas impõe o respeito universal, a dimensão normativa é imediatamente fundada no ato constitutivo da propriedade”. Em seguida resume dizendo que “a fundamentação *a priori* do direito na *Rechtslehre* ocorre, portanto, em dois níveis: um de caráter analítico, por meio da simples definição formal do sistema das liberdades; outro de natureza sintética, com referência ao conceito de

seja um juízo sintético que permite a passagem do conceito de *possessio phaenomenon* para a *possessio noumenon* provisoriamente. É preciso levar em consideração que o referido postulado é uma lei permissa e, como tal, não pode justificar a peremptoriedade jurídica, mas apenas a provisoriedade jurídica. De acordo com Simone Goyard-Fabre (2006, p. 121):

O conceito de posse conota, pois, a um só tempo uma *promessa* de juridicidade e uma *carência* de juridicidade. Por mais que a posse se “pareça” com um direito verdadeiro, ela tem apenas “comparativamente”, diz Kant, um valor jurídico pleno e inteiro que a coerção, a obrigatoriedade e a sanção caracterizam. A posse, sendo assim apenas uma possibilidade ou uma potencialidade jurídica, possui apenas *analogicamente* a natureza “verdadeira” do direito e permanecerá direito “por provisão” enquanto “a vontade unificada da comunidade civil”, que corresponde à Ideia racional do contrato social, não intervir para obviar à eventualidade de um querer possessivo unilateral. Segue-se que as regras do estado civil que nascerá do *pactum unionis civilis* terão o encargo de atualizar a possibilidade jurídica incluída no direito real, conferindo um título legal à posse.

Como fundar, portanto, a peremptoriedade e a efetiva juridicidade em bases críticas? As seções 8 e 9 do primeiro capítulo de *RL* dão uma resposta em seus títulos, afirmando respectivamente: “Ter algo exterior como seu só é possível em um estado jurídico sob um poder público legislativo, isto é, em um estado civil” (*RL*, 255) e “No estado de natureza podem ter lugar, no entanto, um meu e seu exteriores efetivos, embora apenas provisórios” (*RL*, 256). Como se sabe, o estado de natureza comporta apenas a vontade unilateral que se deduz analiticamente da liberdade inata. Mas a vontade unilateral, segundo Kant, “não pode servir de lei coercitiva para todos porque isso prejudicaria a liberdade segundo leis universais” (*RL*, 256). Somente a vontade universal, na medida em que supera a vontade unilateral de cada um, ou seja, forma uma vontade comum, e contanto que tenha o poder, pode fazer existir o meu e o teu exterior.

Disso se segue o corolário exposto na seção 8 (*ibidem*):

propriedade” (2012, p. 84). A partir disso conclui dizendo que “emerge claramente que de um ponto de vista crítico a fundamentação sintética é superior à analítica porque ela realiza não só a condição mínima da racionalidade *a priori*, mas também a da transcendentalidade” (*ibidem*), de onde extrai a crítica de que “a noção de propriedade, que está no centro da fundamentação sintética do direito, vai prevalecer sobre a liberdade, que está na base de fundamentação analítica” (*ibidem*). Seu diagnóstico final termina proclamado nos seguintes termos: “a doutrina jurídica kantiana apresenta assim um caráter excêntrico, já que está exposta ao centro de gravidade do discurso sobre a propriedade, que é uma determinação não originária do direito (enquanto direito adquirido), com desvantagem do centro natural, que é a liberdade (enquanto direito inato). [...]. Mas a identificação do sujeito jurídico com o proprietário antes que com o homem livre (tendencialmente implícita na predominância da propriedade privada sobre a liberdade como princípio de fundamentação) expõe Kant à suspeita de ter tornado a teoria submissa à justificação de condições e de disposições jurídicas positivas, de fato existentes em contextos específicos” (2012, p. 84-5). A argumentação do capítulo 3 desta tese segue um caminho evidentemente diferente do assumido por Massimo Mori nas passagens aqui citadas. A leitura do capítulo deve ser suficiente para contrastar as duas visões.

Se deve ser juridicamente possível ter um objeto exterior como seu, então também deve ser permitido ao sujeito *forçar* qualquer outro, com quem ele entre em conflito sobre o meu e o seu acerca de tal objeto, a entrar com ele em uma constituição civil.

Essa compreensão é novamente introduzida na seção 15 de *RL*, já no capítulo dois, intitulada “Somente em uma constituição civil pode ser adquirido peremptoriamente algo que também o poderia no estado de natureza, embora lá, ao contrário, de modo meramente provisório” (*RL*, 264). Essa seção deixa muito claro que o *titulum* empírico se distingue do *titulum* racional. Kant já havia discutido o título (direito) inato e o adquirido na Introdução a *RL* e ali a noção de um título significava a capacidade moral de obrigar aos outros com um fundamento legal em relação a eles (*RL*, 236). Agora, a vontade unilateral no estado de natureza funda um título empírico cuja formulação, com base no postulado jurídico da razão prática, diz: “O que coloco sob meu poder segundo as leis da liberdade externa, querendo que seja meu, torna-se meu”. Esse título empírico é, entretanto, precário e provisório.

