



## Kant e a natureza antinômica da moral

### Kant and the antinomic nature of morals

Pedro Paulo Corôa<sup>1</sup>  
pcorora@ufpa.br

**Resumo:** Os problemas morais costumam ser analisados de modo semelhante aos problemas teóricos, em que resolvemos a discussão verificando se os conflitos têm ou não contradição. Kant, na *Dialética Transcendental*, nos mostra que essa solução não nos satisfaz quando falamos de moral, pois vivemos sob duas condições distintas como seres humanos. Somos animais e também seres sociais, sem poder escolher entre uma coisa e outra. Assim, por meio de um conflito lógico e dialético, Kant nos fornece uma excelente chave de leitura para diferença entre causa natural e causalidade livre, ponto de partida em todo mal-entendido acerca dos fundamentos da moral.

**Palavras-chave:** Kant; causalidade; liberdade; antinomia.

**Abstract:** Moral problems are often analyzed similarly to theoretical problems, in which we resolve the discussion by checking whether or not conflicts have contradictions. Kant in the *Transcendental Dialectic* shows us that this solution does not satisfy us when we speak of morality, because we live under two distinct conditions as human beings. We are animals as well as social beings, unable to choose between one thing and another. Thus, through a logical and dialectical conflict, Kant provides us with an excellent reading key to the difference between natural cause and free causation, starting point in every misunderstanding about the foundations of morals.

**Keywords:** Kant; causality; freedom; antinomy.

---

1 Professor Dr. da Faculdade de Filosofia e do programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPA.

## Introdução

O objetivo deste ensaio é recuperar, com a ajuda de Kant, o sentido originário do discurso em torno da ética ou da moral, cujo privilégio, na divisão analítica do conceito de Filosofia, é sucessivamente reconhecido e afirmado por ele – por exemplo, na *Crítica da razão pura*, B 865-8869, e em seu pequeno manual de *Lógica*, AK, 23- 26. Mas, justamente por considerarmos o assunto levando em conta a necessidade originária de sua formulação, para nós, não se trata, simplesmente, de identificar traços kantianos que por ventura possam ter sido acrescentados – diria Kant, como agregados – à história das doutrinas morais. O que queremos mostrar é a inevitabilidade sentida, pelo próprio filósofo alemão, ao abordar o tema “moral”, de esboçá-lo, desde o início, na forma de antinomia, sem o que todo o seu desenvolvimento estaria sujeito – como, aliás, comumente se crê que ocorre – a uma contestação radical: a de que os princípios da filosofia moral, por serem sub-repticiamente “negados” na ação humana efetiva, ou seja, na ação empírica ou histórica, não possuem nenhum valor e importância justificáveis.

Todo aquele que, por algum motivo, envolve-se com a questão relativa ao conceito de liberdade em Kant, base de qualquer doutrina moral, vê-se remetido ao texto da terceira antinomia da razão pura, uma vez que é aí o lugar, por assim dizer, de apresentação deste conceito, mesmo que a perspectiva seja, ainda, teórico-especulativa e não moral propriamente dita. Uma comprovação disso é o livro *Religión e historia en Kant*, de Francisco Herrero, que tem como primeiro passo é abordagem da possibilidade teórica do conceito de liberdade. O ponto de partida de Kant, bem no centro de sua discussão acerca das funções lógicas da razão e de suas ideias, é o impulso dialético do pensamento, por meio do qual buscamos a “síntese serial e regressiva das condições” até atingir o incondicionado, “algo como a completude absoluta da série das premissas, que conjuntamente não pressupõe mais nenhuma outra” (Kant, 1983, B 444). Como se trata aqui do recuo causal dos acontecimentos no mundo, esta síntese corresponde, diz Kant, às causas enquanto “*auto-atividade* absoluta (liberdade)” (Kant, 1983, B 446).

Como podemos notar, é por meio de uma questão lógico-dialética em que o que está em jogo é o modo como nós nos representamos as séries de acontecimentos no mundo, que Kant chega ao tema da liberdade, que, em sentido moral, de modo algum se deixa explicar cosmologicamente, ou seja, de um ponto de vista físico ou natural. De qualquer forma, a natureza, diz Kant, é um todo dinâmico, em relação ao qual “a condição do que acontece denomina-se causa e a causalidade incondicionada da causa dos fenômenos denomina-se liberdade; a causa condicionada, ao contrário, denomina-se num sentido mais restrito a causa natural” (Kant, 1983, B 447). Nessa oposição entre natureza e liberdade, a liberdade é um conceito meramente inferido de nossa necessidade de pensar as causas de todas as ocorrências no mundo. Portanto, o conceito de liberdade não é apresentado dogmaticamente, ele não é um ponto de partida

axiomaticamente posto, ele é um resultado. É porque faz parte da espontaneidade do entendimento relacionar os acontecimentos segundo o princípio da causalidade, que se abre a possibilidade de pensarmos o início absoluto dessa cadeia, o que o próprio entendimento não pode resolver, instaurando-se, então, o esforço da razão.

