

# O LUGAR SISTEMÁTICO DO CONCEITO DE LIBERDADE NA FILOSOFIA CRÍTICA KANTIANA\*

JOÃOSINHO BECKENKAMP

*Universidade Federal de Pelotas*  
*jobeck@ufpel.tche.br*

**Resumo:** Tomando-se a filosofia crítica kantiana como um sistema de resolução de problemas da razão pura, o conceito de liberdade ocupa um lugar estratégico na articulação da filosofia teórica com a prática, procurando o artigo mostrar como o tratamento dado ao conceito de liberdade no domínio teórico prepara perfeitamente o lugar que ele tem de ocupar no domínio prático, caso deva poder se constituir algo assim como a moralidade.

**Palavras-chave:** Liberdade. Moralidade. Dedução. Filosofia crítica.

**Abstract:** In Kant's philosophy as a system of problems and solutions developed by reason the concept of freedom takes a very prominent place. This article aims to show that around the concept of freedom Kant is building the main articulations of his critical philosophy.

**Key words:** Freedom. Morality. Deduction. Critical philosophy.

## 1. INTRODUÇÃO

Na esteira de D. Henrich e K.-H. Ilting, desenvolveu-se na literatura kantiana, particularmente de proveniência anglo-americana, um longo debate sobre uma suposta dedução da lei moral a partir do conceito de liberdade, de que a terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresentaria a última versão. Como Kant nega enfaticamente, na *Crítica da razão prática*, a necessidade e a possibilidade de uma dedução da lei moral, estar-se-ia diante de uma grande reviravolta ocorrida no curto período de três anos entre as duas obras.

Em artigo de 1960, D. Henrich reconstitui alguns elementos da reflexão moral de Kant nos anos 1770, mostrando que “nesta época começaram suas tentativas de uma dedução da compreensão moral a partir da razão teórica” (Henrich 1960, p. 98). Henrich identifica neste sentido dois grupos de argumentos, o das tentativas de uma dedução direta e o das tentativas de uma dedução indireta da lei moral, sendo “o conceito da liberdade o conceito-chave de uma tal dedução indireta” (Henrich 1960, p. 100). Ora, a terceira seção da *Fundamentação* deixa suficiente margem para uma leitura que encontra nela uma tentativa de deduzir a lei moral a partir da razão e por intermédio do conceito de liberdade. Esta tentativa poderia, pois, ser tratada como a última

---

\* O presente artigo foi concebido no âmbito de um projeto de introdução à filosofia crítica de Kant, executado entre 1999 e 2004. Como nesse trabalho de introdução o conceito de liberdade se mostrou como de capital importância para a compreensão da articulação sistemática do pensamento crítico kantiano, achei conveniente dar-lhe um tratamento mais circunscrito num trabalho específico.

de uma longa série, o que Henrich de fato sugere: “Até o ano de 1785, pode-se observar claramente as repercussões destas tentativas. Somente então Kant compreendeu que todas estas tentativas são em vão [...] Este resultado é a origem da doutrina kantiana sobre a compreensão moral como fato da razão” (Henrich 1960, p. 98).

Em outro contexto, K.-H. Ilting insistiria mais tarde na tese de que a terceira parte da *Fundamentação* propõe uma dedução da moralidade a partir da razão, cometendo o que se chama na tradição anglo-saxã uma falácia naturalista (Ilting 1984, p. 79). Na *Crítica da razão prática*, Kant teria dispensado esta problemática dedução por acreditar já não ter necessidade dela, passando a se apoiar na própria consciência moral.

Partindo destes antecedentes, K. Ameriks defendeu, em artigo de 1981, duas teses de grande relevância para a interpretação da obra kantiana. A primeira consiste em enfatizar que o texto da *Fundamentação* apresenta o esforço de uma dedução: “Minha principal afirmação é simplesmente que tanto a necessidade de algo pelo menos próximo de uma dedução estrita de liberdade e de moralidade quanto uma clara tentativa de fornecer uma podem ser encontradas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, enquanto na obra posterior de Kant [*Crítica da razão prática*] isso claramente não é o caso” (Ameriks 1981, p. 53 nota).<sup>1</sup> A segunda tese sustentada por Ameriks é uma conseqüência necessária da primeira, dado que Kant afirma, na *Crítica da razão prática*, não poder haver dedução da lei moral, e afirma haver “uma clara mudança total de posição em Kant sobre uma questão central no coração do seu período crítico, supostamente maduro e definitivo” (Ameriks 1981, p. 66).

Em uma série de artigos, posteriormente integrados num único volume dedicado à teoria kantiana da liberdade, H. Allison concorda com Ameriks em caracterizar a mudança de posição entre a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática* como uma “grande inversão”, subscrevendo a tese de que há uma dedução na *Fundamentação*: “Na *Fundamentação*, Kant proporciona o que pretende ser uma dedução da lei moral com base na necessidade de pressupor a idéia de liberdade. Em contraste, na *Crítica da razão prática*, ele explicitamente nega a possibilidade de qualquer dedução da lei moral e afirma em vez disto que esta lei como um “fato da razão” pode servir como a base para a dedução da liberdade” (Allison 1990, p. 201). O livro de Allison é, então, estruturado com base nestas duas teses, esforçando-se por mostrar até onde Kant foi com sua tentativa de deduzir a lei moral, por que ela tinha de fracassar e o que resultou desse fracasso.

---

<sup>1</sup> Para não deixar dúvidas, Ameriks insiste num conceito formal de dedução: “Aqui eu entendo por “dedução estrita” um argumento “linear” que pretende ser logicamente correto, com premissas que são todas apenas teóricas e não práticas em qualquer sentido moral kantiano.” (*loc. cit.*, p. 53 nota).

No que se segue, procura-se mostrar que não há base textual para sustentar que há uma grande mudança de posição na filosofia prática kantiana em seu período crítico. Para tanto, parte-se do que é geralmente aceito como a posição definitiva de Kant em relação à problemática da fundamentação moral, apresentada na *Crítica da razão prática*. Em seguida, mostra-se que o essencial do tratamento dado ao conceito de liberdade na *Crítica da razão pura* prepara precisamente a posição da segunda Crítica. Por fim, procura-se mostrar que a base textual é insuficiente para manter a tese de que Kant empreende na *Fundamentação* uma tentativa de chegar a uma dedução da lei moral inteiramente distinta do procedimento de legitimação da *Crítica da razão prática*.

## 2. A LEI MORAL E A LIBERDADE

Os intérpretes de Kant chegaram a um consenso pelo menos em relação ao que seria sua posição definitiva em termos de fundamentação moral: seria a posição apresentada na analítica da *Crítica da razão prática*. Esta posição pode ser caracterizada por três teses: 1. o fundamento último de toda filosofia moral é a consciência da lei moral como um fato da razão; 2. não é possível nenhuma dedução da lei moral a partir de outra instância qualquer; 3. a partir da lei moral é possível estabelecer a efetividade da liberdade.

Estas teses são estreitamente interligadas, complementando-se reciprocamente. Assim, a consciência da lei moral é anunciada como um fato da razão também porque não se pode deduzi-la de outra instância qualquer: “Pode-se chamar a consciência desta lei fundamental um fato da razão, porque não se pode derivá-la de dados precedentes da razão, p. ex., da consciência da liberdade (pois essa não nos é dada antes), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori que não se baseia em nenhuma intuição, nem pura nem empírica” (*KpV*, A56). A tese de que a consciência da lei moral é um fato da razão merece um tratamento detalhado por si só. Aqui, basta dizer que, do modo como Kant articula os fundamentos da moralidade na *Crítica da razão prática*, toda a construção de sua filosofia moral repousa em última instância sobre a validade desta tese. Pela consciência da lei moral como único fato da razão, a razão prática pura constitui seu domínio próprio num terreno que a razão teórica foi forçada a reconhecer como inacessível para ela. A constituição da esfera prática repousa, pois, inteiramente sobre a consciência da lei moral.

Se a filosofia prática é obrigada a partir da consciência da lei moral como de um fato irreduzível da razão prática, está decidido também que ela não pode derivá-la de outra instância qualquer, pois, se ela o pudesse fazer, então esta instância passaria a constituir o ponto de partida da argumentação. Ou seja, a tese de que o fundamento último da reflexão moral é o fato da razão

prática pura tem como corolário a tese de que não se pode deduzir a lei moral, o que é explicitado numa passagem surpreendentemente intitulada “Da dedução dos princípios da razão prática pura”: “Ademais, a lei moral é dada como um fato da razão pura, do qual somos conscientes a priori e que é apodicticamente certo, mesmo que não se pudesse encontrar na experiência nenhum exemplo em que fosse seguida exatamente. Portanto a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, por qualquer esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada” (*KpV*, A81). L. W. Beck mostrou surpresa diante desta conclusão, sugerindo mesmo que Kant oferece na *Crítica da razão prática* tudo o que se requer de uma dedução no sentido amplo de legitimação (Beck 1966, pp. 170-1). Não há dúvida de que a analítica da *Crítica da razão prática* deve estabelecer que a razão pura é prática, validando-se plenamente a lei moral como lei da razão prática pura (cf. *KpV*, A3, A28, A72, A79). Dada a amplitude da noção kantiana de dedução (cf. parte 3 deste artigo), o procedimento destinado a estabelecer a praticidade da razão pura, que opera basicamente com a tese do fato da razão, pode muito bem ser caracterizado como uma dedução, o que dá crédito à leitura de Beck. Mas, no sentido mais estrito de uma derivação pela razão teórica a partir de uma instância distinta daquela da consciência da lei moral, de fato não se encontra na *Crítica da razão prática* nenhuma dedução da lei moral, e é isto que a passagem acima citada explicita. Particularmente, nega-se uma tal dedução a partir da liberdade, pois esta “não nos é dada antes da consciência da lei moral”, para o que “seria exigida uma intuição intelectual que não se pode aqui assumir de modo algum” (*KpV*, A56). Muitos leitores de Kant, entre os quais Henrich, Ameriks e Allison, interpretam estas ressalvas como descartando tentativas anteriores de fornecer uma dedução deste tipo, particularmente na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Se isto é inteiramente correto, vai depender de como se interpreta os textos que supostamente apresentam estas tentativas (cf. parte 3).

