

## CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROVA DA LIBERDADE

Edgard José Jorge Filho  
PUC-RJ

**Resumo:** Abordamos a questão da prova da realidade da liberdade, examinando se o realismo transcendental ou o idealismo transcendental podem solucioná-la. Sustentamos que, embora não forneçam tal solução, o segundo é mais apropriado para buscá-la. Para tanto, consideramos as questões da possibilidade de pensar a contradição e da validade do princípio de não-contradição, e argumentamos que o realismo transcendental, ao submeter todo pensamento à condição do tempo, não pode validar este princípio, incorrendo na autofagia. Argumentamos que esta validação exige tomar o pensamento, de um lado, como atividade atemporal, de outro, como discurso temporal, condição satisfeita pelo idealismo transcendental. Da mesma condição depende a possibilidade da liberdade; donde poderemos considerar esta possibilidade, bem como a possibilidade de pensar a contradição e finalmente a validade do princípio de não-contradição, como itens solidários, os quais o idealismo transcendental pode pensar consistentemente. Daí a superioridade deste idealismo, apesar de uma certa fraqueza, apontada por nós, do seu projeto de absoluta pureza.

**Palavras-chave:** Idealismo transcendental, Realismo transcendental, Prova da liberdade, Princípio de não-contradição.

**Abstract:** We focus the question of the proof of the reality of freedom, by examining if the transcendental realism or the transcendental idealism can solve it. We sustain that, although both don't give a solution to it, the transcendental idealism fits better in searching out for a solution. In order to sustain this, we consider the questions of the possibility of thinking the contradiction and of the validity of the principle of non-contradiction and argue that in so far as the transcendental realism submits all thought to the time condition, it cannot validate this principle and so falls into autophagia. We argue that this validation requires considering thought on the one hand as a timeless activity, on the other hand as a temporal discourse, and that the transcendental idealism satisfies this condition. On this same

condition depends the possibility of freedom; hence we may consider that this possibility and the possibility of thinking the contradiction as well as the validity of the principle of non-contradiction are solidary items, and that the transcendental idealism is able to think these items consistently. Thence the superiority of this idealism, in spite of a certain weakness, shown by us, of its design of absolute purity.

Key words: Transcendental Idealism, Transcendental Realism, Proof of liberty, Principle of non-contradiction.

Neste estudo pretendemos abordar a questão da prova da realidade da liberdade, examinando se a perspectiva realista-transcendental ou a idealista-transcendental podem oferecer-lhe uma resposta satisfatória. Defendemos a tese de que embora o idealismo transcendental não ofereça tal resposta, é mais apto do que o realismo transcendental para buscar uma solução. Para tanto, consideramos as questões da possibilidade de pensar a contradição e da validade do princípio de não-contradição, e argumentamos que o realismo transcendental, ao submeter todo pensamento à condição do tempo, fica impossibilitado de validar o princípio de não-contradição, enredando-se na autofagia. Argumentamos, então, que a possibilidade de pensar a contradição e a validade e utilidade do princípio de não-contradição exigem que se tome o pensamento, de um lado, como atividade atemporal, de outro, como discurso temporal, condição satisfeita pelo idealismo transcendental. Isto permite considerarmos como solidárias a possibilidade de pensar a contradição, a validade e utilidade do princípio de não-contradição, e a possibilidade da liberdade, pois esta depende da mesma condição. Considerando que o idealismo transcendental, de um lado, preenche esta condição, de outro não logra provar convincentemente a realidade da liberdade, verificamos, pelo menos, a compatibilidade desta filosofia com nosso argumento de que tais itens são solidários e devem colocar-se sob igual suspeita. Daí nossa avaliação do idealismo transcendental como superior ao realismo transcendental (autofágico). Mas, a nosso ver, a vantagem desse idealismo não o livra de um ponto fraco: o projeto de absoluta pureza da filosofia transcendental fica comprometido pelo caráter normativo do princípio de não-contradição útil.

O texto está dividido em quatro partes. Na primeira parte apresentamos de modo bem sucinto as características gerais do realismo transcendental e discutimos brevemente o terceiro conflito das idéias transcendentais, apontando o caráter insatisfatório das provas da Tese e da Antítese. Na segunda examinamos a tentativa de solução desse conflito pela prova da realidade objetiva da liberdade, presente na *Crítica da Razão Prática*. O diagnóstico de um possível malogro dessa tentativa nos leva à retomada do ponto de vista realista-transcendental. Na terceira examinamos três alternativas do realismo transcendental para a solução daquele conflito, considerando como elas lidam com o problema da contradição; verificamos que essas alternativas são autofágicas. Na última parte argumentamos que o idealismo transcendental é mais apto para lidar com o problema da contradição, permitindo compatibilizar a possibilidade da liberdade com a possibilidade de pensar a contradição e com a validade e utilidade do princípio de não-contradição. Mostramos a força e também uma certa fragilidade desse idealismo.

Começamos pela breve apresentação de características gerais do realismo transcendental. Em oposição ao idealismo transcendental, o realismo transcendental não estabelece a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, tampouco considera o espaço e o tempo como simples formas da sensibilidade humana, mas considera-os sim como coisas em si ou relações entre as coisas-em-si. Ademais, o realismo transcendental não distingue o entendimento da sensibilidade, e apenas distingue as representações (intuições e conceitos) do ponto de vista lógico, quanto à sua clareza e distinção, mas não do ponto de vista transcendental, isto é, de acordo com a sua origem em faculdades distintas, uma receptiva (que intui) e outra ativa (que concebe). Ora, uma característica geral do realismo transcendental seria a adoção do princípio: tudo que é existe no tempo. Outra característica seria a adoção implícita do princípio: todo princípio universal válido para tudo que aparece vale para tudo que é, pois não há distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

Consideremos agora o terceiro conflito das idéias transcendentais. Ai se opõem a Tese de que “*A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar*” e a Antítese de que “*Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza*”. Não pretendemos examinar e discutir suas provas, mas observamos que ambas as provas consistem, num primeiro momento, na refutação da tese contrária, e, num segundo momento, na sustentação da tese positiva que pretendem provar<sup>1</sup>.

A prova da Tese de que há uma causalidade pela liberdade consiste, num primeiro momento, na refutação da Antítese, com base no argumento de que o princípio de causalidade exige que todo acontecimento possa ter a sua causa suficiente determinada a priori, exigência que seria impossível de satisfazer se a causalidade pelas leis da natureza fosse universalizada estritamente. Num segundo momento, prova-se positivamente a Tese com o argumento de que tem de haver uma causa absolutamente espontânea que, como causa suficiente, daria início à totalidade da série dos fenômenos. Notemos que neste momento positivo da prova Kant parece adotar um ponto de vista idealista-transcendental, ao admitir uma causa espontânea fora do conjunto da série dos fenômenos. Por outro lado, é injustificado o pressuposto, adotado nesta parte positiva da prova, de que o princípio de causalidade é absolutamente universal, pois ele permanece como apenas problemático enquanto não se estabelecer que, fora do âmbito da causalidade segundo as leis da natureza, há uma causalidade de outra espécie, cujas leis são diferentes. Nesta medida, não há aqui uma prova teórica satisfatória da liberdade; antes, parece haver uma petição de princípio.