Vê-se então como está armada aqui a estrutura que define precisamente a antinomia de número três: uma diferença, mais que uma mera oposição, ente a causalidade mecânico-natural e a causalidade a que Kant chamará de pura espontaneidade, por ser uma fonte independente produtora de efeitos no mundo. Creio que a formulação do conceito de causalidade em termos antinômicos seja a maior contribuição dada por Kant à discussão em torno dos fundamentos da moral ou da ética, afinal, tudo surge de uma dificuldade atinente à Cosmologia, ou seja, uma teoria geral da natureza. Kant não está falando nem da Psicologia racional, nem da Teologia racional, antigas portas de entrada para os debates em torno da liberdade e do diferencial comportamental humano frente às criaturas outras da natureza. É a natureza mesma, o mundo como um todo organizado em relações de causalidade, como o concebe a própria ciência de Newton, é essa natureza que serve a Kant de ponto de partida. Em outras palavras, a estratégia adotada na abordagem feita pelo autor da crítica desmistifica a apresentação e a explicação do conceito de liberdade, dando mais naturalidade à questão. Nesse caso, a religião, sobretudo a religião histórica, jamais de imiscui. Ela é posta totalmente de lado, dando espaço aos fatos naturais, mas, sobretudo, aos fatos culturais, sociais e históricos. Afinal, é no âmbito reservado aos fenômenos da cultura, que são fenômenos humanos, que o conceito de liberdade se impõe como uma necessidade para além das exigências lógico-transcendentais do nosso pensamento. Para os fenômenos da cultura, a liberdade é um conceito incontornável, e aí justificadamente aplicado.

A questão fundamental da terceira antinomia é como entender a possibilidade de certos eventos, que efetivamente ocorrem no mundo, sem que os mesmos possam ser encaixados no conjunto das cadeias causais a que pertencem os fenômenos naturais. Isso é o que se deixa depreender no confronto antitético exposto por Kant, em que a tese proposta afirma: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (Kant, 1983, B 472). Como podemos notar, Kant parte de uma constatação, a de que existem fatos por nós testemunhados e vivenciados que a ciência da natureza, ou, se quisermos, a estrutura lógico-transcendental do entendimento humano que serve de base à ciência, não é capaz de explicar. Mas não é apenas isso. Dado que faz parte da lógica dessa explicação a determinação de um circuito causal mecânico que liga fenômeno a fenômeno, deve-se buscar fora desse modelo as condições de possibilidade de toda ocorrência real que lhe escape, sem abrir mão, obviamente, do principal: o conceito de causa. A opção que resta é pensar uma modalidade causal que esteja fora da rede

fechada e invariável de ligações físicas descrito pela ciência da natureza, o que leva Kant à ideia de causa livre. Nesse caso, o mundo poderia ser representado como o lugar de ocorrência tanto de fatos mecânica como não-mecanicamente determinados.

É claro que a antítese dessa proposição só leva em consideração a existência do mundo como natureza, e considera a possibilidade de explicação de todo e qualquer fenômeno real unilateralmente, exatamente como fizeram os adeptos do positivismo a partir do século XIX, com o advento da Sociologia. Por isso, diz a antítese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza”. O problema é que, dessa perspectiva, o mundo é, apenas, natureza, não podendo ser considerado nada fora desse registro. Acontece que existem muitos fenômenos que estão exatamente fora desse registro. E eles são, justamente, os fenômenos culturais, históricos e sociais.