No lugar de uma dedução da lei moral, Kant apresenta um abono anunciado como uma “espécie de credenciais da lei moral” (*KpV*, A83), na qual o conceito de liberdade é mobilizado para cumprir uma função-chave, mas não mais como ponto de partida para uma dedução da lei moral, e sim como pressuposto necessário da mesma. Tendo sido declarado que a lei moral não pode ser deduzida de nenhuma outra instância, ela é agora “colocada como um princípio da dedução da liberdade como uma causalidade da razão pura” (*KpV*, A83). Poder-se-ia tirar daí a conclusão de que, com isto, o conceito de liberdade foi deslocado para um segundo plano, o dos pressupostos necessários, cuja realidade objetiva depende inteiramente da validade daquilo de que são pressupostos. No entanto, esta não é exatamente a posição de Kant, que vê nesta dedução

da liberdade como pressuposto necessário da lei moral um abono de sua validade no âmbito do sistema da razão pura. Assim, “esta espécie de credenciais da lei moral [...] é inteiramente suficiente no lugar de toda legitimação a priori, uma vez que a razão teórica foi obrigada a admitir pelo menos a possibilidade de uma liberdade, para completar uma necessidade sua” (*KpV*, A83). Com a dedução da realidade da liberdade a partir da lei moral, a *Crítica da razão prática* dá um fecho à perspectiva sistemática aberta pela *Crítica da razão pura*, na medida em que defendia a possibilidade de uma causalidade livre.

No prefácio da *Crítica da razão prática*, Kant reanuncia o caráter fundamental do conceito de liberdade para a totalidade do sistema da razão pura, mas só “na medida em que sua realidade está demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática” (*KpV*, A 4). Esta lei apodíctica da razão prática, a partir da qual é possível demonstrar a realidade da liberdade, é a lei moral. Trata-se aqui da famosa tese de que “a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (*KpV*, A 5 nota). *Ratio cognoscendi* é uma expressão que ocorre já nos primeiros textos de Kant e é tirada diretamente dos wolffianos; ela designa aquilo que nos permite conhecer a coisa, constituindo, portanto, o fundamento de seu conhecimento. Com relação ao conceito de liberdade, a razão pura especulativa só pode mostrar que não possui nenhum dado que lhe permitisse demonstrar sua impossibilidade; nesta medida, chega ao limite daquilo que a razão teórica pode estabelecer a seu respeito, não lhe sendo possível sustentar qualquer pretensão de conhecimento acerca da liberdade. Anunciar a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade significa dar um passo no sentido da afirmação da liberdade, que não poderia ser permitida pela filosofia crítica se não fosse dado um fundamento de conhecimento inteiramente novo e não entrevisto pela razão teórica: “Pois, se não fosse antes claramente pensada a lei moral em nossa razão, nunca nos consideraríamos no direito de pressupor algo assim como a liberdade (mesmo que essa não se contradiga)” (*KpV*, A 5, nota). A razão prática pura apresenta, portanto, com sua lei apodíctica, um fundamento novo para o conhecimento ou a afirmação da liberdade, uma vez que sem liberdade “nem sequer se encontraria em nós a lei moral” (*ibid.*).

Funcionar como um princípio para a dedução da liberdade constitui um abono da lei moral porque, com o estabelecimento da realidade da liberdade, ela se firma também perante a razão teórica: “Pois a lei moral demonstra suficientemente sua realidade também para a crítica da razão especulativa ao acrescentar determinação positiva a uma causalidade pensada apenas negativamente, cuja possibilidade lhe era incompreensível, mas ainda assim lhe era necessário admitir” (*KpV*, A 83). Mesmo que a crítica da razão especulativa consiga mostrar que o conceito de liberdade ou de uma causalidade livre não é contraditório, sua possibilidade lhe permanece, todavia,

incompreensível. Ora, a lei moral, em sendo válida, não só estabelece a realidade da liberdade, como condição necessária, mas até mesmo apresenta a positividade de uma lei válida para o domínio entreaberto pela liberdade.

A crítica da razão especulativa prepara, pois, o terreno para a crítica da razão prática, ao defender o conceito de uma causalidade livre contra todos os possíveis ataques da razão teórica. No lugar vazio assim entreaberto pela crítica da razão especulativa, a razão prática pura instaura o domínio de sua própria legislação. Mesmo que esta complementação, desenvolvida e defendida pelas duas Críticas, não seja já a fundamentação da lei moral, como pretende J. Rawls, que vê neste procedimento parte de “um tratamento coerentista da autenticação da razão prática” (Rawls 1989, p. 108), constitui ela uma forte corroboração da lei moral, situando-a precisamente no sistema da razão pura, como lei de uma causalidade livre. É o conceito de liberdade que constitui o pivô desta complementação entre razão especulativa e razão prática, como é declarado no prefácio da *Crítica da razão prática*: “O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade está demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui agora o fecho de toda a construção de um sistema da razão pura, mesmo da especulativa” (*KpV*, A 4)<sup>2</sup>. A lei apodíctica da razão prática deve ser estabelecida em um procedimento independente, mas, na medida em que isto foi feito, ela encontra uma corroboração na articulação sistemática da razão, lograda com o conceito de liberdade estabelecido a partir dela.

A *Crítica da razão prática* retoma, pois, um resultado da *Crítica da razão pura*, dando-lhe uma determinação que só é possível no domínio prático. A idéia da liberdade é um conceito da razão teórica, a qual, em seu afã de chegar a explicações últimas, é levada a admitir a possibilidade de uma causalidade livre e incondicional. Mas na experiência vigora plenamente o princípio da causalidade natural e condicional, não sendo possível encontrar nela um caso que exemplificasse o conceito de uma causalidade livre. A *Crítica da razão prática* permite mesmo estabelecer uma certa linha de interpretação do que a *Crítica da razão pura* procurava realizar em relação ao conceito de liberdade: “assim, só pudemos defender o pensamento de uma causa agindo livremente, por termos mostrado que não se contradiz considerar todas as suas ações como fisicamente condicionadas, na medida em que são fenômenos, e ainda assim ao mesmo tempo

---

<sup>2</sup> Indica bem a vaguidade da leitura de Rawls sua conclusão de que “a lei moral, junto com a liberdade, é o fechamento de todo o sistema da razão pura” (Rawls 1989, p. 108). A metáfora do fecho de abóbada diz respeito precisamente ao conceito de liberdade, entrevisto pela razão especulativa no conceito de uma causalidade livre. A representação da lei moral escapa inteiramente à razão especulativa, sendo específica da razão prática. Se há uma articulação entre estas duas ordens de racionalidade, ela se dá pelo conceito de liberdade, cuja possibilidade tem de ser assumida pela razão especulativa e cuja realidade é pressuposta pela razão prática pura. Que haja uma razão prática pura e, por conseguinte, que haja uma vontade livre, isso só pode ser estabelecido a partir do reconhecimento da validade da lei moral.

considerar a causalidade das mesmas, na medida em o agente é um ser inteligível, como fisicamente incondicionada” (*KpV*, A 84). Deste modo, uma das distinções fundamentais da filosofia crítica kantiana, a que se dá entre os fenômenos ou seres do mundo sensível e os *númenos* ou seres inteligíveis, é mobilizada numa estratégia de defesa do conceito de liberdade, esta “pedra de escândalo para todos os empiristas” (*KpV*, A 13)<sup>3</sup>. Mesmo que não seja possível conhecer na experiência nenhum objeto a que se pudesse atribuir com fundamento uma tal propriedade e, mais ainda, mesmo que não seja possível à razão teórica compreender a natureza de um objeto capaz de agir livremente, ainda assim “remove-se o obstáculo” (*KpV*, A 84) para assumir uma causalidade livre lá onde isto se torne necessário por razões que já não são da razão teórica. A estratégia de remoção de obstáculos é descrita pela *Crítica da razão prática* como ocorrendo em dois passos: 1. deixa valer plenamente, na explicação dos acontecimentos no mundo (sensível), inclusive das ações de seres racionais enquanto eventos no mundo sensível, o princípio do mecanismo da natureza, que manda ir sem parar do condicionado para a condição; 2. mostra que a explicação condicional do entendimento não exclui que se mantenha em aberto a perspectiva do inteligível, em que a razão teórica pode situar o incondicionado que impele suas indagações. Com isto, “mantém-se em aberto para a razão especulativa o lugar, para ela vazio, a saber, do inteligível, para situar ali o incondicionado. Mas eu não pude realizar este pensamento, i. é, transformá-lo em conhecimento de um ser agindo assim, até mesmo segundo sua possibilidade.” (*KpV*, A 84-85). Com relação ao conceito de liberdade, a *Crítica da razão pura* adota, assim, uma posição defensiva, procurando salvaguardar o lugar, para ela vazio, de uma ordem inteligível contra todos os ataques que possam vir de um pensamento que pretenda como exclusivas as explicações condicionais do entendimento. Fazendo isso, ela prepara o terreno para aquilo que a *Crítica da razão prática* procura estabelecer em sua especificidade: “Este lugar vazio é preenchido agora pela razão prática pura por uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (através da liberdade), a saber, pela lei moral” (*KpV*, A 85).