<sup>1</sup> Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe*, herausg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 51981, Bd. 4, 426-431, B 472-477. Doravante citaremos esta obra nesta edição por *K.r.V.*

A prova da Antítese de que tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza consiste também, num primeiro momento, na refutação da Tese. Isto se faz com base no argumento, formulado do ponto de vista realista-transcendental, de que a liberdade exigiria uma causa espontânea que, sem depender de nenhuma outra causa anterior, pudesse por si mesma, saindo de um estado anterior de inoperância, começar a causar uma série de acontecimentos. O começo temporal da atuação espontânea desta causa exigiria a independência desta com relação ao seu estado anterior, ou seja, exigiria a ausência de encadeamento ordenado entre os seus estados. Em outras palavras, a liberdade teria de exercer uma causalidade sem lei. Portanto, o encadeamento regrado de acontecimentos no mundo exclui a causalidade sem lei da liberdade. O segundo momento da prova, o positivo, estabelece que somente uma causalidade segundo leis, sendo as leis da natureza as únicas possíveis, pode explicar o encadeamento temporal regular dos acontecimentos do mundo. Contudo, esta prova segundo a ótica realista-transcendental, que submete à condição temporal a causalidade segundo as leis da natureza, concebida como a única possível, deveria reconhecer suas próprias limitações, em última instância seu caráter auto-refutatório. Pois deveria admitir que a série temporal infinita de causas só permite chegar ao conhecimento de causas condicionadas, nunca ao conhecimento de uma causa suficiente, deixando necessariamente insatisfeita a exigência do próprio princípio de causalidade: ser possível determinar a priori uma causa suficiente para todo efeito. Assim a prova da Antítese é insatisfatória e, em última instância, auto-refutatória.

Vemos, pois, a razão enredada num conflito consigo mesma, defendendo teses contraditórias, não sob o mesmo ponto de vista, é verdade, mas adotando uma ótica mais idealista transcendental, no momento positivo da prova da Tese, e uma ótica realista transcendental na prova da Antítese; seja como for, ambas as provas são insatisfatórias, ao menos em seus momentos positivos, pois a Tese incorre em petição de princípio, e a Antítese em auto-refutação. Restaria, pois, ou permanecer em conflito, opondo um idealismo transcendental latente e seu partido, a liberdade, ao realismo transcendental e seu partido, a causalidade segundo as leis da natureza, ou então buscar uma solução. O próprio Kant procura resolver o conflito pelo aprofundamento do idealismo transcendental, fornecendo a prova não-teórica da realidade da liberdade na *Crítica da Razão Prática*. Contudo, apresentaremos certas razões para duvidarmos do êxito dessa prova.

Antes, porém, cumpre fazer uma observação importante para o desdobramento deste ensaio. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* não há uma prova da realidade objetiva da liberdade, antes, conforme o próprio Kant explicita, a liberdade é aí pressuposta<sup>2</sup>. O problema que Kant procura resolver aí com o recurso à distinção entre mundo inteligível e mundo sensível é apenas o de uma

---

<sup>2</sup> Cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe*, herausg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 61982, Bd. 7, 84, 98; BA 101, 124.

suposta circularidade na relação de fundamentação entre moralidade e liberdade<sup>3</sup>. Seja como for, para estabelecer a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, Kant tem de recorrer à distinção entre coisa-em-si e fenômeno. Dito isto, vamos ao nosso ponto. Consideremos, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, utilizada para romper o círculo vicioso na relação de fundamentação entre liberdade e moralidade. Consideremos, ainda, que a liberdade do pensamento é aí assegurada pela evocação da consciência de nossa própria autoria dos juízos, independente de determinações externas. Mas esta liberdade de julgar não implica a liberdade de agir em geral, ou seja, não implica a existência da razão prática pura. Kant admite a consciência da liberdade de julgar, mas, cabe a pergunta: que espécie de consciência é esta e qual a natureza do seu objeto – a atividade de julgar? Ora, esta consciência teria de ser pura, pois a consciência empírica é apenas a de fenômenos submetidos à causalidade segundo as leis da natureza. E quanto ao seu objeto, a atividade de julgar? Deveria esta ser entendida como coisa-em-si e remetida ao mundo inteligível? Se for assim, a atividade de pensar e julgar terá de ser vista como atemporal, pois o tempo é uma forma da receptividade aos fenômenos. Se, por outro lado, entendermos a atividade de julgar como um simples discurso temporal, uma série de representações ligadas segundo uma ordenação temporal, não haveria como conscientizar-se imediatamente da livre autoria de seu encadeamento. Pois, segundo Kant, a sucessão de quaisquer fenômenos no tempo está submetida ao princípio da causalidade natural. Portanto, a consciência da livre autoria dos juízos teria como condição a atemporalidade da atividade de julgar, remetida, então, ao mundo inteligível, ao âmbito da coisa-em-si.

Mas com que direito suporíamos haver um pensamento atemporal “por trás” do discurso temporal, o único do qual parece sermos imediatamente conscientes, ao dirigirmos a atenção e pensarmos com vagar, ao falarmos, ao lermos e ao nos comunicarmos, sempre utilizando a linguagem? Com que direito, pois, pode-se reivindicar uma consciência imediata da liberdade de julgar? Basta, por enquanto, levantar a questão, à qual retornaremos mais adiante.

## II

Cabe agora examinar se a prova da realidade objetiva da liberdade contida na *Crítica da Razão Prática* resiste à dúvida. Ela é desenvolvida no primeiro capítulo dessa obra. Foge ao nosso escopo um exame minucioso desta prova, assim nos contentaremos em apontar algumas dificuldades nela envolvidas, que induzem a colocá-la sob suspeita. A solução do problema I, formulado no parágrafo 5 é

---

<sup>3</sup> Cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, pp 85-86, 89, BA 104, 105, 109, 110.

a seguinte: “*uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre*”<sup>4</sup>. Também o escólio ao problema II (parágrafo 6) começa assim: “*A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se pois, uma à outra*”<sup>5</sup>. Portanto, se formos capazes de provar que há uma lei prática incondicionada, provaremos que há uma razão prática pura, ou que a vontade é livre. Kant pretende ter provado, com o Fato da Razão (*Faktum der Vernunft*), que há uma tal lei prática incondicionada, ou seja, que há uma razão prática pura, portanto que somos livres. O Fato da Razão é a consciência da lei fundamental da razão prática pura que, no caso de um ser racional finito como o homem, é a consciência de um princípio que obriga, formulado assim: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*”<sup>6</sup>. E Kant caracteriza o Fato da Razão como um fato não empírico: a consciência dessa lei “*(...) não é um fato empírico, mas o fato único da razão pura (...) porque ela se nos impõe como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica*”<sup>7</sup>. Ora, aqui nos deparamos com algumas dificuldades.

