UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DARLEY ALVES FERNANDES

A TEORIA KANTIANA DO AGIR RACIONAL

GOIÂNIA – GO

2015

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[X] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	**DARLEY ALVES FERNANDES**				
E-mail:	**darley_alf@hotmail.com**				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	[**x**]Sim [ ] Não				
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento:				Sigla:	**CAPES**
País:	**BRASIL**	UF:**GO**		CNPJ:	
Palavras-chave:	**AÇÃO HUMANA - LIBERDADE PRÁTICA – VONTADE - ARBÍTRIO**				
Título em outra língua:	**THE KANTIAN THEORY OF RATIONAL ACT**				
Palavras-chave em outra língua:	**HUMAN ACTION – PRACTICAL FREEDOM – WILL – FREE CHOICE**				
Área de concentração:	**FILOSOFIA**				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	**02/07/2015**				
Programa de Pós-Graduação:	**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**				
Orientador (a):	**Drª. MÁRCIA ZEBINA DE ARAÚJO DA SILVA**				
E-mail:	**marciazebina@gmail.com**				
Co-orientador (a):					
E-mail:					

3. Informações de acesso ao documento:
Liberação para disponibilização?[1] [**x**] total [ ] parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:
[ ] Capítulos. Especifique: _____

[ ] Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.
O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: **08**/**09**/**2015** Assinatura do (a) autor (a) _____

[1] Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

DARLEY ALVES FERNANDES

A TEORIA KANTIANA DO AGIR RACIONAL

Dissertação apresentada para a defesa do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob a orientação da Profª. Drª Márcia Zebina Araujo da Silva.

Profª. Drª. Márcia Zebina de Araújo da Silva
Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Hans Christian Klotz
Universidade Federal de Goiás

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

ALVES FERNANDES, DARLEY
A TEORIA KANTIANA DO AGIR RACIONAL [manuscrito] /
DARLEY ALVES FERNANDES. - 2015.
CXL, 140 f.

Orientador: Profa. Dra. MÁRCIA ZEBINA DE ARAÚJO DA SILVA.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade
de Filosofia (Fafil) , Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia,
2015.
Bibliografia.

1. AÇÃO HUMANA. 2. LIBERDADE TRANSCENDENTAL. 3.
LIBERDADE PRÁTICA. 4. VONTADE. 5. ARBÍTRIO. I. ZEBINA DE
ARAÚJO DA SILVA, MÁRCIA , orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores, colegas, secretários e servidores da Faculdade de Filosofia que juntos contribuem e dão o suporte necessário a todos os alunos, fazendo um ambiente propício à pesquisa e ao debate de questões filosóficas relevantes.

À Márcia Zebina pelas ricas contribuições e dedicação, bem como pela confiança e liberdade conferida à minha pesquisa.

Ao Christian Klotz pelas inúmeras dicas e sugestões, sempre pertinentes e de grande relevância.

Agradeço ao CNPq e a Capes pela bolsa de estudo concedida, absolutamente indispensável para a execução desta pesquisa.

NOTA EXPLICATIVA

- Todas as citações das obras de Kant seguem o padrão ABNT, somente no caso da Crítica da razão pura nós acrescentamos a marcação original da obra.

- A tradução de todos os trechos cujo título original está em língua estrangeira é de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

RESUMO 7

ABSTRACT 8

INTRODUÇÃO 9

CAPÍTULO I - A METAFÍSICA DA LIBERDADE: A GÊNESE TRANSCENDENTAL E O DESTINO PRÁTICO 21

1.1 Apresentação 21

1.2 O espaço metafísico da liberdade 23

1.3 Antinomias: a razão entre a obstinação dogmática e o desespero cético 26

A – Tese 27

B – Antítese 31

1.4 Liberdade transcendental: a pedra de escândalo da filosofia 36

1.4.1 A relação entre liberdade prática e transcendental 37

1.4.3 Crença e interesse prático da razão 52

1.4.4 Conclusão 53

CAPÍTULO II - A AÇÃO HUMANA E OS DOIS PONTOS DE VISTA 55

2.1 Apresentação 55

2.2 Do caráter inteligível à manifestação empírica 56

2.3 Ações, causas e razões: a racionalização da ação 64

2.3.1 A causa das ações: o caráter empírico como princípio de investigação 67

2.3.2 As razões para agir 72

2.4 As aporias de um suposto compatibilismo kantiano 79

2.4.1 Leibniz e as disposições para agir 87

2.4.2 O compatibilismo kantiano sub judice 93

CAPÍTULO III - LIBERDADE DA VONTADE: ENTRE A ESPONTANEIDADE PRÁTICA E A AUTONOMIA..... 102

3.1 Apresentação 102

3.2 A faculdade dos princípios 103

3.3 Causalidade da razão e vontade..... 106

3.3.1 A faculdade de desejar e a representação apetitiva do objeto..... 111

A – Arbítrio.....114

B – Vontade.....116

3.4 As duas faces do problema da liberdade da vontade.....122

3.5 Julgar e agir: espontaneidade e autodeterminação como supressão das inclinações130

CONCLUSÃO.....133

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....137

RESUMO

Nosso objetivo neste trabalho será o de oferecer uma perspectiva de compreensão do problema da liberdade da vontade e, respectivamente, uma solução possível para a questão a partir da *Crítica da razão pura*. Neste sentido, procuraremos definir o problema da liberdade da vontade como um problema a respeito da legislação do agir que nos leva a indagar quais são as regras, causas e normas que regem o agir humano. Quais são as leis e causas do agir humano? São as leis e causas naturais, desejos e inclinações, ou são leis e motivos racionais, princípios práticos? Interessa-nos defender a noção de agir racional livre que pressupõe, por um lado, uma razão prática que orienta o agir a partir de prescrições que comandam e impõem autoridade normativa e, por outro lado, a capacidade prático-deliberativa do agente de reconhecer e julgar tais prescrições. Toda a discussão terá por conceito central o arbítrio livre (liberdade prática). Portanto, investigaremos exaustivamente as características deste conceito, a estrutura, a espontaneidade, a relação com as demais faculdades e etc. No geral, a concepção de vontade livre que iremos defender depende, num primeiro momento, da espontaneidade e capacidade de autodeterminação do arbítrio frente às inclinações sensíveis. Obteremos o conceito de vontade a partir de uma explanação das características reflexivas do arbítrio e da faculdade de desejar, isto é, a vontade surgirá como algo necessário ao conceito de arbítrio livre. Por vontade livre nós devemos entender a capacidade humana de agir por meio da representação de leis e princípios prático-racionais, a capacidade de autodeterminação do querer por meio da razão prática e supressão das inclinações sensíveis mediante a possibilidade de agir por um motivo racional puro. Ao final veremos que a defesa da liberdade da vontade fornece-nos uma profícua teoria do agir racional.

Palavras-chave: liberdade da vontade, arbítrio, vontade, espontaneidade, causas, razões.

ABSTRACT

Our goal in this work will be to offer a perspective of understanding the problem freedom of the will and, respectively, a possible solution to the question from the *Critique of pure reason*. In this sense, we will seek to define the problem of freedom of the will as a problem concerning the legislation of act which lead us to ask what are the rules, causes and norms governing human act. What are the laws and causes of human action? Are the natural laws and causes, desires and inclinations, or are the laws and rational motives, practical principles? We are interested in defending the notion of free rational act presuppose, on the one hand, a practical reason that guides the action from prescription that command and impose normative authority and, on the other hand, the practical-deliberative ability of the agent to recognize and judging such prescriptions. All discussion is throughout by the concept of free choice (practical freedom). Therefore, we will investigate exhaustively the characteristics of this concept, the structure, spontaneity, relation with other faculties, and so on. Overall, the conception of free will that we will defend depends, at first, of spontaneity and self-determination capacity of free choice face the sensible inclinations. We get the concept of will (Wille) from an explanation of the reflective characteristics of free choice and faculty of desire, that is, the concept of will arises as necessary to the concept of free choice. By free will we must understanding the human ability to act through representation of laws and practical-rational principles, the ability of self-determination of the desire by means practical reason overcoming of inclinations by the possibility of acting on a pure rational motive. At the end we will see that freedom of the will defense provides us with a fruitful theory of action.

Keywords: freedom of the will, free choice, will, spontaneity, causes, reasons.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho dissertativo buscaremos defender uma teoria kantiana do agir racional. Todavia, é digno de nota que o tema "teoria do agir racional" nos remete a algo bastante amplo, além de não ter sido o interesse imediato e nem específico da filosofia prática kantiana[1]. Também vale sublinhar que investigamos a possibilidade dessa teoria a partir do problema da liberdade da vontade. Na verdade, uma teoria do agir racional que explora a espontaneidade e a capacidade de autodeterminação do ser racional mediante as determinações do mundo natural é quase que um tipo de resultado de uma ampla investigação acerca do problema da liberdade da vontade. Portanto, partimos de uma problematização do próprio "querer" humano, isto é, questionamos se as ações ou o modo como o homem se manifesta apetitivamente é livre, espontâneo ou determinando por inclinações sensíveis e leis naturais em geral. Para isso, incorremos numa investigação da estrutura da faculdade de desejar e do agir, visando compreender suas características formais, máximas e princípios práticos, e materiais, desejos e inclinações. Tudo isso no intuito de defender uma concepção de agir racional livre cuja base de sustentação é a ideia de espontaneidade e de autodeterminação.

O problema da liberdade da vontade recebe significativa importância na tradição filosófica e permanece despertando interpretações difusas, de modo que, é difícil, ou quiçá, quase impossível, encontrar uma solução consensual a respeito desta questão[2]. Na filosofia

[1] PATON, H. J. **The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. University of Pennsylvania press, 1971, p. 83. "Kant, infelizmente não considerou que uma filosofia da ação era necessária para a ética e consequentemente ele não discute estas questão em qualquer detalhe. No entanto, ele nos deu boas dicas de seu ponto de vista"; McCARTY, Richard. **Kant's theory of Action**. Oxford University press, 2009, p. 3. "Muito do que é conhecido sobre a teoria da ação de Kant vem de sua teoria moral que, enquanto teoria da ação-avaliação, contém uma implícita teoria da ação".

[2] NAGEL, Thomas. **The view from nowhere**. Oxford University press, 1986. "Eu altero minha concepção a respeito do problema da liberdade da vontade todas as vezes que eu penso sobre ele, portanto, não posso oferecer qualquer ponto de vista, nem mesmo com convicção moderada; mas, minha opinião atual é que nada do que poderia ser uma solução foi ainda apresentada. Não é o caso onde existem vários candidatos possíveis a solução e não sabemos qual é a correta. É um caso onde nada passível (a meu conhecimento) foi proposto por ninguém

kantiana a questão é bastante multifacetada e o primeiro desafio do pretenso investigador é definir o próprio problema, pois a expressão quase axiomática, "o problema da liberdade da vontade" é bastante ampla. No contexto geral, o problema nos remete a infindável disputa entre liberdade e determinismo e a respeito do tipo de causalidade que devemos submeter às ações humanas (eventos fenomênicos). No entanto, se considerarmos que a liberdade da vontade é, às vezes, referida como um problema essencial da razão, ideia da razão (BXXVII – B781), perceberemos que o problema nos coloca uma incógnita cujas soluções são meramente paliativas, visto que estaria ligado a estrutura da própria razão humana. Não por acaso, existe a iminente possibilidade de que a liberdade da vontade seja uma simples "auto-ilusão" (B530). Na tentativa de compreender este problema e suas possíveis soluções a partir da *Crítica da razão pura*, julgamos não ser plausível partir de um conceito definido de vontade, mas de um conceito genérico, a saber, faculdade de desejar.

Por faculdade de desejar *(Begehrungsvermögen)* podemos entender tanto a dimensão apetitiva da alma humana, fonte dos instintos, apetites[3], emoções, paixões, volições e representações (apetitivas) acerca de objetos em geral, quanto à estrutura prático-cognitiva do agir e suas respectivas subfaculdades – vontade, arbítrio e desejo. Por precaução conceitual, ou, por prudência, é instrutivo que não iniciemos a investigação partindo de uma concepção definida de vontade, simplesmente porque na *Crítica da razão pura* não temos um conceito de vontade autoevidente, enquanto que a breve referência à faculdade sensível de desejar (B830) revela com mais exatidão o nível do problema. A denominação, faculdade sensível de desejar[4], pode ser equiparada à faculdade de desejar inferior e referem-se especificamente ao

---

na extensiva discussão pública da questão". As especulações de Nagel são importantes, visto que ele problematiza o modo como vemos nós mesmos e as outras pessoas no mundo a partir de perspectivas objetivas e subjetivas – externas e internas. Para Nagel nós incorremos numa certa desarmonia quando buscamos ver noções como "autonomia e responsabilidade" a partir de perspectivas diferentes. Permeia nesta análise as premissas características da teoria do "moral luck", destacando-se a ideia de contingência interna e externa – no segundo capítulo sublinharemos alguns aspectos concernentes à teoria de Nagel em consonância com a teoria kantiana dos dois pontos de vista/perspectivas.

[3] KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. – São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 149. "**Apetite** *(appetitio)* é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu. O apetite sensível habitual chama-se *inclinação*. Apetecer, sem o emprego de força para a produção do objeto, é *desejo*. Este pode ser dirigido a objetos que o sujeito mesmo se sente incapaz de produzir, e é então um desejo vazio (ocioso). O desejo vazio de poder elidir o tempo que há entre apetecer e obter aquilo que apetece, é *ânsia*".

[4] TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Trad. Grupo de doutorandos URGS. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012, p. 113. "Kant se encontrava numa tradição que faz uma distinção rigorosa entre uma faculdade apetitiva, assim chamada "superior", determinada pela razão, e uma "inferior", faculdade apetitiva sensitiva (as inclinações), portanto, entre um querer racional e um sensitivo, e que a concepção de que um agir moralmente bom é uma simples consequência desta concepção". Cf. DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kan**t. Trad. Germiniano Franco. – Lisboa, Edições 70, 2012, p.11.

arbítrio e ao desejo. Neste caso, o problema está relacionado à ação humana, pois, no sentido estrito, o arbítrio é a única faculdade que age – a questão torna-se saber se o que determina o arbítrio são as impressões sensíveis ou às determinações internas à própria faculdade de desejar, vontade (razão prática). Não obstante a complexidade da estrutura prático-cognitiva do agir, o arbítrio é o conceito central e articulador do "problema da liberdade da vontade" na *Crítica da razão pura* e, a partir daí encontramos a vontade regredindo nas vicissitudes do arbítrio[5].

Por meio do conceito de arbítrio descobrimos a liberdade enquanto "propriedade negativa em nós", a saber, "a de não ser forçada a atuar através de quais fundamentos determinantes sensíveis" (KANT, 2008, p. 69). Tal possibilidade, a de não ser determinado por fundamentos sensíveis, ampara-se numa concepção positiva de liberdade, incognoscível por ter fundamentos inteligíveis, mas de caráter regulativo. Na verdade, é esta concepção positiva que nos leva a identificar a liberdade como uma propriedade do arbítrio – na medida em que se revela no ser racional uma razão prática que pode determinar a escolha.

No geral, toda manifestação apetitiva humana vincula-se com a faculdade de desejar e expressa um tipo de desejo (ato de vontade) em relação a um objeto ou em relação à representação apetitiva de um objeto – faculdade que possibilita a experiência do sentimento de prazer e desprazer. No entanto, há significativas diferenças nos vários modos da faculdade de desejar se manifestar, dentre as quais a *Crítica da razão pura* apresenta-nos somente duas de modo direto. A faculdade sensível de desejar é constituída pelo: (i) desejo, que é um tipo de anseio imediato pelo objeto que incide sob a faculdade apetitiva sensível, este tipo de desejo é destituído de qualquer consciência a respeito do objeto, portanto, ele é somente a suscetibilidade desta faculdade a objetos, impressões e móbiles sensíveis – relação que não se constitui um "interesse" prático, pois não envolve nenhum tipo de juízo desta faculdade a respeito do objeto, por isso, é tão somente o modo de ser afetado; (ii) e pelo arbítrio, que é a faculdade deliberativa, responsável por julgar as normas e princípios de ação implícitos no princípio subjetivo do querer, isto é, o arbítrio elege a máxima e determina qual política de ação se tornará uma ação efetiva. A exposição destes dois modos de manifestação da faculdade de desejar nos remete a um terceiro modo de ser desta faculdade, que é a sua função legislativa – vontade. Porém, isso só fica explícito mediante a investigação das características

[5] BECK, Lewis White. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. University of Chicago press, 1984, p. 199.

reflexivas do arbítrio e da estrutura prático-deliberativa, compreendendo assim o que permite sua autodeterminação.