Porém, o título racional, válido de acordo com o direito civil que o torna peremptório, “só pode repousar na ideia de uma vontade de todos unificada *a priori* (a ser necessariamente unificada) [...] pois por meio de uma vontade unilateral não pode ser imposta a outrem uma obrigação que, por si, de outro modo não teriam” (*ibidem*). Como formar, então, essa vontade que supera a unilateralidade do estado de natureza e do direito natural e que é *conditio sine qua non* de um título racional? Trata-se de tornar possível o estado civil ou condição civil, única forma de abandonar a provisoriedade do estado de natureza (sinônimo de injustiça enquanto irrealizabilidade da juridicidade plena).

Nesse sentido, o postulado jurídico da razão prática, na medida em que permite à razão ampliar-se, estabelece como princípio do direito privado (*a priori*, crescente-se) que “cada um está autorizado a exercer aquela coerção por meio da qual se torna possível sair do estado de natureza e entrar no estado civil” (*RL*, 264). O postulado jurídico institui, portanto, ainda no estado de natureza uma juridicidade provisória como se a vontade já estivesse unificada e não fosse meramente unilateral – assim sendo, torna-se legítimo obrigar à saída do estado de natureza haja vista que ele passa a ser uma exceção à juridicidade, portanto a prática de um injusto, o que autoriza o uso da coerção para a viabilização do direito civil e a cessação da injustiça. Para que se possa entrar no estado civil é preciso ser provada a aquisição originária dos objetos exteriores ao arbítrio, pois ela é precondição para que a aquisição

derivada (adquirida, jurídica) possa ser efetivada. Essa dedução é apresentada na seção 17 do segundo capítulo de *RL* por meio da combinação do título de aquisição com o modo de aquisição.

O que é o título de aquisição? Segundo Kant trata-se da ideia de uma comunidade originária do solo. O solo é a primeira coisa que precisa ser adquirida, pois Kant entende que ele é a substância a partir da qual todas as outras coisas (enquanto acidentes que sobre ele se estabelecem) podem ser adquiridas. A comunidade originária do solo, por sua vez, garante a legitimidade de toda pessoa de estar ali onde foi colocada no mundo. Assim, faz-se a exclusão da ideia de *res nullius*, o que implica na possibilidade de fazer uso das coisas exteriores ao arbítrio – estipulação exarada pelo postulado jurídico da razão prática. Essa comunidade originária do solo diz respeito ao espaço em que se dá a aquisição.

E o modo de aquisição, do que se trata? Trata-se, para usar o termo latino adotado pelo filósofo, da *prior apprehensio* (*RL*, 263). Se, conforme a seção 13 do capítulo dois, “todo solo pode ser adquirido originariamente e o fundamento da possibilidade desta aquisição é a comunidade originária do solo em geral” (*RL*, 262), logo essa aquisição é efetivada por meio de um ato que goza de *status* jurídico: a detenção (*apprehensio*), que, no caso do solo, que é a primeira aquisição, implica na ocupação (*occupatio*). Essa detenção ou ocupação só pode ser legítima se não ferir a lei da liberdade, ou seja, se não tomar aquilo que já é de outro: o critério de legitimidade é, como se percebe, temporal. Por isso, o modo de aquisição diz respeito ao tempo (quem primeiro se apropria privadamente) no qual se dá a aquisição daquilo que já foi delimitado no espaço (comunidade originária do solo).

A dedução da aquisição apresentada na referida seção 17 é, então, a busca da prova da própria possibilidade do meu e teu exterior – resultado da combinação do título da aquisição e do modo da aquisição – que não é outra coisa senão a condição da posse inteligível (jurídica). Como é possível ter juridicamente algo exterior? Para o filósofo de Königsberg, a expressão “exterior” no conceito de “meu e teu exterior” não indica algo que esteja fora do sujeito, mas algo que é diferente do sujeito (isso quer dizer que não se volta necessariamente a uma coisa tomada empiricamente), pois a posse inteligível é uma substância. Portanto, “exterior” significa aquilo que não é empírico, ou seja, “o conceito de ter em meu poder o objeto exterior” (*RL*, 268). Trata-se de um conceito puro do entendimento que, segundo Kant, abstrai de tudo que é empírico e fica apenas com a “ligação” jurídica das coisas com o sujeito. Mas essa

ligação não pode ser entre a pessoa e a coisa, afinal a eliminação de todos os elementos sensíveis e empíricos exclui também a coisa possuída, ficando-se apenas com aquilo que liga juridicamente (racionalmente, de maneira inteligível). Portanto, aquilo que liga é uma relação entre pessoas, não entre pessoas e coisas, por meio da qual se estabelecem obrigações recíprocas em relação ao uso (e à abstenção) dos objetos exteriores ao arbítrio.

Nesse sentido, segundo Durão:

Tal relação entre pessoas é uma relação entre a vontade particular e a vontade universal e, por conseguinte, o direito de propriedade, para Kant, se resume em uma autorização dada pela vontade universal para que a vontade particular se aproprie de um objeto do seu arbítrio. Ou seja, o direito de propriedade consiste no consentimento de todos de que cada um use um objeto privadamente; todavia, esse acordo não é resultado de uma negociação, mas uma imposição da razão prático-jurídica.