A primeira diz respeito à concepção do Fato da Razão como um fato não empírico. É evidente que seria contraditório concebê-lo como um fato simplesmente empírico, pois, na medida em que todo fato empírico enquanto tal está submetido ao princípio da causalidade natural, não há como submetê-lo também ao princípio da liberdade. Por outro lado, vale notar que o Fato da Razão, enquanto consciência imediata da lei fundamental da razão prática pura, envolve a consciência empírica da finitude da razão prática humana. Isto porque essa lei fundamental tem a forma de mandamento, é formulada como imperativo, incluindo em si o conceito de máxima, que pressupõe “*(..) uma limitação da natureza de um ser [no caso o ser humano], uma vez que a constituição subjetiva do seu livre-arbítrio não se harmoniza por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; e também uma necessidade de ser, de qualquer modo, impelido à atividade, porque a esta mesma se contrapõe um obstáculo interior*”<sup>8</sup>. Ora, a consciência da constituição subjetiva do ser limitado, que possibilita seu desacordo com a lei prática objetiva, bem como do obstáculo interior, as inclinações e desejos, parece exigir uma consciência empírica; pois apenas com a participação da receptividade ao que é empírico teríamos consciência da susceptibilidade a sentimentos e desejos. Os conceitos de prazer e desprazer, inclinações e desejos, todos de origem empírica, têm de estar incluídos “*no [próprio] conceito de dever, como o obstáculo que tem de ser superado ou a atração que não deve ser feita um motivo*”<sup>9</sup>. Assim, o conceito de

<sup>4</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werkausgabe*, herausg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 61982, Bd. 7, 138, A 52. Doravante, citaremos esta obra nesta edição por *K.p.V.*

<sup>5</sup> I. KANT, *K.p.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, 139, A 53.

<sup>6</sup> I. KANT, *K.p.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, 140, A 54.

<sup>7</sup> I. KANT, *K.p.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, 141-142, A 56.

<sup>8</sup> I. KANT, *K.p.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, 201, A 141.

<sup>9</sup> I. KANT, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 3, 65, B 29.

máxima pressupõe a consciência empírica da constituição subjetiva do ser racional finito, bem como os conceitos empíricos de prazer, inclinação etc., incluídos no conceito de dever, estreitamente vinculado ao de máxima. Ou seja, a consciência do conceito de máxima, embutida na consciência da lei prática fundamental, está vinculada à consciência de conceitos de índole empírica, contaminando a pureza do Fato da Razão, impedindo-o de ser absolutamente puro, tornando-o de certa forma híbrido. Aliás, Kant, na Introdução à *Crítica da Razão Pura*, exclui a Moral do âmbito da filosofia transcendental, justamente porque a primeira mescla conceitos puros com conceitos empíricos, embora seu princípio supremo tenha um caráter apriorístico, ao passo que a filosofia transcendental deve conter somente conceitos puros e princípios absolutamente puros: “Portanto, a filosofia transcendental é a filosofia da razão pura meramente especulativa. Pois tudo o que é prático (alles praktische), na medida em que contém móveis (Triebfedern), está relacionado com os sentimentos (Gefühle), que pertencem às fontes empíricas do conhecimento”<sup>10</sup>. Ora, se a prova da liberdade não pode fazer-se mediante a consciência de um fato empírico, devido à contradição que haveria em submeter a experiência, a um só tempo, à liberdade e à causalidade natural, como, então, obter uma tal prova mediante um Fato da Razão não absolutamente puro, enquanto envolve a mescla com a consciência empírica?

A segunda dificuldade diz respeito à concepção do Fato da Razão como um fato da razão prática pura. Não se trata de um conhecimento teórico da lei prática incondicionada, produzido pela razão especulativa pura, mas, antes, de uma consciência imediata da razão prática pura. Isso porque, de um lado, a terceira Antinomia da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* persuade-nos da contradição em que a razão incorre ao demonstrar tanto a necessidade de uma causa livre quanto a universalidade da causalidade natural. Como, porém, na Analítica dos Princípios, Kant já deduzira a realidade objetiva do princípio da causalidade natural no que se refere a objetos da experiência possível, fica estabelecida a impossibilidade de uma prova teórica da realidade da liberdade. Contudo, a solução para o terceiro conflito das idéias cosmológicas oferece uma saída conciliatória, defendendo a possibilidade de se pensar não contraditoriamente a liberdade, pela adoção de um duplo ponto de vista: de uma certa perspectiva, a liberdade é pensada como uma espécie de causalidade em vigência na relação do mundo numênico com o mundo dos fenômenos: de outra perspectiva, o princípio da causalidade natural é reafirmado como transcendental, como condição de possibilidade de toda experiência, ordenando as relações entre fenômenos.

Para nosso propósito, cumpre enfatizar a impossibilidade de uma prova teórica da realidade objetiva da liberdade. Pois bem, se o Fato da Razão é a consciência imediata da lei moral, e, mediatamente a consciência da liberdade, esta prova da liberdade terá de ser não teórica, supostamente seria prática. Ora, isto signi-

---

<sup>10</sup> I. KANT, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 3, 65, B 29.

fica que ela consistiria numa determinação efetiva da vontade, numa realização, num feito. Mas que feito seria este? A nosso ver, ele consiste na produção ou realização de um efeito sensível, mais precisamente, de um sentimento, o respeito à lei moral. Sem este feito não haveria prova prática e, sendo impossível a prova teórica, nenhuma prova seria viável. Portanto, a prova prática exige a realização de um efeito sensível. Mas por que este seria o sentimento do respeito? Porque Kant concebe o Fato da Razão como “o fato único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora”<sup>11</sup>. Ora, na *Metafísica dos Costumes*, concebe-se toda legislação (*Gesetzgebung*) como envolvendo dois elementos: uma lei (*Gesetz*) e um móbil (*Triebfeder*)<sup>12</sup>. Assim, o Fato da Razão é a promulgação de uma lei e a produção de um móbil, não de origem patológica, mas sim pura, pois do contrário ele submeter-se-ia à causalidade natural. Este móbil é um sentimento puro, cuja pureza se deve à sua origem na razão pura, e consiste justamente no respeito à lei moral. O respeito é um efeito sensível da razão prática pura, resulta da consciência da lei moral. Ao produzi-lo, a razão prática pura realiza o seu feito, e com isto consuma-se a prova prática da liberdade.

Mas surge um problema. O respeito distingue-se da admiração e do temor, sentimentos de origem patológica, e, enquanto sentimento puro, teria sua origem somente na razão pura. Porém, no capítulo 3 da *Crítica da Razão Prática*, intitulado Dos Motivos da Razão Prática Pura, o respeito pela lei moral aparece como efeito positivo, mas indireto, da consciência desta lei sobre o sentimento. Ora, este efeito positivo é mediado por um efeito negativo da consciência da lei moral, a saber, pela humilhação da auto-estima. Assim, o respeito parece estar submetido a uma condição sensível, o enfraquecimento da auto-estima que, podemos presumir, exerceria sobre o respeito uma causalidade segundo uma lei natural. Kant concebe desta maneira a relação entre a auto-estima e o respeito:

*“O respeito pela lei moral deve considerar-se o efeito positivo, mas indireto (als positive aber indirekte Wirkung), da mesma lei sobre o sentimento (aufs Gefühl), enquanto ele enfraquece a influência impeditiva das inclinações pela humilhação da presunção (...) pois, toda a redução dos impedimentos de uma atividade é um fomento dessa mesma atividade”*<sup>13</sup>.