A definição kantiana é de que o arbítrio é sensível, mas não é determinado patologicamente, isto é, sem nenhum tipo de julgamento a respeito daquilo que lhe desperta algum interesse. Toda ação do arbítrio não é senão uma autodeterminação, pois o arbítrio é uma faculdade dotada de consciência a respeito da possibilidade de efetivação do objeto do desejo. Não há ação sem julgamento, do mesmo modo que não há nenhum julgamento do arbítrio sem a consciência daquilo que se julga. Segue-se disso que a condição sensível deste não torna a ação necessária e que toda ação pressupõe a espontaneidade de julgamento, visto que a ação não segue compulsivamente da inclinação, mas do julgamento a respeito da inclinação, que é tão somente o fundamento material da máxima. Vale destacar também que a sensibilidade (fundamento material da máxima) não é condição necessária da deliberação e é possível julgar por meio de representações racionais que são destituídas de conteúdos materiais, são representações de ações possíveis. Na verdade, a deliberação acerca de "motivos racionais" faz parte da constituição do próprio conceito de arbítrio livre, visto que só o arbítrio bruto "escolhe" unicamente com base em inclinações sensíveis.

Neste ponto, indagar pela origem destas representações e "motivos racionais" seria bastante retórico, entretanto, vale destacar que a razão aí pressuposta é a razão prática, a razão que orienta, comanda, impõe e proibe ações por meio de imperativos práticos – tais imperativos derivam da capacidade da razão de exercer um tipo especial de causalidade. A deliberação das máximas não envolve somente aspectos materiais, que são fundamentos subjetivos do desejo, mas também aspectos formais, que são fundamentos objetivos de autodeterminação. Toda ação envolve um princípio subjetivo do querer (máxima), que é uma regra autoimposta pelo agente, regra que exprime a política de ação do agente e os fundamentos da escolha. A pressuposição kantiana é de que somente o fundamento objetivo de autodeterminação é inabdicável à deliberação, pois este fundamento expressa a legislação normativa da ação, enquanto que o fundamento material (sensível) é facultativo. Podemos ter então uma ação que seja a simples legislação da razão (a simples forma da máxima), mas não podemos ter uma ação movida somente pelo fundamento subjetivo do desejo, ou seja, sem legislação da razão. Isso explica a razão pela qual as inclinações sensíveis não determinam o arbítrio (agir), elas são do ponto de vista normativo, ineficientes, e constituem somente a relação subjetiva do sujeito com o desejo.

Portanto, a própria definição do arbítrio livre, na condição de faculdade sensível de desejar, implica uma faculdade de desejar não sensível a qual denominamos de vontade (razão prática) – faculdade de desejar superior. Vontade designa a possibilidade de superação das inclinações sensíveis por meio dos fundamentos práticos racionais, é a faculdade responsável por tornar efetiva as regras da razão e representa um tipo de querer racional – a sensibilidade limita, mas não restringe as condições de possibilidade do livre agir. Neste sentido, este tipo de querer racional representado pela vontade *(Wille)* soma-se ao desejo *(Wunsch***)** e ao julgamento prático *(Willkür)*, constituindo a faculdade de desejar. Na *Crítica da razão pura*, o conceito de vontade surge por inferência indireta a partir das atribuições do arbítrio livre e da razão (prática), que pressupõe inevitavelmente a vontade, na condição de faculdade legislativa, pois, para derivarmos as ações das leis precisamos da vontade. Isso só estanca a ambiguidade do problema da liberdade da vontade, tendo em vista que a vontade, enquanto faculdade legislativa só diz respeito à legislação das leis para as máximas da escolha e não propriamente à ação como o arbítrio[6]. Resumindo, a vontade *(Wille)*, na condição de faculdade legislativa, não vislumbra a liberdade, pois liberdade é uma condição de sua própria atividade, mas a autonomia, que é dar a si mesmo uma lei incondicional.

No entanto, se compreendemos o problema da liberdade da vontade como um problema que diz respeito à ação humana, ou seja, ao caráter livre, espontâneo ou determinado desta, precisamos definir o modo como o termo vontade é empregado. Pois, há duas maneiras de se colocar o problema e comumente ele é colocado do modo errado. Isso ocorre por causa da simbiose existente entre arbítrio e vontade, pois, se restringirmos a análise dos termos encontraremos certa disfunção conceitual entre a denominação "liberdade da vontade" e o próprio conceito de vontade. Talvez seja mais útil identificar vontade com "querer", isto é, o modo de o homem manifestar-se apetitivamente - aí o problema torna-se saber o que legisla/regula esse querer, a natureza e seus móbiles ou a razão e seus mandamentos. Isso não resolve a ambiguidade da questão, visto que o querer humano é sensivelmente afetado, mas pode ser puramente racional superando esses obstáculos sensíveis. Neste caso, a solução para o problema consiste em mostrar o modo pelo qual o querer humano

[6] A melhor expressão desta ideia e da concepção de faculdade de desejar com suas respectivas subfaculdades pode ser conferida em; KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru – Sp: Edipro, 2008, p. 68 – "leis procedem da vontade, máximas da escolha. No que tange ao homem, esta última é um livre arbítrio; a vontade, que não é dirigida a nada que ultrapassa a própria lei, não pode ser classificada como livre ou não livre, uma vez que não é dirigida a ações, mas de imediato à produção de leis para as máximas das acões (sendo, portanto, a própria razão prática). Consequentemente, a vontade dirige com absoluta necessidade e não é ela mesma sujeita a nenhum constrangimento. Somente a escolha pode, portanto, ser chamada de *livre"*.

é uma manifestação de sua própria faculdade de desejar vinculada à razão prática e não dos impulsos sensíveis. Temos que manter a seguinte concepção basilar de Kant.

(a) O arbítrio se relaciona às ações por meio das máximas (princípio subjetivo do querer).

(b) A vontade se relaciona às máximas para a escolha, assim ela é um fundamento objetivo de autodeterminação - equivalente à razão prática por já ter sido determinado por esta.

Não faz sentido indagar se a vontade, na condição de faculdade legislativa (b), equiparável à razão prática, é livre ou não livre, visto que a função desta é abstrair ações das leis da razão. Tal tarefa é realizada no âmbito da razão, visto que, para demonstrar que a razão pode orientar as faculdades ativas humanas, vontade e arbítrio, é preciso demonstrar que a razão é capaz de projetar uma ordem própria para além do campo fenomenal e operar por meio de ideias. A demonstração da capacidade prática da razão depende do argumento da causalidade da razão, da capacidade da razão de formular imperativos e princípios práticos de caráter performativos, princípios que ordenem e comandem ações como necessárias. Na medida em que o ser racional finito pode agir em conformidade com as leis e imperativos práticos, ou seja, na medida em que é possível derivar ações de leis da razão demonstra-se que este ser possui uma vontade, a faculdade de agir por meio da representação de leis. Neste sentido, demonstrar a liberdade da vontade consiste unicamente em reconhecer a validade normativa dos princípios práticos da razão em relação às ações do ser racional e deliberar à luz destes princípios[7].

[7] Cf. PRICHARD, H. A. **Moral Writings**. Ed. By Jim MacAdam. Oxford University press, 2002, p. 50-76. Na tentativa de articular as noções de obrigação, liberdade e escolha, Prichard traça algumas conclusões parciais acerca do problema da liberdade da vontade que são similares a nossa abordagem, pois distingue um sentido ordinário de liberdade da vontade de um sentido mais estrito, porém, a abordagem dele carece de vários elementos dos quais nos valemos na nossa investigação. Para Prichard: "correspondentemente, 'a liberdade da vontade' (isto é, a faculdade de volição) significará a capacidade de escolher, independentemente do desejo e do senso de obrigação, isto é, independentemente de um motivo ou de alguma coisa que determina-nos ou leva-nos a escolher; ou a capacidade de ser determinado a escolher pelo pensamento da lei moral. E, prima facie, é a liberdade no primeiro sentido que é implicada pela obrigação, se a formula da obrigação é "você deve ter de escolher X" (não fazer X). pois esta fórmula carrega com ela não apenas a implicação que Kant vê, mas outra que ele não vê. Ela implica não apenas que 'você poderia ter escolhido X, embora você não escolheu e, portanto, sua escolha real não era determinada pelo seu desejo', mas também que você não escolheu X, sua escolha não era determinada pelo pensamento da lei moral, pois, você tinha este pensamento e ainda assim você não agiu em conformidade com ele. Em outras palavras, implica que a escolha de um homem poderia ter sido ao contrário, e que isto é assim porque sua escolha não era completamente determinada, nem pelo desejo e nem pelo pensamento da lei moral. Isto é, implica liberdade da vontade no sentido ordinário da habilidade para escolher independentemente do que quer que seja que possa mover-nos ou excitar-nos a escolher" (p. 69). Todavia, as similitudes parecem ser meramente acidentais, pois, o sentido estrito de liberdade da vontade na interpretação de

Portanto, uma solução para o problema da liberdade da vontade consiste em mostrar que o agir humano pode orientar-se pelos princípios práticos da razão, isto é, requer demonstrar a capacidade de agir por representações racionais – para isso, pressupomos a vontade na condição de faculdade legislativa. Para assegurarmos o item (a) devemos pressupor o item (b), pois eles são partes constituintes de uma mesma estrutura, a faculdade de desejar. Contudo, a simples pressuposição de que o homem é dotado de uma vontade é suficiente para livrar seu querer da determinação dos impulsos sensíveis – vontade é a capacidade de autossupressão das inclinações sensíveis, isto é, simboliza a possibilidade de se autodeterminar frente a impulsos sensíveis e quiçá de superá-los – caso do motivo racional puro. A noção de vontade livre exige unicamente a capacidade de agir em virtude da representação de leis, princípios ou imperativos, enquanto que a ideia de vontade autônoma requer um motivo racional puro autolegislado – a lei moral. Como a vontade humana nunca se conforma de modo imediato às leis da razão, a vontade livre é uma pré-condição da vontade autônoma, pois se pressupõe que a ação moral é uma escolha do agente.

Portanto, indagar se a vontade é livre é indagar pela fonte normativa e motivacional das ações visando saber se os atos de vontade, ou seja, as ações, juízos práticos e volições são atos ou manifestações da faculdade de apetição humana. Neste caso, faz sentido indagar se a vontade, no sentido amplo de faculdade de desejar, a fonte dos desejos e representações apetitivas e volitivas, o modo pelo qual o ser humano se sente motivado ou constrangido a praticar certas ações e repelir outras com base na sua "consciência moral vulgar", é livre ou não livre. Reformulando a questão, poderíamos indagar a que tipo de leis as ações humanas obedecem, às leis da natureza ou às leis da razão prática (vontade)? Qual é o tipo de causalidade que precisamos utilizar para derivar as ações humanas, a causalidade natural ou a causalidade pela liberdade? Indagações que nos remete a origem do problema, que é a cosmologia racional.

A cosmologia racional é o ponto de partida da investigação, ela é importante em pelo menos três aspectos: (i) auxilia-nos a circunscrever melhor o problema do modo qual propomos, que é a liberdade de agir conforme a representações de leis racionais; (ii) demonstra a relação necessária entre ações e leis (causalidade), que, por sua vez, implica a noção de caráter, que é o que valida a lei de causalidade, podendo ser empírico ou inteligível;

Prichard reduz o escopo das ações que podemos denominar livres àquelas que são motivadas pela lei moral e as ações motivados por desejos seriam necessárias conforme as leis físicas: "ser livre, conforme Kant, é ser determinado a agir pelo pensamento da lei moral" (p. 73).

(iii) representa a possibilidade lógica da noção de uma causalidade pela liberdade, de um início absoluto. Tomando as ações humanas na sua condição temporal, isto é, enquanto evento fenomenal submetido às leis naturais universais, nós devemos considerar que essas leis da natureza são suficientes para explicar sua origem ou é preciso assumir outro tipo de causalidade? As leis da natureza que explicam todos os eventos reconstituindo a cadeia causal e, orientadas pelo fio condutor do entendimento, são suficientes para explicarmos também as ações humanas? A solução do problema em favor da liberdade requer inevitavelmente a conexão entre causalidade e liberdade, por isso, o desafio do problema da liberdade da vontade é vincular ações e leis da liberdade.

Nas antinomias da razão pura obtemos o conceito de liberdade transcendental, que é a ideia de um início absoluto da série causal. Conceito que torna logicamente possível a compatibilidade entre a causalidade natural e a causalidade pela liberdade, de modo que concebemos as ações humanas, enquanto eventos temporais, derivadas de uma causa livre. A liberdade transcendental não possibilita nossa compreensão do início absoluto do cosmo, pelo contrário, fornece-nos subsídios somente para a compreensão de um início absoluto quanto à causalidade, das séries causais que ocorrem paralelamente ao curso do mundo – "é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, series diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade" (KANT, 1994, p. 410 – B478). Na resistência, ou quiçá incapacidade de demonstrar esta noção de uma causa espontânea, repousam as dificuldades que circundam o problema da liberdade da vontade, da antiguidade à tradição moderna.

No entanto, o vínculo estabelecido entre a liberdade transcendental e a liberdade prática é no mínimo problemático, visto que a liberdade prática torna-se dependente, portanto, impossível, sem a variante transcendental. Também incorremos num suposto conflito interno entre partes distintas da obra que supostamente divergem a respeito da necessidade da liberdade transcendental para a prática. Tratamos desta questão de dois modos diferente visando sustentar a coesão interna da obra e uma dependência não ontológica, mas conceitual da liberdade prática em relação a transcendental. Isso consiste em diferenciar os dois tipos de liberdade prática presente na discussão, pois: (i) a liberdade prática é descrita como o próprio arbítrio, a independência dos impulsos sensíveis e a capacidade de autodeterminação, pressupomos aqui a espontaneidade do arbítrio – conceito negativo de liberdade prática; (ii) liberdade prática é definida em consonância com o conceito de razão, a própria capacidade de a razão ser prática e determinar o arbítrio – conceito positivo. No que se refere à coesão

interna entre a *Dialética transcendental* e o *Cânone* nós identificamos em ambas as partes um tipo de facticidade prática, um tipo de primazia da ação perante os problemas especulativos. Isto é, a liberdade transcendental é um conceito problemático para a razão, ele é admitido como pressuposto necessário para que seja possível pensar um começo absoluto da série, mas não diz nada em relação ao conteúdo psicológico do conceito de liberdade.

Porém, a defesa se completa com a constatação de que a espontaneidade é uma propriedade intrínseca do arbítrio, constituinte do próprio conceito de arbítrio livre, independentemente do conceito de liberdade transcendental. A configuração da estrutura da faculdade de desejar pressupõe espontaneidade do arbítrio para o julgamento prático e a deliberação, tomada de decisão. No entanto, só se faz sentido falar de espontaneidade e autodeterminação do arbítrio se for logicamente possível fundamentar a ideia de um início absoluto compatível com a causalidade natural. Não por acaso, a série causal que decorre da deliberação é considerada o início absoluto da série de consequências. A essa possibilidade lógica de um início absoluto da série em consonância com a causalidade natural denominamos de liberdade transcendental. Neste caso, a liberdade transcendental é o fundamento lógico-conceitual da ideia de um início absoluto e de uma causa que é ontologicamente distinta de suas consequências.

A compatibilidade entre a causalidade pela liberdade e a causalidade natural permite-nos compreender a ação a partir de dois pontos de vista (perspectivas) diferentes. Isso significa que é possível uma ação ser determinada por causas naturais na ordem temporal, mas livre quanto à causa inteligível. Acrescenta-se a discussão os conceitos de caráter empírico e caráter inteligível, que são os modos pelos quais as respectivas causalidades são efetivas, no caso do caráter empírico é necessário que todo efeito seja invariavelmente precedido por uma causa e esta seja só o efeito de outra causa, no caso do inteligível é possível uma causa absoluta, sem causa precedente. Várias temáticas são exploradas a partir desta noção de dois pontos de vista, principalmente o contraste entre os aspectos metafísicos e temporais da ação – as respectivas distinções entre os fundamentos objetivos de autodeterminação (aspectos formais) e os fundamentos subjetivos do desejo (aspectos materiais), a contraposição entre as "causas determinantes" e as "razões determinantes" do agir e a querela acerca de um suposto compatibilismo kantiano.

Os dois pontos de vista demonstram que, num certo sentido, a antítese da terceira antinomia está correta, visto que só podemos compreender e explicar as ações, que são

simples fenômenos, por meio da causalidade natural. Todavia, esta explicação só demonstra que a ação é uma parte da natureza, logo, é um ponto de vista insuficiente para compreender o agir prático cuja causa não é empírica. Também, deve-se sublinhar que a investigação causal não oferece as justificativas práticas da ação, não justificam a necessidade do agente agir de determinado modo. Toda explicação causal só revela os aspectos conjecturais, a série causal da ação e as causas socioculturais, bem como os fatos psicológicos da ação, desejos e inclinações. Tudo mais são meras inferências, na verdade o julgamento externo (ponto de vista do espectador[8]) ocorre sempre a partir daquilo que na ação é fenômeno. Na condição de agente (ator), deve-se assumir outro ponto de vista, o prático.