Mesmo assim, de forma inteligente, Kant desenvolve a tese de tal modo que nunca a opõe à antítese. Afinal, atacar o modelo da física newtoniana seria suicídio intelectual. O que ele faz é manter-se dentro do padrão de diferenciação do uso do pensamento desenhado pela Lógica Transcendental, separando o que pode ser abarcado pelo entendimento e o que, além dos limites deste, é tomado como tarefa da razão. E para isso, Kant procura mostrar como a compreensão correta do funcionamento do entendimento, quando examinado até seu limite, nos obriga a admitir, ainda que hipoteticamente, a ideia de uma causa que não permite nenhum recuo a mais no circuito dos acontecimentos. Por isso,

[...] se tudo acontece segundo simples leis da natureza, sempre haverá somente um início subalterno e jamais um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas procedentes uma das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada. Logo, a proposição segundo a qual toda a causalidade é possível somente conforme a leis da natureza, contradiz a si mesma em sua ilimitada universalidade, e por isso não pode ser admitida como a única causalidade (Kant, 1983, B 474).

Disso resulta um termo, ainda que meramente lógico, para o recuo na precedência das causas, sendo-nos necessário admitir um início espontâneo delas, condição sem a qual o curso da natureza, do lado das causas não teria termo, nem seria explicável em sua origem. É a essa origem espontânea na série causal, sem o qual as causas próximas e atuais, elas mesmas, não seriam possíveis – e com isso a própria natureza como sistema de leis – o que Kant chama de causa livre ou espontaneidade absoluta das causas. A causa que nunca pode ser pensada como efeito. É pura e simplesmente causa.

Na nota à tese acerca da liberdade transcendental, que na verdade diz respeito à espontaneidade (liberdade) do pensamento enquanto tal, Kant admite o quanto é

difícil de ser aceita uma modalidade de causa chamada de incondicionada. Ideia que, segundo ele, já há muito está associada ao conceito de vontade e à capacidade desta de iniciar espontaneamente série sucessivas de fatos. Kant deixa claro que ele não fala de causalidade como início desencadeador de eventos referindo-se à cronologia do mesmo, e sim ao fato de podermos, voluntariamente, produzir acontecimentos cujo fator de impulso não reconhecemos em estímulos físicos determinados. E na medida que se trata do que se efetiva no mundo, importa representar aí uma referência causa, já que sempre uma causa é necessária, ou seja, inevitável, pelo modo como explicamos, em geral, o mundo real.

Kant reconhece, já entre os gregos, o esforço em resolver esse problema transcendental. Escreve ele:

A confirmação da necessidade da razão de, na série das causas naturais, recorrer a um início primeiro a partir da liberdade se esclarece amplamente pelo fato de que (excetuada a escola epicúria) todos os filósofos da antiguidade, para explicação dos movimentos do mundo, viram-se constrangidos a admitir um *primeiro motor*, isto é, uma causa agente livre que tenha iniciado pela primeira vez e espontaneamente essa série de estados. Eles com efeito não ousaram tornar concebível um primeiro início a partir da simples natureza (Kant, 1983, B 479).

No fundo o que está em questão para Kant é que não há, como a perspectiva puramente naturalista do mundo procura afirmar, uma contradição entre causa natural e causa livre, de modo que, sendo a primeira verdadeira, a segunda seria falsa e contrária à constituição legal do mundo. Afinal, como esclarece Kant, explorar ao máximo as exigências contidas na causalidade natural é o que nos leva, espontaneamente, à causalidade livre, ao “motor imóvel”. E se houvesse de fato contradição nisso, não só a natureza mesma seria inexplicável em seu processo dinâmico, como, ainda, seria impossível a interferência humana voluntária na realidade, fato que a nossa própria existência cultural e social, que é real, desmente. Se a liberdade como referência causal fosse um absurdo, então, nós mesmos teríamos, nesse caso, que nos comportar como meros animais – ainda que com características particulares, mas com uma limitação radical: sem a possibilidade de alterar, conscientemente, a maneira como vivemos; sem que pudéssemos dominar artificialmente, como acontece graças aos meios oferecidos pela ciência, a natureza. Como negar que fazemos isso?

Ao propor uma solução para as ideias cosmológicas, Kant destaca aquela dedicada justamente ao tema da liberdade. Ele intitula sua análise “Possibilidade da causalidade através da liberdade, em harmonia com a lei universal da necessidade natural”. E já na primeira frase ele nos dá a chave de releitura da oposição antinômica que ele pôs frente a frente na terceira antinomia, afinal, o que importa aqui é o caráter ao mesmo tempo inteligível e sensível das ações humanas voluntárias. Kant escreve:

Denomino *inteligível* aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno. Consequentemente, se aquilo que no mundo dos sentidos tem que ser encarado como fenômeno também possui, em si mesmo, um poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante esta, não obstante, pode ser causa de fenômenos, então a *causalidade* deste ente pode ser considerada sob dois aspectos: no caso de ela se referir a uma coisa em si mesma, será *inteligível* segundo sua *ação*, ao passo que se se referir a um fenômeno do mundo dos sentidos será *sensível* segundo seus *efeitos* (Kant, 1983, B 566).

