

## Sobre a metáfora da liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*) do sistema da razão pura

[On the metaphor of freedom as the “keystone” (*Schlußstein*) of the system of pure reason]

Adriano Perin \*

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo, Brasil) / Instituto Federal de Santa Catarina (Criciúma, Brasil)

Depois de Kant, Reinhold obteve, como seu feito, o mérito imortal de chamar a atenção da razão filosófica [...] para o fato de que toda a filosofia deve ser reconduzida a um único princípio, e que não se pode descobrir o sistema dos procedimentos permanentes do espírito humano antes da descoberta da sua pedra angular [*Schlußstein*] (FICHTE. J. G. *Rezension des Aenesidemus*, 1794 – *SW*, I: 20).

[...] desde que, de fato, encontra-se na razão humana e nas suas disposições naturais uma necessidade essencial para, como que, com essa pedra angular [*Schlußstein*], dar posição a sua abóbada suspensa no ar; essa busca extremamente perspicaz da nossa cadeia de conceitos, numa extensão de si mesma para abrangência da totalidade, proporciona-nos a mais esplêndida ocasião e, ao mesmo tempo, a convocação, para submeter a nossa faculdade da razão pura a uma Crítica completa (KANT. I. *Brief an Christian Gottfried Schütz*, 1785 – *Br*, AA 10: 428).

\* \* \*

---

\* E-mail: [adriano.perin@ifsc.edu.br](mailto:adriano.perin@ifsc.edu.br)

## 1. Apresentação do problema

Com o resultado da filosofia teórica edificada na primeira *Crítica*, fica atestado, no que tange ao conhecimento, o triunfo de justificação filosófica em relação a alegações dependentes quer da matemática quer da teologia. Fossem a filosofia e a intenção de Kant restritas à justificação do conhecimento, ter-se-ia, por garantida, a empreitada crítica.

Em 1785, no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant confirma a *certitude* da filosofia grega por esta conceber, no que “[...] tem a ver com objetos determinados e com as leis a que [eles] estão submetidos” (*GMS*, AA 04: 387), uma “dúplice” divisão: a determinação do conhecimento, sob leis da natureza, e a determinação da vontade, sob a lei da liberdade. Essa confirmação só explicita uma certeza já declarada, embora ainda não justificada, no período pré-crítico: que ambos, conhecimento e agir humanos requerem uma fundamentação *a priori* (Cf. Br, AA 10: 056 e Br, AA 10: 129).

Ora, que na *Crítica da razão pura* tenha sido dada a fundamentação do conhecimento ainda não significa que o agir humano encontre, nessa obra, tal proeza. Esta fundamentação ainda precisaria ser dada e, com ela, também a consideração da estrutura da filosofia no que concerne à totalidade do conhecer e do agir.

Assim, as duas remanescentes tarefas seriam: (i.) justificar uma faculdade racional positiva para determinação da vontade e fundamentação do agir humano e (ii.) justificar a relação dessa faculdade com aquela determinação teórica que garantiu a fundamentação do conhecimento.

Que essas tarefas pudessem ser resolvidas conjuntamente parece ser a aposta de Kant em dois importantes momentos da sua filosofia crítica, na primeira metade da década de 1780: (i.) Na Dialética transcendental da primeira *Crítica* – especificamente na solução da Terceira Antinomia – a busca de uma passagem entre a ideia transcendental de liberdade e um conceito prático de liberdade; (ii.) Na terceira seção da *Fundamentação*, a busca de uma passagem, tomando-se o conceito positivo de liberdade (autonomia da vontade) como elemento mediador entre a ideia transcendental de liberdade e o caráter sintético *a priori* da lei moral.

Nesses dois momentos, Kant precisamente chegou ao impasse entre o caráter limitativo-negativo que a razão assume em seu domínio teórico e a necessidade de um caráter constitutivo-positivo para o estabelecimento do seu domínio prático.

Dada a necessidade de outra aposta, encontra-se, na proposta da *Crítica da razão prática*, a tese de que as faculdades do entendimento e da razão (prática) são fundamentadas de modo autossuficiente quanto aos domínios teórico e prático nos quais elas exercem as suas legalidades e configuram as suas determinações.

Para a consideração da estrutura da filosofia, no que tange ao todo do pensamento crítico-transcendental, tem-se, como conjectura, a mesma situação da justificação dada no domínio do conhecimento: duas faculdades autonomamente fundamentadas que são, agora, admitidas como compreendendo, conjuntamente, o todo dos empreendimentos da razão. Em uma palavra, dois usos da razão que são, em si mesmos, autônomos quanto aos seus domínios de atuação.

Assume-se, como tese deste trabalho, que essa conjectura não tem, no que concerne à justificação do todo do pensamento crítico-transcendental enquanto sistema, o mesmo desfecho daquela justificação do conhecimento, no sentido de que uma das faculdades seria colocada como fundamento determinante da outra.

Com isso, visa-se justificar como errônea a posição, (re)corrente na literatura, de que a filosofia crítica teria, a partir da *Crítica da razão prática*, um fundamento último no domínio prático da razão. Analisa-se, nessa justificação, a posição que parece ser a mais elaborada da literatura, a saber, a de Dieter Henrich.

A argumentação, nas seções seguintes, parte da especificação da tradução do termo “*Schlußstein*”, usado por Kant para apresentar a situação do todo da sua filosofia na segunda *Crítica*, passa à consideração das distinções sistematicamente admitidas para tal e culmina na análise da interpretação que Dieter Henrich faz dessa situação e na contraposição da sua interpretação face ao texto da *Crítica da razão prática*.

## 2. A tradução de “*Schlußstein*” por “pedra angular”

Valerio Rohden – consagrado tradutor das três *Críticas* à língua portuguesa e, com isso, um dos principais responsáveis pelo fato de a filosofia kantiana ter se tornado, para os falantes nativos dessa língua, “[...] objeto de estudos cada vez mais sérios e academicamente ambiciosos” (Hamm, 2010, 53) – traduz o termo “*Schlußstein*” por “fecho da abóboda”.

Justifica-se, em três pontos da argumentação desta seção do trabalho, a necessidade de se traduzir o termo “*Schlußstein*” por “pedra angular”.

Por primeiro, mantém-se a proximidade semântica com o termo usado por Kant: “*Schluss*” = “o que é conclusivo” e “*Stein*” = “pedra”. Ora, num contexto no qual é latente a “[...] necessidade da adaptação, ou melhor, da harmonização da forma da construção” (Hamm, 2010, p. 54) do texto kantiano para a língua portuguesa; a conservação dessas raras possibilidades de proximidade semântica parece ser não só uma necessidade, mas propriamente algo que deve ser constantemente buscado, a fim de que a compreensão desse texto esteja acessível ao leitor.

Depois, garante-se que essa “pedra conclusiva”, quanto à sistematicidade das suas sustentação e localização no todo da filosofia kantiana, não conta apenas com

determinado local privilegiado; o que parece indicar o termo “abóbada”, seguindo-se a tradução de Rohden. No trecho da *Crítica da razão prática*, no qual faz uso da metáfora, Kant precisamente considera “*Schlußstein*” como correspondendo a “[...] todo o edifício de um sistema da razão pura [ ... dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen ... Vernunft]” (*KpV*, A 04). Com isso, adentra-se num “[...] outro problema, mais grave ainda, que ultrapassa os [problemas] de uma mera reconstrução exata do conteúdo e da estrutura lógica da argumentação do texto original” (Hamm, 2010, p. 55).