No ponto de vista prático não podemos tomar o fundamento determinante do agir senão como resultando de uma autodeterminação da faculdade deliberativa do agente sob aqueles fundamentos subjetivos do desejo contidos na máxima. Por isso, devido à teoria normativa e motivacional da ação estar somente em germe na *Crítica da razão pura* optamos por diferenciar as "causas determinantes" das "razões determinantes" (B582), pois a ação não é causada por nenhuma causa externa a ela, mas é motivada por princípios e fundamentos práticos intrínsecos á própria faculdade de desejar. No caso do problema da liberdade da vontade, conforme aqui definido, este é o principal aspecto a ser sustentado. Não obstante a condição sensível do ser racional, o fundamento determinante do agir, isto é, o fundamento normativo e motivacional de sua ação, depende sempre do julgamento prático.

A espontaneidade prática – do arbítrio – representa o hiato entre a incidência das inclinações sobre a faculdade de desejar e a ação subsequente, é o momento de autodeterminação do arbítrio. O sentido de autodeterminação é duplo: (a) por um lado, pode significar o mero reconhecimento e endossamento dos fundamentos subjetivos do desejo, conteúdos materiais da máxima; (b) por outro lado, indica a superação do próprio apetite habitual (inclinação), tendo em vista que aponta para a possibilidade de fazer de um motivo racional a razão do movimento. Na afirmação da independência e da capacidade de autodeterminação do arbítrio devemos pressupor essa possibilidade de transcender apetitivamente os limites de nossa natureza sensível, caso contrário, a deliberação estaria restrita às múltiplas possibilidades de fins internas à cadeia causal da natureza. Aí, a liberdade da vontade estaria restrita a noção de movimento livre, via determinações internas e seríamos

[8] BECK, Lewis White. **The Actor and the Spectator**. Yale University press, 1975, p. 33.

tão somente um tipo de autômato-espiritual – concepção leibniziana criticada pelo filósofo de Kögnisberg, pois implica um tipo de determinismo causal.

Nosso objetivo será então demonstrar que:

(a) Independentemente das inclinações sensíveis a ação humana orienta-se unicamente pela representação de leis (princípios, imperativos) racionais, cuja fonte normativa e motivacional é a razão.

(b) Toda ação resulta da avaliação e aprovação do juízo prático – arbítrio – cuja posição limiar dentro faculdade de desejar, entre os fundamentos subjetivos do desejo e os fundamentos objetivos de autodeterminação, o torna capaz de endossar ou rejeitar a validade dos fundamentos subjetivos ou de se conformar aos fundamentos puramente objetivos de autodeterminação (formais).

(c) Agir não é nada senão autodeterminação perante regras, princípios e obrigações que se impõe a si mesmo ou se compromete a cumprir.

O trabalho será dividido em três partes. Na primeira parte, lidaremos com a origem da discussão no problema cosmológico da terceira antinomia da razão pura. Nesta parte, interessa abstrair o conceito especulativo de liberdade observando o vínculo deste com a filosofia prática, mais especificamente, com o conceito de liberdade prática. O interesse é demonstrar que a liberdade transcendental representa a possibilidade lógica de identificarmos a liberdade prática (arbítrio) como um tipo de primeiro começo, portanto, é um princípio heurístico que nos permite assegurar a imputabilidade das ações. Na segunda parte, tratamos do duplo ponto de vista/perspectiva da ação humana, isto é, na condição de evento fenomenal determinado por causas naturais e na condição de um evento oriundo de uma causa livre. Veremos a complementaridade dos dois pontos de vista para uma compreensão da ação humana, explicando-a por meio de "causas determinantes" e justificando-a através de "razões determinantes" – confrontando os pontos de vistas do agente e do espectador. Na terceira parte, contrastaremos algumas das concepções de vontade que podemos inferir na *Crítica da razão pura*[9] com a concepção prevalecente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*,

[9] Compartilhamos da premissa do professor Oswaldo Giacoia de que a *Crítica da razão pura*, a *Metafísica dos costumes* e a *Religião nos limites da simples razão* são obras que se coadunam com certa compreensão de liberdade de agir – uma compreensão alargada. GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. – Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012, p. 53. "De acordo com essas obras, todas as nossas ações seriam livres, na medida em que essa propriedade – a liberdade – deve sempre ser referida à determinação do arbítrio com vistas à ação". Nestas obras

visando então justificar a nossa opção e o modo pelo qual entendemos o problema a partir da liberdade de agir – fazer e deixar de fazer. Tentaremos demonstrar que essa liberdade de agir resulta da própria estrutura prático-deliberativa do agir (faculdade de desejar) que pressupõe a vontade, enquanto faculdade legislativa. Por isso, a investigação do problema nos conduz a uma teoria do agir racional subjacente à teoria moral kantiana.

encontramos diferentes formulações a respeito de uma mesma questão, e é neste sentido que recorreremos a esses outros textos.

CAPÍTULO I

A METAFÍSICA DA LIBERDADE: A GÊNESE TRANSCENDENTAL E O DESTINO PRÁTICO

1.1 Apresentação

O conceito de liberdade não é unívoco no pensamento kantiano, pelo contrário, existe uma diversidade de significados relacionados a este conceito que são, às vezes, convergentes entre si e, outras vezes, são divergentes. Lewis White Beck[10], por exemplo, distingue cinco conceitos de liberdade, são eles: (a) o conceito empírico de liberdade; (b) o conceito de liberdade moral; (c) liberdade como espontaneidade; (d) liberdade transcendental; (e) liberdade como postulado. É perceptível que alguns conceitos se sobreponham uns aos outros, caso da liberdade transcendental e da liberdade como espontaneidade, que parecem se referir ao mesmo conteúdo, pois, liberdade transcendental é definida como uma espécie de espontaneidade absoluta. Na nossa investigação, a multiplicidade de significados do conceito de liberdade pode ser reduzida aos conceitos que desempenham maior importância no contexto filosófico moral, permanecendo somente aqueles conceitos que são fundamentais para a compreensão lógica ou sistêmica um do outro.

As afirmações a respeito da liberdade da vontade e relacionadas aos aspectos do agir racional pressupõem explícita ou implicitamente uma compreensão da liberdade prática e da liberdade transcendental. Neste sentido, existe uma espécie de hierarquia[11] entre alguns dos

---

[10] BECK, Lewis White. **Five concepts of freedom in Kant**. In_ KÖNER, Stephan, Philosophical Analysis and reconstruction. Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 35.

[11] DELBOS, Victor. **Sur la théorie kantienne de la liberté**. Bulletin de la Société française de Philosophie, n° 1, janvier 1905, p. 6. "Estas diversas concepções de liberdade não devem ser unidas indistintamente em uma exposição ou exame da doutrina kantiana da liberdade. Se você quer tentar explicar a diversidade ou mesmo o aparente desacordo, deve levar em conta os diferentes pontos de vista que Kant considera a liberdade e a hierarquia que ele estabelece, implicitamente ou explicitamente entre as diferentes significações deste conceito".

conceitos fundamentais à problemática do agir prático-racional, caso da dependência conceitual da liberdade prática em relação ao conceito transcendental. A dependência conceitual da liberdade prática no que concerne a liberdade transcendental parece ser incontornável, de modo que a supressão desta última anularia a possibilidade da primeira. A liberdade prática seria, então, impossível sem a ideia de um primeiro começo absoluto. Portanto, é impossível conceber a ação de um agente racional sem concebermos a ideia de que ele é absolutamente capaz de iniciar por si mesmo uma série de acontecimentos. A questão, não é incontroversa, e apesar da liberdade prática depender da ideia de espontaneidade, a relação de dependência com a liberdade transcendental está sujeita a uma série de equívocos interpretativos.

Conscientes da importância das relações conceituais que são estabelecidas entre os conceitos de liberdade no âmbito prático da filosofia kantiana nós consideramos que três concepções de liberdade são basilares para os propósitos deste trabalho. Podemos organizá-las do seguinte modo: (i) a liberdade da vontade; (ii) a liberdade prática; (iii) a liberdade transcendental. O conceito de liberdade prática contém dois sentidos diferentes, um sentido amplo que pode ser equiparado com a liberdade do arbítrio e um sentido mais estrito, que designa a capacidade da razão ser prática. Neste sentido, o significado de "liberdade da vontade" diferencia dependendo de qual liberdade (prática) se adota, visto que, no primeiro caso teríamos a liberdade da vontade (arbítrio) e no segundo caso a liberdade da vontade (razão prática). Percebe-se com isso que a liberdade prática pode ser compreendida tanto como uma faculdade executiva de fazer ou deixar de fazer quanto como uma faculdade legislativa, capaz de criar leis e imperativos. Por isso, liberdade, no primeiro caso, visa à espontaneidade e a autodeterminação (fazer ou deixar de fazer) e, no segundo caso, a autonomia, a ação a partir de uma lei autolegislada.

No pensamento kantiano, uma resposta plausível às indagações acerca do status da vontade humana requer o apelo a um elemento não empírico, caso contrário, seriam todas as ações causalmente determinadas. Por isso, a ação livre exige uma noção de causa livre, ou seja, uma atividade causal espontânea que seja absolutamente independente das leis naturais universais. Identificar essa espécie de causa significa o mesmo que: (a) criar um espaço lógico/metafísico para pensarmos a ação livre sem contradição com as leis universais da natureza; (b) conceber uma espécie de causalidade espontânea e absolutamente livre que poderá servir de modelo a outras faculdades humanas – razão e vontade.

Nesta primeira parte concentraremos os esforços na investigação da liberdade transcendental, isto é, na compreensão da liberdade como uma capacidade de iniciar por si mesmo uma série causal. O propósito central é identificar a liberdade transcendental como um modelo causal que oferece a consistência lógica de ser uma causalidade espontânea compatível com o determinismo da natureza, compreendendo sua relação com a liberdade prática.

1.2 O espaço metafísico da liberdade

No prefácio da *Crítica da razão pura* Kant diz que a razão humana num determinado domínio "possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza" e que também "não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades" (KANT, 1994, p. 3 – AVII). Tais questões não ocorrem por meras futilidades ou caprichos humanos, mas são questões absolutamente necessárias e inesgotáveis. A razão, no campo da experiência, aplica princípios gerais que se elevam cada vez mais altos e no intuito de chegar a princípios últimos (incondicionais) para cessar a investigação, acaba por refugiar-se em princípios que ultrapassam os limites da experiência possível. A razão, portanto, cai em "obscuridades e contradições", e vislumbrada por essa aparência de um conhecimento último enreda-se ingenuamente em erros.

A questão kantiana a respeito da metafísica pode ser formulada da seguinte maneira: (a) a metafísica existe necessariamente, visto que o conteúdo de suas especulações origina-se na própria razão humana e são inevitáveis; (b) a metafísica, porém, se não tomadas as devidas precauções, está condenada ao fracasso, pois as questões com que ela se ocupa transcendem os limites da experiência humana e não encontram na experiência nenhum objeto correspondente[12]. A origem racional dos problemas metafísicos representa uma espécie de enigma indecifrado e inevitável, cuja solução depende de uma reestruturação dos

[12] AMERIKS, Karl. **The critique of metaphysics: The structure and fate of Kant's Dialetic.** In_ Kant Companion to Kant and modern philosophy. Cambridge University press, 2006, p. 270. "Moses Mendelssohn expressou lamento em caracterizar Kant como o "destruidor" da metafísica tradicional, ao passo que, Karl Reinhold e seus sucessores de Jena anunciavam a Crítica como o ponto inicial para uma nova e completamente ciência metafísica".

procedimentos da própria razão, visto que o interesse pelo incondicionado é permanente[13]. Não podendo se livrar do interesse da razão pelo incondicionado, é preciso, pelo menos, evitar as ilusões a que a razão está sujeita na busca por essa unidade incondicionada. Parte da tarefa da filosofia crítica na *Dialética transcendental* consiste em descortinar a aparência de verdade das ideias da razão por meio de uma reflexão transcendental.

Conforme a caracterização de Kant, a "dialética é natural e inevitável e está inseparavelmente ligada a razão humana" e mesmo que a ilusão seja descoberta "não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados" (KANT, 1994, p. 298 – B354). A ilusão ou aparência, que conduz ao erro metafísico, não ocorre por causa de uma aplicação errônea das categorias. A ilusão transcendental pode ocorrer por três motivos[14]: (i) um problema de interação entre os dois troncos do conhecimento, entendimento e sensibilidade, especificamente por causa da influência despercebida da sensibilidade no entendimento; (ii) quando contra todas as advertências da crítica se faz um uso não empírico das categorias[15], está incluso aqui o uso de ideias transcendentes; (iii) devido a propensão de a razão considerar a "necessidade subjetiva de certa ligação de nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si" (KANT, 1994, p. 297 – B353).

A necessidade subjetiva de uma conexão dos conceitos reflete a demanda da razão por uma unidade sistemática do pensamento, que é buscada por meio de uma redução dos conceitos do entendimento ao mínimo possível – "é uma lei subjetiva da economia" (B362). Porém, essa unidade sistemática refere-se a uma característica puramente formal, é uma máxima lógica que representa uma exigência formal da razão e não um fundamento objetivo.

---

[13] Ibid.; p.269. "O impacto da crítica de Kant na metafísica é profundamente ambíguo [...] Conforme William Hamilton: Kant tinha aniquilado a velha metafísica, mas o germe de uma doutrina mais visionária do absoluto estava contido no seio de sua própria filosofia. **Ele tinha matado o corpo, mas não tinha exorcizado o espectro do absoluto; e este espectro continuou a assombrar os filósofos da Alemanha**" (grifo nosso).

[14] GRIER, Michele. **Kant's doctrine of transcendental illusion.** Cambridge University press, 2004, p. 102. "Sua caracterização destes erros dialéticos sofre de um número de ambigüidades. Um problema maior é que ele oferece o que parece ser duas diferentes e possivelmente incompatíveis explicações da fonte da ilusão [...] Quando entendido propriamente, as duas explicações são não apenas compatíveis, mas, de fato, cada uma se mostra essencial para a posição da Dialética".

[15] Ibid., p.112. "Aqui, eu considero que Kant quer dizer que a ilusão transcendental gera ou fundamenta o erro de aplicação transcendental das categorias discutido anteriormente. É importante notar que Kant quer, por um lado, distinguir entre ilusão transcendental e os princípios transcendentais que a caracterizam e, por outro, o mau uso do entendimento puro que é presumivelmente gerado por tal ilusão".

Não representa uma lei nem um fundamento da possibilidade de conhecer e determinar os objetos em geral.

A máxima subjetiva e simplesmente formal da razão que governa a faculdade intelectual é a "de encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade" (KANT, 1994, p. 304 – B364). Referir-nos-emos a essa máxima por P_1, aderindo ao modelo de explicação de Michele Grier[16]. Essa máxima subjetiva expressa um interesse permanente da razão, a saber, de uma unidade suprema do pensamento. Na verdade, esse interesse é apresentado como uma espécie de demanda sempre constante da razão. Por essa demanda subjetiva, devemos apenas entender que a razão possui regras e máximas fundamentais que dizem respeito à sua organização e estrutura sistemática, regras fundamentais cuja validade é interna a própria razão – "relativas ao seu uso". Pela natureza da própria razão somos constrangidos por essa necessidade subjetiva a buscar a unidade no pensamento, unidade que é apenas "ideal" [17].

Na sua forma lógica, a razão busca por uma condição universal do seu juízo (conclusão), porém, sabemos que essa condição universal expressa uma unidade suprema que não é possível retirar da regra geral (premissa maior). Contudo, quando essa condição universal do juízo não é encontrada na premissa maior, a razão, explica Norman Kemp Smith: "procede ao seu descobrimento por meio de uma série regressiva de pró-silogismos [...] determinada por um princípio expressivo de função peculiar da razão em seu emprego lógico" (SMITH, 2003, p. 445). Ocorre que a demanda por uma unidade sistemática é concebida pela razão objetivamente, ou seja, como princípio transcendental dotado de força epistêmica, passando assim, de um princípio lógico para um princípio sintético, visto que estabelece uma conexão entre o condicionado e o absolutamente incondicionado, conexão esta que não pode ser inferida imediatamente apenas do conceito de condicionado, pois a análise deste nos remete apenas a outra condição.

O princípio subjetivo da razão P_1 é convertido num princípio objetivo P_2 [18], que pode ser expresso da seguinte maneira: "se [...] dado o condicionado, é também dada (isto é,

[16] Ibid.; p. 117.

[17] Cf. SMITH, Norman Kemp. **A commentary to Kant's Critique of pure reason**. Palgrave Macmillan, 2003, p. 443.

[18] ALLISON, Henry. **Kant's transcendental Idealism.** Yale University press, 2004. "A chave para o entendimento da doutrina da ilusão transcendental consiste em determinar a relação entre eles. Conforme Kant, P_1 torna-se um princípio da razão, assumindo precisamente P_2, que, como temos visto ele considera como

contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada" (KANT, 1994, p. 304 – B364). A condição de P_1 (encontrar para o condicionado o incondicionado) não pode ser satisfeita e seu uso real é impossível, pois envolve um apelo à sua condição de aplicação P_2 (considerar a série de condições como incondicionada). O problema subjacente à ilusão transcendental é entre razão e conhecimento, visto que a unidade buscada pela razão é "secundária" e não é necessária para a constituição do objeto. O entendimento executa a unidade primária que é necessária para transformar o múltiplo da intuição num conteúdo objetivo e isso é tudo que o entendimento precisa.