Essa descrição se aplica ao homem, ser ao mesmo tempo inteligente e sensível, portanto, duplamente determinado, e capaz de representar-se um objeto em que essas mesmas características são reconhecidas. No caso da causalidade natural, o espaço lógico do que nós consideramos como “causa” e o espaço lógico do “efeito”, são ambos preenchidos por fenômenos, de modo que um é fenômeno/causa e o outro fenômeno/efeito. No caso da causalidade livre, a relação causa e efeito tem outra configuração, uma vez que a causa é inteligível (um pensamento, uma ideia) e apenas o efeito (nossa ação manifesta) é um fenômeno.

É esse o caso do exemplo dado por Kant na terceira antinomia:

Se agora me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série precedente. Pois esta resolução e ação, absolutamente não se encontram na sequência de simples efeitos naturais, e não são uma simples continuação deles; antes, as causas naturais determinantes cessam completamente com respeito a esse evento, antes de tal resolução; tal evento, de fato, segue-se àquelas causas, mas não resulta delas, e em virtude disso tem que ser denominado – na verdade não quanto ao tempo, mas com respeito à causalidade – um início absolutamente primeiro de uma série de fenômenos (Kant, 1983, B 478).

O que importa a Kant mostrar é que para seres como os homens “liberdade e natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, e isto conforme reportamos estas últimas à sua causa inteligível ou sensível” (Kant, 1983, B 569). Tudo isso conduz ao necessário reconhecimento das peculiaridades da nossa natureza. Na elucidação cosmológica da liberdade ligada com a necessidade universal da natureza, Kant localiza o homem entre os fenômenos do mundo, mas que, além disso,

[...] conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outras, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade (Kant, 1983, B 574).

As faculdades não sensíveis em questão, diz Kant, são entendimento e razão, cada uma com sua função específica, pois o entendimento “só pode conhecer *o que está aí*”. Mas, diz ele, é “impossível que, na natureza, algo *deva ser* de outro modo do que de fato é”. Por isso, completa, “o dever não tem qualquer significado quando se tem diante dos olhos unicamente o curso da natureza” (Kant, 1983, B 575). E aqui retornamos à questão referente à causalidade inteligível, afinal, o dever, que carrega consigo um tipo de necessidade, “exprime uma ação possível cujo fundamento nada mais é que um simples conceito, ao passo que o fundamento de uma simples ação natural tem sempre que ser um fenômeno” (Kant, 1983, B 576). Por isso, por não se tratar do que meramente é no mundo, cabe à razão e não ao entendimento ocupar-se de questões que envolvam o dever. Afinal, ela, a razão, é “a condição permanente de todas as ações do arbítrio sob as quais se manifesta o homem” (Kant, 1983, B 581).

É nisso que resulta toda a exposição da terceira antinomia da razão pura, considerando os limites impostos pela cosmologia racional. O reconhecimento de que há, inclusive, uma complementariedade entre natureza e liberdade, no que se refere ao conceito de causalidade. Isso exige o estabelecimento não só da distinção entre natureza e liberdade, como fortalece a separação funcional entre entendimento e razão.

A evolução dessa discussão, ainda no interior da *Crítica da razão pura*, ocorre no Cânon, parte da Doutrina Transcendental do Método. Como esclarece Kant, “a Analítica Transcendental era o cânon do *entendimento* puro, pois exclusivamente este último é capaz de obter conhecimentos sintéticos a priori verdadeiros” (Kant, 1983, B 824). Quanto a razão, para ela não é possível obter, no âmbito da primeira crítica, resultado análogo ao indicado para a entendimento no campo teórico. Resta então, segundo Kant, tentar encontrar para o uso prático da razão um possível cânon, caso em que poderíamos reconhecer o destino objetivo dela.