Encontra-se por toda a segunda *Crítica* inúmeras passagens que insistem na complementaridade das realizações das duas *Críticas*. Para decidir se Kant está aqui apenas reinterpretando sua primeira *Crítica*, no esforço de dar um aspecto mais fechado a sua obra, ou se sua pretensão tem fundamento nos textos, cumpre retomar o que a *Crítica da razão pura* efetivamente fez em relação ao conceito de liberdade, no intuito de descobrir eventualmente aquilo que a segunda *Crítica* diz se encontrar ali.

---

<sup>3</sup> Que o conceito de liberdade continua sendo uma pedra de escândalo da filosofia, mostra-o bem a obra de U. Po-thast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, que apresenta um amplo leque de debates em torno deste conceito na filosofia do século XX.

### 3. UMA ESTRATÉGIA DE DEFESA DO CONCEITO DE LIBERDADE

Com o risco do atavismo, parece pertinente retomar um aspecto fundamental do comentário de Paton da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a saber, sua ênfase na intenção defensiva de uma série de desenvolvimentos apresentados por Kant: “é necessário defender a liberdade contra a acusação de que ela é incompatível com a necessidade causal que sabemos prevalecer na natureza” (Paton 1958, p. 266). Com o capítulo intitulado “A defesa da liberdade”, Paton encerra seu comentário retomando os resultados mais importantes da *Crítica da razão pura* com respeito ao conceito da liberdade e apresentando-os como momentos de um procedimento de defesa levado a cabo pela razão pura especulativa, a serviço, em última instância, da razão prática pura.<sup>4</sup>

Para entender a estratégia defensiva usada por Kant em relação ao conceito de liberdade, convém começar registrando uma fundamental assimetria entre o tratamento dado a este conceito e aquele dado às duas outras idéias da razão especulativa, a imortalidade da alma e a existência de Deus. As três idéias perfazem reunidas o propósito último da razão especulativa: “O propósito último a que tende finalmente a especulação da razão diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus” (*KrV*, A 798/B 826). Em relação a estas três idéias o interesse da razão especulativa é muito reduzido, decorrendo “sua importância propriamente do prático” (*KrV*, A 799/B 827). A razão especulativa tem, portanto, como propósito último uma ordem de objetos cuja importância dimana daquilo que deve ser feito se aquilo que a razão especulativa se propõe como objeto for o caso: “Portanto, todo o preparativo da razão, no trabalho que se pode chamar de filosofia pura, de fato está voltado para os três problemas mencionados. Mas esses mesmos têm, por sua vez, seu propósito ulterior, a saber, o que deve ser feito se a vontade é livre, se existem um Deus e um mundo futuro” (*KrV*, A 800/B 829). Como a razão pura em seu uso especulativo é incapaz de estabelecer a verdade destas proposições, ela se vê obrigada a se limitar, por uma disciplina incondicional, ao reconhecimento de sua ignorância. Se, no entanto, a razão pura em seu uso prático tiver de dispor destas proposições, então elas constituirão “princípios a priori do uso correto de certas faculdades cognitivas em geral” (*KrV*, A 796/B 824), ou seja, um cânon da razão pura. O capítulo sobre o cânon da razão pura sugere restringir sua problemática às duas questões pertinentes ao fim último proposto pela razão pura e

---

<sup>4</sup> Cf. Paton 1958, p. 266: “Liberdade e necessidade podem ser conciliadas apenas se o homem pode ser concebido em dois sentidos ou em duas relações (isto é, como coisa-em-si e como fenômeno). É tarefa da razão especulativa resolver a antinomia, estabelecendo esta dupla perspectiva (ou duplo ponto de vista) e assim *defender* a razão prática e as crenças morais contra todo possível ataque. A razão prática legitimamente exige este serviço da razão teórica e assim fazendo não está indo além de seus limites”.

que incidem sobre uma vida futura e sobre a existência de Deus (cf. *KrV*, A 803/B 831), o que será retomado posteriormente pela dialética da *Crítica da razão prática*.

O problema da liberdade transcendental é abordado no cânon apenas para explicar por que ele não faz parte do cânon da razão pura. Kant sugere que, para tratar dos princípios da razão pura, na medida em que prescreve regras de conduta, não é necessário mostrar a realidade objetiva do conceito da liberdade transcendental, definido como “uma independência da própria razão (em vista de sua causalidade, de começar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas determinantes do mundo sensível” (*KrV*, A 803/B 831). Um tal conceito de liberdade parece contradizer inteiramente uma das condições de possibilidade da experiência, a saber, o princípio da causalidade natural vigente no mundo sensível. Nesta medida, ele se apresenta como um problema para a razão pura especulativa, a qual é incapaz de estabelecer sua realidade objetiva. No cânon, Kant evita colocá-lo como pressuposto necessário da ordem da razão prática pura, como será feito na *Crítica da razão prática*, o que teria eventualmente implicações para o tratamento dado na *Crítica da razão pura* à ordem dos fins últimos, mas não necessariamente para o da fundamentação da moralidade, que não diz respeito à razão pura especulativa.

O cânon talvez seja enfático demais ao explicitar o ponto, mas remete seguramente para o lugar em que se há de encontrar o decisivo a seu respeito: “A questão da liberdade transcendental diz respeito apenas ao saber especulativo, podendo ser colocada de lado como inteiramente indiferente quando se trata do prático, encontrando-se sobre ela suficiente discussão já na antinomia da razão pura” (*KrV*, A 804/B 832).

A tarefa do capítulo da antinomia em relação ao conceito de liberdade transcendental certamente não era estabelecer sua realidade objetiva, pois para tanto a razão especulativa é inteiramente impotente. O princípio da necessidade natural, segundo o qual há que procurar para qualquer fenômeno um outro que o antecede no tempo e constitui sua causa, deve ser mantido plenamente em vigor para todas as explicações naturais. Ora, o conceito de liberdade transcendental implica “uma faculdade de começar por si mesmo uma série de coisas ou estados sucessivos” (*KrV*, A 448/B 476), parecendo conflitar, portanto, com o princípio da causalidade natural, uma vez que não remete a nada precedente no tempo. Liberdade e necessidade natural parecem, pois, excluir-se mutuamente. Como o princípio da causalidade natural deve valer sem exceção no domínio em que a razão teórica é capaz de estabelecer a realidade objetiva de seus conceitos, é claro que ela não o pode fazer em relação ao conceito de liberdade transcendental ou de uma causalidade livre. Sua tarefa<sup>5</sup>, realizada na antinomia, era bem mais circunscrita: “[decidir] se a liber-

---

<sup>5</sup> É importante observar que, ao destacar uma função defensiva mesmo na dialética transcendental, não se está sugerindo que a liberdade transcendental seja apenas uma defesa contra a causalidade natural. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, p. 31-56, jan.-jun. 2006.

dade contradiz a necessidade natural numa e mesma ação, e a isto respondemos suficientemente mostrando que, uma vez que naquela é possível uma relação a uma espécie de condições bem diferente do que nessa, a lei da última não afeta a primeira, podendo, assim, ambas ser o caso independentemente uma da outra e sem interferência recíproca” (*KrV*, A 557/B 585). Nas explicações naturais se estabelece uma relação de um fenômeno a um outro como sua condição, aplicando-se o princípio de tais explicações apenas ao mundo fenomênico. Se a razão teórica chega a conhecer a necessidade de distinguir entre a ordem dos fenômenos e uma ordem que não é meramente fenomênica, como resulta de toda a analítica transcendental, então ela delinea o quadro em que é possível mostrar a possibilidade da relação a uma condição que não está por sua vez submetida ao princípio da explicação natural dos fenômenos. Uma tal condição já não seria do mundo sensível, remetendo a razão especulativa para a ordem do mundo inteligível.

Não se trata aqui de reconstituir os detalhes desta estratégia, mesmo porque ela mobiliza praticamente toda a filosofia crítica, como bem mostra o recurso à distinção entre a ordem do sensível e a do inteligível, uma distinção que só se entende com base nos resultados essenciais da analítica transcendental. O que cumpre tornar claro é que se trata de uma estratégia defensiva do conceito de liberdade situada no âmago da primeira *Crítica*, que assim se mostra envolvida também na árdua tarefa de salvaguardar o terreno em que a moral pode constituir seu domínio. Na breve recapitulação dos *Prolegômenos*, Kant aponta para o resultado essencial da resolução da terceira antinomia: “Com isto, portanto, é salva a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão possui causalidade segundo fundamentos determinantes objetivos, sem ocorrer o menor prejuízo para a necessidade natural em vista justamente dos mesmos efeitos como fenômenos” (*Prol.*, § 53; A IV, 346). Como a moral tem a ver com uma obrigação, em que se ordena que algo deve acontecer, mesmo que não aconteça ou nunca tenha acontecido, ela aponta para um tipo de necessidade que não se encontra na natureza, na qual todas as explicações levam para o que é, foi ou será. Na ordem das explicações naturais, um dever-ser nem sequer faz sentido: “sim, o dever-ser, se temos em vista apenas o transcurso da natureza, não tem nenhum sentido de todo” (*KrV*, A 547/B 575). Nas explicações naturais remonta-se ao que aconteceu ou está acontecendo, sendo impertinente perguntar o que deve acontecer ou deveria ter acontecido na natureza.