Na busca pela unidade incondicionada da série de condições do fenômeno, a razão incorre em raciocínios dialéticos. Neste caso, a razão se vê diante de um conflito de leis – antinomias – que designa o frustrante calvário da razão na busca pela totalidade absoluta da síntese dos fenômenos.

1.3 Antinomias: a razão entre a obstinação dogmática e o desespero cético

Ideias transcendentais são categorias alargadas até o incondicionado, isso ocorre especialmente com as categorias cuja síntese constitui uma série de condições subordinadas. No caso da categoria de causalidade, a síntese serial se configura da seguinte maneira: é necessário que todo efeito seja precedido por uma causa – de modo que seja possível ascender do primeiro, que é condicionado, em direção as suas causas últimas. Essas ideias transcendentais quando se referem à "totalidade absoluta na síntese dos fenômenos" (B434) são definidas também por conceitos cosmológicos. A pretensão de ascender da série das causas até o incondicionado na síntese dos fenômenos dá origem a uma antitética perfeitamente natural. As antinomias são pares de afirmações acerca de quatro problemas cosmológicos, neste caso, tese e antítese possuem fundamentos que são igualmente válidos, por isso, é preciso assistir a disputa imparcialmente e investigar o ponto de dissídio do conflito - "método céptico" (B452). A terceira antinomia representa o embate entre liberdade e determinismo, mais especificamente a respeito da causalidade que dá origem a certos fenômenos.

---

obviamente sintético. Isto sugere que P_2 serve como a condição de aplicação para P_1; ou, alternativamente, que P_1 e P_2 colocam-se numa relação que é análoga entre categoria e seu esquema e, neste sentido, são recíprocas" (ALLISON, 2004, p. 330).

Tese e antítese apresentam argumentos contrários a respeito da espécie de causalidade necessária para a explicação da integridade absoluta dos fenômenos. A questão é se as leis da natureza, que representam o ponto de vista determinista, são suficientes, ou, se é preciso admitir uma causalidade espontânea que dê início à série causal. A controvérsia, contudo, não é a respeito do modo de causalidade que devemos assumir na investigação empírica, esse é absolutamente empírico, mas a respeito da noção de 'integridade absoluta da série' que é uma condição necessária para a explicação de eventos. Vejamos os argumentos da disputa.

A – Tese

A tese, persuadida pela convicção de que a causalidade natural não é suficiente para derivar todos os fenômenos do mundo, defende a posição de que precisamos adotar também uma causalidade pela liberdade. Partindo dos argumentos da posição contrária (antítese) a tese busca demonstrar a necessidade e a possibilidade lógica de uma causalidade pela liberdade. A exposição do argumento pode ser estruturada em sete pontos diferentes.

P_1 – A argumentação da tese é construída a partir do principal pilar de sustentação da antítese, que é a ideia de uma lei da natureza que regula a objetividade da experiência: "ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa eficiente determinada a *priori"* (B474).

P_2 – Tomando por base a lei da natureza, que serve de base a toda objetividade da experiência, nós devemos pressupor que não existe "outra causalidade além da conforme as leis da natureza" (B472).

P_3 – Neste caso, "tudo *o que acontece* pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra" (B472).

P_4 – Conforme essa regra universal que regula a ordem dos eventos naturais, "a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa acontecida que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente" (B472-4)

P_5 – Portanto, se a causalidade natural é o único modelo de causalidade "haverá apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas proveniente umas das outras" (B474).

P_6 – Considerando que a integridade absoluta da série é o objetivo almejado pela razão, concluímos que "a proposição, segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única" (B474).

P_7 – Assim, "temos de admitir uma causalidade pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é [...] uma liberdade transcendental" (B474).

Conforme aponta P_3 existe uma espécie de princípio da razão suficiente subjacente à lei universal da natureza, porém, existe uma dificuldade adicional expressa em P_1: "nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*". Jonathan Bennett vê com desconfiança o uso do termo determinado *a priori*, no contexto da argumentação – "eu confesso frustração: eu não posso descobrir como o argumento da Tese funciona" (BENNETT, 1974, p. 187). O princípio da razão suficiente exige que todo evento natural tenha um antecedente causal que culmine numa explicação última, contudo, as leis da natureza satisfazem somente a primeira exigência e, por isso, quando tomada na sua universalidade ilimitada, identificamos uma contradição (P_6). A necessidade de que todo evento tenha uma causa é evidente da própria lei da natureza, entretanto, fica a dúvida se a referência à frase "determinada *a priori"* quer dizer que essa causa precisa ser não causada por outra causa antecedente (independentemente de toda a experiência). Uma causa suficiente (conforme a exposição da tese) é aquela que contém todas as propriedades causais necessárias para desencadear uma série causal sem retirar parte dessa suficiência de outra causa antecedente, caso contrário, a causa seria apenas relativamente suficiente. Bennett (p. 185) tende a compreender desta maneira, ou seja, que a expressão "causa suficientemente determinada" não pode significar o mesmo que causa eficiente. Porém, Bennett parece identificar uma inconsistência do termo *a priori* com a filosofia crítica, afirmando que este termo teria um significado pré-crítico de antecipadamente[19] - o que não parece ser o caso em questão.

[19] BENNETT, Jonathan. **Kant's Dialetic**. Cambridge University press, 1974, p. 185/6. "A frase a priori parece não carregar o sentido técnico de 'independente da experiência', mas o sentido pré-kantiano de

Conforme a exposição da tese, as causas de uma síntese serial infinita não são absolutamente "suficientes", pelo menos no que diz respeito à integridade da série, porque parte dessa eficiência causal deriva de sua causa precedente. Neste caso, uma causa "absolutamente suficiente" seria apenas uma causa auto-originária análoga a causalidade pela liberdade, visto que é suficiente em relação a sua capacidade causal que é interna e em relação à série. Kemp Smith, adotando uma posição que já era defendida por Schopenhauer,[20] afirma que "esse argumento não pode ser aceito como válido. Cada causa natural é suficiente em relação a seu efeito. Isto quer dizer, a causalidade é suficiente em cada etapa" (SMITH, 2003, p. 493). Na exposição do sistema das ideias cosmológicas Kant explica essa questão suficientemente bem. Logo, tomando a série "m, n, o" consideramos que 'n' é condicionado pelo antecedente 'm' e, simultaneamente, é condição do consequente 'o'; disto concluímos que temos obrigatoriamente que pressupor 'm' para considerar 'n' e "segundo a razão (segundo a totalidade das condições), 'n' só é possível mediante esta série" (KANT, 1994, p. 382 -B437).

Portanto, numa série causal infinita, a causa é apenas relativamente eficiente, visto que a condição dessa eficiência está subordinada a outra causa e, contrário ao argumento de Kemp Smith, que diz que toda causa é eficiente apenas em relação a seu efeito, é preciso que consideremos a totalidade das condições. Contraditoriamente, se cada causa fosse "absolutamente suficiente" (se nada a precedesse) em relação a seu efeito, a série causal antecedente seria rompida pelo fato da causa não precisar retirar essa suficiência de outra causa precedente, ela não seria condicionada e a "série" não teria ligação. Isso seria o transcendentalmente primeiro, evidentemente a antítese não advoga em favor disso. O significado do *a priori* parece advir do princípio transcendental de causalidade, nada provém do acaso cego e todas as mudanças acontecem conforme a ligação de causa e efeito – é a própria validade universal do princípio causal que é *a priori*. Isto é, a ligação necessária existente entre causa e efeito não é retirada da experiência.

Num certo sentido, saber se a causa é absolutamente suficiente em relação à série causal depende do ponto de vista que se adota, pois, uma causa é absolutamente eficiente em relação à série consequente, mas a questão problemática é quanto à série antecedente.

'antecipadamente'. Assim, a ideia é que a causa deve ser determinada suficientemente – qualquer que seja os meios – anteriormente de sua relação com o efeito".

[20] Cf. ALLISON, Henry**. Kant's theory of freedom**. Cambridge University press,1990, p. 16.

Portanto, se considerarmos a série causal na sua integridade, que é o que está em discussão na terceira antinomia, só uma causa primeira seria absolutamente eficiente. Justamente porque essa causa é auto-originária e auto-efetiva. A efetividade das outras causas da série é somente em relação aos efeitos (as consequências da causa) que dela deriva. Há, assim, somente uma integridade dos efeitos, não da série na sua totalidade. A incompletude da série causal significa, precisamente, que determinado evento possui uma cadeia de causas e efeitos que se estende infinitamente, impossibilitando a apreensão de qualquer evento na sua totalidade, pois devemos sempre pressupor uma causa antecedente. O êxito da explicação de um evento depende da restrição da série causal, é preciso cessar a ascensão da série causal para a apreensão deste evento na sua totalidade.

Na observação sobre a tese fica explícito que a necessidade e a validade da ideia de um primeiro começo absoluto era uma exigência da razão "só na medida em que era indispensável para a compreensão de uma origem do mundo" (KANT, 1994, p. 410 – B478). A causalidade livre aparece agora não só como alternativa, mas como condição para o conhecimento da síntese serial na sua integridade. A inteligibilidade dos eventos parece ser um elemento de importância central, pois a própria exposição demonstra que a disputa é pela preferência ou, no caso da antítese, exclusividade, no modo de explicação desses eventos. Tal exigência é uma demanda da razão, que não cessa a investigação até elevá-la a um estágio último, uma conclusão que cesse suas interrogações.

A ideia de uma espontaneidade absoluta oferece o repouso necessário ao entendimento e satisfaz a exigência de completude da razão. A causalidade pela liberdade torna possível a ideia de uma causa absolutamente eficiente, visto que é uma causa auto-originária dotada de todas as propriedades causais necessárias para desencadear uma série causal. Kant, no entanto, prova a necessidade da liberdade transcendental, mas reconhece que não é fácil compreendê-la – "ficando assim provada, embora **não compreendida em si mesma**, a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo" (KANT, 1994, p. 410 – B478, grifo nosso). Todavia, a compreensão funcional não parece ser um requisito imprescindível em relação à liberdade transcendental - "não é necessário encontrar resposta para a interrogação acerca do modo como será isto possível" (B476). Parece ser suficiente que se demonstre a necessidade de admiti-la e, consequentemente, sua possibilidade lógica e compatibilidade com as leis naturais.

A característica peculiar da liberdade transcendental é a espontaneidade autossuficiente que inicia uma série causal. Característica que a antítese interpreta como sendo ausência de leis e contrária à lei de causalidade. Para a antítese, é inconcebível uma causalidade originária criadora de si mesma, uma vez que isso comprometeria a unidade e a objetividade da experiência porque violaria a lei da natureza. A liberdade transcendental é considerada inconcebível pela antítese justamente porque põe em movimento uma série causal, isto é, uma sucessão de eventos temporais, cuja causa não é precedida por outra e nem é temporal. A antítese considera a atividade causal da liberdade transcendental ilegítima porque essa espécie de causalidade baseia-se num caráter não empírico, mas inteligível, e a antítese interpreta isso como ausência de leis. Do ponto de vista da antítese isso significa um rompimento com a unidade da experiência, com a experiência objetiva que torna necessária a conexão de um evento com sua causa. A liberdade transcendental, enquanto espécie de causalidade precisa ter um caráter, ou, uma "lei de causalidade" (B566) pela qual ela pode ser efetiva. A lei de causalidade de uma causa independente e autossuficiente não pode ser empírica, mas, inteligível, esse caráter inteligível corrobora sua legiformidade.

B - Antítese

Contrária à ideia de uma espontaneidade absoluta capaz de iniciar uma série de eventos por si mesma, a antítese, visando assegurar a unidade e a objetividade da experiência, tenta demonstrar que o único modelo de causalidade necessário para a investigação dos fenômenos é a causalidade natural. Sua defesa também pode ser estruturada em sete pontos centrais.

P_1- Vamos admitir que exista liberdade no sentido transcendental, isto é, que exista "uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo" (B473).

P_2 – Admitir essa espécie particular de causalidade é o mesmo que admitir "uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes" (B473).

P_3 – A causalidade pela liberdade deve começar não apenas uma série de consequências, mas "também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a

série, isto é, a causalidade de tal sorte que nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa acção que acontece" (B473).

P_4 – Contudo, deve-se ter em mente o princípio sustentado nas analogias da experiência que diz que "todo o começo de ação pressupõe um estado da ação, ainda não actuante" (B-573).

P_5 – No entanto, "um primeiro começo dinâmico de acção pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva" (B-475).

P_6 – A conclusão é de que a ideia de uma liberdade do tipo transcendental "é contrária à lei de causalidade" (B-475).

P_7 – Pois, sem a unidade da experiência não é possível haver causalidade, esse repouso que a tese oferece ao pensamento é apenas; "um vazio ser de razão" (B-475).

P_1, P_2, P_3 da antítese reconstituem a argumentação da tese, explicando como seria uma causalidade pela liberdade que fosse capaz de produzir por si mesma uma série causal. P_3 sublinha que essa espécie particular de causalidade "deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série". Neste ponto, fica bastante explícito que uma causalidade pela liberdade não recebe a determinação causal de uma causa antecedente para incidir sobre o efeito, mas começa por si mesmo a determinação.

A defesa central do argumento expressada em $P_1 – P_5 – P_7$ é a unidade da experiência, que é uma doutrina do empirismo dogmático. O próprio conceito de causalidade é definido em consonância com a ideia de uma lei universal que define invariavelmente uma causa antecedente para cada causa que é, potencialmente, efetiva. Por isso, a liberdade transcendental é considerada pela antítese contrária à lei de causalidade, isto é, sem leis, tendo em vista que quebra a regra que exige uma causa antecedente à causa que provoca o efeito – de modo que o efeito adviria de um vazio e a objetividade da experiência seria impossível. No entanto, a tese não infringe uma exigência central da antítese em P_4, que é o de pressupor um estado de ação não actuante, pois a liberdade transcendental pressupõe um estado de ação não atuante, um estado de ação em potencial – auto-originário. A tese se apresenta como uma espécie de complemento para a compreensão dos fenômenos, indicando que a ideia de espontaneidade absoluta é compatível com o mecanismo natural, ao passo que, do ponto de vista da antítese, só é possível conceber uma causalidade ou pela liberdade ou pela natureza:

“não pode dizer-se que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza” (KANT, 1994, p. 407 – B475).

As dificuldades de um empirismo puro (B494) são refletidas no argumento da antítese, visto que ela reconhece que o entendimento fica sobrecarregado se o encadeamento causal torna-se infinitamente extenso, mas ela defende que esse é o sacrifício de estar em conformidade com a lei da natureza e com a unidade da experiência. Por estar em terreno que lhe é próprio, o entendimento pode “alargar sem fim o conhecimento seguro e evidente” (KANT, 1994, p. 423 – B497), uma vez que o entendimento deve apresentar o objeto à intuição. O problema é que não podemos encontrar na experiência nenhum objeto equivalente aos conceitos cosmológicos, de modo que a síntese regressiva ou é muito grande ou muito pequena para o conceito do entendimento. As demandas da razão e do entendimento simplesmente não são iguais.

Na parte final da observação a antítese faz uma alusão à possibilidade de uma causalidade pela liberdade: “se admitisse uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças no mundo, essa faculdade deveria, pelo menos, encontrar-se fora do mundo, (embora seja sempre um pretensão temerária)” (KANT, 1994, p. 411 – B479). Neste trecho, a antítese é mais ousada do que as pretensões da tese foram capazes de admitir, embora fosse algo previsível, pois a própria tese aceita a concepção de que a unidade da experiência obedece às leis da natureza, portanto, uma causalidade pela liberdade teria que estar fora da ordem temporal. A tese reconhece a validade da causalidade natural e do princípio de unidade da experiência como universal, porém ressalva que ela (a causalidade) não é a única. A tese reivindica a possibilidade lógica de concebermos uma causalidade pela liberdade sem incorrer em contradição com a causalidade natural. O problema é que do ponto de vista da antítese a abertura de uma exceção quebraria completamente a regra e desqualificaria a validade universal da causalidade natural.

A ideia de uma “causa externa” à série levanta a dificuldade de pensar a conexão entre essa causa espontânea e a série causal, tendo em vista que causa e efeito pertenceria a reinos ontologicamente distintos. Por exemplo, pensemos num empilhamento de dominó constituído por cento e vinte peças (P). A queda de todas as peças, da segunda até a última, ocorre em conformidade com a causalidade natural e precisa de uma causa precedente, porém, a primeira peça, que também está no campo fenomenal, é movida por uma espécie de causalidade que é absolutamente espontânea e suficiente. Isso significa que P_1 deve ser dotada dessa

‘causalidade espontânea’, ter a capacidade de se colocar em movimento e isso faz com que P_1, embora esteja na série, tenha uma causa livre. A autossuficiência causal é a propriedade característica da liberdade transcendental, porém, neste caso, surge o problema de como pensar essa força auto-originária de $P_{1,}$ que está no campo fenomenal.