Por fim, parece ser possível, então, explicitar melhor, a partir da expressão correspondente latina, o sentido sistemático do uso de “*Schlußstein*” por Kant. Como correlata de “*Schlußstein*”, tem-se, na língua latina, “*lapis in caput anguli*”. Ora, num sentido de cunho semântico meramente histórico-filológico, pode-se ficar satisfeito com a tradução dessa expressão latina por “pedra de aresta” ou – como, de maneira ainda mais genérica, ela também poderia ser traduzida – por “pedra de contato” (Cf. Ladner, 1983, p. 174). Num sentido sistemático-filosófico surge, contudo, a disputa sobre a “posição” dessa “pedra” no todo do “edifício” da razão e, como consequência, sobre a natureza do “contato” que ela proporciona.

Para seguir na literalidade da metáfora: (i.) a liberdade seria assentada como fundamento dos pilares do sistema (e, assim, no mesmo sentido de *Grundstein*) ou como confirmação das estruturas teórica e prática desses pilares?; (ii.) a liberdade garantiria, com a admissibilidade de que “[...] sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática” (*KrV*, A 04), uma passagem àquela estrutura teórica, no sentido de que essa razão prática asseguraria o fundamento do todo do sistema?

Ora, se, num contexto religioso, não parece fazer sentido a distinção entre “fundamento” e “confirmação”; num contexto filosófico, essa distinção é essencial para que se compreenda a natureza e a especificidade do proceder da filosofia. Tendo-se em conta a especificação kantiana do proceder da filosofia como “esforço” ou “escalada”,<sup>1</sup> parece, sim, ser necessário compreender “*Schlußstein*” como confirmação da estrutura dos pilares (teórico e prático) que sustentam o todo do sistema da razão. De outro modo, a busca por um fundamento comum desses pilares exigiria propriamente um proceder de direção contrária que, ao ver de Kant, só poderia ser constituído como “inspiração”, ou, como uma procura onde, por meio da racionalidade humana, nenhum fundamento poderia ser encontrado. É

<sup>1</sup> Essa especificação é dada no argumento de Kant que foi publicado, em 1800, como Prefácio do livro *Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*, de Reinhold Bernhard Jachmann, e que consiste na defesa do conceito crítico de filosofia enquanto “doutrina da sabedoria”. Para estruturação desse argumento (*VJPKR*, AA 08: 439-441), Kant elaborou mais três esboços similares: **esboço ii**: redigido justamente na metade de uma página do X fascículo do *Opus postumum* (AA 22: 370); **esboço iii**: localizado nos *Altpapier Monatschrift* de 1899 do então existente Prussia-Museum de Königsberg (AA 23: 467-468); **esboço iv**: encontrado em meados de 1960 por Dieter Henrich nos denominados *Hagenschen Papiere*. Esses quatro esboços são traduzidos e interpretados em (Perin, A.; Klein, J. T. 2010, p. 165-196).

nesse sentido que, enfaticamente, Kant se posiciona contra uma “[...] *falsa filosofia (lapis philosophorum)*, por meio da qual se pretende alcançar, como que num passe de mágica, a sabedoria da vida de uma única vez e sem esforço” (AA 23: 468).

Assim, é muito importante ter presente que, se “*Schlußstein*” e a sua correspondente latina “*lapis in caput anguli*” podem ser/são traduzidas, em um contexto religioso, por “**pedra fundamental**”; em um contexto filosófico, elas só poderiam ser compreendidas na originalidade e na especificidade de “**pedra angular**”. Em uma palavra, “*Schlußstein*”, no sentido literal de “*lapis in caput anguli*” (pedra no ângulo superior), parece indicar, para a filosofia kantiana, aquele elemento que, por ser estabelecido **a partir de ambos os domínios da razão**, confirma as suas estruturas fundamentais. Essa parece ser, precisamente, a especificidade da liberdade.

### 3. As distinções críticas e o “dualismo” do sistema crítico: Kant e os idealistas posteriores

Em uma das suas preleções sobre o idealismo alemão, Dieter Henrich considera “A liberdade como ‘pedra angular’ da abóbada da razão” (Henrich, 2003, p. 46-61).<sup>2</sup> Uma consideração analítico-sistemática da integralidade dessa preleção, nos próximos parágrafos, justifica-se por dois motivos: (i.) Henrich defende uma tese adversa à tese deste trabalho; (ii.) Henrich assume uma posição singular na literatura, ao desenvolver, a partir do conceito de liberdade, uma abordagem sistemática do problema do sistema em Kant aferindo essa abordagem ao idealismo alemão que sucedeu o pensamento kantiano.

Num primeiro momento dessa consideração, serão apresentados os contrapostos e os pressupostos sistemáticos que fundamentam a tese defendida neste trabalho, para que seja possível, nos dois últimos momentos, especificar a proposta de Dieter Henrich e garantir, a partir do texto da *Crítica da razão prática*, a especificidade da filosofia crítica kantiana no que diz respeito à metáfora da liberdade enquanto “pedra angular”.

Henrich inicia a sua preleção afirmando que, não obstante Kant justificar que a “[...] filosofia crítica é a determinação da origem, do âmbito e dos limites de qualquer compreensão *a priori* sobre objetos, [...] ele nunca forneceu uma consideração explícita e completa d[a] estrutura [do sistema crítico]” (Henrich, 2003, p. 46).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Trata-se da terceira preleção intitulada “Freedom as the ‘keystone’ of the vault of reason”. Nota-se que a tradução de “*keystone*” (*Schlußstein*) por “fecho da abóbada” não permitira a compreensão desse título usado por Henrich.

<sup>3</sup> A referência de Henrich é *KrV*, A 57. No texto, que corresponde a uma seção introdutória da Lógica Transcendental, Kant afirma: “[u]ma tal ciência que determina a origem, o valor objetivo e o âmbito desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*”. Diferentemente do garantido por Henrich em seu

Henrich sustenta, outrossim, que a ausência dessa consideração da estrutura do todo do sistema se deve ao fato de que “[p]ara determinar os limites da compreensão racional em relação aos objetos, Kant primeiramente concebe a distinção entre intuição e conceito, entre sensibilidade e entendimento” (Henrich, 2003, p. 47). Ao passo que o próprio Kant “[...] considera isso uma das suas mais importantes descobertas [...], essa distinção leva a um dualismo fundamental no sistema crítico kantiano” (Henrich, 2003, p. 47).

Ora, que esse “dualismo”, quanto à justificação do conhecimento teórico objetivo, seja primordialmente necessário se deve, segundo Kant, à própria natureza das duas faculdades (entendimento e sensibilidade) que fundamentam tal conhecimento. Procurar unificar essas faculdades, sob o pretexto de um princípio fundamental ou de uma raiz comum, significaria, justamente, abandonar, já de início, a legitimidade de qualquer justificação de tal conhecimento.

No que Kant coloca, já na edição de 1781 da primeira *Crítica*, como chamativa primordial à atenção do leitor:

[c]omo introdução ou **advertência** parece necessário dizer apenas que **há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum**, mas **desconhecida a nós**, a saber, *sensibilidade* e *entendimento*: pela primeira os objetos são nos *dados*, mas pelo segundo são *pensados*. Ora, na medida em que a sensibilidade devesse conter representações *a priori*, as quais perfazem a condição sob a qual nos são dados objetos, pertenceria à filosofia transcendental. A doutrina transcendental dos sentidos teria que pertencer à primeira parte da ciência dos elementos, pois as condições sob as quais unicamente os objetos do conhecimento humano são dados precedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados (*KrV*, A15/B 29. Nêgritos adicionados).<sup>4</sup>

O modo como se compreende a assertiva de que “**há dois troncos do conhecimento que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós**” é o elemento determinante da verdadeira intenção kantiana sobre o método que visa uma relação necessária entre as faculdades do entendimento e da sensibilidade.

A frase poderia ser (e foi) lida como um estímulo para se procurar a “raiz comum, mas desconhecida” mediante prova quer da supressão da dualidade entre as duas faculdades (o que garante supremacia à filosofia leibniz-wolffiana) quer da

---

comentário, não há referência a limites (*Grenzen*) nesse trecho. Talvez a referência do comentário devesse ser *KrV*, A XII, onde Kant concebe a tarefa da filosofia crítica “[...] com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação das suas fontes, bem como da sua extensão e limites”.