Na ordem prática, pelo contrário, o agente se defronta continuamente com imperativos que estabelecem o que deve acontecer. Ora, este dever-ser claramente pressupõe a liberdade prática, entendida como “a independência do arbítrio em relação à coação pelos impulsos da sensibilidade

---

rindo que essa seja sua única função nem mesmo a mais importante, que seria antes a destruição radical das pretensões do realismo transcendental, seja quando afirma a exclusividade do princípio da causalidade natural, seja quando afirma a efetividade de uma causalidade livre.

de” (*KrV*, A 534/B 562), pois, se o arbítrio fosse determinado pelos impulsos da sensibilidade, que constituem um tipo de eventos naturais, então sua determinação e tudo o que dela decorre estariam inscritos inteiramente no curso dos acontecimentos naturais, não sendo pertinente perguntar também a seu respeito se algo deveria acontecer ou ter acontecido. A ordem do dever-ser pressupõe, portanto, que o arbítrio não seja necessitado pelos impulsos sensíveis, quer dizer, pressupõe a liberdade prática.

A ordem prática poderia ser tratada de maneira inteiramente independente das considerações da razão especulativa se não fosse o pequeno detalhe de esta liberdade prática pressupor, por sua vez, a idéia transcendental da liberdade como de “uma espontaneidade que pode começar por si mesma a agir, sem que se tenha de fazer anteceder uma outra causa para determiná-la, por sua vez, à ação segundo a lei da conexão causal” (*KrV*, A 533/B 561). Esta idéia de uma causalidade livre, capaz de dar origem a uma nova série de acontecimentos, não determinada anteriormente na ordem do tempo e das séries causais, é pressuposta na noção de um arbítrio capaz de se determinar sem ser necessitado para tanto pelos impulsos sensíveis.

O conceito da liberdade prática pressupõe que “a causa no fenômeno não era tão determinante a ponto de não se encontrar em nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir algo independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra seu poder e influência, portanto, capaz de começar uma série de acontecimento inteiramente por si” (*KrV*, A 534/B 563). Ora, este conceito transcendental de liberdade constitui um problema para a razão especulativa, incapaz de mostrar sua realidade objetiva. Como, no entanto, ele constitui no conceito de liberdade prática “propriamente o momento das dificuldades que desde sempre rodearam a questão acerca de sua possibilidade” (*KrV*, A 533/B 561), a razão pura especulativa tem de definir pelo menos os traços essenciais de sua ignorância acerca deste objeto fundamental, para que não ocorra a alguém sustentar que ele é completamente impossível e, por conseguinte, que as pretensões da razão pura no domínio prático são inteiramente infundadas ou mesmo absurdas, dado que baseadas em um pressuposto mostrado impossível pela razão teórica.<sup>6</sup>

A razão especulativa é mesmo forçada a reconhecer que não compreende a possibilidade real de uma tal causalidade incondicionada, por lhe faltar qualquer dado neste sentido. Como se trata, no entanto, mais de salvaguardar um lugar, vazio para a razão teórica, do que estabelecer

---

<sup>6</sup> A importância da resolução crítica do problema da liberdade transcendental fica patente quando se a entende como pressuposto de toda imputação legítima, como Kant diz na segunda *Crítica*: “sem a liberdade transcendental não é possível nenhuma lei moral, nenhuma imputação segundo a mesma” (*KpV*, A 174). Esta relação constitui a tônica do trabalho de U. Pothast, que reconhece que “uma responsabilidade justa por ações está ligada à liberdade” (Pothast 1987, p. 18), exigindo mesmo de toda doutrina da liberdade que dê conta da imputação e mostre que ela pode constituir um procedimento racional (idem, p. 20). A racionalidade da imputação e, por consequência, da incriminação e da punição depende diretamente da liberdade do agente responsabilizado.

algo de positivo em relação a ele, a razão pura especulativa terá cumprido sua função se mostrar, por um lado, que ela compartilha esta incompreensão da possibilidade real de seu objeto com o princípio oponente da causalidade natural e, por outro, que sua ordem de considerações não conflita com a ordem das explicações naturais.

O primeiro passo se apóia seguramente em resultados da analítica transcendental, em que o princípio da causalidade é legitimado como um princípio a priori do entendimento para toda experiência possível, sem que seja possível propriamente mostrar como uma tal causalidade é, por sua vez, possível. A limitação do alcance do princípio da causalidade natural pode, então, ser mobilizada quando se trata de rebater as pretensões exclusivistas da explicação natural. Com relação especificamente à idéia da liberdade transcendental, a razão teórica pode dispensar-se, assim, da necessidade de explicar como ela é possível: “não é tão necessário poder responder como algo assim é possível, uma vez que igualmente temos de nos contentar na causalidade por leis naturais em conhecer a priori que uma tal [causalidade] tem de ser pressuposta, mesmo que não compreendamos como é possível que por uma certa existência seja posta a existência de uma outra coisa, e por isto temos de nos ater apenas à experiência” (*KrV*, A 448/B 476). Isso não acrescenta positivamente nada ao conhecimento que se tem de seres livres no sentido transcendental, mas visa desautorizar o princípio da explicação por causas naturais no que tange à ordem em que seria possível situar uma causalidade livre. Neste sentido, é importante entender a filosofia crítica como um programa de legitimação do princípio da explicação natural em relação ao domínio da experiência ou do conhecimento fenomênico, que tem, no entanto, como resultado fundamental a desautorização deste mesmo princípio no que tange a todo conceito que não diga respeito imediatamente à experiência.

O segundo momento da estratégia defensiva da razão pura especulativa em relação à idéia da liberdade transcendental consiste em mostrar, ademais, que ela não conflita com o princípio da causalidade natural: “tudo o que pudemos fazer [foi mostrar] que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade por liberdade, e isto também era o que nos interessava única e exclusivamente” (*KrV*, A 558/B 586). Para tanto, recorre-se à distinção entre a ordem do fenômeno, em que o princípio da explicação natural é constitutivo e válido sem restrição, e a ordem da coisa em si, que, mesmo não podendo ser conhecida, é fundamental para o pensamento crítico dos próprios limites do conhecimento. Se a idéia da liberdade transcendental tivesse de ser legitimada em relação ao conhecimento fenomênico, então ela entraria necessariamente em conflito com o princípio da causalidade natural, e este acabaria valendo como princípio único da razão teórica. Se, contudo, esta idéia for concebida como um conceito da razão pura, sem pretensões em rela-

ção ao conhecimento fenomênico e votado a pensar uma ordem numênica, mesmo que dela não se possa ter conhecimento, então o conflito poderá ser dirimido. Até em relação a uma e mesma ação o conflito não se estabelece necessariamente, desde que se a pense dos dois pontos de vista distintos e se lembre que é possível pensar a ordem numênica como fundamento da ordem fenomênica, o que é sustentado pelo idealismo transcendental apresentado pela *Crítica da razão pura*.

Como argumento para estabelecer positivamente o que quer que seja em relação à idéia da liberdade transcendental, a solução da terceira antinomia da razão pura é bem decepcionante. Mas, entendida como um momento essencial de uma ampla estratégia de defesa da especificidade do domínio prático, ela cumpre sua função, ao mostrar que a razão teórica não pode por princípio encontrar fundamento para qualquer objeção à possibilidade de uma tal liberdade, com o que se mantém em aberto um lugar, para ela vazio, mas que poderá muito bem constituir o domínio de uma legislação prática da razão pura. A efetividade de uma tal legislação tem de se mostrar por si mesma, sendo propriamente incompreensível para a razão pura especulativa, que fez tudo o que lhe era possível a este respeito quando esclarece os princípios de sua própria ignorância e, assim, desautoriza qualquer objeção que poderia levantar contra a possibilidade de um domínio prático da razão pura.

#### 4. BREVE EXCURSO SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE PRÁTICA NO CÂNON DA RAZÃO PURA

Na dialética transcendental, Kant afirma que “o conceito prático da liberdade se fundamenta na idéia transcendental da liberdade” (*KrV*, A 533/B 562), enquanto no cânon sugere poder se limitar ao conceito de liberdade prática, deixando em aberto o problema da liberdade transcendental. Como estas duas posições parecem se contradizer, desenvolveu-se a seu respeito uma longa discussão<sup>7</sup>.

Uma vez que o cânon diz respeito ao uso prático da razão pura, Kant sugere que seu tratamento pode ser feito sem pressupor a liberdade transcendental, cujo conceito é irremediavelmente problemático para a razão especulativa, mas recorrendo apenas à liberdade prática ou entendida em sentido prático, isto é, como propriedade de um arbítrio “que pode ser determinado por motivos que são representados exclusivamente pela razão” (*KrV*, A 802/B 830), sem que seja

---

<sup>7</sup> Já N. Kemp Smith sugeria que a inconsistência do que se diz a propósito desta distinção no cânon com o resto da *Crítica da razão pura* confirmaria sua idéia da primeira *Crítica* como um “*patchwork*”, sendo o cânon de redação pré-crítica: “Kant primeiramente lida com o problema da liberdade e o faz de uma maneira que mostra que ele não tinha desenvolvido sua visão crítica sobre a natureza da liberdade moral quando esta seção foi composta. Ele se limita no momento a traçar uma distinção francamente acrítica entre liberdade transcendental e prática.” (p. 569-570). Seguem Kemp Smith na tentativa de resolver a dificuldade também Gueroult 1954, p. 331, e Carnois 1987, p. 29.

decidido se “a própria razão não é por sua vez determinada nestas ações, pelas quais ela prescreve leis, por influências de outra ordem, e [se] aquilo que, com respeito aos impulsos sensíveis, é chamado de liberdade não pode ser, em vista de causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez natureza” (*KrV*, A 803/B 831). O conceito de liberdade prática, mobilizado no cânon, parece não exigir, portanto, a total independência da razão em relação às causas determinantes do mundo sensível, permitindo uma interpretação compatibilista, segundo a qual a liberdade do arbítrio não excluiria a determinação mais remota por causas naturais.