Obviamente, o problema político se impõe novamente: como se funda uma vontade universal? Eis aqui o lugar ocupado pelo contrato originário. Essa ideia claramente remete à teoria do contrato social, da qual, entre todos, certamente o elaborador que mais influenciou o filósofo prussiano foi Jean-Jacques Rousseau. De acordo com Ernst Cassirer (1970, p. 35), “Kant achieved the same methodological transformation in the concept of the social contract as he had carried out in the interpretation of Rousseau’s state of nature”⁶⁰. Essa transformação teria sido o fato de que “he transformed both from an ‘experience’ into an ‘idea’”⁶¹ (*ibidem*).

Levando em consideração o que foi dito acima na citação de Cassirer, cabe explicar por primeiro que a noção de contrato originário em Kant é *a priori*, portanto não se trata de um fato empírico e menos ainda histórico. Como consequência, não é possível afirmar que o contrato originário funciona como algum tipo de fundamento embrionário do estado civil, afinal ele é uma ideia que diz respeito a como deve ser esse estado civil, não como ele se formou. Não se pode atribuir ao contrato originário a função real de princípio constitutivo a partir do qual ocorre a fundamentação racional do direito civil (ou seja, do direito adquirido). Essa questão comporta o seguinte problema: a passagem do estado de natureza para o estado civil não pode ser atribuída a um contrato originário formado pelo acordo entre as vontades unilaterais (o único tipo de vontade existente no estado de natureza), como se decorresse da decisão individual de cada pessoa no estado de natureza. De acordo com Goyard-

⁶⁰ Tradução do autor: “Kant realizou a mesma transformação metodológica no conceito de contrato social que ele havia feito na interpretação do estado de natureza em Rousseau.”

⁶¹ Tradução do autor: “ele transformou ambos de uma ‘experiência’ para uma ‘ideia’.”

Fabre (2006, p. 110), “Kant denuncia toda postulação individualista do direito como uma ilusão falaciosa: nenhum direito real tem sentido, observa ele não sem humor, para um naufrago numa ilha inacessível”. E completa a autora: “O sujeito de direito não se confunde com a singularidade do indivíduo: ele sempre é o suporte de valores universais que o ultrapassam infinitamente” (*ibidem*).

Trata-se de uma questão lógica que implica a seguinte situação caso fosse o contrato originário o princípio constitutivo do estado civil: os indivíduos no estado de natureza teriam que comparecer imbuídos da intenção de fundar consensualmente o estado civil e abandonar a injustiça do estado de natureza (teriam que adotar o ponto de vista público, geral, comum, e não o ponto de vista individual e unilateral), porém paradoxalmente essa unificação da vontade (adotando o ponto de vista geral, e não pessoal e particular) só poderia ocorrer depois que o estado civil já tivesse sido fundado. Assim, conforme explica em *Teoria e Práxis*, a ideia do contrato originário não é um princípio constitutivo, mas “se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de una voluntad unida de todo un pueblo”⁶² (*TP*, 297). Não é o caso de tomar o contrato originário como origem, mas sim como regra de funcionamento do estado civil – ideia reguladora.

No mesmo sentido, segundo Goyard-Fabre (2015, p. 87-8):

On pourrait penser que cette problématique, formulée de longue date par Kant, n’a rien de bien original. Le philosophe du contrat, dont la spécificité avait été pressentie par les Monarchomaques protestants du XVI^e siècle, est devenu, deux siècles plus tard, comme le dit Vaughan, un « lieu commun » porté par une vague puissante. Hobbes et surtout Rousseau, mais aussi Locke, Pufendorf, Burlamaqui, alors célèbres, l’ont abordée avec soin. Kant connaît bien ces auteurs. Mais, s’écarter de l’idée du *pactum societatis* analysée par la plupart d’entre eux comme la source de la société civile et de son droit, il s’interroge sur le *pactum unionis civilis* qui n’en est pas l’origine mais la condition. Il prend ainsi largement ses distances avec ses devanciers et, écartant l’idée du fondement traditionnel mais « insondable » du droit public, il préfère en rechercher la fondation, qui n’en est pas la source mais la condition d’existence. Dans la quête logique de ce principe fondateur, le philosophe élève la pensée à une altitude jamais atteinte.⁶³

⁶² Tradução do autor: “trata-se de uma mera ideia da razão que possui, no entanto, indubitável realidade (prática), qual seja, a de obrigar a todo legislador que elabore suas leis como se estas pudessem ter emanado da vontade unificada de todo um povo.”