<sup>4</sup> Em relação a esse trecho, vale ter presente também a argumentação de Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “[o] entendimento e a sensibilidade, apesar da sua heterogeneidade, formam uma conexão estrita para dar origem ao nosso conhecimento, como se uma faculdade tivesse origem na outra ou em um tronco comum, o que não pode ser assim, ou, pelo menos, para nós é incompreensível que o heterogêneo brote de uma mesma raiz” (*Anth*, AA 07: 177) *apud* (Henrich, 1994, p. 32).

apresentação de um princípio que garante unidade entre elas (o que dá legitimidade à superação da filosofia kantiana pelo idealismo posterior).

Parece, contudo, ser mais prudente a leitura que considera que Kant está falando da perspectiva do limite do conhecimento humano e, então, que o “talvez” e o “desconhecido” em questão devem ser lidos no sentido da justificação da impossibilidade de qualquer demonstração constitutiva da “raiz comum”.<sup>5</sup>

Ademais, quanto ao todo do sistema, no que concerne às determinações teórica e prática, Kant chega, na *Crítica da razão prática*, a essa “dualidade” primordial com a tese da autossuficiência dos dois domínios da razão. Vale, destarte, a ressalva, dada já na *Fundamentação*, da impossibilidade de, como alicerce, valer-se “[...] da aplicação do mesmo princípio ao sistema inteiro” (*GMS*, AA 04: 392). Com consequência, a alegação de Kant de que ele não conseguiria garantir a unidade do sistema “[...] em um princípio comum [...] sem aduzir considerações de natureza totalmente diversa e confundir o leitor” (*GMS*, AA 04: 391).

Na *Crítica da razão prática*, por seu turno, confere-se a certeza da justificação do uso prático da razão em um domínio próprio de atuação. Como resultado, em tal obra, o termo “unidade” (*Einheit*), que designaria um sistema da razão nos seus domínios teórico e prático, é usado por Kant, ao final da seção da Analítica, apenas e justamente para denunciar

[...] a **expectativa** de se poder talvez um dia chegar à compreensão da unidade [Einsicht der Einheit] de toda a faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica como da prática) e deduzir tudo de um princípio, o que é a inevitável necessidade da razão humana, que somente encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática de seus conhecimentos (*KpV*, A 162. Tradução própria e negrito adicionado).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Quanto a esse ponto, parecem estar de acordo o próprio Henrich e também Höffe:

(i.) Henrich sustenta que “[c]ertamente, poderia ser o caso de que a sentença em questão revela o caráter preliminar do sistema da *Crítica*, encorajando então os sucessores de Kant a penetrar os seus princípios mais profundamente. É assim que Reinhold, Fichte, Hegel, e Cohen a interpretaram, e Heidegger também a toma neste sentido. Mas também poderia ser o caso de que o ‘desconhecido para nós’ é anunciado a partir da certeza da compreensão de que a tarefa de revelar a raiz comum se situa além dos limites do conhecimento humano, e que o ‘talvez’ meramente concede a possibilidade de que poderia haver tal primeiro princípio, embora não haveria nenhum motivo que ele devesse existir” (Henrich, 1994, p. 19).

(ii.) Höffe garante que “Kant não fundamentou a suposição de que ‘há dois troncos do conhecimento humano’ (B 29). Ele apenas supõe que sensibilidade e entendimento ‘talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós’ (*Ibid.*). A ausência de uma derivação mais profunda corresponde à intenção kantiana de uma crítica da razão que não pretende fornecer uma ‘fundamentação última’ do conhecimento, como Descartes, o Idealismo Alemão ou Husserl. Mas mostra também que uma crítica da razão não constitui a última palavra da filosofia. No entanto, a tese inicial de Kant encontra uma justificação indireta pela solução bem-sucedida do problema fundamental, de escapar das aporias do empirismo e do racionalismo mediante uma suposição nova, mediadora” (Höffe, 2005, p. 67).

<sup>6</sup> Discorda-se, quanto a esse ponto, do sustentado por dois comentários da literatura:

Juntos, esses dois resultados, que configuram as distinções críticas que o pensamento crítico-transcendental alcança na segunda metade da década de 1780, compreendem a singularidade e a égide desse pensamento em relação às propostas idealistas que foram estruturadas na sua sequência.

É no contexto dessa configuração do pensamento crítico que pode ser lido o comentário de Henrich de que há “[...] uma discordância básica entre Kant e Fichte” (Henrich, 2003, p. 48) e, a partir do último pensador, entre Kant e os demais idealistas. Ao passo que, já em Fichte, é dada a ambição de “[...] desenvolver uma teoria completa do eu e, *nos termos desta*, uma teoria completa das condições de possibilidade do conhecimento”; em Kant, encontra-se a “[...] restri[ção] a certos aspectos do conceito de eu que são necessários a sua teoria” (Henrich, 2003, p. 48).<sup>7</sup>

Numa consideração preliminar da situação kantiana, seria possível cogitar que, com essa “teoria completa do eu”, Fichte conseguiria conceber um elemento, como a liberdade, como princípio da filosofia, desde que tal elemento seria constitutivamente integrante já das “condições de possibilidade do conhecimento”.

Numa consideração mais atenta da situação kantiana, seria possível, ainda, questionar: (i.) Por que Kant, em sua teoria do conhecimento, viu a necessidade de abordar o “eu” apenas como espontaneidade do pensamento?; (ii.) Por que, nesse plano lógico, no qual a razão humana é pura autoatividade (*reine Selbsttätigkeit*), ele não admitiu o conceito de liberdade?

A primeira questão tem a sua pretensão de resposta na justificação, dada no domínio teórico, da autonomia metodológica da filosofia em relação à matemática. De modo distinto ao proceder da matemática, a tarefa de justificação do método da filosofia depende, primeiro, da garantia da legitimidade de conceitos puros sem o recurso ao domínio sensível da intuição e, segundo, da relação necessária de tais conceitos com esse domínio. Ora, Kant só concebe a possibilidade de uma resposta a essa tarefa admitindo o “eu” num plano pré-epistêmico e como condição necessária de qualquer conhecimento possível. A solução: unicamente nesse plano da espontaneidade do pensamento, tem-se a justificação da unidade do múltiplo de representações, a qual é configurada,

---

(i.) “[...] na transição da primeira para a segunda *Crítica*, a unidade da razão na diversidade de seus usos, já subjacente à crítica da razão teórica e graças à qual são diferenciadas no seu âmbito *determinação e reflexão*, adquire o estatuto de um princípio demonstrado” (Figueiredo, 2009, p. 65).

(ii.) “[a] unidade da razão teórica e prática é afirmada na *Crítica* (121), e quase toda a obra pode ser considerada uma elaboração disso. Contudo, pode-se apenas lamentar que, em nenhum momento da obra, Kant, por assim dizer, pega o leitor pela mão e diz ‘agora eu vou mostrar a você precisamente porque eu penso que a razão teórica e a razão prática diferem apenas por serem duas aplicações da mesma faculdade’” (Beck, 1960, p. 47).

<sup>7</sup> Nesse contexto, Vinícios de Figueiredo argumenta que “[a] subjetividade kantiana, parece-nos possível mostrar, situa-se entre a tematização do cogito no quadro de uma ontologia da substância (Descartes, Leibniz) e o enquadramento do homem no âmbito das ciências do espírito (neokantismos)” (Figueiredo, 2009, p. 68).

enquanto conhecimento possível, como unidade no domínio da sensibilidade.<sup>8</sup> O resultado: “[n]em sequer a si próprio – e isso, aliás, segundo o conhecimento que tem de si mediante a sensação interna – o homem tem o direito de se arrojar a vir a conhecer como é em si mesmo” (*GMS*, AA 04: 451).