A relação entre o respeito e a auto-estima é tal que a redução da auto-estima é a causa sensível do aumento do respeito à lei moral. Fica claro que a redução da auto-estima é causada não pelo aumento do respeito, mas sim pela humilhação provocada pela consciência da lei moral; neste sentido, a baixa na auto-estima é um efeito sensível da razão prática pura. Mas, para produzir o respeito, móbil positivo da legislação moral, a razão prática pura necessita da mediação de uma causa sensível (a auto-estima atenuada), operando segundo a causalidade natural, para fomentar o respeito. Quer dizer, a razão pura, por si só, não

<sup>11</sup> I. KANT, *K.p.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, 142, A 56.

<sup>12</sup> Cf. I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe*, herausg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 41982, Bd. 8, 323, AB 13-14.

<sup>13</sup> I. Kant, *K.p.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 7, 200, A 140.

origina o respeito como seu efeito sensível, mas o faz apenas indiretamente, pela mediação de uma causa sensível, a auto-estima rebaixada. Se, contudo, a consciência da lei moral pudesse produzir imediatamente o sentimento positivo do respeito, prescindindo da mediação pelo rebaixamento da auto-estima, então a origem do respeito seria inequivocamente pura, e se poderia imputá-lo à causalidade pela liberdade. Ou melhor, supondo-se que o respeito fosse independente do rebaixamento da auto-estima, isso tornaria consistente e mais plausível imputá-lo à causalidade pela liberdade.

Assim, conquanto a prova prática da realidade da liberdade deva incluir a realização espontânea, não condicionada empiricamente, de um efeito sensível, um sentimento puro (devido a originar-se simplesmente da razão pura), a prova fornecida parece contudo depender de uma condição empírica, um sentimento de origem patológica, a auto-estima. Ora, se o Fato da Razão é concebido por Kant não como um fato empírico, cuja origem estivesse numa causa natural sob uma condição empírica, mas como o único fato da razão pura, o feito da razão prática pura segundo a causalidade pela liberdade, então submeter a realização do seu efeito sensível, o respeito, à condição empírica do rebaixamento da auto-estima é submetê-lo à causalidade natural, o que parece envolver uma inconsistência.

Por essas razões, parece duvidoso o sucesso da prova da realidade da liberdade empreendida na *Crítica da Razão Prática*. Supondo o malogro do idealismo transcendental, podemos retornar à perspectiva do realismo transcendental *lato sensu*, examinando como ele poderia enfrentar a questão da liberdade.

### III

Encorajado pela refutação, por sinal insatisfatória, da Tese da existência da liberdade, e pelas dificuldades enfrentadas pelo idealismo transcendental para provar esta Tese, o realismo transcendental poderia oferecer certas alternativas para resolver o problema da liberdade, todas insatisfatórias, a nosso ver. A primeira se obstinaria na defesa da exclusividade da causalidade segundo as leis da natureza – a opção determinista. A segunda consistiria na renúncia a toda espécie de causalidade e a adoção da tese da contingência universal – a opção contingencialista. Finalmente, poderia haver o esbulho do território adversário e a defesa da onipresença da causalidade pela liberdade – a opção libertarista.

Vamos abrir mão dos pressupostos do idealismo transcendental e adotar a própria ótica realista-transcendental para o exame dessas opções. A primeira delas, a determinista, obstina-se na defesa da absoluta universalidade do princípio da causalidade segundo as leis da natureza. Ora, para o realismo transcendental, tudo que existe encontra-se sob a condição temporal, pois ele concebe o tempo e o

espaço como relações das coisas-em-si ou eles mesmos como coisas-em-si. Aliás, é com base nesse pressuposto que ele concebe a liberdade como causalidade sem lei, isto é, como não-causalidade. Ao conceber o tempo como condição absoluta, o realismo transcendental tem de reduzir o pensamento ao mero discurso temporal.

Mas aqui vemos um problema embaraçoso: como poderia o pensamento, enquanto simples discurso temporal, submetido à causalidade natural, pensar a contradição? A definição de contradição pertinente aqui tem de incluir a condição temporal: “afirmação e negação de um mesmo predicado com relação a um mesmo sujeito, ao mesmo tempo e no mesmo sentido”<sup>14</sup>. Mas, se o princípio de não-contradição afirma que “é impossível a contradição”, como poderíamos interpretar a versão realista-transcendental deste princípio? Inicialmente, interpretemos a impossibilidade da contradição como absoluta, de tal modo que a contradição sequer pudesse ser pensada. Neste caso, se a contradição é impensável, o princípio “a contradição é impossível” não é um autêntico princípio – um juízo primeiro, “inicial” —, pois, se o pretense sujeito do juízo é impensável, não temos um juízo, posto que em todo juízo o sujeito tem de ser pensado. Ora, se o princípio de não-contradição assim interpretado não é um juízo, sua validade como juízo não pode ser admitida, menos ainda sua pretensa validade apodíctica. Daí decorre que a universalidade e a necessidade que o realista transcendental atribui ao princípio da causalidade natural e à própria condição temporal poderiam ser vistos também como sua particularidade e contingência, resultando disso a auto-refutação do realismo transcendental.

Conforme uma segunda interpretação, a impossibilidade da contradição, afirmada pelo princípio de não-contradição, não significaria a sua impossibilidade absoluta, pois se admitiria que a contradição fosse pensável. Ora, considerando que, segundo a opção determinista examinada, o pensamento é um simples discurso temporal, e o princípio de causalidade natural tem validade universal e necessária, então, se a contradição é pensável, ela teria de ser causa de um efeito imediatamente posterior e efeito de uma causa imediatamente anterior. Mas, como poderia a contradição ser causa ou efeito? Uma consideração plausível é a de que os opostos unidos, enquanto afirmação e negação simultâneas da mesma coisa, se anulariam, de modo que a contradição seria uma causa nula e um efeito nulo, rompendo a cadeia da causalidade natural. Contudo, se isto não for suficiente para o descarte da opção determinista, pode-se recorrer a um outro argumento. A lei da causalidade natural exige uma conexão necessária de uma causa suficientemente determinada, com um efeito suficientemente determinado. Ora, a contradição como efeito exigiria que sua causa fosse conectada necessariamente ou a um efeito nulo, um não-efeito, ou a dois efeitos opostos, o que parece menos plausível ainda. Não haveria aqui a ligação de uma causa suficientemente determinada a um efeito suficientemente determinado, mas sim a ligação de uma causa a uma ausência de efeito ou a um duplo efeito. Assim, um mesmo princípio de causalidade natural não poderia reger tanto a relação

---

<sup>14</sup> G. C. SANSONI, *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, G. C. Sansoni, 1957, 1222.

necessária de causas e efeitos não contraditórios quanto a conexão de causas e efeitos contraditórios (supondo-se a possibilidade destes). O princípio de causalidade natural perderia sua universalidade e necessidade, tornando inconsistente esta opção realista transcendental.