Talvez Kant tenha lançado mão deste conceito mais fraco de liberdade por acreditar que era menos problemático, sendo possível mostrá-la na experiência como uma causalidade da razão na determinação da vontade (cf. *KrV*, A 802-3/B 830-1). Para tanto, bastaria que a razão pudesse fazer valer seus motivos para não se deixar levar pelos impulsos sensíveis imediatos, não importando que ela o faça recorrendo a afetantes sensíveis mais remotos. Não é tão pretensioso afirmar que a realidade objetiva de um tal conceito de liberdade pode ser mostrada na experiência, p. ex., quando alguém deixa de gastar um dinheiro disponível na satisfação de um impulso momentâneo, porque tem como máxima economizar para o dia de amanhã.

Infelizmente, não está claro, nem se este conceito de liberdade prática é necessário no cânon, em que “de imediato indagamos a razão apenas em vista da prescrição do comportamento” (*KrV*, A 803/B 831), nem se ele é suficiente para os seus propósitos, já que tem a ver com “leis práticas puras, [...] as únicas que pertencem ao uso prático da razão pura e que permitem um cânon.” (*KrV*, A 800/B 828). Os princípios arrolados pelo cânon estão indissoluvelmente ligados às leis morais e não se seguiriam de prescrições meramente prudenciais. A dificuldade aqui é conciliar a pureza da lei moral, reconhecida objetivamente como uma lei prática pura, com uma condição empírica, necessária para que a razão pura possa fazer valer sua lei num sujeito sensivelmente afetado. Que esta seja a posição de Kant na primeira Crítica, parece estar fora de dúvida, pois tanto no cânon (cf. *KrV*, A 813/B 841, A 818/B 846) quanto na dialética (cf. *KrV*, A 589/B 617, A 634/B 662) afirma-se que, sem a perspectiva de uma felicidade proporcional à moralidade, a lei prática da razão pura seria certamente algo de admirar, mas não constituiria um móbil suficiente da vontade. Para os propósitos do cânon, é preciso que se interprete nesse sentido aquelas “causas eficientes mais elevadas e mais remotas [que poderiam ser] por sua vez natureza” (*KrV*, A 803/B 831), como faz decididamente Guido de Almeida (cf. Almeida 1997, p. 190). Os afetantes sensíveis mais remotos de que a razão pura dependeria em última instância para fazer valer também subjetivamente sua lei, reconhecida objetivamente como incondicional e necessária, provêm da esperança de uma felicidade proporcional à moralidade, portanto do princípio

(sensível) da própria felicidade. Como este princípio nada mais é do que a súpula de todos os afetantes naturais, pode-se dizer que de modo mais remoto é ainda a natureza que determina o arbítrio, de tal modo que o conceito de liberdade prática proposto no cânon “é compatível com o determinismo” (Almeida 1997, p. 188), mesmo quando referido à ordem moral.

H. E. Allison propôs, seguindo uma sugestão de W. Sims<sup>8</sup>, uma interpretação alternativa que sustenta ao mesmo tempo que a liberdade prática poderia ser mantida sem a liberdade transcendental e que esta liberdade meramente prática ainda assim representaria uma versão incompatibilista da liberdade: “Esta leitura requer que a liberdade prática seja contrastada com a liberdade transcendental assim como a liberdade humana com a liberdade divina ou, mais precisamente, como a liberdade de um agente racional finito, afetado sensivelmente, com aquela de um ser infinito, perfeitamente racional, não afetado sensivelmente.” (Allison 1990, p. 64). Esta interpretação tem o inconveniente de perder de vista o ponto central de toda a discussão, a saber, que a liberdade transcendental constitui propriamente o problema para a razão pura, dado que ela é pressuposta na liberdade prática, pelo menos no sentido moral. Não há dúvida de que o conceito de liberdade prática, mobilizado pelo cânon, diz respeito a um agente racional finito e empiricamente afetado; mas, se a liberdade transcendental dissesse respeito exclusivamente a um agente racional divino, então já não se entenderia em que sentido ela constitui o fundamento da liberdade prática de um agente racional finito, como se afirma na dialética. E assim desapareceria também a necessidade de fazer uma defesa deste conceito problemático.

O uso terminológico da *Crítica da razão pura* dá margem, ademais, a uma inadequação no emprego da noção de conceito prático. Tanto na dialética quanto no cânon, Kant passa sem aviso do “conceito de liberdade em sentido prático” para o “conceito prático de liberdade” e vice-versa (cf. *KrV*, A 534/B 562 e A 801/B 829). Apesar deste uso e da necessária associação do conceito de liberdade com a ordem da razão prática pura, ele não é propriamente um conceito prático, como afirma Paton: “Devemos lembrar também que para Kant liberdade é uma idéia prática e que isto é algo bem diferente de uma teoria especulativa da realidade” (Paton 1958, p. 271).<sup>9</sup> Kant chega a enunciar a liberdade como condição de possibilidade de toda conceituação prática, mas isso não faz dela mesma um conceito prático, entendido como “a representação de um objeto como um possível efeito pela liberdade” (*KpV*, A 100). Se a razão pura for capaz de determinar uma vontade pela representação de um objeto necessário dela derivado, então essa vontade é

---

<sup>8</sup> Em W. Sims, “Did Kant Write the Canon before the Dialectic?”, *De Philosophia*, 2 (1981), p. 14-31.

<sup>9</sup> Em outra passagem, Paton afirma: “Para Kant, liberdade é essencialmente um ideal moral” (1958, p. 255). Um ideal moral é, por exemplo, a santidade ou a virtude plena, que são ordenadas pela razão prática pura, apesar de uma vontade empiricamente afetada não poder chegar a realizar este ideal (pelo menos não no mundo sensível).

livre. Os conceitos práticos são representativos de um domínio que se instaura com aquilo que torna a vontade livre, mas a proposição ‘a vontade é livre’ não é, por sua vez, uma proposição prática (comandando algo que se deve fazer), e sim uma proposição teórica (sobre algo que é ou não é o caso), cuja verdade não pode ser estabelecida pela razão especulativa, sendo apenas necessário pressupô-la na ordem da razão prática pura.<sup>10</sup> Assim, para ser mais preciso, dever-se-ia dizer que a idéia da liberdade é um conceito da razão pura teórica ou especulativa que a razão pura em seu uso prático tem de pressupor necessariamente.

### 5. SOBRE A SUPOSTA DEDUÇÃO EM *FUNDAMENTAÇÃO*, PARTE III

Se a *Crítica da razão pura* prepara, em relação à razão teórica especulativa, o lugar preciso em que a *Crítica da razão prática* situa o domínio da moralidade, seria de surpreender que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, escrita entre as duas, Kant tivesse tentado algo inteiramente diferente daquilo que se encontra na segunda crítica.

Retomando a linha geral do debate em torno à suposta dedução da lei moral na *Fundamentação*, pode-se sustentar uma posição que K. Ameriks explicitamente descartava em seu artigo: “A maioria dos comentadores admitiram aqui a aparência de um conflito problemático, mas eles sustentaram que há uma interpretação “conciliatória” que mostra que Kant tem uma posição que é ao mesmo tempo consistente e defensável. Assim, alguns (e. g., Paton e Henrich) disseram que de fato a *Fundamentação* propriamente antecipa a *Crítica* por não pretender oferecer uma dedução estrita. Outros (notadamente Lewis White Beck) aceitaram que há algo como uma dedução estrita na *Fundamentação*, mas assumiram que ela é continuada e de fato bem continuada na segunda *Crítica*” (Ameriks 1981, p. 53). Esta longa citação permite identificar duas possíveis estratégias de conciliação, uma afirmando que a *Fundamentação* não empreende nenhuma dedução no sentido estrito descartado pela segunda *Crítica*, a outra, que a *Crítica* apresenta uma dedução, na continuidade da *Fundamentação*, mesmo que não seja num sentido tão forte como o

<sup>10</sup> Aliás, a peculiaridade de ser uma proposição teórica apenas legitimável praticamente é compartilhada pelos três postulados da razão prática, sendo o postulado definido como “uma proposição teórica, mas como tal não demonstrável, na medida em que está ligada inseparavelmente a uma lei prática válida a priori e incondicionalmente” (*KpV*, A 220). A acima abordada assimetria no tratamento das idéias da razão pura permite resolver ainda uma dificuldade que causou certo embaraço a Beck (cf. Beck 1966, p. 207-8): por que a liberdade é apresentada, na dialética da *KpV*, como um dos postulados, se Kant pretende ter apresentado uma dedução dela na analítica? Na dialética da *KpV*, assim como no cânon da *KrV*, trata-se de apresentar os dois postulados que enunciam uma condição necessária, a ser, portanto, pressuposta, da possibilidade do objeto da razão prática pura (o sumo bem). Na analítica da *KpV*, mostra-se que a liberdade é uma condição necessária da própria legislação prática da razão pura, antes mesmo que se chegue a mencionar um objeto prático necessário e incondicional. O que a dedução da liberdade na analítica da *KpV* faz é apresentá-la como um pressuposto de uma lei prática necessária e isso é, ao mesmo tempo, apresentá-la como um postulado da razão prática pura. O termo dedução não deveria levar a falsas expectativas, pois Kant fala também do postulado da existência de Deus como de uma “dedução” (cf. *KpV*, A 227), o que aponta antes para a pertinência do paralelo aqui sugerido.

descartado na *Crítica*. Pretende-se aqui mostrar que estas duas estratégias de conciliação são conciliáveis, ao contrário do que pretende Ameriks: “Estas linhas de interpretação estão obviamente em conflito uma com a outra e eu acredito que ambas são insatisfatórias” (1981, p. 53).