Considerando então a queda das peças P_1, P_2, P_{120}, podemos: (a) tomar P_1 como sendo a causa da série de quedas sucessivas das peças; (b) atribuir a razão da queda das peças a P_1, precisamente porque ela é dotada desta autossuficiência causal que é capaz de iniciar uma série espontaneamente. P_1 só pode ser considerada a causa das peças (de P_1 até P_{120}) exatamente porque não há outra causa anterior a ela, caso houvesse uma causa anterior seria ela a causa de todas as peças. $P_{1,}$ que está na série temporal, é considerada a causa da queda das peças porque sua força causal é auto-originária e não temporal – as demais causas (de P_2 até P_{119}) não são causas absolutamente eficientes, mas acidentais. A liberdade transcendental, enquanto uma espécie de causalidade é definida por essa “espontaneidade” autossuficiente de $P_{1,}$ que não é apreensível pela experiência. Ilustrar essa ideia a partir de eventos inanimados, destituídos de apetite, é bastante complicado. O próprio modelo de exposição do argumento da antinomia é composto de duas etapas. Na prova, são apresentados apenas os elementos cosmológicos e na observação da tese ele introduz a ideia de um acontecimento que é autocausado a partir de um sujeito.

Todas as explicações a respeito da causalidade pela liberdade são refutadas pela antítese, de modo que podemos compartilhar da conclusão de Allison que afirma que “os argumentos da antítese vão muito além dos resultados da Analítica, uma vez que, para esta, basta apenas excluir a liberdade dentro da natureza (campo fenomenal)” (ALLISON, 1990, p. 22). Negando a possibilidade de uma causalidade pela liberdade contida fora da série temporal a antítese incorre num equívoco típico de um empirismo dogmático e extrapola seus próprios limites incorrendo no erro da imodéstia, que, como diz Kant, “é tanto mais censurável, quanto é certo causar ao interesse prático da razão prejuízo irreparável” (KANT, 1994, p. 424 – B499).

* * *

A definição kantiana de ideia, representação da razão cujo objeto não encontra na experiência nenhuma correspondência, é anterior a exposição das antinomias. No entanto,

Kant justifica que era necessário confrontar a ideia cosmológica com a experiência, pois ela serve de padrão pelo qual se deveria julgar a ideia, e era necessário colocar o impulso da razão pelo incondicionado à prova - "na especulação abstrata não se apercebe facilmente dos seus passos em falso" (KANT, 1994, p. 391 – B452). A terceira antinomia ocorre porque o mundo é constituído por relações de dependências, dependências que dão origem a série de relações condicionado-condição. O problema que surge é se devemos expandir a série até o infinito ou se devemos conceber um primeiro começo da série. Razão e entendimento divergem em relação à série de condições, pois a razão é impulsionada por um impulso de completude e busca ascender à série de condições até chegar num começo absoluto e obter o incondicionado, enquanto que o entendimento não concebe a ideia de um primeiro começo, pois isso violaria a unidade da experiência, por isso defende que o encadeamento da ordem dos acontecimentos deve ser feito pelas leis da natureza. Neste caso, as duas posições concebem o mundo como sendo um todo explicativo (um todo completamente dado), em virtude disso, a solução do conflito depende da elucidação de que ambas as partes partem de pressuposições equivocadas.

A solução kantiana para o conflito antinômico requer recorrer ao idealismo transcendental, que é uma espécie de crítica transcendental da razão[21]. Por meio do idealismo transcendental, podemos perceber que as duas posições da antinomia concebem o mundo como um todo que existe por si mesmo, como se fosse independente da própria investigação. O idealismo transcendental revela a persuasão exercida pela aparência transcendental sobre a razão e o entendimento, consequentemente o erro, pois a ilusão transcendental nos leva a converter a ideia, a mera representação da razão, num objeto existente por si mesmo. O erro ocorre no processo de apreensão da série regressiva, série que é apenas uma síntese do entendimento e só existe enquanto perdura a investigação e não existe independentemente das nossas percepções. Por causa desta premissa, o idealismo transcendental kantiano é acusado de ser "subjetivista" por, supostamente reduzir o conhecimento aos conteúdos da mente[22].

Também decorre deste recurso a duplicação ontológica dos mundos, visto que o idealismo transcendental torna possível a compatibilidade entre a causalidade pela liberdade e a causalidade natural concebendo uma diferença operacional entre elas, a saber, que a causa

---

[21] Cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. – São Paulo: Martins fonts, 2005, p. 156.

[22] Cf. SMITH, 2003, p. 503.

livre opere no campo noumenal e que a causa natural opere no campo fenomenal. Negligenciando a amplitude que toma a discussão a respeito do caráter ontológico ou epistêmico do idealismo transcendental, queremos somente sublinhar que por meio deste conceito torna-se possível conceber uma espécie de causalidade cuja causa é espontânea, a liberdade transcendental.

1.4 Liberdade transcendental: a pedra de escândalo da filosofia.

O idealismo transcendental e a distinção entre fenômenos e coisas em si torna possível a ideia de uma causalidade pela liberdade em consonância com as leis universais da natureza. A liberdade transcendental e sua característica fundamental de iniciar por si mesma uma série causal é a peça fundamental que faltava para que fosse possível oferecer uma resposta plausível ao problema da liberdade da vontade (B476). Podemos perceber na observação da tese da terceira antinomia que a explicação da liberdade transcendental não ocorre mais em termos estritamente especulativos, mas por meio de exemplos práticos, ainda que triviais: "quando agora me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais [...] inicia-se absolutamente uma nova série" (KANT, 1994, p. 410 – B478). Höffe designa esse acontecimento de moralmente indiferente, mencionado por causa "do contexto cosmológico, estados do mundo exterior e não estados internos como motivos e intenções" (HÖFFE, 2013, p. 238). O exemplo é uma espécie de descrição do processo causal de uma atividade cuja causa é independente da série fenomenal e que a espontaneidade desta causa é capaz de desencadear uma série de eventos sem ser determinado por essa ordem temporal.

A liberdade transcendental, a despeito das dificuldades especulativas que a circundam, desempenha um importante e controverso papel na filosofia prática kantiana. Pois, se por um lado Kant prova a necessidade da liberdade transcendental no contexto cosmológico, por outro, ele busca conectar a ideia de liberdade transcendental com a filosofia prática, afirmando que a própria razão, em virtude de seu interesse prático – na moral e na religião – oferece subsídios para se crer na validade subjetiva desta espécie de liberdade. No entanto, a relação entre a liberdade transcendental e a prática envolve dificuldades e problemas no interior da *Crítica da razão pura*, visto que, às vezes se busca uma aproximação e, às vezes, um distanciamento. A passagem da filosofia especulativa para a filosofia prática por meio do

conceito de liberdade transcendental parece bastante brusca no decorrer da resolução da terceira antinomia, mas sustentável.

O conteúdo cosmológico na resolução das antinomias é evanescente e torna-se quase imperceptível e a discussão é direcionada especificamente ao problema da liberdade humana. A liberdade transcendental parece ser o único conceito cosmológico mantido na discussão subsequente. Posteriormente, é possível perceber uma aproximação entre o conceito de liberdade transcendental e o conceito de liberdade prática, o que acaba por estabelecer um vínculo entre ambas, de modo que, torna-se possível conceber a liberdade prática como uma espécie de causa autossuficiente que inicia espontaneamente uma série de eventos na ordem fenomenal. Tal como no exemplo de se levantar da cadeira, caso em que não podemos identificar a causa do levantar-se como mera continuação da série causal natural. Nem tudo são flores com a relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática. Bennett, por exemplo, afirma que "não existe uma justificação filosófica para lidar com a liberdade humana por meio do que o argumento da tese nos ofereceu" (BENNETT, 1974, p. 189). A conclusão de Bennett ignora a importância da liberdade transcendental enquanto modelo de causalidade espontânea que pode ser útil a outras faculdades humanas - razão prática e vontade/arbítrio.

Exploraremos mais o conceito de liberdade transcendental a partir de três tópicos que expõem os problemas subjacentes a este conceito e tentaremos tirar uma conclusão da importância que este conceito desempenha na filosofia prática kantiana: (i) o vínculo e a relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática; (ii) a ambiguidade desta relação no interior da própria obra – aproximação e distanciamento; (iii) o interesse prático da razão na discussão cosmológica e a necessidade da crença num tipo de causa absoluta e primeira; (iv) a proficuidade da ideia de espontaneidade e autossuficiência causal na filosofia prática.

1.4.1 A relação entre liberdade prática e transcendental

As investigações sobre a terceira antinomia da razão pura demonstraram a necessidade de aceitarmos a liberdade transcendental. Do ponto de vista cosmológico, a liberdade transcendental auxiliaria nossa compreensão e explicação dos fenômenos definindo os limites da série na ordem causal, isto é, fundamentaria a ideia de um primeiro começo da série. No entanto, a liberdade transcendental é um problema para a filosofia especulativa: "verdadeira

pedra de escândalo da filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada" (KANT, 1994, p. 408 – B476). A liberdade transcendental adquire status de hipótese necessária, pois, por um lado, é provada a necessidade de admitir uma faculdade espontânea que inicia uma série causal no tempo, mas, por outro lado, esta espécie de faculdade é absolutamente incognoscível. Indiferente à obscuridade que cerca o conceito de liberdade transcendental, pelo menos no que diz respeito à incognoscibilidade e ao modo de funcionamento, é estabelecido um vínculo unilateral deste conceito com o de liberdade prática.

Vejamos:

> A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte empírico; **apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da acção**, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa acção (KANT, 1994, p. 408 – B476, grifo nosso).

A citação confronta a liberdade transcendental com a liberdade empírica, afirmando que a liberdade transcendental corresponde não ao conteúdo psicológico do conceito de liberdade, mas a característica formal de ser uma espontaneidade absoluta, que, por sua vez, é o fundamento da imputabilidade da ação. Neste ponto, pode parecer pouco evidente que a liberdade transcendental é delegada ser o fundamento da liberdade prática, evidência que podemos tirar das duas afirmações seguintes: (i) "é sobretudo notável que esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma" (KANT, 1994, p. 463 – B561); (ii) "a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática" (B562). Vale à pena sublinhar que a liberdade prática neste contexto é equiparada a liberdade do arbítrio. Na verdade, a liberdade prática é definida como a independência do arbítrio frente aos impulsos da sensibilidade. O arbítrio é definido por duas características principais, uma característica negativa, que é a independência da necessidade patológica e uma positiva, que é a capacidade de autodeterminação, tanto em relação aos móbiles sensíveis, quanto em relação aos princípios e imperativos da razão. Portanto, se aceitamos que a definição kantiana de liberdade prática se equivale à liberdade do arbítrio podemos então concluir que a liberdade transcendental, isto é, a espontaneidade absoluta da causa, seria a característica fundamental ou uma propriedade imanente da ideia de escolha livre.

Traçando as similitudes na especificação dos conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática (arbítrio), Guido Almeida lança a seguinte indagação: "devemos

considerar o conceito de liberdade prática como uma especificação do conceito da liberdade transcendental e assimilar as escolhas que fazemos à espontaneidade de uma causa transcendental?" (ALMEIDA, 1997, p. 180). O caráter intrigante da indagação não é desprovido de fundamento[23], principalmente pelo fato de que poderíamos ser facilmente levados a responder positivamente a questão se considerarmos que os dois conceitos recebem definições semelhantes. Tanto a liberdade transcendental quanto a prática são definidas em termos de independência, a transcendental, das ocorrências e causas antecedentes e a prática, dos impulsos sensíveis, e de uma capacidade de autodeterminação, a transcendental pela espontaneidade autossuficiente e a prática pela espontaneidade de agir, ou em virtude de inclinações sensíveis ou por imperativos da razão.

O que significa pensar a liberdade prática como uma espécie de especificação da liberdade transcendental? Aqui, outra questão pertinente é indagar a respeito de qual conceito de liberdade prática queremos ver como um tipo de especificação da liberdade transcendental. A opção adotada por Almeida é especificamente pela liberdade prática no sentido de arbítrio, no entanto, o problema pode ser colocado também para a liberdade prática no sentido positivo – a capacidade da razão ser prática. Neste caso, obtemos respostas diferentes dependendo de qual dos dois sentidos de liberdade prática se leva em consideração. Podemos inclusive reformular e ampliar a pergunta: (i) concebendo a liberdade prática negativamente como a independência do arbítrio em relação às inclinações poderíamos considerar as escolhas que fazemos como uma espécie de começo absoluto da série causal? (ii) tomando a liberdade prática positivamente, isto é, na capacidade da razão ser prática, poderíamos considerar a causalidade da razão análoga à liberdade transcendental? Acreditamos que há subsídios para a interpretação destas duas indagações.

No que concerne esta questão, o exemplo ilustrativo da mentira maliciosa pode ser bastante eficaz e auxiliar-nos na compreensão desta relação entre liberdade transcendental e a prática. A única função do exemplo é "esclarecer o princípio regulador da razão mediante um exemplo extraído do uso empírico desse princípio, que não para confirmar **(pois tais provas não convêm às afirmações transcendentais)"** (KANT, 1994, p. 476 – B582, grifo nosso). Por princípio regulador da razão, podemos entender a capacidade da razão de orientar a

[23] A pertinente questão é abordada por outros interpretes kantianos, por exemplo: REATH, 2006a, p. 288. "Assim, em virtude da capacidade de iniciar eventos sem ser determinados por causas temporalmente a priores, seres humanos satisfazem a definição de liberdade transcendental"; cf ALLISON, 1990, p.65 "somos agentes racionais possuindo liberdade prática no sentido de que ela é uma forma de liberdade transcendental".

faculdade de desejar por meio de princípios e imperativos práticos, embora ao se referir a "provas transcendentais", Kant faz alusão à ideia de que a capacidade de espontaneidade é algo que sempre devemos pressupor ao avaliarmos o comportamento das pessoas, independentemente, da impossibilidade de provar a liberdade transcendental. Isto é, coloca quase que como uma questão apriorística daqueles que agem.

Vejamos a exposição e os elementos que o exemplo nos apresenta.

> Considere-se uma acção voluntária, por exemplo, uma mentira maliciosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; e que se investigam primeiro as razões determinantes *(Bewegursachen)* que a suscitaram, para julgar em seguida como lhe pode ser imputada com todas as suas consequências. Do primeiro ponto de vista, examina-se primeiro o caráter empírico desse homem até às suas fontes, que se procuram na má educação, nas más companhias e, em parte também, na maldade de uma índole insensível a vergonha, atribuindo-se também, em parte, à leviandade e irreflexão e não deixando de ter em conta os motivos ocasionais que a motivaram. Em tudo isso se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes *(bestimmender Ursachen)* de um efeito natural dado (KANT, 1994, p. 476 – B583).

O potencial conceitual e elucidativo deste exemplo ultrapassa o caráter trivial da narrativa kantiana, pois ele nos oferece vários caminhos de interpretações das questões centrais subjacentes à discussão acerca da liberdade da vontade e dos conceitos ulteriores ao problema. Vale destacar a importante distinção traçada entre a "razão determinante" da ação, que é o fundamento determinante da ação (normativo e motivacional) e também o principal critério para a imputabilidade, e a "causa determinante" da ação, que reportam as causas empíricas da ação enquanto efeito natural.

Nesta citação, fica claro que a investigação causal da ação é meramente descritiva e opera por meio de conexões causais que explicam a ação remontando a série causal. Trata-se de uma investigação antropológica da ação que "investiga fisiologicamente as causas determinantes da ação" (KANT, 1994, p. 473 – B578), mas que somente remonta e conecta a série de eventos que estão vinculados direta e indiretamente com o ato. Por meio da investigação causal, nós, espectadores da ação, tomamos por regra uma lei da natureza a fim de tornarmos o evento (ato) inteligível, isto é, buscamos causas e razões que sejam significativas para compreender e justificar tal modo de agir, porém, tudo que descobrimos, enquanto espectadores, é que o evento é uma parte da natureza. A investigação causal da ação segue o ponto de vista da antítese, que é a unidade da experiência, de modo que, "dizer que este evento tem uma causa, significa similarmente que há alguma coisa que, dada uma lei da natureza, torna o evento inteligível ao espectador" apenas "como uma parte da ordem da

natureza" (BECK, 1975, p. 83/4) e, neste sentido, o ato é uma extensa (quiçá infinita) cadeia de causas e efeitos.