Com isso, qualquer suposta “teoria completa” de caracterização do “eu” – quer em caráter epistêmico, quer em caráter prático-moral – implicaria na perda de legitimidade, já que se estaria abandonando, no domínio (teórico) da justificação, o que é específico do proceder da filosofia e buscando subterfúgios ulteriores.

A resposta à segunda questão decorre da resposta anterior. É porque Kant vê a necessidade de manter a espontaneidade do “eu” como um pressuposto pré-epistêmico que ele nega qualquer acesso epistêmico a essa espontaneidade enquanto conceito prático que justificaria uma determinação incondicional da vontade. No período em que até cogitou tal possibilidade, Kant preferiu reconhecer um “certo embaraço” quanto a sua explicação (*KrV*, A 229 / B 355) ou ainda a compreensão da sua “*incompreensibilidade*” (*GMS*, AA 04: 463).

Contando com essa situação kantiana e, além dela, partindo da sua “desituação” pelos idealistas posteriores, Henrich diz que “[...] a teoria kantiana do eu – ou melhor, a sua teoria do conhecimento em termos do conceito do eu – é sistemática, mas não é ainda o sistema kantiano” (Henrich, 2003, p. 48).

Como Henrich pretende (re)estruturar o pensamento kantiano visando à composição do sistema e, ademais, como tal pensamento garante a sua especificidade numa estrutura própria e adversa ao idealismo posterior – na expressão esquadrihada por Kant, como “filosofia crítica” – cabe considerar nas próximas seções do trabalho.

#### **4. A liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*): a proposta de Dieter Henrich para o sistema da razão em Kant**

É a partir do embate entre Kant e os idealistas posteriores que Henrich apresenta a sua interpretação do problema do sistema em Kant. Outrossim, com tal interpretação, Henrich propõe uma (re)estruturação do pensamento kantiano, de modo a compreendê-lo no contexto da teoria do “eu” do idealismo alemão posterior.

Henrich garante que “[...] é, a propósito, parte da beleza dos sistemas de Fichte e Hegel [o fato de] que eles sempre realizam esse retorno da filosofia a si

---

<sup>8</sup> Pode-se dizer, com isso, que, no argumento de 1787, a completude da tarefa da dedução das categorias não se restringe ao domínio da faculdade do entendimento nem à forma do domínio da sensibilidade. Ela demanda, outrossim, a consideração da unidade da intuição no domínio da sensibilidade. O argumento da segunda edição da *Crítica* parte, portanto, de um elemento que define o que é essencial ao entendimento e culmina num elemento que, no que é essencial à sensibilidade, garante o uso legítimo dos conceitos puros do entendimento.

mesma, à sua própria fundamentação, de um modo impressionante” (Henrich, 2003, p. 51). Ele, então, define a tarefa da sua interpretação precisamente como intento de regressar essas concepções de Fichte e Hegel sobre o sistema da filosofia ao pensamento de Kant: “[n]ós podemos, sem dúvida, esperar encontrar isso também no sistema kantiano” (Henrich, 2003, p. 51).

O ponto de partida do idealismo alemão posterior, em seu (des)apreço do pensamento crítico-transcendental kantiano, é também o elemento que Henrich adota para garantir a sua interpretação do problema do sistema em Kant: “[...] a doutrina dos dois mundos [é] a estrutura ontológica fundamental do seu sistema” (Henrich, 2003, p. 51). Desse modo, para garantir que “[...] deve haver, por assim dizer, uma espécie de ‘laço retroativo’ entre a estrutura ontológica kantiana e a fundamentação do seu sistema (a sua teoria do aparato cognitivo das diversas faculdades da mente [...])” Henrich entende – à boa medida do idealismo posterior – que “[a] ideia dos dois mundos é derivada da teoria do eu ativo [...] [e] que [...] daquela ideia] pode haver um retorno ao eu” (Henrich, 2003, p. 51).

Ora, Henrich sabe que, quanto ao pensamento que Kant estrutura nas três *Críticas*, “[...] não pode haver [esse] retorno ao eu” (Henrich, 2003, p. 51), que é característico do idealismo posterior. Assim, ele vai buscar uma solução no “[...] Kant idoso, trabalhando em seu último manuscrito que nunca conseguiu acabar, o denominado *Opus postumum*” (Henrich, 2003, p. 52).

Antes mesmo de considerar o desfecho da interpretação de Henrich, cabe dizer que ela apresenta, já na sua enunciação, dois contratempos:

(i.) Um pouco antes, no mesmo trabalho, Henrich tinha garantido que Kant “[...] havia se restringido a determinados aspectos do conceito de eu para a sua teoria” e que, assim, ele não “[...] almejou desenvolver uma teoria da estrutura completa do eu” (Henrich, 2003, p. 48). Agora, ao apresentar a sua proposta, Henrich parece querer assegurar justamente o que havia dito que Kant não fez.

(ii.) A aceitação de um retorno ao eu, como estrutura fundamental que compreenderia os dois mundos, exigiria justamente a renúncia àquelas distinções apresentadas como características do pensamento crítico transcendental kantiano: “[...] entre sensibilidade e entendimento [...] entre razão e entendimento” (Henrich, 2003, p. 48). Em uma palavra, com essa interpretação de Henrich, ter-se-ia que abandonar o pensamento crítico-transcendental em prol de uma teoria do sistema em Kant.

Henrich encontra, como desfecho da sua interpretação, um fragmento do *Opus postumum*, no qual Kant estaria reconhecendo a adoção do eu como princípio das determinações teórica e prática – quer dizer, acatando, finalmente, o método proposto pelos idealistas posteriores para consideração do problema do sistema: “[...] o Kant idoso [...] definiu a filosofia, primeiro, como a teoria do princípio do mundo intelectual; segundo, do mundo sensível; e, terceiro, do sujeito como um ser racional neste mundo” (Henrich, 2003, p. 52. A referência é *OP*, AA 21: 34).

Ora, do modo como Henrich concebe a solução para o problema do sistema, a saber, a partir da (des)estruturação do pensamento crítico-transcendental em face de um pensamento fundamentador de cunho idealista; tal solução, em Kant, só poderia ser caracterizada por uma via patológica: “[e]m razão da sua idade, ele [Kant] não conseguia escrever mais de uma frase sem perder a linha do seu pensamento. Isso era muito doloroso para ele, já que precisava ficar começando do zero” (Henrich, 2003, p. 52).

Partindo dessa suposta condição de Kant – a qual (unicamente) o teria impossibilitado da consideração do problema do sistema nos moldes do idealismo posterior – Henrich se vê apto a reconstruir, ele próprio, o pensamento crítico-transcendental kantiano, de modo a estruturá-lo em uma teoria completa do eu (em um sistema da razão).

Seguindo esse intuito, Henrich assegura que “[...] o eu como o combinador não pode, contudo, realizar essa tarefa, é a doutrina kantiana da *liberdade* que abre a perspectiva de um retorno da estrutura ontológica dos dois mundos à fundamentação da teoria na atividade mental” (Henrich, 2003, p. 52).<sup>9</sup>

Essa distinção entre “eu” e “liberdade”, de um ponto de vista estritamente teórico da filosofia crítica kantiana, não faz sentido. Isso porque o eu (penso) kantiano é justamente descrito como autoatividade, o que corresponde à liberdade num sentido transcendental. Henrich sabe que essa ideia teórica da liberdade é, por assim dizer, “neutra” quanto à proposta da “síntese dos mundos” e à unificação das determinações teórica e prática no sujeito. Ele, então, investe em um conceito prático de liberdade, como princípio ou fundamento do sistema da filosofia em Kant.