Abordemos a opção realista-transcendental, a contingencialista, que pode ser proposta ao idealismo transcendental como os termos de um pacto, pondo fim ao conflito em torno à questão da liberdade. O tratado rezaria o seguinte: nem a liberdade nem a causalidade segundo as leis da natureza, mas simplesmente a contingência<sup>15</sup>. Segundo a opção contingencialista, tudo que existe é condi-

---

<sup>15</sup> O empirismo com forte inflexão céptica pode abraçar esta opção realista-transcendental. Com efeito, admitamos a temporalidade do pensamento, cuja origem se encontra nas impressões e nas idéias delas derivadas como cópias menos vivazes. Admitamos, ainda, que o objeto do conhecimento se divida inicialmente em relações de idéias e questões de fato, as primeiras passíveis de conhecimento certo e necessário, as últimas passíveis de um conhecimento incerto e apenas provável. As questões de fato, concernentes às conexões entre idéias que só podem ser conhecidas mediante a experiência, não a priori, demandam o estabelecimento de ligações de causa e efeito. Estas não assumem um caráter de necessidade, uma vez que são conhecidas apenas pelo hábito de conjugar idéias sucessivas que aparecem associadas repetidamente. Mas este modelo gnosiológico se estenderia a todo conhecimento? Aparentemente não: as relações entre idéias, pretensamente cognoscíveis a priori, não se pautariam por este modelo. Porém, a consistência do empirismo parece depender da extensão desse modelo a todo o campo gnosiológico. Vejamos por que. Para o empirista, Hume digamos, toda e qualquer idéia simples tem sua origem numa impressão anterior, da qual ela é cópia, de menor vivacidade. (Cf. D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, in *David Hume-Enquiries*, Oxford, Clarendon Press, 31975, 17-22). Portanto, no tempo, a impressão antecede à idéia. As combinações de idéias simples, formando idéias complexas, têm uma pluralidade de impressões a antecede-las. E as conexões entre idéias simples e/ou complexas, constituindo juízos ou princípios, têm igualmente uma pluralidade de impressões originais a antecede-las. Ora, a conexão entre idéias resulta da operação da imaginação, com o recurso à memória, mediante o qual se combinam idéias, simples ou complexas, cuja origem primeira se encontra em impressões recebidas ao longo do tempo. Pois bem, a temporalidade tanto da origem primeira das idéias quanto dos registros da memória (que envolve a conservação das associações feitas no passado) e das operações da imaginação (que re-ordena idéias já capturadas e sedimentadas na memória) condicionaria toda conexão de idéias. Assim, todo princípio, enquanto nele se conectam idéias, resultaria do concurso das operações temporalmente condicionadas do entendimento, da imaginação e da memória. Nesta medida, sua generalidade repousaria sobre a percepção repetida da associação das idéias nele conectadas, ou seja, sobre a conjunção habitual. Tendo seu fundamento na conjunção habitual, essa generalidade não poderia ser necessária, mas seria apenas contingente, e isto valeria para os princípios em geral, mesmo os das matemáticas. Esta conclusão não seria inevitável caso as idéias independentes da memória e da imaginação; todavia, essa dependência, que impõe o condicionamento temporal do conhecimento, é fundamental para o empirista. Por esta razão, parece inconseqüente a afirmação, de Hume de que “*as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência*”. (D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, p. 25, sect. 4) Aliás, o próprio Hume afirma, no *Tratado da Natureza Humana*, que “*todo conhecimento se resolve em probabilidade, e se torna finalmente da mesma natureza que a daquela evidência que empregamos na vida comum...*” (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book 1, part 4, sect. 1, p. 181.) Por outro lado, ele afirma também que: “*Em todas as ciências demonstrativas as regras são certas e infalíveis; mas, quando as aplicamos, nossas faculdades falíveis e incertas são muito capazes de se afastarem delas e caírem no erro*” (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book 1, part 4, sect 1, p. 180). Contudo, se estas regras pretensamente certas e infalíveis são

cionado temporalmente e se relaciona de modo contingente. Sendo assim, o pensamento, que tem de ser temporalmente condicionado, estaria encadeado de modo contingente e, nesta medida, não segundo qualquer lei ou princípio universal e necessário. Ora, o princípio de não-contradição, enquanto supostamente um princípio, não poderia, portanto, ser necessariamente válido para o pensamento. Onde, o realista transcendental poderia pensar, ainda que de modo contingente, que a própria universalidade da contingência seria também a sua não-universalidade; com isso, poderia re-introduzir a questão da lei e da possibilidade da liberdade, como causalidade segundo uma lei, o mesmo valendo para a causalidade natural. O contingencialista se enredaria numa autofagia.

Finalmente, examinemos a terceira opção realista transcendental, a libertarista, que defende a exclusividade da causalidade pela liberdade. Esta opção não somente é implausível, devido ao repugnante nivelamento de pessoas e coisas, mas é inconsistente. Pois para o libertarismo a liberdade nem é uma causalidade segundo uma lei inexorável (determinismo) nem é uma contingência universal (contingencialismo). Assim, só resta pensar a liberdade como uma causalidade segundo uma lei do dever-ser. Mas se o realista transcendental só admite a realidade do em-si, ou seja, não distingue o fenômeno da coisa-em-si, então como poderia o mesmo em-si, que é, estar submetido ao dever-ser? Como poderia o mesmo real enquanto tal ser e dever-ser? Se uma realidade em-si deve ser, a mesma realidade como tal não é, ou não é ainda. Se uma realidade em-si é, a mesma realidade como tal não deve ser, já é.

Talvez esse exame das três opções do realismo transcendental tenha servido para debilitá-lo ainda mais; resta avaliar se a perspectiva idealista transcendental pode ganhar um reforço pelo tratamento bem sucedido das mesmas questões que permitiram evidenciar ainda mais a fraqueza do seu oponente.

## IV

Como vimos, a auto-refutação das opções determinista e contingencialista do realismo transcendental resulta de sua inépcia para dar conta da possibilidade de pensar a contradição e da validade do princípio de não-contradição. Assim, a questão da liberdade é re-introduzida na medida em que persiste a questão

---

princípios onde se conectam idéias, cuja origem são impressões (de sensação ou reflexão), não vemos como Hume possa coerentemente defender tal infalibilidade e certeza. Estendendo essa conclusão à Lógica e a seus princípios, reconheceríamos a contingência de todos os princípios e conhecimentos humanos, arrastando nesta enxurrada empirista-radical mesmo o princípio de não-contradição. Ora, com isto, a própria universalidade do princípio da conjunção habitual, que o empirista se viu compelido a aceitar, cairia por terra, pois universalidade e não-universalidade não mais seriam incompatíveis. Esta autofagia do empirismo radicalizado levaria ao descrédito o pacto proposto ao idealismo transcendental e permitiria a re-introdução, com novo alento, da questão da liberdade e da causalidade natural.

concernente à contradição. Podemos supor que as soluções de ambas as questões caminhariam de par. Consideremos, pois, a hipótese da maior aptidão do idealismo transcendental para resolver ambas as questões, da contradição e da liberdade.

O idealismo transcendental, ao considerar o tempo como simples forma da receptividade aos fenômenos, e não como realidade absoluta, coisa-em-si, abre a possibilidade de se representar o pensamento, de um lado como discurso temporal, série de fenômenos, de outro como atividade atemporal, coisa-em-si. Enquanto simples discurso temporal, o pensamento estaria submetido ao princípio da causalidade segundo leis da natureza, leis estas de índole basicamente psicológica. Enquanto atividade atemporal, capaz de causar efeitos sensíveis, o pensamento não estaria sob o domínio da causalidade segundo leis da natureza, tampouco estaria sob o jugo de uma causa sem lei, cega. O pensamento atemporal estaria submetido a uma causalidade segundo uma lei, não da natureza, mas de outra espécie: uma lei da liberdade.