Nesta perspectiva, a ação é análoga a outros eventos fenomênicos, a saber, a uma extensão infinita de conexões causais por meio das quais podemos identificar as causas empíricas e psicológicas do agir, desejos, impulsos etc. É evidente que, dessa perspectiva, nenhuma espontaneidade pode ser concebida, pois significaria uma refutação à necessidade existente entre causa e efeito e à lei de causalidade, que coordena a sucessão temporal e a experiência empírica. Logo, o comportamento daquele que comete uma mentira maliciosa pode ser explicado aplicando essa regra invariável. Porém, as ordenações morais, jurídicas e sociais não concebem as ações unicamente deste ponto de vista causal, pois, deste ponto de vista seria impossível obter fundamentos para a imputabilidade das ações, tendo em vista que 'a causa da ação' seria sempre extrínseca àquele que age. Como indica a citação, o critério para a atribuição da imputabilidade depende da possibilidade daquilo que foi descrito como "razão determinante da ação". No entanto, a passagem não deixa bem evidente o que isso significa, podemos esclarecer brevemente o que podemos entender por essa expressão. Por "razão determinante da ação" deve-se entender o fundamento normativo e motivacional que serviu de base para a deliberação – o decreto de culpabilidade ou a isenção de culpa resulta de um julgamento externo a respeito do conteúdo desta "razão determinante".

O pretexto kantiano é demonstrar que as causas determinantes explicam a ação, mas não cessam as perguntas a respeito do por que da ação, por qual razão se praticou a ação. Neste caso, só as "razões determinantes" oferecem os fundamentos práticos que justificam a ação, e estas não se assentam em condições naturais, mas racionais. Portanto, enredamos numa espécie de antinomia do agir[24] ao investigar a ação humana, pois as leis da natureza nos permite compreender a ação somente na sua condição fenomenal, de modo que, restrita a esta perspectiva não podemos imputar as consequências ao executor da ação. Isso significa que sem a ideia de espontaneidade não podemos compreender a ação como algo deliberado ou como um ato de vontade. Por meio da razão determinante, pode-se provar a necessidade e a inevitabilidade da ação, ou pode-se refutar como inválidos os fundamentos práticos e a necessidade de se praticar a ação. Não obstante a plausibilidade da justificativa, pois isso

[24] Allison (1990, p. 28) explicita esta antinomia do agir como um conflito entre a "condição de explicação" e a "condição de justificação".

depende do sistema normativo de avaliação, moral, social ou jurídico, o mais importante é ver a ação como espontânea.

Vejamos.

> Embora se creia que a acção foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor; não, aliás, pela sua má índole, nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, nem sequer pela sua conduta anterior; **pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa acção inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma serie de consequências**. Essa censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante as condições empíricas mencionadas (KANT, 1994, p. 476 – B583, grifo nosso).

A investigação e a busca pelas causas determinantes da ação por meio do caráter empírico são meramente descritivas, visto que a explicação remonta a série causal por meio de sua conexão invariável. Perspectiva que não é suficiente na avaliação da ação humana, pois embora explique a ação, é incapaz de explicitar os fundamentos práticos que justifique a ação - as razões. Neste exemplo, diferentemente do empilhamento de dominós, estamos lidando com um agente que é dotado de uma faculdade de desejar e que é impelido a agir por meio de duas fontes de incentivos diferentes, as inclinações e os imperativos da razão. Tanto as inclinações quanto à razão oferecem fins para a ação – "os fins recomendados pelos sentidos" (B828) - de modo que o agente arbitra a respeito de qual fim determinará o curso da ação. Nesse ponto, conforme podemos observar na citação, a escolha se configura como uma espécie de começo absoluto da série. O ato de mentir é independente das séries causais antecedentes, de outros cursos de ações e de outras decisões tomadas, de modo que podemos considerar este ato como inteiramente incondicionado em relação aos outros atos antecedentes. Incondicionado apenas em relação às outras séries, não significa que é uma série causal ontologicamente distinta das outras. Portanto, fica evidente da exposição que ao avaliarmos um ato devemos considerar o autor "como se" ele "começasse absolutamente uma série de consequências", por isso o ato lhe é imputável.

Voltando a indagação de Almeida mencionada anteriormente, a respeito da possibilidade da liberdade prática ser uma especificação do conceito de liberdade transcendental por meio das escolhas que fazemos, podemos elaborar uma dupla resposta em consonância com os dois sentidos de liberdade prática sublinhados anteriormente. Primeiro, podemos tomar a liberdade prática negativamente enquanto independência e capacidade de autodeterminação do arbítrio e perceber que a ação deliberada pode ser considerada "como se

o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências". Segundo, considerando a liberdade prática positivamente como a capacidade da razão ser prática, nós podemos identificar a atividade da razão que produz imperativos em forma de mandamentos por meio de um tipo especial de causalidade – causalidade da razão – como uma espécie de causa transcendental, independente, espontânea e autossuficiente. No primeiro caso, a afirmação é hipotética e exprime o ponto de vista regulativo do modo como devemos considerar a série causal decorrente da deliberação humana, enquanto que o segundo caso expressa o caráter indubitável e irrenunciável da capacidade regulativa da razão em relação à ação humana – o uso prático da razão.

Na própria antinomia são oferecidas uma série de advertências a respeito do conceito de liberdade transcendental – espontaneidade absoluta da ação – e sua conexão com a cadeia de eventos naturais, isto é, a respeito da relação de uma causa espontânea num mundo que é absolutamente determinado por causas naturais universais. São apontados dois caminhos pelo qual se desdobra a questão da liberdade transcendental: (a) no âmbito cosmológico, a validade e a necessidade de recorrer à noção de uma causa que é absolutamente espontânea está relacionado à compreensão da origem do mundo; (b) a validade do conceito de liberdade transcendental não está restrita a discussão cosmológica, mas aplica-se também a discussão ulterior à questão cosmológica, "é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade" [25]. Portanto, contrapõe-se na antinomia cosmologia e personalidade[26], visto que é possível identificar a alusão a uma série causal que seria absolutamente primeira, no sentido cosmológico da primeira causa do mundo, e de "séries diversas quanto à causalidade" cuja propriedade é a liberdade. Neste caso, existe uma causa espontânea que é absolutamente primeira, isto é, no sentido cosmológico de início dos tempos, causa que rege o "curso do mundo" e existem, paralelamente, causas que são absolutamente primeiras quanto à causalidade, mas em relação à causa cosmológica são somente causas, relativamente, primeiras. A cosmologia se refere a 'série causal' no singular,

[25] Op. Cit.; p. 16.

[26] Não parece ser pertinente usar aqui o termo "moralidade", por isso utilizamos "personalidade" como referência genérica ao sujeito particular que habita o cosmos. Uma opção é oferecida por Bennett (1974, p. 187), que usa "humanidade"– "da cosmologia para humanidade".

enquanto que ‘as séries’ se referem às causas espontâneas que ocorrem ulteriormente e paralelamente no curso do mundo[27].

Por isso, reforça Kant, “não nos deixemos deter por um mal-entendido, que seria o da impossibilidade de um começo absoluto das séries no curso do mundo”, uma vez que uma série sucessiva “só pode ter no mundo um começo relativamente primeiro, visto ser sempre precedida de um estado de coisas anterior” (KANT, 1994, p. 410 – B478). É perceptível que a questão se desdobra e pode-se acusar o filósofo de fazer uma drástica conversão temática – da cosmologia para a personalidade. Contudo, a tese da terceira antinomia visa demonstrar que a causalidade natural não é a única de onde se podem derivar todos os fenômenos do mundo e busca provar a necessidade de admitirmos uma causalidade pela liberdade. Ulteriormente ao início e ao curso do mundo se desenvolvem outras séries causais que também são espontâneas, e, neste caso, “não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade” (B478). O exemplo da cadeira é paradigmático, pois demonstra que, não obstante a extensão e inalterabilidade temporal da série causal – curso do mundo – é possível haver, paralelamente, um começo absoluto quanto à causalidade e relativo quanto ao curso do mundo. A liberdade transcendental, na condição de ideia especulativa que é via de solução para o problema cosmológico, diz respeito especificamente à espontaneidade autossuficiente da causa.

No caso do exemplo da mentira maliciosa, existem outros elementos envolvidos. Para justificar a independência da série causal que decorreu do ato de mentir em relação às outras, o filósofo buscou demonstrar a existência de um padrão alternativo de conduta, recorrendo ao conceito de causalidade da razão, que remete ao aspecto positivo de liberdade prática. A possibilidade daquele que mentiu agir de outro modo existe devido ao fato que a ação tem por base normativa a razão, que opera em conformidade com o caráter inteligível. A ação funda-se numa lei de razão “pela qual se considera esta uma causa que **podia** e **devia** ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições

[27] Höffe expõe o ponto de vista dele, com algumas diferenças, mas ressaltando que a cosmologia busca a causa absolutamente primeira do mundo, enquanto que a teoria da ação só busca a causa da série que é resultado da ação daquele que age. Cf. HÖFFE, Otfried. **Kant: Crítica da razão pura; os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich, - São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 237. “Pelo menos imediatamente a cosmologia não pergunta pelo sujeito genuinamente moral, mas por alguém que começa a partir de si uma série de eventos, portanto por um Criador. Na medida em que ele coloca a caminho a série de eventos absolutamente primeira, o Criador é escrito no singular e com letras maiúsculas: o Criador do universo, enquanto o ser humano sempre põe em curso só séries relativamente primeiras de eventos. Por toda a parte onde ele realiza a liberdade de ação, ele coloca em curso, não obstante isso, uma nova série de eventos. Em diferença ao Grande Criador, ele jamais realiza, porém, mais do que uma pequena criação”.

empíricas mencionadas" (B583, grifo nosso). Neste ponto, utiliza-se "causa" no sentido de "razão determinante", pois causa no sentido causal-natural não implica um padrão alternativo de determinação e nem pode ser descrito na forma de dever. Isso fica claro na continuação do trecho: "e não se considera esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria" [28]. O que significa dizer que a causalidade da razão, isto é, a capacidade da razão prescrever imperativos e princípios práticos é completa e independente? Isso equivale a dizer que a razão é espontânea e autossuficiente, análogo à liberdade transcendental?

A liberdade transcendental é uma solução especulativa para o problema cosmológico, é a ideia de uma causa autossuficiente que inicia por si mesma uma série causal sem romper a unidade da experiência. Não é oferecido nenhuma prova objetiva da realidade e validade do conceito de liberdade transcendental, somente da necessidade de concebermos essa ideia que a razão cria para sair do encadeamento causal infinito e da não contradição deste conceito com a causalidade natural. A liberdade transcendental se caracteriza pela peculiar autossuficiência causal. Do mesmo modo, a causalidade da razão (liberdade prática positiva) se caracteriza pela espontaneidade e capacidade de autodeterminação da razão a despeito de qualquer condição sensível. Pelo menos é o que abstraímos do decreto de culpabilidade: "a acção é atribuída ao caráter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da acção", pois, "a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão" (KANT, 1994, p. 476 - B583). É interessante nesta última observação que a omissão do agente em relação aos mandamentos racionais que prescrevem ações contrárias à mentira por meio dos imperativos de prudência, ou, até mesmo, proibições, é considerada uma deliberação do agente.

Neste sentido, tanto pode a escolha ser considerada "como se" fosse um início da série causal [29], quanto pode a causalidade da razão ser uma especificação da liberdade

[28] Na antinomia, a formulação é semelhante: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p. 410 – B478. "Com efeito, esta resolução e este acto não são a consequência de simples acções naturais, nem a mera continuação delas, porque as causas naturais cessam por completo com respeito a este acontecimento antes dessas acções".

[29] Posição compartilhada, entre outros por GUYER, Paul. **Kan**t. Routledge, 2006, p. 217. "Devemos supor que no nível empírico os eventos sucedem um ao outro de acordo com as leis causais deterministas, mas, o mundo fenomenal é ainda, **expressão de escolhas noumenalmente livres, e as consequências teriam sido diferentes se aquelas escolhas noumenais tivessem sido diferentes**" (grifo nosso).

transcendental, espontânea e autossuficiente por si própria. Almeida sugere uma conclusão negativa a essa comparação da liberdade prática (arbítrio) como uma espécie de liberdade transcendental. Isso ocorre por causa da dupla definição de liberdade prática oferecida por ele: "falamos em liberdade prática quando nenhum móbil sensível é uma condição necessária da escolha" e "falamos em liberdade prática quando os móveis sensíveis são condições necessárias, mas não suficientes de nossas escolhas" (ALMEIDA, 1997, p. 185). A questão é que esta dupla definição do conceito é tão somente a especificação do conceito de arbítrio (liberdade prática). Como mencionamos anteriormente, uma segunda definição do conceito de liberdade prática consiste não em reconhecer a capacidade do arbítrio de agir em conformidade com imperativos racionais, mas de reconhecer que a razão produz tais imperativos exercendo um tipo especial de causalidade.

No que diz respeito à liberdade prática, compreendida enquanto arbítrio, vale repetir o que diz Kant: "e essa ação inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, **como se** o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências" (B583, grifo nosso). Também vale sublinhar que o início é quanto à causalidade e não quanto ao tempo, o aspecto a evidenciar é a espontaneidade e a capacidade de autodeterminação independentemente das condições sensíveis. Com as ponderações textuais é possível afirmar, de um ponto de vista hipotético e regulativo, que a escolha é um primeiro começo da série. O juízo de imputação baseia se nesta pressuposição, isto é, como se ele ao decidir mentir começasse uma série de consequência que culminou na confusão, mas poderia aderir à outra máxima de ação que culminaria noutras consequências. Nesta perspectiva, a liberdade transcendental é considerada especificamente "uma qualidade do arbítrio humano" [30]. Isso implica reconhecer que arbitrar é fundamentalmente iniciar uma série - deliberar, tomar decisões é eleger qual série causal irá desencadear.

1.4.2 Cânone e Dialética: o pseudoproblema

Todo esforço kantiano empreendido na *Dialética transcendental* consistiu em duas coisas: (a) reafirmar a origem racional e o caráter necessário das ideias da razão; (b) criar uma espécie de padrão de prevenção dos erros metafísicos. Num contexto geral, a *Dialética* só reprime os excessos, visando evitar os erros que a aparência de verdade das ideias da razão

[30] Cf. KLEMME, 1996, 84.

são capazes de provocar. No entanto, se por um lado o tratamento especulativo da *Dialética* previne-nos da lógica da aparência, por outro lado, isso não é suficiente para cessar a demanda da razão pelo incondicionado, que é sempre incessante. No *Cânone da razão pura*, Kant narra os percursos e os resultados obtidos pela razão no âmbito da investigação especulativa: "o proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites", pois "em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros" (KANT, 1994, p. 633 – B823). A questão que se coloca, então, é saber de que modo é possível estabelecer positivamente uma fonte de conhecimentos puros no domínio da razão pura, levando em conta que no campo especulativo não foi possível.

A única alternativa de um uso puro da razão é no campo prático. Tomando por base a necessidade de buscar uma via alternativa que viabilize um uso puro da razão, o *Cânone* tem por finalidade estabelecer o conjunto dos princípios *a priori* da razão pura no uso prático. Percebemos por meio dos propósitos pré-definidos do *Cânone* que ele deve dar um passo adiante em relação ao uso legítimo da razão pura, pois o uso da razão não pode se restringir a evitar e impedir erros, mas deve afirmar positivamente algo sobre a relação do sujeito com as ideias da razão, neste caso, a liberdade (da vontade). No que diz respeito ao âmbito especulativo da razão, Kant afirma que "não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois este uso é completamente dialético)" (KANT, 1994, p. 634 - B824). A única opção restante para um cânone da razão pura é o uso prático da razão. Isso exige um reordenamento do status desempenhado pelas ideias da razão, que são transcendentes em relação à razão especulativa e não "têm o mínimo de uso imanente", portanto não são constitutivas do conhecimento. Porém, no âmbito prático da razão pura elas podem servir de princípios heurísticos e orientar a práxis humana: "ora, tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura e admitem um cânone" (B828). A tarefa do *Cânone* é oferecer uma resposta teleológica - teológica - moral para o fim último do uso puro da razão[31].

[31] Marcus Willaschek investiga a transformação das ideias metafísicas no contexto especulativo para o contexto prático partindo do *Cânone da razão pura* e identificando os desdobramentos nas demais obras do período crítico. Willaschek enfatiza a transformação das ideias da razão em postulados práticos e a relação entre razão especulativa e prática no que diz respeito aos postulados, identificando uma primazia da razão prática. Cf. WILLASCHEK, Marcus. **Kant on the Necessity of Metaphysics**. In_Recht und Frieden in der Philosophie

Tal mudança de perspectiva em relação às ideias da razão parece sugerir uma reestruturação do método filosófico, principalmente no que diz respeito à filosofia transcendental - "mas, porque voltamos à atenção para um objeto que é estranho à filosofia transcendental" (KANT, 1994, p. 637 - B829). A justificativa kantiana para o proceder sem a filosofia transcendental é a seguinte:

> Todos os conceitos práticos se reportam a objetos de satisfação ou de aversão, isto é, de prazer ou de desprazer, portanto, pelo menos indiretamente, a objetos do nosso sentimento. Mas como este não é uma faculdade representativa das coisas, antes reside fora de toda a faculdade cognitiva, os elementos dos nossos juízos, na medida em que reportam ao prazer ou desprazer, por consequência, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem simplesmente que ver com conhecimentos puros a priori (KANT, 1994, p. 637 – B829, rodapé)

Conforme a justificativa exposta, o conteúdo material da filosofia prática difere daquele da filosofia transcendental. Contrapõe-se a dimensão sentimental e cognitiva do sujeito, filosofia moral e da natureza, metafísica dos costumes e da natureza. A explicação é pouco plausível e de difícil interpretação e extrapola o ponto que queremos destacar, mas é preciso notar duas questões: (a) a razão, no uso prático, enquanto princípio que possibilita a experiência, na medida em que prescreve ações, proporciona uma espécie particular de unidade sistemática – unidade moral; (b) os princípios da razão pura no uso prático possuem realidade objetiva. O caráter arquitetônico da razão é usado em benefício do propósito teleológico moral, que é a unidade sistemática de fins, unidade que supostamente cessaria as especulações da razão. Contudo, a complexidade da questão ultrapassa o interesse aqui proposto. No caso específico do conceito de liberdade transcendental, a afirmação canônica é de que podemos abdicar desta variante transcendental, pois a liberdade prática é possível independentemente desta vertente transcendental.