Nessa proposta, Henrich defende que aquela metáfora da “totalidade organizada” da primeira *Crítica*, com a qual Kant designara a sua filosofia crítica e a qual “[...] descreve as faculdades cognitivas que de algum modo cooperam [...e] significa que cada elemento particular na razão existe tendo-se em vista todos os demais” (Henrich, 2003, p. 50-51),<sup>10</sup> deve ser substituída pela metáfora da

<sup>9</sup> A motivação, pelo menos fichteana, para essa solução de Henrich ao problema do sistema em Kant parece inegável. De acordo com o que assegura Günter Zöllner: “[a] condecoração de Fichte da liberdade e da autodeterminação não é limitada a sua personalidade pública e aos seus trabalhos em filosofia moral. Ela também anima e sustenta, na sua origem, as suas especulações filosóficas, que são altamente abstratas e excessivamente exigentes, sobre a origem, os limites e os objetos do conhecimento humano, as quais ele levou a cabo durante um período vinte anos sob o título da obra *Wissenschaftslehre*” (Zöllner, 2002, p. 02).

Outrossim, a partir do que afirmam os jovens Fichte e Schelling, compreende-se que, de fato, essa tese, aprofundada por Henrich, caracterizava as suas filosofias: (i.) “Na primavera de 1795, *Fichte* chamou o seu sistema, na ‘*Wissenschaftslehre*’, ‘o primeiro sistema da liberdade’ [em nota, a referência: FICHTE. Band 2 (1970), 298, 300]”; (ii.) “O jovem Schelling escreve a Hegel: ‘[p]ara mim, o princípio mais elevado de toda a filosofia do eu puro, absoluto, quer dizer, o eu como mero eu, não é ainda condicionado por objetos, mas é estabelecido pela liberdade’ [em nota, a referência: SCHELLING. Band 1 (1952), 22]” (Fulda, 2007. p. 15-16).

<sup>10</sup> A referência de Henrich é *KrV*, B XXIII. Kant, nesse trecho do Prefácio da segunda edição da *Crítica*, afirma que “[...] a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, na qual, como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança

liberdade como fundamento do sistema: “[a ...] definição de Kant não é mais construída sobre a metáfora da razão como uma totalidade organizada, mas, ao invés disso, da razão como uma abóbada cuja pedra angular é a liberdade” (Henrich, 2003, p. 55).

Henrich se vale, para justificar essa transição, de uma terceira metáfora kantiana, a qual é encontrada no texto dos *Progressos da metafísica*, que é redigido entre 1793 e 1794. Apenas nesse período, segundo Henrich, Kant teria “[...] argumentado que a razão ela própria tem um destino e que o sistema da filosofia precisa ser estruturado de tal modo que ele justifique o destino fundamental que a razão definiu para ela mesma” (Henrich, 2003, p. 55).<sup>11</sup>

A terceira metáfora kantiana, para não esquecer, é a da metafísica como uma porta sustentada por e presa a duas dobradiças (*zwei Angeln*):

[h]á duas dobradiças pelas quais ela se movimenta: *primeiro*, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, que, em virtude dos princípios teóricos, aponta simplesmente para o supracognoscível, mas como incognoscível para nós, já que ela é teoricamente dogmática no caminho para tal objetivo, onde tem de lidar com o conhecimento *a priori* dos objetos dos sentidos; *em segundo lugar*, a doutrina da realidade do conceito de liberdade, enquanto conceito de um supracognoscível cognoscível, no qual a metafísica é, contudo, apenas praticamente dogmática (*FM*, AA 20: 311. Tradução modificada).<sup>12</sup>

Como justificativa do uso dessa “metáfora da porta” por Kant, Henrich assegura que “[...] Kant descreve o conceito de liberdade como o destino (*die Bestimmung*) da própria razão” (Henrich, 2003, p. 53). Como consequência, ele afirma que o contexto de tal metáfora precisamente “deixa claro” (Henrich, 2003,

---

qualquer princípio *numa* conexão, sem ter sido, ao mesmo tempo, examinado o *conjunto* das suas conexões com todo o uso puro da razão”. Segue-se, neste trecho, a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

<sup>11</sup> Sobre essa defesa de um “destino da razão” – no texto de Henrich, em inglês, “destination of reason” – cabe, também, a inegável suspeita de uma orientação fichteana na interpretação do problema do sistema em Kant. Kant não usa, no texto dos *Progressos da metafísica*, a expressão “destino da razão” (*die Bestimmung der Vernunft*). O que Kant, contudo, fala é que “[...] lida-se [...] realmente com a metafísica se a crítica da razão controla cuidadosamente todos os seus passos e se considera para onde se dirige” (*FM*, AA 20: 311). A expressão usada por Henrich, aparece, sim, de um modo muito similar, como título da obra de Fichte, de 1800, a saber: *Die Bestimmung des Menschen*. Nessa obra, Fichte defende a tese de que “[...] o destino do ser humano é precisamente a liberdade de todas as determinações, com exceção daquelas que o ser humano dá a si mesmo de modo livre” (Zöller, 2002, p. 01). Em Kant, encontra-se, primeiramente, a expressão “*Bestimmung des Menschen*” justamente no contexto da primeira *Crítica* (*KrV*, A 840 / B 868), no qual Henrich concebe Kant empenhado com a (metáfora da) sua tarefa crítica e, como consequência, a impossibilidade da consideração do problema do sistema. Trata-se, especificamente, da argumentação do capítulo da arquitetônica da razão pura (*KrV*, A 832 / B 860 – A 851 – B 879).

<sup>12</sup> Essa metáfora também é encontrada, numa formulação parecida, em uma das *Reflexionen* do final da década de 1770: “[m]etaphysik e moral, ambas arquitectônicas, são as duas dobradiças da porta da filosofia”. *Refl* 4970, AA18: 044: “Metaphysik und Moral, beyde architectonisch, sind die zwey Thürangel der Philosophie”. Em *Prol*, AA 04: 374, Kant dá uma definição sucinta e precisa do que denomina “idealidade do espaço e do tempo”: “[e]spaço e tempo, juntamente com tudo que eles contêm, não são as coisas ou as suas propriedades em si mesmas, mas pertencem apenas aos fenômenos delas”.

p. 52) que o pensamento crítico-transcendental, enquanto sistema, sustenta-se naquela outra metáfora “[...] da razão como uma abóbada cuja pedra angular é a liberdade” (Henrich, 2003, p. 54).

Assim como o retorno ao “eu” fora designado como “[...] parte da beleza dos sistemas de Fichte e Hegel” (Henrich, 2003, p. 51), Henrich assegura, agora, que “[e]ssa última metáfora é tanto bela como instrutiva” (Henrich, 2003, p. 54).

Por que Kant menciona duas dobradiças se, em último caso, para a sustentação da metafísica ou de um sistema da razão, apenas uma delas seria necessária? Parece que, para seguir no contexto da metáfora, do mesmo modo que nenhum carpinteiro usaria duas dobradiças em uma porta sabendo que ela demanda apenas uma; assim também, nenhum filósofo mencionaria dois fundamentos para a sua filosofia se, ao fim das contas, apenas um é suficiente.

Em uma palavra, se a liberdade fosse o conceito que, sozinho, justificaria ou fundamentaria o todo do sistema, não haveria necessidade da referência à determinação do entendimento (enquanto conhecimento, condicionada à idealidade do espaço e do tempo) como uma das suas sustentações. Isso porque tal determinação teria, como seu fundamento último, a liberdade.

Henrich insiste, como explicação do retorno do pensamento crítico a um único elemento fundamental, que “[...] enquanto nós não inserirmos a pedra angular, a abóbada não se sustenta sem suporte exterior. Tão logo nós inserirmos a pedra angular, contudo, a abóbada se torna autossustentável” (Henrich, 2003, p. 54).

Cabe considerar que Kant não compreende a filosofia crítica como uma abóbada. Ele a compreende, sim, como um “edifício” (*Gebäude*) já fundamentado, quantos as suas estruturas, e que possui a liberdade como sua “pedra angular” (*Schlußstein*). Nesse sentido, a ressalva, cuja singular observância permitiu a construção do edifício da filosofia crítica e teve presente o resultado de qualquer outra metodologia de construção: “[d]espreocupadamente, nós construímos sobre abóbadas, cujos pilares de vez em quando oscilam e ameaçam ao desabamento” (*UE*, AA 01: 419).