Há um outro ponto a considerar. A possibilidade da liberdade depende de uma conexão entre a coisa-em-si e o fenômeno, entre o atemporal e o temporal. Não basta que a coisa-em-si e o fenômeno estejam justapostos como pólos independentes, mas é preciso que haja uma certa ligação entre eles. Ora, segundo a ótica idealista-transcendental, a atividade atemporal, enquanto coisa-em-si, seria o fundamento e causa da manifestação temporal enquanto fenômeno. Isto fica claro no tocante à liberdade de um ser racional finito, pois, enquanto causa não-fenomênica, ela exerce uma causalidade não segundo uma lei da natureza, mas segundo uma lei do dever-ser, a lei moral. Esta é a lei segundo a qual a liberdade de um ser racional finito causa efeitos fenomênicos, podendo espontaneamente iniciar uma série de fenômenos. Portanto, a causalidade pela liberdade é um vínculo causal entre a coisa-em-si e o fenômeno, entre o atemporal e o temporal. Mas poderíamos dizer que a possibilidade da contradição depende também de uma conexão entre a coisa-em-si e o fenômeno?

Quanto à questão da contradição, o idealismo transcendental parece ter melhores recursos para resolvê-la. Pois, ao estabelecer a diferença entre fenômeno e coisa-em-si, pondo esta como fundamento daquele, o idealismo transcendental pensa a coisa-em-si como atemporal e o fenômeno como temporal. Ora, justamente ao reduzir o pensamento ao discurso temporal, o realismo transcendental, em suas opções determinista e contingencialista, invalidava o princípio de não-contradição, sofrendo uma implosão. Isto sugere que o idealismo transcendental teria maior êxito em lidar com o problema da contradição, ao admitir o pensamento, de um lado como coisa-em-si, atividade atemporal, de outro como fenômeno, discurso temporal. Para avaliarmos essa hipótese, consideremos primeiramente como Kant formula o princípio de não-contradição. As fórmulas canônicas são duas: “A nenhuma coisa pertence um predicado que a contradiga” e “A nenhum sujeito pertence um predicado a ele oposto”<sup>16</sup>. Com base

---

<sup>16</sup> I. KANT, *K.R.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 3, 196, B 190 ; IDEM, *Metaphysik Herder*, in *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, Bd. 28.1, 8

nestas, poderíamos entender a contradição como “a oposição de um predicado a um sujeito”, ou “o pertencer a um sujeito um predicado que lhe é oposto”, isto bem de acordo com a função do princípio de não-contradição, a de princípio supremo de todos os juízos analíticos. Vale notar que nem no conceito de contradição nem no princípio de não-contradição está incluída a condição temporal da simultaneidade, pois esta é, segundo Kant, uma condição estética, não lógica, e, portanto, não haveria a necessidade de incluí-la num princípio essencialmente lógico. Isso é compatível com a não-redução do pensamento ao mero discurso temporal, sustentada pelo idealismo transcendental, que pode considerar o pensamento, sob um certo ponto de vista, como atividade atemporal. Assim, por não incluir a condição temporal, este princípio de não-contradição sugere a idéia de uma lei para a atividade atemporal de pensamento. Supondo, porém, que o pensamento enquanto atividade atemporal não seja da alçada de um entendimento discursivo, como o nosso, mas sim de uma razão intuitiva, esta lei de não-contradição não teria a forma discursiva de um juízo primeiro, de um princípio.

Mas, segundo Kant, o princípio de não-contradição não precisa excluir absolutamente a condição temporal; apenas é desnecessário que a inclua. Ele recorre a uma fórmula célebre desse princípio, à qual confere um sentido propriamente lógico e não ontológico – “Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo” – e observa que a condição temporal se introduz aí desnecessariamente. Kant não afirma sem mais que o princípio de não-contradição não é válido sob a condição temporal da simultaneidade; apenas sustenta que sua validade não está necessariamente limitada por esta condição. Diríamos que o conceito de contradição pode ser como que “esquemmatizado”, significando “a mesma coisa ser e não ser simultaneamente”, mas não é necessária tal “esquematização”. Isto parece compatível com nossa sugestão de que o princípio de não-contradição valeria também, enquanto lei sob uma forma não discursiva, para o pensamento enquanto atividade atemporal.

Sem dúvida, a observação de Kant (sobre a não-necessidade de inclusão da condição temporal no princípio de não-contradição) não se refere à fórmula kantiana canônica deste princípio, mas sim à fórmula “uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo”. Todavia, não entraremos no mérito da questão da diferença entre essas fórmulas e admitiremos que seja possível mostrar sua equivalência, lançando mão possivelmente de contorções, talvez duvidosas. Seja como for, admitiremos que a concepção kantiana do princípio de não-contradição não limita sua validade pela condição temporal.

De qualquer modo, o princípio de não-contradição afirma a impossibilidade da contradição. Mas de que impossibilidade se trata aqui? Parece-nos que não se trata de uma impossibilidade absoluta, pois se a contradição fosse absolutamente impossível, ela não seria possível como pensamento, quer dizer, seria impensável; como tal não poderia ser o sujeito de um juízo, portanto tal juízo não seria um juízo, e o princípio de não-contradição, enquanto pretensão juízo

primeiro, não seria um autêntico juízo, por conseguinte não teria validade nem utilidade. Para evitar a eliminação deste princípio (de que a contradição é impossível), podemos interpretá-lo de outro modo: a impossibilidade em questão não seria absoluta, mas qualificada. Ou seja, tentaríamos preservar a validade do princípio, encarando a contradição como pensável, não obstante como impossível num sentido qualificado. Chamariamos esta impossibilidade de impossibilidade lógica. Poderíamos entendê-la como a impossibilidade de que se deva pensar a contradição. Ao invés de entender a contradição como um não-pensamento, tomá-la-íamos como um pensamento formalmente indevido ou incorreto.

Isso implica em atribuir ao princípio de não-contradição um caráter normativo, de modo que ele enunciaria como se deve pensar, funcionando como pedra-de-toque do pensamento formalmente correto. Mas, para estar submetido a um princípio normativo, o pensamento teria de possuir o caráter de uma atividade livre. Enquanto atividade livre sob um princípio normativo, o pensamento seria o exercício de uma causalidade da razão nos mesmos moldes da causalidade da vontade. Assim como esta envolve a produção de efeitos sensíveis, temporais, por uma causa livre determinada atemporalmente, mas afetada sensivelmente, o mesmo valeria para a atividade da razão, ou o pensamento: uma causa livre, atemporalmente determinada, mas afetada sensivelmente, produziria como efeito sensível o discurso temporal, de que teríamos consciência psicológica, onde poderia aparecer como fenômeno a presença ou ausência da contradição “esquemmatizada”, isto é, do simultâneo ser e não-ser de uma mesma coisa.

Parece, entretanto, que num certo sentido se poderia tomar a contradição como absolutamente (ou quase absolutamente) impossível, sem que isto invalidasse a lei da não-contradição. Pois, supondo que a atividade atemporal do pensamento seja a de uma razão intuitiva, não discursiva, então a impossibilidade de pensar a contradição (e a consequente impossibilidade de ela ser o sujeito de um juízo, e de o princípio de não-contradição ser um juízo) talvez não invalidasse a lei da não-contradição, porquanto esta não teria a forma de um juízo.