No contexto geral, as definições estabelecidas na *Dialética* e no *Cânone* a respeito da liberdade prática e da liberdade transcendental são completamente congruentes entre si. Contudo, haveria uma suposta contradição no modo como os dois textos estabelecem a relação entre os dois tipos de liberdade, a saber, a *Dialética* defende a necessidade de conceber a liberdade transcendental como fundamento da liberdade prática e o *Cânone* abdica desta necessidade, pois defende que a liberdade prática é possível sem a liberdade transcendental, considerando-a "uma questão especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer e o deixar de fazer" (KANT,

---

Kants. Akten de X. Internationalen Kant-Kongresses: Von Valerio Rohden, Ricardo Terra, Guido Almeida und Margit Ruffing. Walter de Gruyter, 2008, p. 285-307.

1994, p. 638 – B831). Identificar uma contradição entre o *Cânone* e a *Dialética* requer defender ou corroborar com as seguintes ideias[32]: (a) que a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental é ontológica e não epistêmica; (b) e que uma espécie de liberdade meramente comparativa é suficiente para a moralidade.

A abordagem kantiana da liberdade transcendental é evasiva e prudente, pois, mesmo na *Dialética* ele se esquiva de qualquer tentativa de prová-la, contentando-se em provar a necessidade e a possibilidade lógica de concebermos essa espécie de causalidade espontânea – "tais provas não convém a afirmações transcendentais" (B582). No entanto, podemos indagar a respeito do real significado da afirmação, que diz que a liberdade transcendental é o fundamento da liberdade prática, sem a qual, esta última seria impossível. Num sentido amplo, afirmar a dependência da liberdade prática em relação à transcendental é dizer heuristicamente que é absolutamente inteligível pensarmos ou concebermos a ação humana a partir de um ponto de vista espontâneo, da capacidade de autodeterminação a despeito das causas concomitantes. Não significa independência ontológica das outras causas, mas a capacidade de autodeterminação de uma causa que inicia uma série - "é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias destas séries uma faculdade de agir pela liberdade" [33]. No caso do *Cânone*, a justificativa é que os problemas especulativos gerados pela noção de liberdade transcendental "simplesmente [...] não pertence à razão no seu uso prático" (KANT, 1994, p. 638 - B831). Na verdade, por duas vezes Kant diz que a liberdade transcendental pode ser deixada de lado.

O equívoco subjacente à relação entre os dois tipos de liberdade é interpretar uma espécie de derivação da liberdade prática da liberdade transcendental, isto é, derivar a espontaneidade da ação prática de uma noção de liberdade que é abstrata e de validade hipotética e regulativa. A liberdade transcendental é um conceito cosmológico cuja causalidade não é precedida por nenhuma causa temporal – "a liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que [...] nada contém extraído da experiência e cujo objeto não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência" (KANT, 1994, p. 463 – B561). A razão, no âmbito da discussão cosmológica, cria a ideia de uma espontaneidade capaz de começar a agir por si mesma sem a necessidade de uma causa precedente. A liberdade

[32] Cf. ALLISON, 1990, p. 57.

[33] Op. Cit.; p. 16.

transcendental é, portanto, a ideia de uma espontaneidade que inicia um estado sem precisar ter uma causa precedente, é um tipo de causalidade diferente da lei do encadeamento causal. É pertinente frisar o termo "ideia", visto que é mantendo esta ênfase que Kant diz que a liberdade prática se fundamenta na ideia transcendental de liberdade e que é justamente esta "ideia" o ponto preciso das dificuldades concernentes à liberdade prática. Isto é, a liberdade de fazer ou deixar de fazer depende da ideia de uma causa espontânea que inicia por si mesma um estado causal. Um bom subsídio da interpretação que defendemos, a saber, de uma dependência conceitual da liberdade prática em relação à transcendental, pode ser encontrada no seguinte trecho.

> Por conseguinte, como os fenómenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as ações como consequências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante *devido* acontecer e, portanto, a sua causa no fenômeno não era pois tão determinante **a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência**, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos (KANT, 1994, p. 464 – B562, grifo nosso).

Por fenômenos que determinam o arbítrio devemos entender a influência dos objetos dos sentidos sob o arbítrio e que a ação por influência de tais objetos seria tão somente uma continuação do encadeamento causal, pois a "causa" da ação é um objeto sensível externo ao agente. Neste ponto, ficam evidentes duas coisas importantes: (a) que o arbítrio é visto como um tipo de causa espontânea e autossuficiente e isso representa um ponto de intersecção entre os objetos da sensibilidade que influem sob ele e a continuação da série causal que sucede a deliberação; (b) que a independência e a capacidade de autodeterminação do arbítrio independem de qualquer referência à liberdade transcendental. Neste ponto prevalece certa confusão, visto que é atribuído ao arbítrio uma espécie de causalidade, mas que designa somente a reação do arbítrio àqueles impulsos sensíveis que o afeta. Isso significa dizer que não são os objetos da sensibilidade que causam a ação, mas o arbítrio que se autodetermina, julga e consente agir em favor das inclinações.

Portanto, a espontaneidade e a capacidade de autodeterminação do arbítrio dependem somente da estrutura do agir, a saber, a faculdade de desejar. Podemos identificar certa primazia da experiência prática em relação à especulativa, pois, confrontados pela necessidade invariável de agir recorremos à razão, na sua função de faculdade legisladora, visando obter uma regra de conduta capaz de orientar e conduzir a ação a um fim. Perante essa facticidade prática, isto é, perante as demandas sociais, jurídicas, psicológicas e

sentimentais que tornam iminentes a necessidade do ser racional agir, os problemas teóricos ficam suspensos, pendentes em segundo plano. Confrontados pela necessidade de agir, não perguntamos pela legitimidade da ideia de liberdade transcendental, apenas agimos – "pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a regra de conduta [...] só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer" (KANT, 1994, p.638 – B831). Não obstante, a *Dialética* coaduna com este ponto de vista canônico de que os problemas especulativos são secundários em relação à facticidade prática – isso pode ser conferido na seguinte afirmação kantiana: "quando se tratasse do fazer e do agir, este jogo meramente especulativo da razão desapareceria como os fantasmas de um sonho e escolheria os seus princípios unicamente de acordo com o interesse prático" (KANT, 1994, p. 427 – B503).

A questão central que o *Cânone* nos leva a indagar é: se abnegarmos da ideia de liberdade transcendental as características de espontaneidade e de capacidade de autodeterminação permanecem inerentes ao conceito de arbítrio - liberdade prática? Nesse caso, a resposta é positiva, pois a espontaneidade e a capacidade de autodeterminação são características constituintes da liberdade prática (arbítrio) nas duas partes da obra. A espontaneidade e a capacidade de autodeterminação são propriedades[34] do arbítrio que, não obstante, a sua condição sensível nunca é determinado patologicamente. A própria definição de arbítrio livre depende desta espontaneidade inerente ao arbítrio, caso contrário, não seria livre, mas sim animal. No entanto, deve-se questionar que tipo de relação existe entre os dois conceitos? Neste caso, a resposta correta é que existe somente uma relação conceitual, isto é, o conceito de liberdade transcendental representa a possibilidade lógica e metafísica de se poder fundamentar a liberdade prática a partir da ideia de uma espontaneidade autossuficiente. Caso contrário, isto é, se não se demonstrasse a possibilidade lógica de uma causa espontânea em consonância com as causas naturais a espontaneidade da liberdade prática seria um absurdo, logicamente inconsistente e, portanto, sem validade. Todavia, a espontaneidade da

[34] Aspecto de suma importância esta caracterização da liberdade como uma propriedade do arbítrio (escolha). Artifício que nos condiciona compreender, por exemplo, a afirmação canônica de que conhecemos a liberdade pela experiência (B830). Se o arbítrio é sensível, toda escolha é um ato qual podemos experimentar, tanto do ponto de vista do julgamento (que é algo consciente) quanto das consequências fenomênicas. Tomando a liberdade como uma propriedade intrínseca do arbítrio nós conhecemos a liberdade pela experiência na medida em que julgamos e agimos motivados por princípios que fundamentam nosso agir. Na Metafísica dos Costumes (2008, p. 68, grifo nosso) encontramos importantes observações a respeito desta questão: "mas ao nos maravilharmos com uma capacidade de nossa razão determinar [a] escolha mediante a mera ideia de que uma máxima qualifica a universalidade de uma lei prática, aprendemos que justamente essas leis (morais) práticas começam por fazer conhecida **uma propriedade da escolha, qual seja, sua liberdade** [...] **a despeito dessas leis práticas mostrarem irrefutavelmente que nossa escolha possui essa propriedade**" (grifo nosso).

liberdade prática é uma propriedade da própria estrutura da faculdade de desejar e é inerente ao conceito de arbítrio livre.

1.4.3 Crença e interesse prático da razão

Tomando por base o conflito antinômico, poderíamos dizer que é possível reconhecer um partido, tese ou antítese, vencedor? Se sim, quais são os critérios deste veredicto? Pouco antes de expor o conflito Kant diz que "sai vencedor o partido que tiver o privilégio de ofensiva e indubitavelmente vencido o partido que se vir forçado apenas a defender-se" (KANT, 1994, 390 – B450). Pode-se caracterizar a disputa antinômica como uma ofensiva da tese e uma defensiva da antítese, porque a tese busca demonstrar a inviabilidade de se ter um único modelo causal se valendo dos pressupostos da antítese, que é a unidade da experiência que se contradiz na sua universalidade ilimitada, afirmando, paralelamente, suas características positivas (demonstrando porque elas são necessárias), ao passo que, a antítese refuta a tese apoiando-se nos próprios pressupostos, isto é, recusa a causalidade pela liberdade porque ela compromete a própria unidade da experiência. Porém, o carácter peculiar desta disputa é que o partido vencido, neste caso a antítese, tem a validade dos seus pressupostos reconhecida pela tese, uma vez que a tese defende um tipo de causalidade alternativo à causalidade natural, não exclusivo.

Logo após a exposição da antinomia a tentativa kantiana é de demonstrar o interesse da razão neste conflito consigo mesma e de justificar a necessidade de um posicionamento. Tomada de posição que designa somente a relação do sujeito com a disputa, justamente porque, nesse caso, não se consulta a "pedra de toque da verdade, mas unicamente o nosso interesse" (B493). Portanto, é o interesse prático que leva alguém a tomar partido nas antinomias (a) e acreditar que: (a_1) que o mundo tenha um começo; (a_2) que o eu pensante seja de natureza simples e incorruptível; (a_3) que a ação voluntária seja simultaneamente livre e superior a compulsão da natureza; (a_4) que a ordem das coisas derive de um ser originário. A opção pela tese das antinomias se dá porque os pressupostos defendidos por elas "são pedras angulares da moral e da religião" (B494), ao passo que a antítese põe em risco a organicidade de um sistema possível.

Com ênfase na noção de interesse prático, a plausibilidade das teses das antinomias é justificada por causa da natureza arquitetônica da razão que só admite princípios que

coexistam entre si num sistema possível, e as proposições das antíteses impossibilitam a construção de um edifício do conhecimento. Nesse estágio da discussão, é afirmado que as proposições defendidas pelas teses só possuem valor prático, não satisfazem o interesse especulativo e nem são constitutivas do saber. Isso, porém, não priva a "crença" com vista ao interesse prático. O posicionamento em relação ao conflito é importante porque o homem precisa de um fio condutor, caso contrário, encontrar-se-ia numa "oscilação perpétua", que é a falta de um ponto fixo de orientação: "hoje, estaria convencido de que a vontade humana é *livre*; amanhã, se considerasse a cadeia indissolúvel da natureza, persuadir-se-ia que a liberdade é apenas auto-ilusão e que tudo é simplesmente *natureza*" (KANT, 1994, p. 427 – B503). Tomar partido pela tese por causa do interesse prático da razão é atribuir função regulativa à liberdade transcendental.

Agir com base na ideia de espontaneidade e autossuficiência constitui-se uma crença que repousa em fundamentos práticos e que não envolve nenhuma inconsistência. Portanto, é metafisicamente possível, mesmo na esfera prática, concebermos uma causa autossuficiente[35]. Perante a falta de prova objetiva concernente a veracidade da liberdade transcendental, é válido que se tenha uma convicção "subjetivamente eficiente" ou "objetivamente insuficiente" (B850) que sirva de bússola orientadora. Do ponto de vista prático, é racional para nós acreditarmos que somos transcendentalmente livres, enquanto que é irracional não acreditar. Neste caso, o cético em relação à liberdade transcendental pode ser considerado irracional do ponto de vista prático. A razão, em virtude da moral e da religião, é seduzida pela ideia de liberdade transcendental, pois, ao passo que esta ideia possibilita a construção de um sistema filosófico, a ideia contrária de só conceber causalidade em conformidade com a natureza obstrui essa perspectiva. O interesse prático da razão, voltado ao agir e à vida futura, ratifica a razoabilidade do papel orientador da liberdade transcendental na filosofia prática kantiana.

1.4.4 Conclusão

A respeito da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática, Heiner Klemme afirma o seguinte: "a liberdade transcendental é uma espontaneidade originária e a

[35] ALLISON, 1990, p. 46. "A ideia de liberdade é atribuída à esfera prática, onde pensamos a razão como que produzindo ações e, portanto, como funcionando fora da esfera das condições sensíveis".

liberdade prática é uma espontaneidade derivada" (KLEMME, 1996, p. 89). A observação de Klemme destaca algo mencionado anteriormente, de que a liberdade transcendental remonta à ideia de um primeiro começo da série no sentido originário (cosmológico), e a liberdade prática, que pressupõe espontaneidade da causa, um primeiro começo da série internamente, dentro do mundo. A liberdade transcendental e a ideia de espontaneidade que inevitavelmente a acompanha é o ponto fundamental para a resolução do problema da liberdade da vontade, visto que, por meio desta ideia demonstra-se a possibilidade lógica de um primeiro começo da série sem incorrer em contradição com a causalidade natural. No entanto, a liberdade transcendental é somente uma ideia com função heurística que aponta uma solução do problema da liberdade e quiçá para toda a teoria do agir kantiana.

Nas demais obras kantianas a questão se desdobra de uma maneira diferente, de modo que, a liberdade transcendental torna-se algo inevitavelmente pressuposto e, algumas tentativas de uma possível prova indireta da liberdade transcendental são esboçadas na *Crítica da razão prática*. Todavia, independente da plausibilidade de uma prova deste tipo, a ideia de uma espontaneidade autossuficiente torna-se basilar para o pensamento moral kantiano.

Retomando alguns dos aspectos importantes que destacamos a respeito da importância da liberdade transcendental no âmbito prático nos três tópicos anteriores, podemos sublinhar: (a) a característica de ser uma causa espontânea que inicia uma série causal compatível com a causalidade natural; (b) a inteligibilidade da racionalidade prática que depende da ideia de liberdade transcendental, caso contrário, as noções de imputabilidade e autonomia tornariam sem sentido; (c) a relação de dependência conceitual entre a liberdade prática e a liberdade transcendental. Os três aspectos destacados acima são de importância impar para uma compreensão geral do raciocínio prático, contudo, parece que eles ainda carecem de um elemento, a saber, a noção de caráter inteligível.

CAPÍTULO II

A AÇÃO HUMANA E OS DOIS PONTOS DE VISTA

2.1 Apresentação

O conceito de liberdade no pensamento kantiano pode ser caracterizado como causal. A causalidade[36] pela liberdade é um tipo de causa independente e autossuficiente que desencadeia uma série de eventos sem a necessidade de uma causa precedente – "se agir é produzir efeitos, então toda ação é causal" (PATON, 1947, p. 209). Algumas das dificuldades inerentes a esse modelo de liberdade surgem da necessidade de distinguir uma ordem temporal de uma ordem não temporal, visto que para sustentar que uma causa é absolutamente independente de outras ocorrências é preciso sustentar que esta causa tem por fundamento uma ordem atemporal, uma vez que a temporalidade nos remete imediatamente à série causal, onde todas as causas são necessariamente efeitos de alguma outra causa. Por prescrições da filosofia transcendental devemos estabelecer que a atividade da causalidade pela liberdade pertence a ordem noumenal, tendo em vista que não está submetida às condições espaço-temporais, enquanto que a série que deriva desta causa é fenomenal, encadeada na ordem natural dos eventos espaço-temporais. As indagações acerca de como ocorre a transição entre causa inteligível e efeitos fenomenais é algo difícil de ser esclarecido, principalmente porque o único fio condutor disponível à investigação é a própria série causal.