Com isso, entendesse que essa (con)figuração da liberdade, enquanto pedra angular, não é admitida no sentido de que ela garantiria qualquer fundamentação ou sustentação primeira (das partes) do edifício, ou seja, de um sistema da razão.

É por isso que, quanto à determinação teórica, Kant nega à autoatividade (*Selbsttätigkeit*) do pensamento o *status* de único elemento que garante a fundamentação do conhecimento; o que equivaleria – sem distinção e num sentido transcendente – a um caráter epistêmico e a uma determinação positiva dessa autoatividade. Outrossim, também a proposta de uma determinação prática da vontade, pelo menos como ela é apresentada na *Crítica da razão prática*, recusa o

acesso – que só poderia ser de cunho teórico-transcendente – à liberdade como um primeiro fundamento (prático) da moralidade.<sup>13</sup>

Henrich, por fim, argumenta que o abandono da metáfora do todo organizado para adoção da metáfora da liberdade como pedra angular se justifica porque, “[...] se nós propriamente compreendemos a função de qualquer atividade mental particular, nós podemos também prever o que a parte determinante do sistema – a pedra angular – vai ser” (Henrich, 2003, p. 54).

A partir do exposto acima, sobre as determinações teórica e prática, pode-se dizer que essa posição de Henrich tem dificuldade de encontrar sustentação no pensamento crítico-transcendental kantiano: (i.) quanto à determinação teórica, não é de imediato claro que a restrição da autoatividade do pensamento, em termos de atividade constitutiva do conhecimento, preveja a “positividade” da liberdade enquanto determinação incondicional da vontade; (ii.) quanto à determinação prática, também não é garantido que o resultado do seu desfecho tenha validade constitutiva para o domínio teórico, ou seja, que a liberdade exerça uma determinação no mundo sensível, este determinado teoricamente pela legalidade da natureza.

Em uma palavra, no período crítico, as argumentações constitutivas dos domínios teórico e prático não são estruturadas a partir da previsão de uma estrutura fundamental dos usos da razão; usos esses que, em tais domínios, garantem, de modo autossuficiente, a fundamentação do conhecimento e do agir.

<sup>13</sup> Numa conhecida nota do Prefácio, Kant argumenta, nesse sentido, que: “[p]ara que não se imagine encontrar aqui *inconsequências*, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos *tornar-nos* conscientes da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *antes* claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral *não* seria de modo algum *encontrável* em nós” (*KpV*, A 06 – nota). Nesse trecho, entende-se, por “*ratio essendi*”, que a ideia transcendental da liberdade é a condição sistemática de admissibilidade de uma legalidade prática positiva: a lei moral. Outrossim, entende-se, por “*ratio cognoscendi*”, que a lei moral é o elemento primeiro para compreensão e admissibilidade, a partir da sua positividade prática, da liberdade como uma causalidade operante no domínio prático da razão.

Discorda-se, com isso, de Allison, na sua descrição do proceder metodológico de Kant na *Crítica da razão prática*, o qual ele denomina “dedução da liberdade na segunda *Crítica*”: “[...] ele [o proceder argumentativo de Kant] se move do conceito positivo de liberdade, certificado pelo fato da razão, ao conceito negativo de liberdade”. Com essa posição, Allison chega a conclusão de “[...] que a razão prática proporciona a solução ao problema teórico colocado pela razão teórica na terceira antinomia” (Allison, 1990, p. 243). São duas, aliás, as discordâncias com Allison: (i.) o ponto de partida de Kant não é o conceito positivo (prático) de liberdade, mas a lei moral; (ii.) a partir da lei moral, não há o retorno ao conceito negativo de liberdade, no sentido de que ele seria, na segunda *Crítica*, garantido como uma causalidade operante no mundo sensível.

Nessas discordâncias, segue-se o que sustenta Brito, na sua defesa de que, na filosofia prática kantiana, a liberdade não pode ser o ponto de partida da argumentação: “[d]e onde, então, pode tirar o compatibilista a ideia de que a autonomia é condição da responsabilidade? Não da liberdade da vontade, coisa de resto incognoscível. Ademais, concordaria Kant, mesmo que nenhum agente racional jamais tenha agido livremente, eles, ainda assim, seriam responsáveis por suas ações, porque poderiam, em cada caso, ter agido assim. E como se sabe que poderiam? Certamente não em virtude da liberdade dos agentes, pois um argumento assim redundaria numa *petitio principii*” (Brito, 2010. p. 267). Tradução do autor.

Henrich precisaria, então, buscar, em outro lugar, apoio para a sua tese de que, ao término dos seus esforços filosóficos e mentais, Kant teria tentado um fundamento dos domínios autossuficientes da sua filosofia e de que a própria estruturação crítica desses domínios já previa esse fundamento.

Surpreendentemente, ele encontra esse apoio em uma anotação de Kant sobre Rousseau, que Kant redigiu na sua cópia do ensaio *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de 1764. A anotação de Kant é esta: “[d]er freien Willkühr alles zu *subordinieren* ist die Größte Vollkommenheit” (*Bem*, AA 20: 144). De acordo com a sua intenção de estabelecer um sistema da razão em Kant tomando o conceito de liberdade como princípio fundamentador, Henrich traduz essa anotação “[...] com a resoluta fórmula ‘subordine tudo à liberdade’” (Henrich, 2003, p. 54). Isso para garantir que “Kant deve ao seu contato com Rousseau a compreensão de que a razão e, com ela, a filosofia têm um determinação prática” (Henrich, 1966, p. 68).

Henrich chega à conclusão de que é essa fórmula que embasa a construção de um sistema da razão em Kant; no mesmo sentido daquela outra anotação, que Kant fez no *Opus postumum*, e na qual ele encontra, também nos moldes do idealismo posterior, a busca de um retorno do pensamento crítico a uma estrutura fundamental do “eu”.

Dado esse desfecho, é preciso dizer que Henrich está se valendo apenas de anotações de Kant – quer sobre Rousseau quer sobre as propostas idealistas posteriores – para justificar que “[...] entre Kant e o idealismo [...] há [...] uma] continuidade óbvia” (Henrich, 2003, p.61).

Que tal “continuidade”, ofertada na proposta de Dieter Henrich, não é tão “óbvia” a partir da perspectiva kantiana cabe precisar com o significado da metáfora da liberdade enquanto “pedra angular” para a filosofia crítica.

## **5. A liberdade como “pedra angular” (*Schlufstein*): a especificidade da proposta crítica kantiana**

Faltando ainda dizer o que a metáfora da liberdade como “pedra angular” significa para filosofia crítica, assume-se, nesta última seção, tal tarefa. As palavras de Kant, na descrição da metáfora, são: “[...] o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura” (*KpV*, A 04).

Esse trecho assinala que a liberdade configura o domínio teórico e assegura que ela é, agora, mediante a lei moral, provada como real no domínio prático. Ora, o significado sistemático da metáfora da liberdade, na situação de “pedra angular”,

depende da explicação da natureza de tal “prova” prática e, por conseguinte, do caráter da relação dessa prova com aquela configuração teórica.

Na *Crítica da razão prática*, a solução kantiana para a garantia de uma determinação incondicional da vontade é concebida no sentido de que ela é destituída de qualquer prova teórico-epistemológica e – não menos importante – também de qualquer consequência constitutiva para o domínio de tal prova. É precisamente essa “natureza” que, desde que transmutável com a lei moral, o conceito prático de liberdade herda.