O que torna aparente esse suposto conflito é a ambigüidade do termo ‘dedução’, empregado por Kant de modo bastante laxo. Assim, a dedução anunciada na *Fundamentação* pode muito bem coexistir, sendo mais fraca, com a dedução descartada pela segunda *Crítica*; do mesmo modo, pode-se sustentar que esta continua e, talvez, completa, a dedução empreendida naquela, mesmo que se explicita agora não se tratar de uma dedução num sentido mais forte.

Kant fala de dedução em diversos contextos e designando argumentos com diferente força. O leque de possibilidades proposto pela penetrante análise de Henrich (cf. Henrich 1975 e 1989) parece permitir pelo menos descartar uma “dedução estrita” no sentido sustentado por Ameriks (argumento linear com premissas e tudo o mais). Em geral, Kant concebe suas deduções em analogia com as deduções em processos jurídicos, nas quais se trata de resolver a *quaestio juris*, quer dizer, estabelecer em que medida uma certa pretensão é levantada legitimamente. Numa dedução jurídica é necessário mostrar “que uma vindicação ou posse se originou legitimamente, que ela é derivada de aquisição legítima, contrato válido ou de herança” (Henrich 1975, p. 78). Por analogia, uma dedução kantiana deve estabelecer a legitimidade de uma pretensão, no caso, a da consciência moral de estar de posse de um imperativo incondicional. Isso é feito realizando uma crítica do sujeito, da qual ressalta a condição de possibilidade da pretensão levantada. No caso da dedução em questão na filosofia moral, há que fixar de saída os dois termos do procedimento: o imperativo categórico, como princípio prático incondicional cuja legitimidade se quer estabelecer, e a razão prática pura, como faculdade do sujeito de que se origina este imperativo.

No contexto mais amplo da filosofia crítica, a legitimação do princípio da moralidade envolve, tanto na perspectiva da *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto na da *Crítica da razão prática*, quatro momentos distintos, cumprindo cada qual uma função específica. Em primeiro lugar, trata-se de legitimar o próprio princípio da moralidade e, nesta medida, a dedução em questão no debate aqui abordado é a dedução do princípio da moralidade ou do imperativo categórico. Num segundo momento, é estabelecida a realidade do conceito de liberdade, como um pressuposto necessário da lei moral, falando-se então de uma dedução da liberdade. Revelando-se como uma pressuposição necessária do princípio da moralidade, o conceito de liberdade deve, por sua vez e num terceiro momento, ser defendido contra possíveis ataques da razão teórica destinados a mostrar sua impossibilidade. Por fim, apresenta-se a consciência ou discurso moral comum como uma confirmação do resultado da dedução do princípio da moralidade. Estes

quatro momentos são facilmente identificáveis ao longo da *Crítica da razão prática*, mas parecem não ser percebidos em geral também na *Fundamentação*, reforçando-se assim a impressão de uma descontinuidade entre as duas obras.

Ora, com um pouco de atenção pode-se descobrir os momentos mencionados também na terceira seção da *Fundamentação*. Em primeiro lugar, seu objetivo é mostrar, em linhas gerais e após ter mostrado, nas duas seções anteriores, que a moralidade reivindicada pela consciência comum só pode ser entendida a partir de um imperativo categórico, como é possível um tal imperativo categórico, identificado como uma proposição prática a priori: “Mas que a moralidade não é uma quimera, o que se segue se o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade é verdadeiro e, como princípio a priori, simplesmente necessário, [estabelecer isso] requer um uso sintético possível da razão prática pura, o qual não devemos, contudo, ousar sem fornecer antes uma crítica desta própria faculdade da razão, da qual temos de apresentar na última seção as linhas principais suficientes ao nosso propósito.” (GMS, AA IV, 445).

A terceira seção da *Fundamentação* abre com uma série de considerações preliminares sobre a relação entre liberdade e moralidade numa vontade finita. Tendo definido a vontade como “uma espécie de causalidade de seres vivos, na medida em que eles são racionais” (GMS, A IV, 446), Kant distingue em relação à mesma um conceito negativo e um conceito positivo de liberdade. De acordo com o primeiro, “liberdade seria a propriedade desta causalidade pela qual ela pode ser eficiente independentemente de causas estranhas que a determinem” (GMS, AA IV, 446). Este conceito de liberdade diz apenas o que não pode ser o caso (a saber, a determinação por causas naturais), mas não permite estabelecer nada acerca de sua natureza.

Como, no entanto, para Kant o conceito de causalidade implica o de lei, o conceito negativo da liberdade, como propriedade de uma causalidade, acarreta um conceito positivo da mesma, segundo o qual a liberdade é autonomia ou a capacidade de se dar a si mesmo uma lei, apresentada como “propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (GMS, AA IV, 447). O princípio da autonomia, equacionado rapidamente com a lei moral, é concebido como inteiramente independente da ordem da causalidade natural ou do mundo sensível, devendo sua origem ser pensada na perspectiva de um mundo inteligível.

O que isso representa em termos de compreensão das relações críticas envolvidas, esclarece uma passagem da *Crítica da razão prática* a ser levada em consideração aqui: “a lei moral fornece, mesmo que não uma visão, ainda assim um fato simplesmente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e de todo o âmbito do uso de nossa razão teórica, [fato esse] que aponta para um mundo puramente inteligível, sim, até mesmo o determina positivamente e

nos deixa conhecer algo dele, a saber, uma lei” (*KpV*, A 74). Com exceção da caracterização da lei como um fato, a posição aqui assumida não difere tanto daquela da terceira seção da *Fundamentação* como se poderia ser tentado a acreditar, pois nesta última o conceito positivo da liberdade também é usado como chave para explicar a autonomia da vontade e, portanto, a possibilidade do imperativo categórico. Mas na *Crítica da razão prática* o próprio fato da lei moral aponta para um mundo inteligível, do qual nos deixa conhecer uma lei, dispensando-se assim o conceito de liberdade como ponte para realizar esta transição.

O distintivo da dedução do imperativo categórico na *Fundamentação* é, neste sentido, o emprego do conceito da liberdade como um conceito liminar que aponta para um terceiro momento, o mundo inteligível, em relação ao qual se poderia efetuar a síntese entre vontade e imperativo categórico. Antes de lançar mão deste terceiro termo, Kant propõe “ainda alguma preparação” (*GMS*, AA IV, 447), que é feita ainda nos dois itens seguintes.<sup>11</sup> No primeiro, a liberdade é apresentada como pressuposto necessário da vontade de qualquer ser racional, quer dizer, de sua capacidade de agir segundo a razão e sob a representação de sua independência em relação a determinantes sensíveis: “Qualquer ser que não pode agir senão como [estando] sob a idéia da liberdade é por isso mesmo efetivamente livre, em termos práticos” (*GMS*, AA IV, 448). A formulação é intencionalmente cuidadosa para evitar o compromisso ontológico com a asserção da liberdade da vontade independentemente do contexto prático. Um ser que não pode agir a não ser que conceba suas ações como independentes de toda determinação empírica e, mais ainda, conceba suas ações na perspectiva desta idéia de independência, de fato não agiria se suas ações não fossem concebidas como independentes, ou seja, como livres. Ora, um ser racional só seria capaz de agir como um ser racional concebendo suas ações na perspectiva da idéia da independência de todo elemento sensível, o que nos permite conceder a idéia da liberdade a todo ser racional capaz de agir: “temos de conceder necessariamente a cada ser racional que possui uma vontade também a idéia da liberdade, somente sob a qual ele age” (*GMS*, AA IV, 448).

É importante notar que a terceira seção da *Fundamentação* já não fala de uma liberdade prática que, em relação a causas mais remotas, poderia acabar se revelando ainda como determinada por leis naturais. Isso se torna explícito no item seguinte, em que Kant procura tornar inte-

---

<sup>11</sup> A sugestão de Paton parece, neste sentido, a mais apropriada para entender o argumento da terceira seção da *Fundamentação* em suas linhas gerais: “das cinco seções em que é dividido o capítulo III da *Fundamentação*, as primeiras três são preparatórias, a quarta dá um esboço sumário de todo o argumento, enquanto a quinta esclarece o que foi feito antes e acrescenta vários novos pontos.” (Paton 1958, p. 206). Contra, Allison entende que o item consecutivo apresenta um “argumento preparatório” (cf. Allison 1990, p. 214) que fracassa, sendo seguido de tentativas para remediar as lacunas identificadas e apresentar argumentos mais consistentes. A leitura de Allison tende, assim, a fragmentar o texto em uma série de argumentos que não se harmonizam entre si, dando a impressão de um autor vacilante, dado a avanços infundados e a recuos táticos.

ligível um interesse ligado à moralidade, descartando de saída o recurso ao princípio da felicidade, como fez no cânon da *Crítica da razão pura*. A vinculação de um interesse à moralidade através do desejo de felicidade, na medida em que a moralidade é aceita como determinando a dignidade de ser feliz, revela certamente um interesse que ultrapassa todos os impulsos sensíveis, mas este interesse já é “o efeito da importância já pressuposta de leis morais (quando nos separamos, pela idéia da liberdade, de todo interesse empírico)” (*GMS*, AA IV, 450). A idéia de liberdade, sob a qual todo ser racional capaz de agir tem de conceber suas ações, representa então a total independência de afetantes sensíveis, por mais remotos que sejam.