⁶³ Tradução do autor: “Pode-se pensar que essa problemática, formulada há muito tempo por Kant, não tem nada de muito original. A filosofia do contrato, cuja especificidade foi sentida pelos monarquistas protestantes do século XVI, tornou-se, dois séculos depois, como diz Vaughan, um ‘lugar-comum’ levado adiante por uma onda poderosa. Hobbes e especialmente Rousseau, mas também Locke, Pufendorf, Burlamaqui, então famosos, abordaram-no com cautela. Kant conhece bem esses autores. Mas, afastando-se da ideia do *pactum societatis* analisado pela maioria deles como a fonte da sociedade civil e de seu direito, ele se pergunta sobre o *pactum unionis civilis* que não é a origem, mas

Funda-se, então, no contrato originário um horizonte de construção da constituição republicana, de modo que “não importa tanto como o Estado se origina, mas como ele é administrado” (PELLIZZARO, 2022, p. 121). Portanto, conforme coloca Kant, já na parte do direito público, seção 47, essa ideia reguladora do contrato originário comanda o abandono da unilateralidade e é a ideia mesma da unificação por meio da qual o povo se constitui em Estado e torna-se, enfim, possível pensar a sua verdadeira legalidade:

O ato pelo qual o povo mesmo se constitui num Estado – embora apenas, propriamente falando, segundo a única ideia dele pela qual se pode pensar sua legalidade – é o *contrato originário*, segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade externa para readquiri-la imediatamente enquanto membros de uma comunidade política, ou seja, enquanto membros do povo considerado como Estado (*universi*). (RL, 315-6).

O estado jurídico (estado civil) é o único que contém favoravelmente a si uma lei que estabelece como dever da razão prático-jurídica o de abandonar a unilateralidade do estado de natureza e formar uma vontade unificada ou omnilateral no estado civil. Essa obrigação é a decorrência pública do postulado jurídico da razão prática (segundo o qual o estado de natureza perpetua a injustiça) explicitada por Kant na seção 42 da doutrina do direito privado com o nome de “postulado do direito público”, que diz: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva” (RL, 307). Aqui ocorre uma transfiguração do conceito de coerção: a coerção fora apresentada na Introdução à RL como analiticamente deduzida da liberdade pelo princípio de contradição. Mas é uma coerção meramente válida no estado de natureza e útil tão somente por conta do limitado escopo de legitimidade da liberdade inata e da pessoa empírica. Porém, numa condição civil a coerção é resultado da vontade unificada omnilateral *a priori*, tomada como ideal de regulação e legitimação, que é um juízo jurídico sintético (síntese das vontades) *a priori*, o que faz dela uma coerção segundo leis públicas – coerção estatal. É ela que garante a segurança jurídica que, por sua vez, torna peremptória a posse inteligível e funda o direito de propriedade.

Obviamente, como esclarece logo na primeira seção do direito público, a seção 43, “este estado de relação mútua entre os indivíduos no povo chama-se estado

a condição. Afasta-se assim largamente dos seus antecessores e, afastando-se da ideia do fundamento tradicional e ‘insondável’ do direito público, prefere procurar o seu fundamento, que não é a sua fonte mas a condição da sua existência. Na busca lógica desse princípio fundador, o filósofo eleva o pensamento a uma altitude nunca antes alcançada.”

civil” (*RL*, 311) e é uma comunidade política cuja forma é dada pelo interesse comum dos cidadãos vivendo nessa comunidade de adotar a forma jurídica em suas relações, porém em relação a outros povos tem-se apenas a potência, ou seja, a possibilidade do reconhecimento enquanto nação ao participar de um direito político das gentes e promover em última instância um direito cosmopolita. Por isso, “se o princípio que restringe a liberdade externa por meio de leis faltar a uma dessas três formas de estado jurídico, o edifício das duas restantes ficará inevitavelmente arruinado” (*ibidem*). Não é necessário, entretanto, explorar aqui as longas considerações de Kant sobre o direito das gentes e o direito cosmopolita, ou mesmo detalhar o direito público que ele vislumbra a partir da ideia do contrato originário que esclarece o advento da vontade unificada *a priori*. Conforme Goyard-Fabre (2006, p. 116), “mediante o dispositivo intelectual que Kant emprega, ele esclarece não só a figura específica do direito real, mas o sistema jurídico inteiro ao desvelar o horizonte doador de sentido exigido pelo direito” (2006, p. 116).

Conclui-se, portanto, que a possibilidade dos juízos jurídicos sintéticos *a priori* não se circunscreve ao estado de natureza, mas radica justamente na passagem deste para o estado civil. A ampliação realizada pela razão prático-jurídica vai além do conceito de liberdade inata apresentado inicialmente em *RL*, adentrando a possibilidade da constituição de uma juridicidade que se mostre efetiva porque racional e baseada em pressupostos transcendentais, tais como a ideia de contrato originário da qual dimana um ideal regulativo para o direito público e a relação entre estados e cidadãos na constituição e efetivação de uma vontade omnilateral *a priori* em bases críticas, cujo horizonte último é a própria *res publica noumenon*.

CONCLUSÃO

Este trabalho tinha como objetivo testar a hipótese de que a filosofia político-jurídica, em particular aquela expressa nos termos da doutrina do direito de Kant em 1797, era compatível com a filosofia crítica engendrada desde a *Crítica da Razão Pura*. Para tanto, a estratégia adotada foi acompanhar o desenvolvimento do tema da liberdade desde a primeira *Crítica*, passando pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Crítica da Razão Prática* e chegando, enfim, à *Metafísica dos Costumes*. Almejava-se com isso, de um lado, aproximar a filosofia prática da filosofia crítica, superando o prestígio desigual que uma possui em relação à outra e, de outro lado, tornar mais claro o complexo e por vezes obscuro pensamento político-jurídico de Kant – adotando-se, neste último caso, a filosofia crítica como guia para a exploração dos conceitos centrais da filosofia político-jurídica.