Como uma espécie de fio condutor para essa tentativa, Kant pergunta qual seria a função própria a ser desempenhada pela razão, dado que, segunda a Dialética Transcendental, a única serventia que ela pode ter, do ponto de vista teórico, é promover a unidade formal – porém vazia – dos conceitos do entendimento, sendo sua importância, com isso, meramente subjetiva. Acontece que essa função de apoio às conquistas do entendimento não é função própria, não expressa a finalidade autêntica da razão. Por isso, escreve Kant: “Quero agora pôr de lado o sucesso que a razão pura obtém em seus propósitos especulativos e perguntar por aquelas questões cuja solução perfazem o seu fim último, quer o atinja ou não, e no tocante ao qual todas as demais só possuem o valor de meios”. Então, Kant propõe: “Segundo a natureza da razão, estes fins supremos terão por sua vez que possuir unidade, a fim de poderem conjuntamente promover aquele interesse da humanidade que não se subordina a nenhum outro superior” (Kant, 1983, B 826). Aqui talvez esteja a

primeira formulação da ideia de primado da razão, desenvolvida depois em seu espaço próprio, na *Crítica da razão prática*. O certo é que, considerando que a razão pura não é efetivamente necessária ao saber teórico, caberia averiguar sua importância no domínio prático da filosofia.

E é exatamente ao definir o que vem a ser “prático” que Kant retoma a oposição já descrita por meio da terceira antinomia. A diferença é que no interior da cosmologia racional, a determinação dessa diferença se deu levando em consideração que entendimento e razão nos guiam por dois princípios sintéticos distintos. No Canon, com a definição do que é prático, são os diversos objetivos da nossa ação que servem de guia. Será aqui, então, e não na terceira antinomia, que será possível fazer a passagem crítica do função teórico-especulativa – subalterna ao entendimento – à função prática, que deverá dar a autêntica identidade à razão pura, com a retomada do conceito de liberdade.

Diz Kant, de forma bem direta: “Prático é tudo aquilo que é possível por meio da liberdade” (Kant, 1983, B 828). E, novamente, a liberdade abre um horizonte antinômico, já que há dois âmbitos distintos de consideração para as nossas ações, um empírico e outro racional. O primeiro nos põe na perspectiva do entendimento, e outro na perspectiva bem mais ampla, incondicionada, da razão. Aí o que está em jogo é a condição, ou melhor, as condições sob as quais nossas ações podem ser exercidas, e se essas são, efetivamente, condições que supõem a liberdade como causalidade ou não.

Como diz o texto, “se as condições para o exercício de nosso livre-arbítrio são empíricas, então nesse caso a razão não pode ter outro uso que o regulativo, servindo unicamente para efetivar a unidade das leis empíricas” (Kant, 1983 B 828). Como para tudo que ocorre nos limites da experiência, a ação sintética objetiva é do entendimento, caso em que a razão voltaria a ser um mero apoio formal integrador. Com isso, ela estará na mesma condição auxiliar que já tinha sido determinada a ela em relação ao entendimento para fins teóricos. Mas, por esse meio, a razão não passa de um instrumento nas mãos dos nossos impulsos naturais, sendo seu papel, como Kant explica, “unificar todos os fins que nos são impostos por nossas inclinações num único fim, o da *felicidade*”. E a felicidade, como fim da ação é o que, geralmente, associamos à concepção ética de Aristóteles. Só que nesse caso, pontua Kant, ocorre uma confusão entre prático e pragmático, e as prescrições para as ações só podem ser contingentes, sem nenhum valor a priori, como tem que ser tudo que se funda na razão.

Prático, em sentido próprio, são as leis de determinação da ação que, por terem sua origem a priori na razão “nos comandam de maneira absoluta e não empiricamente condicionada” (Kant, 1983, B 828), e só estas podem ser chamadas de “leis *morais*, e, portanto, só estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânon” (Kant, 1983, B 829).

Como dissemos no começo, nossa intenção não é simplesmente expor como Kant, ao abordar os fundamentos da moral, chega à conclusão de que isso só pode ser corretamente tratado dentro de uma composição antinômica de princípios e objetivos da ação. Por que não se trata de uma “solução kantiana” ao problema da moralidade, apesar de Kant, como foi dito acima a propósito da localização do conceito de liberdade no interior da cosmologia racional, inovar na estratégia de exposição e análise. O fato é que, como mostra a definição de prático já apresentada, este conceito tem duas formas de aplicação. Uma delas é empírica e histórica, ou, empírico-pragmática. Como esta aplicação está naturalmente ligada ao uso entendimento, pertence aos nossos esquemas de conhecimento de tudo que é natural, inclusive nós mesmos como seres vivos. Já a outra aplicação, na medida em que nos determina incondicionalmente a agir, nos faz pensar o prático de uma perspectiva totalmente a priori e independente dos casos possíveis, pois Ihe é indiferente se as ações prescritas se realizam ou não – sua necessidade se mantém inalterada.