Neste sentido, mostrar que a liberdade deve ser atribuída como propriedade à vontade de todo ser racional seria mostrar que todo ser racional capaz de agir possui uma razão prática pura. Há uma tendência bastante generalizada a ler a terceira seção da *Fundamentação* como apresentando um argumento que vai da atribuição da liberdade a seres racionais dotados de vontade para a validade do imperativo categórico. Ora, o procedimento adotado por Kant é antes o contrário, como sugere já a expressão “dedução do conceito da liberdade a partir da razão prática pura” (*GMS*, AA IV, 447). O problema de partida é, então, não tanto o de aduzir razões para atribuir a liberdade à nossa vontade, mas o de mostrar que possuímos uma vontade pura ou uma razão prática pura, para o que seria necessário mostrar “a partir de onde a lei moral obriga” (*GMS*, AA IV, 450). O problema assim colocado pode também ser enfrentado como o problema “do interesse que se liga às idéias da moralidade” (*GMS*, AA IV, 448).<sup>12</sup>

Se o princípio da moralidade tivesse de ser deduzido da idéia da liberdade, então não seria possível escapar do círculo apontado no mencionado item (cf. *GMS*, AA IV, 450), pois, não tendo sido possível mostrar a realidade da idéia da liberdade, chegou-se à conclusão mais modesta “de que temos de pressupô-la, se queremos pensar um ser como racional e dotado da consciência de sua causalidade em vista das ações, i. é, [dotado] de uma vontade” (*GMS*, AA IV, 449). Ou seja, se queremos pensar um ser dotado de razão prática pura, então temos de pressupor nele a idéia da liberdade. Esta não pode, por conseguinte, constituir o fundamento da atribuição de uma razão prática pura a um ser qualquer (nos termos da *Crítica da razão prática*, a liberdade pode muito bem ser reconhecida como *ratio essendi* de uma razão prática pura, mas não constitui sua *ratio cognoscendi*, pois não pode ser estabelecida de modo independente).

---

<sup>12</sup> Este é o título do terceiro item da terceira seção da *Fundamentação*. Este item prepara um elemento essencial da dedução, a saber, o que torna a razão pura “prática, i. é, uma causa determinante da vontade” (*GMS*, AA IV, 460 nota). Como as idéias da moralidade são idéias da razão pura, cumpre mostrar que elas podem engendrar um interesse puro na vontade de um ser racional. Nesta medida, então, o item não “desvia abruptamente para um novo tópico” nem levanta um “problema inteiramente novo”, como entende Allison (cf. Allison 1990, p. 217). O problema deste item segue-se do reconhecimento de que a atribuição de liberdade à vontade se fundamenta na atribuição de uma razão prática pura.

Sempre ainda em considerações preparatórias, Kant sugere que o mencionado círculo pode ser evitado se for tomado como terceiro termo, não a própria idéia da liberdade, mas aquilo para que ela aponta, a saber, um outro ponto de vista, uma perspectiva inteligível. O homem possui, na razão, uma faculdade de determinar suas operações segundo leis independentes do mundo sensível e com fundamento apenas na própria razão. Nesta medida, pode ele se conceber como pertencendo a um mundo inteligível (não determinado pelas leis do mundo sensível).<sup>13</sup> Por outro lado, como ser racional dotado de vontade, o homem pensa a causalidade de sua vontade na perspectiva da idéia da liberdade ou da independência de causas determinantes do mundo sensível.<sup>14</sup> Ora, ao se pensar na perspectiva de sua independência em relação a todo o sensível, o homem se concebe como um ser supra-sensível ou inteligível e nesta medida se reconhece sob uma lei que não decorre de sua natureza sensível: “quando nos pensamos como livres, colocamo-nos como membros no mundo inteligível e conhecemos a autonomia da vontade, junto com sua consequência, a moralidade” (*GMS*, AA IV, 453). O conceito de liberdade já não cumpre aqui a função de uma premissa para uma dedução formal, pois neste caso nada mais se teria do que uma “petição de princípio” (cf. *GMS*, AA IV, 453), mas sua função é descortinar a perspectiva do mundo inteligível, em que o ser racional se pensa a si mesmo como um membro e, portanto, como submetido à legislação nele vigente. Na medida em que “todos os homens se pensam como livres segundo a vontade” (*GMS*, AA IV, 455), eles se pensam na perspectiva do inteligível e estão, portanto, submetidos à legislação pura constitutiva do mundo inteligível. Resta saber se eles se pensam como livres com fundamento ou se isso é apenas mais uma das ilusões da razão pura.

O fundamento para atribuir-se uma vontade livre encontra-se, em última instância, na consciência da própria razão: “Mas a legitimidade da pretensão à liberdade da vontade funda-se na consciência da independência da razão em relação a causas determinantes subjetivas, admitida como uma pressuposição” (*GMS*, AA IV, 457). Que se trata aqui da consciência da independência da razão prática em relação a impulsos sensíveis, e não simplesmente da razão em relação à sensibilidade em geral, fica claro quando, em seguida, o texto explicita que o homem se coloca numa ordem inteligível, “quando ele se pensa como inteligência dotada de vontade, portanto com causalidade” (*GMS*, AA IV, 457). Nesta medida, então, o fundamento para a atribuição da pro-

---

<sup>13</sup> O recurso à razão em geral não visa estabelecer de modo independente a liberdade do ser racional, como pretendem Ameriks (1981, p. 67) e Allison (1990, p. 222-224 e 227). A passagem que sugere mais de perto esta interpretação (*GMS*, AA IV, 452) encontra-se no terceiro item, devendo, portanto, ser lida em sua intenção preparatória. Além disto, o texto prossegue imediatamente tirando a consequência do caráter inteligível da razão para um ser racional que se atribui uma vontade.

<sup>14</sup> A dedução da *Fundamentação* se vale, neste sentido, do conceito da liberdade em relação à vontade, como insiste Henrich: “A dedução tem de se reportar necessariamente à consciência que um ser racional possui de sua vontade.” (Henrich 1975, p. 85). O problema passa a ser então o da legitimidade da atribuição a um ser racional de uma vontade neste sentido estrito, ou seja, de uma vontade plenamente livre (Henrich 1975, p. 93-94).

priedade da liberdade à vontade encontra-se na própria razão prática ou, mais precisamente, na razão prática pura. A questão decisiva que se anuncia é precisamente esta: como é possível estabelecer que a razão pura é prática?

Para evitar que seu argumento seja interpretado no sentido de uma metafísica de mundos paralelos, Kant explicita ainda o que significa pensar-se num mundo inteligível. O conceito de liberdade é uma pressuposição necessária quando “a razão prática [pura] se pensa para dentro de um mundo inteligível” (*GMS*, AA IV, 458). Pensar-se na perspectiva de uma ordem independente da sensibilidade não significa ainda especular sobre a natureza desta ordem. Trata-se de um mundo inteligível “de que o homem certamente só sabe que nele apenas a razão, e na verdade a razão pura e independente da sensibilidade, dá a lei” (*GMS*, AA IV, 457). Pensar-se como membro de um mundo inteligível é assumir “apenas um ponto de vista que a razão é obrigada a adotar fora dos fenômenos, para pensar-se a si mesma como prática” (*GMS*, AA IV, 458). Estas considerações situam suficientemente o pensamento do mundo inteligível no âmbito dos procedimentos críticos em geral, bastando para desautorizar qualquer interpretação que pretendesse ver resurgir aqui uma metafísica do além, com toda a fantasmagoria que lhe é peculiar.

Considerado em relação ao fundamento de conhecimento último (elemento decisivo de todo julgamento crítico, que sempre quer ver definida a *ratio cognoscendi*), o procedimento de dedução do imperativo categórico apresentado pela *Fundamentação* acaba, portanto, finalmente batendo no fato da própria razão prática pura. Como não se pode estabelecer de modo independente que a vontade é livre, o recurso ao conceito de liberdade é, bem considerado, uma complicação inútil do argumento. O ponto de partida e único dado de que a razão dispõe para se pensar numa ordem inteligível é a lei moral, cuja origem é encontrada na razão prática pura. O conceito de liberdade é apenas um pressuposto necessário para que a razão se pense na ordem inteligível como razão prática pura, não contribuindo por si só para estabelecer que há de fato uma razão prática pura.

O conceito de liberdade cumpre, portanto, na *Fundamentação*, a função de um conceito liminar, através do qual um imperativo prático puro é pensado como possível por apontar para uma segunda ordem de consideração da razão. Na perspectiva do inteligível, pode-se entender como um ser racional finito é capaz de se interessar pelas idéias e princípios da razão prática pura. Aquilo que lhe é comandado pelo imperativo incondicional constitui propriamente sua vontade como vontade livre, sendo “este dever-ser propriamente um querer” (*GMS*, AA IV, 449). Uma vontade afetada sensivelmente pode sentir-se submetida a um imperativo categórico só na medida em que quer efetivamente aquilo que a razão pura em seu uso prático lhe apresenta. O

problema do interesse pelo princípio da moralidade é posto assim na perspectiva adequada para que seja possível pensar a possibilidade de um tal interesse.

Tendo preparado os leitores, Kant pode, finalmente, enfrentar a questão: “Como é possível um imperativo categórico?” (*GMS*, AA IV, 453). Para tanto, lança mão dos elementos reunidos na preparação. Um ser racional finito, afetado sensivelmente, tem consciência de si mesmo numa dupla perspectiva: como inteligência, ele concebe sua causalidade sob a idéia da liberdade, considerando-se assim membro de um mundo inteligível, submetido apenas aos princípios da razão; mas, como afetado sensivelmente, ele tem consciência de si mesmo também como parte do mundo sensível. Ora, se ele fosse membro apenas do mundo inteligível, suas ações seriam inteiramente conformes ao princípio da autonomia da vontade, e este não se apresentaria na forma de um imperativo; por outro lado, se ele fosse parte apenas do mundo sensível, suas ações seguiriam simplesmente a “lei natural dos desejos e das inclinações” (*GMS*, AA IV, 453). No primeiro caso, ter-se-ia uma lei pura da vontade, mas não o imperativo categórico, que só faz sentido se comanda uma vontade que pode se opor à lei. No outro caso, nem sequer se teria um princípio da moralidade. A possibilidade de um imperativo categórico passa pela ligação das duas perspectivas em um e mesmo ser racional: enquanto ser inteligível, ele reconhece o princípio da moralidade como lei de sua vontade, mas, como afetado sensivelmente, sente a resistência a esta lei e se conhece, assim, como submetido a ela, sentindo-a como coação prática na forma do imperativo categórico. Esta ação do inteligível sobre o sensível é possível “porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, portanto também [o fundamento] de suas leis” (*GMS*, AA IV, 453), remetendo a dedução do imperativo categórico, em última instância, ao quadro geral da filosofia crítica, que torna inteligível esta última afirmação.