Para isso era necessário primeiro compreender o método, o projeto e o espírito do que aqui foi chamado de filosofia crítica. Essa tarefa foi problematizada no primeiro capítulo do trabalho. Em relação ao primeiro capítulo desta tese é possível concluir que a concepção de filosofia crítica trazida desde a primeira *Crítica* alberga um método filosófico que é, de um lado, propedêutico (ou seja, preparatório) e, de outro lado, propositivo. Por isso, a chave de reintrodução da filosofia crítica ao longo dos anos nos mais diversos contextos nos quais se desenvolveu o pensamento filosófico kantiano é a preparação de um plano para a ampliação dos conhecimentos almejados pela razão, plano esse que se realiza sempre na base da questão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, única forma de dar segurança e criticidade às construções racionais, fazendo avançar o domínio da razão.

Nesse sentido, a passagem do primeiro capítulo para o segundo capítulo tem o desafio de responder de que modo a filosofia prática (em particular, a ética) reproduz o intento crítico. Afinal, como fica claro ao término do primeiro capítulo, Kant parece separar o crítico e o transcendental (o que não ocorre sempre, é verdade) – e isso é particularmente evidente quando se refere à filosofia prática. Essa separação acaba excluindo a filosofia prática da filosofia transcendental, o que pode aparentar que ela tampouco pode ser plenamente crítica. Obviamente, a criticidade da filosofia prática é

inegável haja vista a existência de uma *Crítica da Razão Prática*, mas a construção dos termos em que essa criticidade pode ser defendida é objeto de viva polêmica e inúmeras dificuldades, algumas das quais ali foram abordadas.

O primeiro tema debatido com o objetivo de demonstrar o caráter crítico da filosofia prática foi a complexa relação entre a “Dialética transcendental” e o “Cânone da razão pura”, naquilo que se chamou aqui (e alhures) de “problema do Cânone”. Como se viu, o problema reside particularmente no fato de que no Cânone Kant se refere à liberdade prática, deixando de lado a liberdade transcendental, como algo que se possa provar por experiência. Para tentar sanar essa dificuldade, que parece indicar uma pré-criticidade em função da relação entre a liberdade prática e a liberdade transcendental (que não pode ser provada e gera a terceira antinomia) afirmada na Dialética transcendental, recorreu-se a uma comparação entre a maneira como a liberdade prática é tratada na Dialética e a sua abordagem no Cânone. Viu-se com isso que não há nenhuma diferença significativa na concepção de liberdade prática em ambas as partes de *KrV*, sendo que uma nota constantemente reafirmada nelas é o caráter impuro da vontade humana, *arbitrium sensitivum* porém *arbitrium liberum*, cuja liberdade prática significaria uma espontaneidade em face dos impulsos e inclinações sensíveis.

Essa primeira análise da liberdade em *KrV* terminou por concluir que não há uma tentativa na primeira *Crítica* de fundamentar filosoficamente a liberdade prática, menos ainda a autonomia da vontade. Essas concepções serão mais claramente discutidas por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para a qual se parte na sequência. No entanto, como se viu, o resultado da terceira seção da *Fundamentação* não resolve plenamente como pode a lei moral ser não apenas conhecida, mas também respeitada. Tampouco fica bem estabelecido o modo pelo qual a liberdade da vontade é garantida, afinal ela se baseia no chamado argumento ontoético segundo o qual a liberdade de pensar prova o acesso ao mundo inteligível que, por sua vez, prova a pureza (parcial) da vontade.

Assim sendo, parte-se na sequência para a *Crítica da Razão Prática* na qual se reconstrói a doutrina do fato da razão. Para essa reconstrução é fundamental a defesa que Kant faz logo no início da obra de que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade enquanto a liberdade seria a *ratio essendi* da lei moral. Esse procedimento permite admitir que, uma vez fundada num fato da razão, a consciência da lei moral é a condição inescapável de um ser racional. Por sua vez, a racionalidade prático-moral

é a expressão de um tipo de espontaneidade prática que se chama de liberdade prática, que descreve o modo de ação de um ser puramente racional (que age sempre na mesma medida da lei moral, intrínseca ao seu carácter livre) e descreve um juízo sintético *a priori* para um ser cuja vontade é impura, mas ainda assim consciente da lei moral (na medida em que também racional). A impureza, portanto, é um elemento inseparável da filosofia prática porque ela se volta justamente aos seres humanos e deve considerar a sua peculiar condição e o peculiar aspecto por meio do qual a moralidade se apresenta para uma tal constituição.