O que está em jogo no fim de tudo é a dupla determinação prática do comportamento do homem, já que nós temos interesses que podem ser contingentes e claramente empíricos, assim como há outros que são necessários no sentido de que se nos impõem, a despeito de qualquer objeto particular ou interesse privado que possamos ter. Essa questão que, como eu dizia, é congênita à ética e a moral, está identificada e perfeitamente descrita desde os gregos, embora sempre sujeita a todo tipo de mal-entendido.

Se nós tomarmos o diálogo *Fedro*, de Platão, percebemos nitidamente a mesma preocupação em chamar nossa atenção para as alternativas que influenciam nossas escolhas ou nossa vontade. Platão diz o seguinte:

Convém saber (...) que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para onde quer que nos conduzam: um é o inato desejo dos prazeres; o outro, a ideia adquirida de que é preciso buscar o bem. Esses dois princípios ora se acomodam em nosso íntimo, ora se combatem, com o domínio alternado de um ou de outro. Quando prevalece o gosto racional do bem e esse gosto nos dirige, recebe o nome de temperança [*sophrosine*]; quando, porém, é o desejo irracional que nos arrasta para os prazeres e impera em nós, intemperança [*hybris*] é o nome dado a tal governo (Platão, 1975, *Fedro*, 237 d – 238 a).

Podemos reforçar esse ponto com Aristóteles, indicando pelo menos três traços abordados por ele em sua *Ética a Nicômaco* – todos reconhecíveis em Kant. E tudo começa em Aristóteles pela identificação de um espaço epistemologicamente problemático, em se tratando de um assunto que gira em torno do comportamento moral. No capítulo 3, Livro I, o autor da *Ética*, se expressa assim: “Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual (...) Ora, as ações belas e justas,

que a ciência política estuda, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considera-las como existindo por convenção, e não por natureza” (Aristóteles, 1984, 1094 10-15). Transparece muito bem claro aqui a oposição entre convencional e natural, o que justamente caracteriza o problema da terceira antinomia na *Crítica*. Associado a isso, Aristóteles distingue, como o fará Kant na *Lógica Transcendental*, duas funções específicas da alma, nos seguintes termos: “A virtude [da alma] se divide de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais” (Aristóteles, 1984, 1 103 a). Aristóteles diz mais, pois para ele, também, a virtude ou função intelectual da alma, ou seja, do entendimento (*diánoia*), pode ser ensinada com apoio na experiência e no tempo, enquanto a virtude moral, adquirida por meio do hábito, “não surge em nós por natureza”, o que exige um outro esquema para sua compreensão.

E a que isso tudo leva em Aristóteles? Como já ocorre no caso de Platão, advém a necessidade de decidir, entre o que nos move por natureza e o que nos motiva em razão de uma necessidade cujo fundamento jamais pode ser justificado a partir da natureza, pois ela é fruto de uma convenção, exigindo deliberação. E nesse plano da vida prática, a questão que orienta todo o debate em torno da moral é saber qual o fim mais elevado, ou desejado, passível de ser alcançado por meio da ação. E as opções entre as quais nos põe Aristóteles estão, como já indicado em Kant, ente felicidade (*eudaimonia*) e virtude (*aretê*).

Para desenvolver essa questão e levando em conta que é possível determinar a ação do homem por duas vias, uma empírico-natural e outra racional (pura), Kant propõe uma dupla definição para o nosso arbítrio. Então, afirma ele, um “arbítrio é puramente *animal* (*arbitrium brutum*) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*” (Kant, 1983, B 830). Esse é o mesmo registro natural a que Platão identificou a causa inata do nosso comportamento. Mas, insiste Kant, temos uma modalidade de “arbítrio, porém, que pode ser determinado independente de impulsos sensíveis, e, portanto, por motivações que só podem ser representadas pela razão”, e nesse caso “chama-se *livre-arbítrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento ou seja como consequência, é denominado *prático*” (Kant, 1983, B 830).