Vale ter presente, com isso, que em vários trechos, Kant chama a atenção para a limitação prática da prova da realidade da liberdade. Já no Prefácio, logo antes de fazer menção à metáfora da “pedra angular”, lê-se um trecho que vale a pena ser citado e, sobretudo, esclarecido a esse respeito:

[c]om essa faculdade [a razão prática], fica doravante estabelecida a **liberdade** transcendental, e, em verdade, naquele sentido absoluto que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o *incondicionado*, conceito esse que ela, porém, podia fornecer só problemáticamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respetiva realidade objetiva (*KpV*, A 04).

O que está em jogo, nesse trecho, é, por assim dizer, um “acerto” entre a razão especulativa e a razão prática: ao passo que aquela, ao se situar no domínio teórico, “só podia fornecer problemáticamente” um conceito de liberdade, “como não impensável”; esta, por se situar em um domínio próprio, garante a liberdade como “estabelecida”. Primeiro, considerando-se o referido “acerto”, nesse “estabelecimento” não é dada qualquer prova constitutiva para o domínio teórico. Depois, que tal estabelecimento tenha um “sentido” também para a razão especulativa significa que, dado que ele é garantido em um domínio prático próprio, a razão especulativa pode “reconhecer” que aquele “não impensável” teórico, agora, é pensado como constitutivamente prático. Ou seja, a razão especulativa pode conceder o “primado” de uma determinação constitutiva à razão prática.

Kant garante, assim, que, com o referido estabelecimento da liberdade,

[...] em nada é incrementada à razão especulativa com vistas a sua compreensão [Einsicht], mas com vistas à *abonação* [Sicherung] de seu problemático conceito de liberdade, para o qual é obtida aqui *realidade objetiva* e, **se bem que somente prática**, todavia indubitável (*KpV*, A 85. Negrito adicionado).

Como esse trecho destaca, a força constitutiva da “*realidade objetiva*” da liberdade tem efeito apenas no domínio prático. Outrossim, a possibilidade de designar ou significar (*bedeuten*) ela, nesse sentido, como “liberdade prática” depende precisamente dessa restrição. Nas palavras de Kant:

[...] o conceito que ela [razão prática] faz de sua própria causalidade como *noumenon*, ela não precisa determiná-lo teoricamente para o fim do conhecimento de sua existência suprassensível e assim, pois, poder conferir-lhe significado. Pois significado ela obtém sem isso, embora **só para o uso prático**, a saber, pela lei moral (*KpV*, A 86. Negrito adicionado).

Assegura-se, então, a “natureza” da prova prática da liberdade: “[o] significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é **meramente prático**” (*KpV*, A 87. Negrito adicionado) e, assim, “[...] a sua realidade objetiva [...] [é justificada] não para o fim do uso teórico e sim **do uso prático da razão**” (*KpV*, A 87. Negrito adicionado).

Definida a “natureza” da prova prática da liberdade, cabe, então, questionar: (i.) qual a relação dessa prova com aquela configuração teórica da liberdade?; (ii.) (como) seria dada uma mediação entre tal realidade prática da liberdade e a determinação teórica, esta assegurada, enquanto legalidade da natureza, como regente dos eventos no mundo sensível?

Dieter Henrich, seguindo seu propósito de caracterizar a liberdade, enquanto “pedra angular”, como fundamento primeiro e único dos domínios teórico e prático da razão, responde a essas questões deste modo: “[...] a liberdade é uma espécie de causalidade [...] [que] determina não apenas as leis que pertencem ao mundo inteligível, mas também ações cujos efeitos são conhecidos no mundo sensível” (Henrich, 2003, p. 58).<sup>14</sup>

Essa conclusão só se sustentaria com a premissa de que, no pensamento crítico-transcendental, o primado e a validade da legalidade e da determinação prática são estabelecidos, com peso constitutivo, para o/no domínio teórico da razão.

Ora, a filosofia crítica kantiana, pelo menos na sua formulação madura a partir do final da década de 1780, não aceita essa premissa. Vale considerar, assim, na *Crítica da razão prática*, a particularidade da situação que, a partir da admissibilidade da liberdade enquanto legalidade determinante apenas em sentido prático, configura a relação de tal legalidade com a determinação teórica da natureza. Nas palavras de Kant:

[...] está ainda pendente outra dificuldade acerca da liberdade, na medida em que ela deve unir-se ao mecanismo natural em um ente que pertence ao mundo sensível [Sinnenwelt]; uma dificuldade que, mesmo depois de tudo o que foi concedido até aqui, ameaça a liberdade de completo naufrágio. Diante desse perigo, [...] o fato de que essa dificuldade pressiona muito mais fortemente (na verdade, como veremos em seguida, unicamente) o sistema (*KpV*, A 179-180).

---

<sup>14</sup> Como contraponto a esse comentário de Henrich, vale ler o que sustenta Brito: “[n]esse contexto, e pensando nas ações humanas, é possível dar ao conceito ‘liberdade’ algum conteúdo, mas ele será negativo e bem ao gosto do empirismo humeano: a ignorância, e incerteza, acerca das causas de um fenômeno prático” (Brito, 2010. p. 266). Tradução do autor.

Depreende-se, da argumentação de Kant nesse trecho, que a *Crítica da razão prática* garante a fundamentação do uso prático da razão quanto à possibilidade de uma determinação incondicional da vontade humana, mas – e justamente para assegurar tal possibilidade – precisa manter o sistema da razão como um problema/uma tarefa (*eine Aufgabe*).

Isso porque, no contexto e com os resultados dessa fundamentação prática da razão, a busca por um sistema dos seus domínios teórico e prático – ou, o que é o mesmo, da compatibilidade da liberdade com a legalidade da natureza no mundo sensível – é, admite Kant, uma “dificuldade” cuja resolução “[...] encerra muitos obstáculos internos e que não é sequer suscetível de uma apresentação clara” (*KpV*, A 184).<sup>15</sup>

Então, é a partir do reconhecimento da liberdade como uma legalidade constitutiva apenas no domínio prático e da (resultante) problemática/tarefa (*Aufgabe*) da sua relação com a legalidade da natureza, que opera constitutivamente no domínio teórico, que deve ser compreendida a metáfora da liberdade como “pedra angular”.

O que precisa ser essencialmente considerado, nessa metáfora, é que Kant está se referindo ao fato de que a liberdade, na medida em que é pensada como possível no domínio teórico da razão e evidenciada/estabelecida no domínio prático, por assim dizer, tangencia analiticamente esses domínios.

No ensaio *Anúncio do término próximo de um tratado para paz perpétua na filosofia*, de 1796, Kant deixa isso muito claro: a liberdade “[...] abre a perspectiva de uma paz perpétua entre os filósofos, por meio da impotência das provas *teóricas* do contrário, por um lado, e mediante a força dos fundamentos práticos da aceitação de seus princípios, por outro lado” (*VNAEF*, AA 08: 416).

O que não pode ser admitido, a partir da argumentação da segunda *Crítica*, é que, mediante o conceito de liberdade, Kant estaria empreendendo um movimento sintético entre os domínios teórico e prático da razão, de modo a estabelecer este como fundamento daquele. Eis porque Kant é muito cuidadoso em

---

<sup>15</sup> Em Perin (2008, p. 129-146), defende-se que essa “dificuldade” também é um elemento sistematicamente operante na *Crítica da faculdade do juízo*. Com isso, diverge-se de Allison (2001, p. 204) e Guyer (2000, p. 21), autores que reconhecem nessa obra uma solução de cunho prático para o problema do sistema da filosofia em Kant, no que concerne à passagem entre as legalidades da natureza e da liberdade. Diverge-se, ademais, de Lebrun (1993, p. 70) e Freudiger (1996, p. 435), autores estes que encontram, na terceira *Crítica*, uma solução para o problema do sistema caracterizada como “teologia moral” ou como elemento prático “suprassensível que garante a unidade de ambos os âmbitos” da razão. Não se pode deixar de ler – ao se cogitar que Kant estaria finalmente fornecendo uma mediação entre as legalidades da natureza e da liberdade, e então, um sistema da razão – as suas palavras no final da *Crítica da faculdade do juízo* estética: “[...] a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática **de um modo comum e desconhecido**” (*KU*, 258-259. negrito adicionado).

escolher a metáfora: a liberdade não é descrita como pilar fundamental ou raiz comum do sistema, mas como sua “pedra angular” (*Schlußstein*).<sup>16</sup>

Em uma palavra, na *Crítica da razão prática*, à proposta idealista de fundamentação ou estabelecimento de um sistema da razão prevalece a tarefa crítica de justificação autossuficiente dos seus domínios teórico e prático.<sup>17</sup> É no contexto dessa tarefa que a metáfora da liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*) precisa ser lida.