O capítulo 2 não discute, no entanto, como as partes que compõem a filosofia prática se relacionam com a filosofia crítica. Essa tarefa é deixada para o terceiro capítulo que procura, enfim, debater a liberdade no contexto do direito em Kant. O debate se inicia pela distinção entre direito e ética no seio da *Metafísica dos Costumes*. Essa distinção pode ser encarada ou pela subordinação do direito à ética que, como demonstrado, conduz a uma interpretação jusnaturalista de carácter liberal da filosofia político-jurídica na medida em que coloca os deveres jurídicos na dependência dos deveres ético-morais, ignorando inúmeros aspectos que diferenciam os deveres de um campo e de outro; ou essa distinção pode ser compreendida pela independência do direito em relação à ética, o que também acaba por levar a problemas tais como a historicização do direito com base num certo animismo de um plano oculto da natureza para a realização do estado de direito, inclusive para um povo de demônios, independentemente da ética o que, inclusive, também conduz a uma concepção liberal de tipo utilitarista que é absolutamente contrastante com a doutrina filosófica de Kant em geral.

O capítulo 3, portanto, defende que a relação do direito e da ética se desenvolve por meio da complementaridade. Por essa lógica até mesmo a posição da doutrina do direito como a primeira parte da *Metafísica dos Costumes* e a doutrina da virtude como a sua segunda parte fazem maior sentido. A realização do direito, na medida em que cuida da liberdade externa e da compatibilização formal dos arbítrios num todo político-jurídico, é uma realização mais factível do que o reino dos fins da dimensão ético-moral ligada à virtude. No entanto, também transparece que o estabelecimento de uma comunidade jurídica contribui, de alguma forma, para a abertura de uma prática ético-moral e o desenvolvimento de hábitos morais que possibilitem que a liberdade externa coincida sempre mais com a consciência da lei moral.

Esclarecida a especificidade do direito em relação à ética na sua complementaridade que forma o todo da razão prático-moral, coube ao capítulo 3 analisar de que modo a doutrina do direito se amolda à filosofia crítica. Ou seja, uma vez que se reconhece os campos distintos da ética e do direito, ainda que em complementaridade, fica claro que há um certo contraste entre os dois campos em relação à filosofia crítica. Afinal, a ética foi objeto da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, enquanto o direito jamais foi tematizado numa espécie de “*Crítica da razão jurídica*”. Portanto, a sua criticidade é um problema a ser enfrentado.

Esse problema começa a ser enfrentado mostrando que o direito não radica no imperativo categórico, interpretação mais comum e que volta a subordinar o direito à ética na busca por um juízo sintético *a priori* (imperativo categórico) do qual ele possa ser extraído. Essa interpretação é culpa, na realidade, do próprio Kant que de fato tentou aproximar o direito do imperativo categórico no início da *Doutrina do Direito* e acabou mudando a sua estratégia na *Doutrina da Virtude*. Portanto, conclui o capítulo 3 que o conceito de direito é analítico, uma vez que extraído simplesmente pelo princípio de contradição da liberdade inata. Uma vez que a liberdade inata se apresenta, o trabalho passa a dedicar a ela uma atenção especial para desconstruir o papel central geralmente a ela atribuído na doutrina do direito kantiana, afinal é preciso encontrar um fundamento sintético *a priori* para o direito de modo que ele possa se compatibilizar com a criticidade.

Como se vê no capítulo 3, a liberdade inata, no entanto, permite extrair só alguns poucos direitos e todos eles válidos apenas no estado de natureza. A mais importante característica extraída da liberdade inata é a posse empírica de um objeto exterior do arbítrio. É a partir dessa posse empírica que Kant poderá mostrar como se dá o processo no qual paulatinamente a razão amplia a si mesma, saindo do estado de natureza e conduzindo o direito a uma esfera inclusive internacional na relação do direito das gentes e do direito cosmopolita. Alguns elementos são centrais nesse passo a passo: o primeiro deles é o postulado jurídico da razão prática, que permite a provisoriedade de uma posse meramente inteligível ainda no estado de natureza.

Assim sendo, vigorando como que por analogia no estado de natureza aquela juridicidade que só pode se efetivar no estado civil, Kant acaba por viabilizar um critério para a injustiça que o próprio estado civil perpetua na medida em que adia a realização verdadeira do direito. Com isso, desse postulado jurídico da razão prática, que é uma espécie de fato da razão, a posse fenomênica se anuncia pensável

enquanto numênica e o estado de natureza se mostra pensável como injusto. Por isso, o dever de sair do estado de natureza admite uma coerção que obrigue à constituição de um estado civil, de modo que a razão possa ampliar a si mesma.

Essa saída, no entanto, só pode se efetivar pela realização do direito civil baseado na vontade unificada *a priori*, que é a única capaz de suplantar a vontade unilateral do estado de natureza. A vontade unificada *a priori*, portanto omnilateral, se traduz em vontade unificada do povo por meio de um contrato originário – analogia de Kant relativa à tradicional doutrina do contrato social. Porém, para o filósofo de Königsberg, o contrato social não tem um caráter histórico e tampouco é um princípio constitutivo da condição civil. Ele serve, na realidade, como ideal regulador da condição civil, afinal a instauração do estado civil já fora determinada como um dever e uma possibilidade pela razão prática por meio do fato da razão que é o postulado jurídico, inclusive formulando um postulado do direito público. Nesse sentido, o ideal regulador do contrato originário aponta para o horizonte em direção ao qual se dá a construção paulatina de uma constituição republicana governada conforme a vontade unificada do povo. Essa construção não pode ser analiticamente deduzida da liberdade inata, ao contrário, a liberdade inata precisa ser suprimida (uma vez que unilateral) para ser reestruturada pelo contrato originário e subsumida na vontade omnilateral. Assim, por meio da vontade que se unifica são possíveis juízos jurídicos sintéticos *a priori* e se funda a peremptoriedade como ideal a se realizar tanto no direito público quanto no direito das gentes e no direito cosmopolita.