Voltemos ao nosso ponto. Ao representar a realidade sob um duplo ponto de vista, enquanto fenômeno ou coisa-em-si, o idealismo transcendental não apenas soluciona o conflito entre a liberdade e a causalidade natural, deduzindo a causalidade natural e demonstrando a possibilidade lógica da liberdade, mas também pode oferecer uma solução às questões da possibilidade de pensar a contradição e da validade e utilidade do princípio de não-contradição. Isto porque, ao pensar a coisa-em-si como atemporal e o fenômeno como temporal, sendo aquela o fundamento deste, o idealismo transcendental pode representar consistente e complexamente a impossibilidade da contradição, tal que esta seria absolutamente impossível para uma suposta razão intuitiva, mas possível e indevida para um entendimento discursivo livre, embora sensivelmente afetado, e por isso capaz do erro mesmo no tocante à forma do pensamento. Ou seja,

o idealismo transcendental pode conferir um caráter normativo ao princípio de não-contradição, segundo o qual o entendimento discursivo livre causaria como seu efeito sensível o discurso temporal. Assim, é preservada a validade do princípio de não-contradição e também a sua utilidade, pois este princípio, enquanto regra normativa, ou canônica, é a prescrição do correto uso de um poder ou faculdade.

Em suma, o idealismo transcendental parece dispor de recursos para resolver as questões da possibilidade de pensar a liberdade e a contradição e da validade e utilidade do princípio de não-contradição. E quanto à questão da prova da realidade da liberdade? Ora, admitindo o ponto de vista idealista-transcendental, podemos conceber o discurso temporal como um efeito sensível causado pela liberdade do pensamento atemporal. Se o discurso temporal é produzido pela realização da liberdade, seria ele uma peça chave na prova prática da liberdade?

Conquanto pareça excêntrico tentar uma prova prática da liberdade pela consideração do simples pensamento, cabe atentarmos para a relação entre o suposto pensamento atemporal e o discurso temporal, que configuraria uma relação causal segundo a lei da liberdade, isto é, uma relação prática. Vale notar que, enquanto princípio do dever-ser com o qual todo pensamento deve estar de acordo, o próprio princípio de não-contradição rege a causalidade pela liberdade e, nesta medida, teria um caráter prático. Pois bem, se é plausível a tentativa de prova prática da liberdade pela consideração do simples pensamento, ela esbarra, porém, em dificuldades.

Com efeito, a existência da consciência do pensamento enquanto atividade atemporal é duvidosa, pois, de um lado o realismo transcendental a descarta; de outro a apercepção pura, do idealismo transcendental, que parece identificar-se com esta consciência, sugere, entre outras, as duas interpretações seguintes. A primeira é a de que tal apercepção consiste numa intuição intelectual formal, idéia um tanto obscura, mas sugerida por uma passagem da Dialética Transcendental, onde se diz que o homem “se conhece também pela simples apercepção (*erkennt sich selbst auch durch blosser Apperception*)”. É notória, porém, a dificuldade de conciliar a idéia de intuição intelectual humana com o idealismo transcendental. A segunda interpretação toma a apercepção pura como a unidade sintética do múltiplo puro dado em geral, de tal modo que o ser dado desse múltiplo parece implicar a sua proveniência da sensibilidade, enquanto faculdade eminentemente receptiva e passiva. Mas, se for assim, como poderia a apercepção pura consistir num simples ato espontâneo de pensamento, independente de toda condição sensível? Ademais, se este múltiplo puro dado for o do espaço e do tempo, então como admitir uma atividade atemporal de pensamento, se o tempo for condição da apercepção pura enquanto princípio supremo de todo o pensamento?<sup>17</sup> Seja como for, é duvidoso que haja uma consciência imediata, pura, da atividade atemporal do pensamento.

<sup>17</sup> Cf. I. KANT, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, 498, B 574-575.

Bem menos problemática é a admissão da consciência imediata, psicológica e empírica do pensamento enquanto discurso temporal que, supostamente, seria a realização do pensamento atemporal. A consciência mais imediata e evidente do pensamento é a dele enquanto discurso temporal. Este é o componente mais certo envolvido numa pretendida prova prática da liberdade, mas seria apenas o suposto efeito de uma suposta causalidade pela liberdade. Admitindo o caráter normativo do princípio de não-contradição, podemos reconhecer que o esforço consciente para manter a consistência ou evitar a contradição no discurso temporal seria, ao menos, um indício da causalidade pela liberdade, um dos elementos (o suposto efeito) envolvidos numa cobiçada prova prática da liberdade.

Permanece, pois, a questão: como provar que o discurso temporal é a realização da livre atividade do pensamento atemporal? Na dúvida quanto à possibilidade de uma consciência pura imediata deste, tal prova não parece possível. Kant buscou uma prova, não pelo recurso à consciência imediata da liberdade, que dependeria da recusada intuição intelectual humana, mas sim pela consciência imediata e pura da lei moral, mediante a qual se provaria, do ponto de vista prático, a liberdade. Porém, como vimos, tal prova pelo Fato da Razão defronta-se com dificuldades. Se, portanto, nem o realismo transcendental consegue expurgar a liberdade, nem o idealismo transcendental logra legitimá-la as pretensões, parece que só restaria a perplexidade face à questão da liberdade. Então, de que teriam servido as considerações sobre o realismo e o idealismo transcendentais face à questão da contradição?

Talvez tenham servido, de um lado, para evidenciar a autofagia do realismo transcendental, ao pretender a universalização absoluta da contingência ou da causalidade segundo as leis da natureza. De outro, para estabelecer uma solidariedade entre a possibilidade da liberdade, a possibilidade de pensar a contradição e a validade e utilidade do princípio de não-contradição, tal que a refutação de uma delas implica a das outras, e a afirmação de uma delas implica a das outras. Em outros termos, haveria uma solidariedade entre a Moral Pura e a Lógica Geral Pura, enquanto ciência útil. Pois argumentamos que a liberdade é uma espécie de causalidade que requer um vínculo entre uma causa atemporal e um efeito sensível temporal; por sua vez, a possibilidade de pensar a contradição, acoplada à validade do princípio de não-contradição, exige uma conexão causal entre o atemporal e o temporal. Por isso, tanto a lei moral, segundo a qual se exerce a atividade da vontade livre, quanto o princípio de não-contradição, segundo o qual se exerce a atividade do pensamento, são princípios com a forma do dever-ser. Ambos têm sua aplicabilidade com vistas à reta orientação ou à correção do caminho, num caso o caminho da conduta em geral, noutro o do pensamento.

A explicitação desta solidariedade entre a possibilidade de pensar a contradição, a validade e utilidade do princípio de não-contradição e a possibilidade da liberdade tem esta consequência: a negação de uma implica a das outras. Assim,

podemos até fracassar indefinidamente na prova da liberdade, mas, se negarmos dogmaticamente a liberdade, teremos de negar a possibilidade de pensar a contradição, desautorizando o princípio de não-contradição enquanto princípio válido e útil, conseqüentemente desautorizando a Lógica Geral Pura enquanto ciência válida e útil e lançando no mesmo descrédito o edifício das ciências, erigido segundo os cânones desta Lógica.