Daqui resulta o reconhecimento da capacidade canônica da razão no domínio moral, afinal ela “fornece leis que são imperativos, isto é, *leis objetivas da liberdade*, e que dizem *o que deve acontecer*, embora talvez jamais aconteça; nisso distinguem-se das *leis naturais*, as quais só tratam *daquilo que acontece*, e é por isso que também são cognominadas leis práticas” (Kant, 1983, B 830). Como se vê, Kant, assim como Platão e Aristóteles, para ficar apenas nesses casos, trabalha sempre com esses contrapontos: natureza versus liberdade, entendimento versus razão, empírico versus puro, *brutum* versus *liberum* e felicidade versus virtude.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, essa oposição é expressa pelo par autonomia-heteronomia, imperativo categórico-imperativo hipotético, graças a distinção kantiana entre Antropologia, a parte empírica da ética, segundo Kant, e a moral em sentido estrito, que, enquanto racional, é o espaço correto para pensarmos a ação humana de um ponto de vista a metafísico, ou seja, abstraindo os condicionamentos naturais de nossa vontade. Com o objetivo de reafirmar a necessidade dessas oposições, Kant escreve o seguinte na Primeira Seção da *Fundamentação*: “... se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções” (Kant, 1987, p. 24). Por isso, diz ele na sequência:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma* (Kant, 1987, p. 25).

Na *Crítica da razão prática*, essa discussão é retomada desde o primeiro parágrafo da Analítica da razão pura prática, afinal, como se trata de determinar os princípios de nossas ações, e, pelo que vimos acima, somos, inevitavelmente, duplamente determinados, é preciso distinguir os princípios materiais (empíricos) e os princípios racionais da ação. Na definição geral dada por Kant, encontramos que, quando práticos, os princípios “são proposições que contém determinações gerais da vontade”, sendo que os mesmo se nos impõem ou individualmente, como máximas subjetivas, ou se nos impõem coletivamente, ou seja, à vontade de um ser racional em geral, o que faz dessas determinações princípios objetivos, ou seja, leis em sentido estrito. Como se vê tanto no Canon da primeira crítica quanto na *Fundamentação*, a estrutura dicotômica é a constante, ainda que mude o nome dos termos que a identificam: liberdade versus natureza, felicidade versus virtude, máxima versus lei, entendimento versus razão, empírico versus racional.

No § 3 da Analítica, Kant retoma a questão relativa às condições empíricas do uso do nosso arbítrio, afirmando: “Todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal” (Kant, 1986, A 40), e são atinentes ao circuito de interesse da vontade individual. Kant complementa isso no corolário de Teorema II, localizando essa modalidade de regra prática na capacidade de desejar inferior dos homens, aproximando-nos, por esse aspecto, das condições naturais e impulsivas do agir, relativamente a qual a satisfação nunca vai além dos limites pessoais do agente, sendo nomeada, por isso de felicidade [*Glückseligkeit*].

E ser feliz, diz Kant, “é necessariamente o anelo de todo ser racional”, mas só na medida em que o representemos, ao mesmo tempo, como “finito”. (Kant, 1986, A 45). Isso significa, sem dúvida, que embora o desejo de ser feliz seja reconhecível em toda a espécie, o gozo da felicidade, por outro lado, é sempre individual. Daí não ter a felicidade, desde os gregos, na ótica dos grandes pensadores pelo menos, relevância imediata, afinal é uma propensão natural, e não racional. Ora, dado que é apenas no horizonte aberto pela razão que o problema da moralidade surge para o homem, e sempre ligado ao que diz respeito ao bem comum e não ao bem individual, é aí que esse tipo de problema – o da ação voluntária e consciente – ganha valor. Por isso a tendência é pensar a felicidade sempre relacionada e subsumida ao mérito. Como diz Kant, para um ser racional em geral, a felicidade pressupõe o merecimento, porque só tem mérito o que cobra de nós algum esforço. O que temos de bom por natureza é sempre um dom, aquilo que nos é simplesmente dado, não o que obtemos pelo esforço na ação deliberada. Por isso *aretê* foi vertida para o latim como *virtus*, ou seja, força. Mas é força de vontade, disposição de ânimo para fazer-nos agir de uma forma distinta àquela que a natureza, diretamente, nos recomendaria.

No §8 da Analítica, a tensão entre natureza e razão, desenhada na terceira antinomia, é uma decorrência da explicação acerca da autonomia e heteronomia da vontade. Segundo Kant, a “*autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis e dos valores a elas conformes”. Enquanto isso, “toda *heteronomia* do arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas se opõe antes ao princípio da mesma e a moralidade da vontade” (Kant, 1986, p. 45). Ou seja, não há moralidade em ações baseadas em princípios naturais, afinal somos levados por eles independente do uso da razão, como ocorre em toda a cadeia animal. Por isso, o “reverso precisamente do princípio da moralidade consiste em fazer do princípio da *própria* felicidade o fundamento determinante da vontade” (Kant, 1986, p. 47). Kant então comenta: “Este conflito, porém, não é simplesmente lógico, como o antagonismo entre regras empiricamente condicionadas que, não obstante, se quereria elevar a princípios necessários do conhecimento, mas é um conflito prático” (Kant, 1986, p. 47).