Com isso se percebe que a hipótese proposta inicialmente por esta tese pode ser defendida de maneira razoavelmente sólida. O direito em Kant não é pré-crítico e a sua aproximação da filosofia crítica realmente esclarece inúmeros aspectos polêmicos de suas obras político-jurídicas (em particular, o seu aspecto republicano). Essa contribuição modesta foi a tentativa esboçada neste trabalho.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. **Crítica, dedução e facto da razão**. In: *Analytica*, Vol. 1, n. 4, p. 57-84, 1999.

_____. **Kant e o “facto da razão”**: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral?. In: *Studia Kantiana*, Vol. 1, n. 1, p. 29-52, 1998.

_____. **Liberdade e moralidade segundo Kant**. In: *Analytica*, Vol. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

_____. **Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant**. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, no 114, p. 209-222, Dez/2006.

AMERIKS, Karl. **Kant and the fate of autonomy**: problems in the appropriation of the critical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução: André Duarte de Macedo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BECKENKAMP, Joãosinho. **Introdução à filosofia crítica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2017.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

BERGER, Adolf. **Encyclopedic Dictionary of Roma Law**. Vol. 43, Part. 2. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953.

BERLIN, Isaiah. **Does political theory still exist?**. In: LASLETT, Peter; RUNCIMAN, W. G. (eds.). *Philosophy, politics and society – second series*. Oxford: Basil Blackwell, p. 1-34, 1964.

BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução: Alfredo Fait. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

BRAZ, Adelino. **O direito frente ao mal radical**: a hipérbole kantiana do povo de demônios. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, no 13 – p. 29-42 – jan.-jun. 2009.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant, Goethe** – two essays. Translated by: James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr.. Princeton: Princeton University Press, 1970.

DE BOER, Karin. **Kant's reform of metaphysics: the Critique of pure reason reconsidered.** Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

DURÃO, Aylton; GARCÍA, Javier. **A Revolução Francesa segundo Kant.** In: *Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul*, v. 22, n. 1, p. 161-179, jan./abr. 2017.

DURÃO, Aylton. **Kant contra os direitos humanos.** In: *Estudos Kantianos, Marília*, v. 6, n. 1, p. 49-68, Jan./Jun., 2018.

_____. **O postulado jurídico da razão prática como lei permissiva.** In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; ANDRÉ, José Gomes (coord.). **Filosofia kantiana do direito e da política.** Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. **O problema dos direitos humanos em Kant.** In: *Griot : Revista de Filosofia, Amargosa - BA*, v.20, n.1, p.303-313, fevereiro, 2020.

ESTEVES, Júlio. **A liberdade no Cânon da Razão Pura: uma interpretação alternativa.** In: *Kant e-Prints. Campinas, Série 2*, v. 4, n. 1, p. 43-65, jan.-jun., 2009.

FICHTE, Johan Gottlieb. **Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência.** Tradução e notas: José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FLIKSCHUH, Katrin. **Human rights in Kantian mode: a sketch.** In: CRUFT, Rowan; LIAO, S. Matthew; RENZO, Massimo. *Philosophical foundations of human rights.* Oxford: Oxford University Press, p. 653-670, 2015.

_____. **Innate right in kant – a critical reading.** In: *European Journal of Philosophy*, p. 1-17, 2021.

GLARE, P. G. W. (et. al.). **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: Oxford University Press, 1968.

GOYARD-FABRE, Simone. **Filosofia crítica e razão jurídica.** Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Os fundamentos da ordem jurídica.** Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAY, John. **Enlightenment's Wake: politics and culture at the close of the modern age.** New York: Routledge, 1995.

GUÉROULT, Martial. **Canon de la raison pure et critique de la raison pratique.** HÖFFE, Ottfried. **Kant: crítica da razão pura – os fundamentos da filosofia moderna.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HANNA, Robert. **Kant's Theory of Judgment.** In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2018 Edition). Disponível em:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-judgment/>. Acesso em: 12 de janeiro de 2022.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONDERICH, Ted (ed.). **The Oxford Companion to Philosophy**. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

JASPERS, Karl. **Kant** [from *The Great Philosophers, Volume I*]. Edited by: Hannah Arendt. Translated by: Karl Manheim. Orlando, Florida: Hartcourt Brace & Company, 1962.

KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua: um projeto filosófico**. Tradução, introdução e notas: Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.