---

<sup>16</sup> A busca por tal movimento sintético só poderia conduzir ao resultado de que “[...] o âmbito ideal desse sistema, apresentado no contexto arquitetônico de uma abóbada, torna-se obscuro” (Fulda, 2007, p. 41).

<sup>17</sup> No sentido dessa assertiva, vale ler estes comentários:

(i.) “[o] esforço de Kant vai no sentido de estabelecer a autonomia do âmbito teórico-cognitivo e depois estabelecer também a autonomia da razão prática” (Terra, 1999, p. 63).

(ii.) “[e]m lugar de pular para fora do sistema, como faz quem dá um *salto mortale*, a revolução copernicana contentou-se em fazer a razão girar em torno de si mesma e nisto reconhecer, sob a forma de princípio heurístico e em seguida de princípio e postulado prático, a exigência de *ordenação em sistema* que lhe é peculiar e que a tradição enxergara como existente em si” (Figueiredo, 2004, p. 101-102).

## Referências:

- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BRITO, A. N. "Freedom and value in Kant's practical philosophy". In: PALMQUIST, S. R. (Org.). *Cultivating personhood: Kant and Asian philosophy*. New York: De Gruyter, 2010. p. 265-272.
- FICHTE, J. G. "Rezension des Aenesidemus". In: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Bd. I. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Veit & Comp., 1845–1846.
- FIGUEIREDO, V. "A reconstrução da moral na Crítica da razão pura". *Discurso*, n. 34, p. 87-107, 2004.
- FIGUEIREDO, V. "Crítica e antropologia em Kant". In: *I Congresso Nacional de Filosofia Unicentro / II Colóquio Kant DA SKB-PR*, 2009, Guarapuava/PR. Anais ... Guarapuava/PR: UNICENTRO, 2009. p. 62-76.
- FREUDIGER, J. "Kants Schlußstein: wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet". *Kant-Studien*, n. 87, p. 423-435, 1996.
- FULDA, H. F. "Der Begriff der Freiheit: Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft?" In: STOLZENBERG, J. (Org.). *Kant und der Frühidealismus: System der Vernunft - Kant und der deutsche Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2007. p. 15-44.
- GUYER, P. "The unity of nature and freedom: Kant's conception of the system of philosophy". In: SEDGWICK, S. (Ed.). *The reception of Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 19-53.
- HAMM, C. "A fusão dos campos semânticos: o exemplo de *einsehen* – *verstehen* – *begreifen*". In: PINZANI, A.; ROHDEN, V. (Orgs.). *Crítica da razão tradutora*. Florianópolis: Nefiponline, 2010. p. 53-74.
- HENRICH, D. "Zu Kants Begriff der Philosophie". In: KAULBACH, F.; RITTER, J. (Eds.). *Kritik und Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1966. p. 40-59.
- HENRICH, D. "On the unity of subjectivity". In: HENRICH, D. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1994. p. 17-87.
- HENRICH, D. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Ed. PACINI D. S. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. "Von den Ursachen der Erderschütterungen" [UE, 1756]. In: Hrsg. ZEHBE von J. *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften [1754-1794]*. Hamburg: Meiner, 1985 (Philos. Bibliothek, Bd. 298).
- KANT, I. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [Bem, 1764]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später

- deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1971.
- KANT. I. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV, 1781/1787]. Hrsg. von Raymundé Schmidt. Hamburg: Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek, Bd. 37). Trad. da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Trad. da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- KANT. I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Prol, 1783]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT. I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS, 1785]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT. I. *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV, 1788]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 38 a). Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT. I. *Kritik der Urteilskraft* [KU, 1790]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 39 a). Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995.
- KANT. I. Fortschritte der Metaphysik [FM, 1793-1794]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1971. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT. I. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie [VNAEF, 1796]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 08. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Valério Rodhen. *Ethic@*, Florianópolis, vol. 05, n. 02, p. 221-233, 2006.
- KANT. I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [Anth, 1798]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 07. Berlin: de Gruyter, 1972; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977.
- KANT. I. Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie [VJPKR, 1800]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 08. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Adriano Perin e Joel Thiago Klein. O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário. *Analytica*, Rio de Janeiro, p. 165-196, 2010.
- KANT. I. Briefwechsel [Br, 1747-1803]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 10-13. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KANT. I. Reflexionen zur Metaphysik [Refl, 1750-1800]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966.

- KANT, I. Opus postumum [OP, 1798-1804]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1936 e 1938. Trad. Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- LADNER, G. B. *Images and ideas in the middle age: selected studies in history and art*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1983.
- LEBRUN, G. "A terceira Crítica ou a teologia reencontrada". In: LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras: Edusp, 1993. p. 69-92.
- PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- PERIN, A.; KLEIN, J. T. "O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário". *Analytica*, Rio de Janeiro, p. 165-196, 2010.
- TERRA, R. *Notas sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas*. Filosofia política, Porto Alegre, v. 4, p. 58-64, 1999.
- ZÖLLER, G. *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and will*. New York: Cambridge University Press, 2002.

**Resumo:** A metáfora da liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*) é apresentada por Kant nas primeiras linhas que anunciam a derradeira solução para a fundamentação crítica do segundo domínio da sua filosofia, a saber, o domínio da determinação racional prática do agir (*KpV*, A 04). Com isso, é convidativa – e, até mesmo, atraente – a leitura de que tal solução serviria também como garantia do todo da estrutura do pensamento crítico-transcendental kantiano. Neste trabalho, defende-se que essa leitura não faz jus à argumentação da *Crítica da razão prática* porque, nessa obra, a tarefa crítica de justificação autossuficiente dos domínios teórico e prático da razão tem prevalência em relação a uma proposta idealista de estabelecimento de um sistema da razão. Para tal, a argumentação discute a tradução do termo “*Schlußstein*”, considera as distinções críticas assumidas na apresentação da metáfora e, por fim, analisa a interpretação de Dieter Henrich quanto às suas premissas e à sua sustentação no texto da segunda *Crítica*.

**Palavras-chave:** domínios da razão, sistema da razão, liberdade, filosofia crítica, idealismo alemão.

**Abstract:** The metaphor of freedom as “keystone” (*Schlußstein*) is given by Kant in the first lines announcing his final critical solution to the establishment of the second domain of his philosophy, i.e., the practical rational determination of action (*KpV*, A 04). As its consequence, one finds as inviting – and, even as compelling – a reading carrying out a solution which would set forth the whole structure of Kant’s critical enterprise. The thesis sustained in this paper is that the *Critique of practical reason* does not assure such a reading, due to the prevalence given in this work to the self-sufficient justification of the theoretical and practical domains of reason vis-à-vis an idealist proposal establishing a system of reason. In order to do that, the translation of “*Schlußstein*” is taken into account, some critical distinctions assumed in the referred metaphor are pointed out, and, finally, Dieter Henrich’s interpretation, in what matters to its premises and its endorsement in the text of the second *Critique*, is brought into discussion.

**Keywords:** domains of reason, system of reason, freedom, critical philosophy, German idealism.

Recebido em: 07/2017

Aprovado em: 08/2017