O idealismo transcendental não teria dificuldade em aceitar esta conclusão. Pois, segundo Kant, tanto a Moral Pura quanto a Lógica Geral Pura são ciências normativas, prescrevendo leis do dever, respectivamente do dever-agir e do dever-pensar. Ambas são, nas palavras do filósofo, Cânones, sendo o Cânon definido como o conjunto dos princípios do correto uso de uma faculdade do conhecimento<sup>18</sup>. A Moral Pura é um Cânon para a vontade, e a Lógica Geral Pura é um Cânon para o entendimento e a razão. Kant se refere à Lógica Geral Pura, reiteradamente, como a ciência das leis segundo as quais se deve pensar, e não a das leis segundo as quais se pensa efetivamente, pois estas últimas seriam objeto de uma Psicologia<sup>19</sup>. Cabe à Lógica Geral Pura regular o esforço de orientar e corrigir o processamento do discurso temporal. Ora, se a Lógica Geral Pura é uma ciência das leis de como se deve pensar, então o seu princípio supremo, o princípio de não-contradição, é também uma lei do dever-pensar. Assim, tanto a Moral Pura quanto a Lógica Geral Pura estariam submetidas ao princípio supremo do dever, à fórmula do imperativo categórico da ação em geral, tanto do querer quando do pensamento. Este mandamento supremo é simplesmente o princípio da causalidade pela liberdade.

Por sua vez, o princípio supremo do dever pressupõe circularmente o princípio de não-contradição, pois a conformidade daquele com este é que lhe confere consistência formal. Aliás, segundo Kant, todas as proposições válidas sob o aspecto formal têm que estar em conformidade com o princípio de não-contradição<sup>20</sup>. Parece, pois, haver uma relação de fundamentação recíproca entre o

<sup>18</sup> Cf. I. KANT, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, 671, B 824.

<sup>19</sup> Na *Lógica Jäsche* esta idéia é reiterada: “A Lógica é (...) uma ciência do uso correto do entendimento e da razão em geral, mas não subjetivamente, quer dizer, não segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre a maneira como pensa o entendimento, mas, sim, objetivamente, isto é, segundo princípios a priori de como ele deve pensar.” (I. KANT, *Lógica*, (trad. Guido de Almeida), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, 33, A 9-10). Em diversas preleções kantianas sobre Lógica reaparece esta concepção da Lógica como a ciência das regras a priori segundo as quais o entendimento e a razão em geral devem pensar. Nesta medida, o princípio supremo desta ciência, o de não-contradição, enunciaria como devemos pensar, ainda que nem sempre pensemos em conformidade com ele, ou seja, ainda que cometamos contradições. Para uma discussão mais detalhada desta questão, ver nosso artigo *Notas sobre Lógica, Dever, Consciência (Gewissen) e Liberdade*, em Kant, *Síntese Nova Fase*, vol. 24, n. 78 (1997) 359-367.

<sup>20</sup> Nos *Prolegômenos*, isto fica bastante claro: “*Todos os juízos analíticos repousam fundamentalmente sobre o princípio da contradição (...) [juízos sintéticos a priori e a posteriori] qualquer que seja o princípio de onde derivem, têm sempre que derivar de acordo com o princípio de contradição; pois nada pode ir contra este princípio (...)*” (I. KANT, *Prolegomena*, in *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd.4, Berlin, Georg Reimer, 1911, 267).

princípio de não-contradição e o princípio supremo do dever, o da causalidade pela liberdade. Donde, a recusa de um implicaria a do outro e vice-versa, assim como a recusa da liberdade implicaria a negação da validade do princípio de não-contradição e vice-versa. Esta concepção estaria implícita no idealismo transcendental.

Assim, o idealismo transcendental parece melhor sucedido do que o realismo transcendental nesta disputa sobre a liberdade, podendo exibir como trunfo o seguinte argumento: a recusa da liberdade implica a negação da possibilidade de pensar a contradição e da validade e utilidade do princípio de não-contradição; portanto, ao recusar a liberdade, o realista-transcendental conseqüente teria de negar a validade e utilidade do princípio de não-contradição, incorrendo na auto-refutação.

A força exibida pelo idealismo-transcendental não o livra, porém, de uma certa fraqueza. Vejamos por que. O idealismo transcendental concebe o princípio de não-contradição como um princípio que obriga, como uma prescrição de como se deve pensar; afirma, ademais, que toda proposição em geral, inclusive os princípios, devem estar em conformidade com o princípio de não-contradição, pois “*a condição universal, mas certamente apenas negativa, de todo e qualquer juízo nosso, é que eles não se contradigam*”<sup>21</sup>. Ora, se as proposições em geral, incluindo-se aí os princípios, devem estar de acordo com o princípio de não-contradição, elas incluem implicitamente um acordo com este princípio e, *ipso facto*, com os conceitos nele incluídos. Ora, o princípio de não-contradição, princípio supremo da Lógica enquanto ciência das leis de como se deve pensar, é um princípio do dever, do dever-pensar. Portanto, todo princípio incluiria uma referência ao conceito de dever, incluído no princípio de não-contradição. Mas o conceito de dever, como o próprio Kant reconhece na seção VII da Introdução B à *Crítica da Razão Pura*, inclui em si conceitos de origem empírica: “*(...) os princípios supremos da moralidade (...) embora, sem dúvida, não tomem os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações etc. que são todos de origem empírica, como o fundamento de seus preceitos, mesmo assim, têm necessariamente de incluí-los, na composição do sistema da moralidade pura, no conceito de dever*”<sup>22</sup>. Por conseguinte, os princípios em geral incluiriam uma referência aos conceitos empíricos incluídos no conceito de dever; de certo modo, incluiriam esses conceitos empíricos mesmos, pois a referência a eles contém sua representação.

Se o raciocínio está correto, a proposta da filosofia transcendental defronta-se com um problema embaraçoso. Pois, segundo Kant, “*o objetivo principal na divisão de uma tal ciência é que absolutamente nenhum conceito contendo algo empírico*

---

<sup>21</sup> I. Kant, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 3, 196, B 189. Se afirmamos que o princípio de não-contradição é concebido pelo idealismo transcendental como princípio que obriga, é porque na *Crítica da Razão Pura* concebe-se a Lógica Geral Pura como um Cânon do entendimento e da razão em geral, isto é, como o conjunto de princípios do correto uso dessas faculdades.

<sup>22</sup> I. Kant, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 3, 65, B 28-9.

*entre nela, ou que o conhecimento a priori seja inteiramente puro*"<sup>23</sup>. Ora, se os princípios em geral, devido à sua conformidade com o princípio normativo de não-contradição, contêm implicitamente a representação do conceito de dever e, mediante este, contêm a representação de conceitos empíricos, como os de inclinação, prazer etc., então os princípios da filosofia transcendental não poderiam ser absolutamente puros, como exige Kant. Pensamos haver aqui uma dificuldade, merecedora, em todo caso, de exame.

Endereço do Autor:  
Rua Visconde de Pirajá, 175 / 502  
22410-001 Rio de Janeiro — RJ

---

<sup>23</sup> I. Kant, *K.r.V.*, in *Werkausgabe*, Bd. 3, 65, B 28.