_____. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. **Começo conjectural da história humana**. Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. **Correspondence**. Edição e tradução: Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos. 1ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. 4ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Monique Hulshof. 1ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valério Rohden. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

_____. **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia**. Traducción: Concha Roldán Panadero, Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Rodrigo Novaes, Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **Lectures on Metaphysics**. Edição e tradução: Karl Ameriks e Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **La Metafísica de las Costumbres**. Traducción: Adela Cortina Orts, Jesús Conill Sancho. 3a edición. Madrid: Tecnos, 2002.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução: Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau, Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Progressos da Metafísica**. Tradução: Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Textos Seletos**. Tradução: Raimundo Vier, Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Teoría y Práctica**. Traducción: Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993.

LASLETT, Peter (ed.). **Philosophy, politics and society**. New York: Macmillan, 1956.

LAURENCE, Ben. **Kant on strict right**. In: *Philosopher's Imprint*, Vol. 18, N. 4, 2018.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOPARIC, Zeljko. **O problema fundamental da semântica jurídica de Kant**. In: SMITH, Plínio J. e WRIGLEY, Michael B. (orgs.). *O filósofo e a sua história – Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE Unicamp, p. 477-520, 2003.

MCQUILLAN, J. Colin. **Immanuel Kant – the very idea of a Critique of Pure Reason**. Illinois: Northwestern University Press, 2016.

MENEZES, Edmilson. **Sobre a ideia de filosofia em Kant**. In: SANTOS, Leonel Ribeiro; LOUDEN, Robert; MARQUES, Ubirajara. *Kant e o a priori*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 75-90, 2017.

MILES, Murray. **Kant and the synthetic a priori**. In: *University of Toronto Quarterly*, vol. 55, n. 2, p. 172-184, 1986.

MORI, Massimo. **A paz e a razão – Kant e as relações internacionais**: direito, política, história. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason**: explorations of Kant's practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. **Vindicar a razão**. In: GUYER, Paul (org.). Kant. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

PARRO, Ricardo Araujo. **A questão do Cânone da razão pura**. Dissertação de mestrado. Orientadora: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. Universidade de São Paulo, 186 f., 2019.

PAVÃO, Aguinaldo. **Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura**. In: Síntese - Rev. de Filosofia, V. 29, N. 94, 171-190, 2002.

PELLIZZARO, Nilmar. **República e contrato originário**: duas ideias conectadas no direito político kantiano. In: DURÃO, Aylton; MORITA, Henrique; RODRIGUES, Ivan. **Republicanism(s)**: uma tradição política multissecular, plural, atual. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

PERES, Daniel Tourinho. **Imperativo categórico e doutrina do direito**. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* 4, PP. 43-64, 1998.

PETTIT, Philip. **Republicanism**: a theory of freedom and government. Oxford: Clarendon Press, 1997.

_____. **Two republican traditions**. In: NIEDERBERGER, Andreas; SCHINK, Philipp. **Republican democracy: Liberty, Law and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PINZANI, Alessandro. **In the beginning was the deed** – on the origin of property and society in Kant and Rousseau. In: Estudos Kantianos, Marília, v. 1, n. 2, p. 11-24, Jul./Dez., 2013.

QUINE, W. V. **The ways of paradox**. New York: Random House, 1966.

REY, Georges. **The Analytic/Synthetic Distinction**. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2020 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/analytic-synthetic/>. Acesso em: 12 de janeiro de 2022.

ROBINSON, Daniel N.. **How is nature possible?** Kant's project in the first Critique. Londres: Continuum International Publishing Group, 2012.

ROULLÉ, Antoine. **La coherence de deux premières Critiques**: lecture du 'Canon de la raison pure'. In: Archives de Philosophie, 2004/3, Tome 67, p. 399 – 419.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Kant: da invenção do republicanism à ideia de uma "República Mundial"**. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 16, p. 13-54, jul-dez, 2010.

_____. **Metáforas da razão** – ou economia poética do pensar kantiano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SCHERER, Fábio César. **Quanto ao caráter crítico da *Rechtslehre* de Kant.** In: Argumentos, ano 2, n. 3, p. 95-102, 2010.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. **A ‘Fundamentação da metafísica dos costumes’ de Kant:** um comentário introdutório. Tradução: Robinson dos Santos; Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação.** Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

SENSEN, Oliver. **Kant on human dignity.** Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

TIMMERMANN, Jenns. **The unity of reason – Kantian perspectives.** In: ROBERTSON, Simon (ed.). *Spheres of reason – new essays in the philosophy of normativity.* Oxford: Oxford University Press, p. 183-198, 2009.

VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se.** Tradução e apresentação: Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

WILLASCHEK, Marcus. **Kant on the sources of metaphysics:** the dialectic of pure reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

WOOD, Allen. **The final form of Kant’s practical philosophy.** In: TIMMONS, Mark (ed.). **Kant’s Metaphysics of Morals Interpretative Essays.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

ZINGANO, Marco. **Razão e História em Kant.** 2ª edição. São Paulo: Editora Madamu, 2022.

ZÖLLER, Günter. **“Metaphysics about Metaphysics” – Kant on theoretical, practical and practico-theoretical Metaphysics.** In: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 9, n. 1, p. 163-184, Jan./Jun., 2021.

_____. **Possibilitar a experiência:** sobre a relação entre o transcendental e o empírico em Kant. In: SANTOS, Leonel Ribeiro; LOUDEN, Robert; MARQUES, Ubirajara. *Kant e o a priori.* Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 25-38, 2017.