Como tentamos evidenciar, na exposição do problema moral, cujo princípio é a autonomia da vontade, ou seja, a ideia de liberdade, Kant utiliza uma estratégia que supomos ser inteiramente nova, uma vez que introduz toda a discussão por meio de uma questão ligada à cosmologia, ou mais explicitamente, à cognição humana da natureza. Com isso, sem artificialismos ou saltos, ele passa do entendimento de suas leis à razão e delas próprias, que não têm a função de soletrar fenômenos ou o que meramente acontece, e sim de projetar o que deve, no âmbito da cultura e das relações humanas acontecer para que haja uma comunidade de seres racionais. Nesse sentido, é a busca, logicamente necessária, da unidade absoluta dos fenômenos, e não um *noumenon* preconcebido, que nos conduz à ideia de liberdade. Esta ideia é inferida do conceito de causalidade, por isso ela é exposta como um tipo de causalidade. Liberdade, na cosmologia, não passa de uma forma, especial,

sem dúvida, de predicar a causalidade. Não é à toa que Kant diz, em B 392, que “os conceitos puros da razão”, entre os quais a liberdade é um fundamental, “seguem o fio condutor das categorias”. Embora não tenha um objeto particular, coisa que seu conceito proíbe, há, do lado da necessidade lógica desses conceitos, um contínuo entre as categorias do entendimento e as ideias da razão.

E o que a Terceira Antinomia põe, frente a frente? Duas formas diferentes de pensar a unidade dos acontecimentos no mundo. A unidade mecânica, sempre condicionada, de fenômenos e a unidade, dessa feita, incondicionada, que reúne as unidades parciais garantidoras de objetividade aos nossos juízos teóricos. Dito de outra forma. Põe diante, um do outro, o nosso modo de conhecer o que na natureza permanece sempre o mesmo, inclusive em nós, e certos acontecimentos que, tendo de ocorrer na natureza, no mundo, são de um tipo que Aristóteles chamou, em sua ética, de variáveis, supondo deliberação e vontade.

E o que resulta da antinomia entre liberdade e natureza? A impossibilidade de decidir entre uma ou outra forma de causalidade. As duas são afirmadas, só que para objetos e, por isso mesmo, sob condições diferentes. Se há uma correção, *emendatio*, diria Spinoza, que Kant faz ao discutir a necessidade de pensarmos a causalidade por liberdade, é que a outra, a mecânica, não tem, relativamente a ela, uma diferença lógica. Isso quer dizer: não se trata, nessa antinomia, em hipótese alguma, de denunciar uma contradição. A validade de uma não anula ou exclui a necessidade da outra. O que temos com a terceira antinomia é um *agon*, como diziam os gregos, uma luta, um conflito, entre dois princípios, ambos necessários na determinação da nossa ação. Um como seu princípio natural, o outro, como princípio racional, ou seja, moral. É um grande erro conceitual confundir, como faz Nietzsche e seus especialistas, antagonismo e contradição. O moralista não contradiz a natureza – até porque isso é completamente impossível. Acontece que ele não está falando disso, daí a importância, ignorada por muitos, da diferença – que não foi inventada por Kant – entre entendimento e razão. Essa diferença está na própria origem da filosofia, como se vê tanto na *República*, quando Platão distingue, no pensamento, a *diánoia* da *noesis*, quanto na *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles separa as virtudes – ou seja, as funções – próprias do pensamento teórico (dianoéticas) das virtudes éticas.

Enfim, para me manter fiel à proposta de não fazer dessa análise um mero elogio à moral kantiana – até porque a moral é humana e não kantiana – gostaria de lembrar uma passagem do capítulo 1, do Livro II da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles escreve: “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós”. Levando em conta o que dissemos desde o início, compare-se então o que diz Aristóteles e a seguinte passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Há, pois, que pressupor que entre a liberdade e a necessidade natural das ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade” (Kant, 1987, p. 107).

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. 1984. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural.
- HERRERO, F. X. 1975. *Religión e historia em Kant*. Madrid: Editorial Gredos.
- KANT, I. 1983. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_. 1965. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner.
- PLATÃO. 1975. *Fedro*. Belém: EditoraUFPA.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.