O segundo momento envolvido na legitimação do princípio da moralidade é o da dedução da liberdade como pressuposição necessária da moralidade. Trata-se de um momento bem conhecido dos leitores da *Crítica da razão prática*, mas ele se encontra também na *Fundamentação*. Já o emprego do conceito de liberdade no momento da dedução do imperativo categórico se apóia em última instância na necessidade de sua pressuposição na vontade de um ser racional qualquer, mas uma certa vaguidade<sup>15</sup> no emprego dos termos não deixa inteiramente claro que se trata propriamente de uma vontade que se dá a si mesma a lei, portanto de uma vontade submetida à lei pura da razão. As passagens em que a liberdade é apresentada genericamente como um pressuposto da vontade de um ser racional são muitas (cf. *GMS*, AA IV, 447, 449, 454, 459,

---

<sup>15</sup> Vaguidade, e não ambigüidade, pois o teor da terceira seção da *Fundamentação* articula consistentemente o problema de uma vontade pura ou de uma razão prática pura.

461), mas há pelo menos uma que deixa bem clara a relação de pressuposição com respeito ao princípio da moralidade: “Portanto a questão: como é possível um imperativo categórico? pode ser respondida pelo menos até o ponto de se indicar a única pressuposição sob a qual ele é possível, a saber, a idéia da liberdade, ao mesmo tempo em que se pode compreender a necessidade desta pressuposição, o que é suficiente para o uso prático da razão, i. é, para a convicção da validade deste imperativo, portanto também da lei moral” (GMS, AA IV, 461)<sup>16</sup>. A liberdade tem de ser pressuposta pelo agente racional em sua conduta moral, uma vez que constitui uma condição de possibilidade de todo imperativo categórico.

Ora, a impossibilidade de uma condição necessária acarreta a impossibilidade do condicionado. Por isto, a legitimação do princípio da moralidade envolve um terceiro momento, destinado a mostrar que não é possível demonstrar a impossibilidade da liberdade transcendental, defendendo-se assim este pressuposto necessário da moralidade. Esta estratégia defensiva da idéia da liberdade marca já a dialética da *Crítica da razão pura* e é concluída na analítica da *Crítica da razão prática*. Na *Fundamentação*, ela é apresentada no quarto item da terceira seção, sugestivamente intitulado “Do limite extremo de toda filosofia prática”.<sup>17</sup> Após ter reenunciado a antinomia da necessidade natural e da liberdade, Kant lembra a necessidade de dirimir este conflito da razão especulativa, para que dele não resulte dano para o exercício prático da razão: “Entretanto esta aparente contradição tem de ser eliminada pelo menos de modo convincente, mesmo que não se pudesse compreender jamais como a liberdade é possível. Pois se até o pensamento da liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, então ela teria de ser abandonada inteiramente em favor da necessidade natural” (GMS, AA IV, 456). Por isto, a razão especulativa tem como tarefa pensar a possibilidade da coexistência dos dois princípios, para o que ela recorre à distinção entre o fenomênico e o numênico. Esta tarefa da razão especu-

<sup>16</sup> Aliás, não se trata aqui de uma tese nova, pois já em 1783, em resenha de uma obra de Schulz, Kant levantava contra o determinismo do autor as seguintes considerações: “Mas no fundo de sua alma ele pressupôs, mesmo que não quisesse admiti-lo, que o entendimento tem a capacidade de determinar seu juízo segundo fundamentos objetivos que sempre são válidos, não estando sob o mecanismo das causas determinantes apenas subjetivamente e que podem mudar em seguida; portanto ele sempre assumiu a liberdade de pensar, sem a qual não há razão. Do mesmo modo, tem de pressupor também a liberdade no agir, sem a qual não há moralidade [*Sitten*], se quer proceder de acordo com as leis eternas do dever” (AA VIII, 14). A liberdade no agir ou a liberdade da vontade é, portanto, claramente um pressuposto necessário da moralidade ou da razão prática pura e não simplesmente da razão em geral. Aqui o debate acabou lançando trilhas que são seguidas sem qualquer atenção ao texto kantiano; até mesmo Beck caiu numa delas em sua apreciação da passagem citada: “Em *Besprechung von Schulz’s Sittenlehre* (1785), VIII, 13, Kant observa que o determinista em metafísica reivindica para si mesmo a liberdade na condução de seu próprio pensamento e *a fortiori* em sua ação” (Beck 1966, p. 195 nota). Longe de seguir-se da pressuposição da liberdade ou espontaneidade no pensar, a liberdade no agir é colocada por Kant expressamente como uma pressuposição necessária da moralidade (“*Ebenso*” introduz um paralelo e não uma conclusão, como sugere o “*a fortiori*” de Beck).

<sup>17</sup> Este item é fundamental para se apreciar em que medida a terceira seção da *Fundamentação* se insere na continuidade das primeiras *Críticas*. Sintomaticamente, no entanto, ele tem merecido pouca atenção dos envolvidos no debate.

lativa tem de ser resolvida para que seja defendido o espaço de que necessita a razão em seu uso prático: “Mas este dever incumbe apenas à filosofia especulativa, a fim de que ela deixe o caminho livre para a [filosofia] prática” (GMS, AA IV, 456). Caso não se resolva a aparente contradição, pode sempre ser sustentada uma posição fatalista (com base certamente em fundamentos da razão teórica), pois então “a teoria a este respeito é *bonum vacans*, de que o fatalista pode com razão se apossar e expulsar toda moral de sua pretensa propriedade, ocupada sem título” (GMS, AA IV, 456).

Neste sentido, então, a defesa da idéia da liberdade no âmbito da filosofia teórica constitui ainda uma espécie de dedução, cujo objetivo é lavrar as credenciais ou preparar o título de propriedade da moralidade, evitando assim que o domínio do incondicionado seja declarado um bem sem dono, de que inclusive o fatalista pode se apossar. Quando se deixa o domínio das explicações condicionais, fica-se sem recursos para estabelecer positivamente o que quer que seja, nada restando senão “defesa, i. é, refutação das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isto declaram atrevidamente impossível a liberdade.” (GMS, AA IV, 459).

Por fim, encontra-se na argumentação da terceira seção da *Fundamentação* também o momento da confirmação do resultado da dedução do princípio da moralidade pela consciência moral comum: “O uso prático da razão humana comum confirma a correção desta dedução” (GMS, AA IV, 454). Não é preciso expor aqui o exemplo aduzido por Kant, mas é importante notar que este momento tem um caráter meramente confirmativo, não contribuindo por si só para a sustentação do resultado da dedução. Aliás, como as duas primeiras seções da *Fundamentação* procedem analiticamente das pretensões de moralidade da razão humana comum para os elementos pressupostos que podem torná-las legítimas, todo o argumento seria flagrantemente circular se a dedução destes elementos dependesse por sua vez daquilo que a consciência moral comum admite em geral.

Concluindo, pode-se então dizer que a terceira seção da *Fundamentação* não empreende nenhuma dedução, se entendermos por tal uma conclusão a partir de premissas fixadas anteriormente. Especificamente, não se encontra ali uma dedução do imperativo categórico a partir da idéia da liberdade estabelecida independentemente da moralidade e a partir da simples razão teórica ou da capacidade de pensar. Por outro lado, pode-se afirmar que se encontra ali uma dedução do imperativo categórico, se entendermos por dedução um procedimento de legitimação (análogo às deduções em processos jurídicos). Neste último sentido, não só se encontra ali também uma dedução da liberdade, mas ela é mesmo necessária, como visto. Além do mais, pode-se mui-

to bem dizer que neste sentido também a *Crítica da razão prática* apresenta uma dedução tanto do princípio da moralidade quanto do conceito de liberdade.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, H.E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G.A. de. "Liberdade e moralidade segundo Kant". *Analytica*, v. 2, pp. 175-202, 1997.
- AMERIKS, K. "Kant's Deduction of Freedom and Morality". *Journal of the History of Philosophy*, v. 19, pp. 53-79, 1981.
- BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1966.
- CARNOIS, B. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Chicago/London, University of Chicago Press, 1987.
- GUEROULT, M. "Canon de la raison pure et critique de la raison pratique". *Revue Internationale de Philosophie*, v. 8, pp. 331-357, 1954.
- HENRICH, D. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". In: HENRICH, D. et al. (orgs.). *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübingen: Mohr, pp. 77-115, 1960.
- "Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' ". In: SCHWAN, A. (org.). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 55-112, 1975.
- "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique". In: FÖRSTER, E. (org.). *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46, 1989.
- ILTING, K.-H. "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant". In: RIEDEL, M. (org.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, v. 1. Freiburg: Rombach, pp. 79-97, 1984.
- KANT, I. (AA) *Kants gesammelte Schriften*. Edição da Academia Prussiana das Ciências e seus seguidores. Berlin: de Gruyter, 1910-1983.
- PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1958.
- POTHAST, U. *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- RAWLS, J. "Themes in Kant's Moral Philosophy". In: FÖRSTER, E. (org.). *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, pp. 81-113, 1989.