Não obstante às dificuldades decorrentes da concepção causal de liberdade, a distinção kantiana de caráter empírico e caráter inteligível oferece elementos suficientes para uma teoria moral (e da ação) que precisa distinguir os fundamentos subjetivos (materiais) dos fundamentos objetivos (formais). Por meio do conceito de caráter inteligível torna-se possível

[36] PATON, 1947, p. 209. "A palavra "causalidade" é comumente usada por Kant em dois sentidos: (1) ela pode significar "uma força de produzir efeitos", e; (2) ela pode significar "ação causal". Quando ele diz que a vontade é um tipo de causalidade ele compreende que ela é uma força capaz de produzir efeitos. Quando ele fala de uma causa eficiente sendo 'determinada pela causalidade' por alguma outra coisa ele quer dizer que ela é determinada pela ação causal – que ela mesma é determinada a agir casualmente".

a tarefa de fundamentar uma metafísica dos costumes, disciplina que fundamenta as leis morais a partir de princípios práticos puros - simplesmente formais. Já o caráter empírico nos oferece outros fundamentos para a compreensão fisiológica e histórico-social da ação.

Neste capítulo, articularemos tópicos que envolvem o relacionamento entre o caráter empírico e o inteligível. Iremos expor a argumentação em três etapas. Primeiro, traçaremos as características fundamentais a respeito dos dois tipos de caráter, visando compreender a relação unidimensional fixada entre caráter inteligível e o caráter empírico, pois o último é o esquema sensível do primeiro. Segundo, investigaremos a ação humana sob a perspectiva empírica e a inteligível visando compreender a complementaridade dos dois pontos de vista. Terceiro, exploraremos aspectos concernentes à teoria compatibilista da ação no pensamento kantiano. No contexto geral, vislumbramos esclarecer as implicações de uma teoria da ação livre que precisa diferenciar a causa livre do efeito determinado. Isto é, esclarecer de que modo podemos compreender a ação humana na condição de evento fenomênico oriundo de uma 'causa'(fundamento) atemporal.

2.2 Do caráter inteligível à manifestação empírica

A complexa argumentação metafísica contida na solução da terceira antinomia tem por objetivo abrir um espaço lógico-conceitual que torne concebível a compatibilidade da causalidade pela liberdade com a causalidade natural. A exposição metafísica dá significado à racionalidade prática, pois nos permite pensar a razão na sua capacidade de ser prática por meio do conceito de caráter inteligível. A razão não está submetida às condições do tempo e opera numa ordem distinta da ordem temporal, portanto, a razão, na medida em que é causa das ações não é precedida por nenhuma outra causa. Na ordem temporal vigora a causalidade natural, causalidade que rege os eventos fenomênicos incluindo a série de eventos desencadeados pela ação humana. Considerando a ação, podemos concebê-la em consonância com duas ordens diferentes, a temporal e a noumenal. A ação humana, cujo fundamento e princípio orientador estão numa ordem atemporal é tomada do ponto de vista inteligível, especialmente porque a fonte dos princípios que determinam a ação é a razão. Ao passo que, os efeitos da ação e todas as séries de consequências desencadeadas por ela, são vistos sob o ponto de vista do caráter empírico. Temos, então, dois pontos de vista sob o qual podemos

avaliar a ação humana, inteligível no que se refere à determinação, e sensível quanto à manifestação.

No entanto, a apresentação destes dois conceitos – caráter empírico e inteligível – clarifica, mas também obscurece as coisas, pois com isso se adiciona novos conceitos à discussão que dificultam a compreensão, especialmente o conceito de objeto transcendental. Confrontamos uma série de conceitos que são aparentemente correlatos, mas que pertencem a níveis distintos de reflexões, por exemplo, fenômeno-representação, objeto transcendental-coisa em si[37]. Com a distinção – caráter empírico e inteligível – a defesa kantiana da possibilidade de uma dupla causalidade num único e mesmo evento adquire uma ótica diferente. Kant estabelece uma relação unilateral entre causalidade pela liberdade e causalidade natural, de modo que, a primeira baseia-se na lei de causalidade inteligível e a última na lei de causalidade empírica dos fenômenos, porém, esta causalidade empírica é, paralelamente, o esquema sensível da causalidade inteligível[38]. A explicação da razão de recorrer a esses conceitos (caráter empírico-inteligível – objeto transcendental etc) ultrapassa os interesses estritos da filosofia prática, porém, é minimamente necessário pontuar os principais aspectos desta estratégia crítico-transcendental visando esclarecer questões que nos serão relevantes no decorrer do trabalho.

Neste ponto do texto, ficam explícitas as pressuposições do idealismo transcendental, visto que os fenômenos, que são objetos sensíveis possíveis por meio das categorias, são simples representações, isto é, objetos de uma intuição empírica. Na condição de representação, a existência dos fenômenos está condicionada, por um lado, às leis do encadeamento empírico e, por outro lado, à consciência do sujeito cognoscente. A função do idealismo transcendental, neste caso, é cortar as pretensões de um suposto realismo empírico, pois "se os fenómenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade" porque a natureza seria a causa completa e suficiente de tudo aquilo que está condicionada às suas leis. Porém, se os fenômenos não "valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir **fundamentos que não sejam**

[37] Cf. ALLISON, p. 62.

[38] Paulo César Nodari faz uso de um perspicaz paralelo traçado por Marcus Willaschek a respeito da afirmação kantiana de que o caráter empírico é dependente do caráter inteligível, pois, segundo Willaschek, o caráter empírico, na condição de sinal sensível é **ratio cognoscendi** do inteligível e o caráter inteligível é **ratio essendi** do empírico. Cf. NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2009, p.136.

fenómenos" (KANT, 1994, p. 466- B565, grifo nosso). Kant afirma que os fenômenos precisam ter por fundamento algo não fenomênico, pois eles têm, além da capacidade de aparecerem e serem apreendidos pela intuição, algo indeterminado[39] que não está sujeito à intuição sensível. O nome genérico para aquilo que nos fenômenos é indeterminado é objeto transcendental e pode ser caracterizado por algo geral (x) (A104), que é o pensamento indeterminado de alguma coisa. Na continuação da exposição kantiana as coisas ficam ainda mais obscuras. Vejamos.

> Uma causa inteligível desse gênero, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenómenos, embora **os seus efeitos se manifestem** e assim possam ser determinados por outros fenómenos. Encontram-se pois, ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenómenos, consequência dos mesmos segundo a necessidade da natureza; esta distinção, apresentada em geral e de uma maneira abstrata, deverá parecer extremamente subtil e obscura, **mas esclarecer-se-á todavia na aplicação** (KANT, 1994, p. 466 – B565, grifo nosso).

Parte das dificuldades impregnadas neste trecho do texto é devido à mistura exacerbada de um tipo de idealidade transcendental do objeto, que demarca as condições de possibilidade da experiência de objetos situados no espaço e no tempo, com a idealidade transcendental do sujeito agente, que busca definir as condições de possibilidade da ação livre. Por isso, algumas transições ficam incompreendidas, pois deslizam tacitamente de um significado a outro, caso do conceito de objeto transcendental e da coisa em si. Afinal, ao dizer que os fenômenos enquanto meras representações são constituídos também por algo indeterminado, um espaço (x) que não é abstraído pela intuição sensível, nós poderíamos afirmar que este (x) é a coisa em si? Não divagaremos por este labirinto, isso significaria um desvio total da questão, pois a discussão deste tema no contexto das antinomias é "subtil e obscura". O único propósito aqui é demonstrar que a distinção – caráter empírico e inteligível – é aplicável a todos os fenômenos, que na condição de representações dependem da síntese empírica. Noutras palavras, todo evento natural precisa de um fundamento não sensível. Por objeto transcendental entendemos então a causa transcendental dos fenômenos, que é a razão de ser das representações sensíveis.

---

[39] WATKINS, Eric. **Kant ant the Metaphysics of Causality**. Cambridge University press, 2005, p. 314. "Visto que as aparências podem ser indeterminadas (e assim o nosso conhecimento do mundo sensível seria incompleto), as condições que fundamentam as determinações da aparência podem ser indeterminadas, isto é, podem não ser dadas a nossa forma de intuição. Mas, uma vez que as aparências são definidas em termos do que nos é dado, o relacionamento condição-condicionado implica que, embora devamos conceber que uma condição para uma aparência não nos é dado, devemos ainda proceder como se existisse e, a razão – a faculdade que se esforça para a condição de todos os objetos condicionados – deve comprometer-se a buscá-lo".

Neste sentido, é preciso entender que, a rigor, todos os fenômenos são expressões ou manifestações de algo não cognoscível. Na verdade, a distinção entre caráter empírico e inteligível circunscreve, por um lado, o âmbito de alcance e de validade de cada espécie de causa e, por outro lado, demonstra qual é a lei de causalidade (o modo pelo qual ela é eficiente) da causalidade pela liberdade, pois esta carecia ainda desta especificação. Logo, o caráter empírico é a lei de causalidade dos fenômenos, assim, tudo aquilo que acontece nas condições espaço-temporais precisa de uma causa antecedente, e o caráter inteligível é a lei de causalidade da causalidade pela liberdade, que é espontânea e autossuficiente (liberdade transcendental). Assim, "formaríamos, portanto, acerca da **faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade**, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito" (KANT, 1994, p. 466 – B566, grifo nosso). Talvez a referência "a faculdade desse sujeito" seja o modo de "aplicação" a que Kant se referiu quando disse que tornaria a explicação mais clara. Segue-se disso que, no caso das ações humanas, enquanto fenômenos que são temporalmente condicionados, nós poderíamos não ficar restritos apenas a atribuir um objeto transcendental, mas a conceber que uma reflexão, um pensamento inteligível, ocupa o espaço do conceito geral (x).

Tais considerações têm significativa importância para a discussão a respeito do compatibilismo kantiano na filosofia da ação, pois o compatibilismo visa demonstrar que as ações são determinadas por causas naturais e ainda assim genuinamente livres. Porém, deve-se indagar o real significado disso, pois o que está submetido às causas naturais é somente a manifestação de uma causa atemporal, isto é, de uma causa espontânea e autossuficiente – inteligível. Eric Watkins compartilha desta perspectiva: "o princípio da razão suficiente aplica-se a aparências e a coisas em si em diferentes maneiras porque o que conta como razão suficiente difere dependendo da determinação ou indeterminação do que existe" (WATKINS, 2005, p. 316). A ideia vagamente pressuposta na citação de Watkins questiona se as leis naturais, válidas no campo fenomênico, são suficientes para assegurar a necessidade absoluta dos fenômenos ou se essas leis são simples modos de decifrar fenômenos que, por sua vez, precisam ter por fundamento leis inteligíveis. O recurso textual que melhor expõe essa leitura é a terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* – "o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis" (KANT, 1960, p.

104). Watkins[40] investiga a relação entre caráter inteligível e empírico baseado no que ele denomina de a "a tese do fundamento", explorando a ideia de que o caráter sensível é o esquema sensível do caráter inteligível.

No contexto geral, a compatibilidade da causalidade pela liberdade com a causalidade natural depende das devidas atenuações, em conjunto elas constituem dois pontos de vista/perspectiva a respeito de um objeto dos sentidos. Um evento, considerado a partir de dois pontos de vista, pode ser definido por características antagônicas sem necessariamente incorrer em contradições. Umas das características antagônicas mais importantes no que tange ao ato humano são: (a) ele pode ser determinado pelas condições empíricas e ainda ser independente da necessidade patológica; (b) ele, por um lado, está contido no encadeamento causal, pois enquanto evento fenomênico é governado por leis invariáveis e, por outro lado, tem um início absoluto cuja causalidade está fora da série causal; (c) ele é uma expressão temporal de uma causa atemporal, expressão de uma causa que só se revela no tempo; (d) ele é cognoscível e previsível quando visto sob a ótica causal, mas é incognoscível se concebido fora da série. A coerência da proposta kantiana perpassa pela aceitação do idealismo transcendental, tendo em vista que as oposições citadas acima são sustentadas a partir deste pano de fundo.

Os dois pontos de vista, o empírico e o inteligível, oferecem-nos os contextos necessários para a compreensão do agir. O empírico refere-se ao contexto causal explicativo da ação e o caráter inteligível, que se situa numa ordem diferente da ordem temporal, oferece-nos fundamentos não empíricos que justificam a ação e expõem a função regulativa a qual os agentes racionais estão submetidos. A investigação da ação humana nas diversas instâncias – social, jurídica, psicológica – é feita a partir de um paralelo com esses dois pontos de vista[41].

[40] WATKINS, 2005, p. 327. "Nas Reflexões 5611 (1778-1779) Kant adiciona que: "as ações da razão não são em si mesmas aparências, apenas seus efeitos são [aparências] – as ações são em grande parte ocasionadas pela sensibilidade, mas não determinada; **pois a razão deve dar um complemento de suficiência** (18:252)" (grifo nosso). Esta passagem final não apenas confirma que Kant pensa que a relação de fundamento entre coisas em si mesmas e aparência é causal, mas também reforça a ideia (desenvolvida no curso das antinomias) que as aparências não são completamente determinadas por si própria e falta-lhes uma razão suficiente completa. Pois, esta passagem afirma que as coisas em si são necessárias precisamente para fornecer a determinação suficiente que falta".

[41] Neste ponto a análise de Nagel é bastante sugestiva e convergente com a proposta kantiana, pois ele compreende que julgar a ação de uma pessoa requer projetar-se para dentro do ponto de vista do agente (réu), tentar ver as condições e possibilidades disponíveis ao agente. Assim, diz (NAGEL, 2006, p. 121); "o resultado do juízo de responsabilidade não é meramente uma descrição de seu caráter, mas uma ocupação vicária de seu ponto de vista e avaliação de sua ação de dentro dele [...] um juízo de responsabilidade envolve uma dupla projeção: uma para a escolha real e outra para as alternativas possíveis".

Podemos por meio destas análises construir padrões de comportamento, inferir as motivações/intenções e prever certos acontecimentos.

É possível perceber a importância deste duplo ponto de vista concernente à ação humana no paradigmático caso da mentira maliciosa, que explicita bem a relevância desta distinção kantiana. Pois, o ato e as consequências, por serem fenomênicos, são tomados e apreendidos pela investigação empírica, que encontra algumas causas da ação por meio da invariável conexão de causa e efeito, tais como a leviandade e a má educação. O ponto de vista do caráter empírico explica e descreve mecanicamente a ação, porém, não é o ponto de vista que serve de base à imputação, pois este juízo é baseado "numa lei de razão", uma vez que é possível que de outro ponto de vista consideremos que a ação seja o resultado não de causas empíricas, mas de uma causalidade da razão – "a acção é atribuída ao caráter inteligível do autor". Neste ponto, Kant é enfático em dizer que: "não obstante todas as condições empíricas da ação, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão" (KANT, 1994, p. 478 – B583).

Três aspectos importantes podem ser extraídos da elucidação kantiana: (a) que o caráter empírico é descrito como uma manifestação sensível do caráter inteligível; (b) que o fundamento determinante da ação é inteligível e não empírico e isso significa que o caráter inteligível é a lei de causalidade da ação voluntária; (c) que devido às condições de possibilidade do conhecimento humano ser restrita à ordem temporal, só podemos julgar o caráter inteligível por meio de sua manifestação sensível. Por um lado, podemos investigar o ato e as consequências empiricamente, considerando-o efeito das causas empíricas que incidem sobre o agente – má educação, leviandade e irreflexão. Por outro lado, podemos e devemos considerar o ato e as consequências como efeitos das escolhas do agente[42] - o agente escolhe e impõe a si mesmo certas regras de ação, de modo que, tais regras determinam as consequências da ação.

O argumento kantiano defende a possibilidade de obtermos uma explicação mecânico-científica da ação por meio das causas empíricas, porque a investigação opera em conformidade com o "modo de sentir" e, paralelamente, obtemos, por meio do "modo de

[42] FRIERSON, Patrick. **Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology**. In Kant's moral Metaphysics: God, freedom, and immortality. Ed. Benjamin J. Bruxvoort and James Krueger: Walter de Gruyter, 2010, p. 100. "Poderíamos pensar que raciocinando do ponto de vista prático, devemos pensar nossas escolhas como que determinando a maneira como o mundo aparece para nós quando o estudamos cientificamente, enquanto que raciocinando cientificamente, devemos pensar que as causas empíricas determinam as escolhas das pessoas".

pensar" [43], uma justificação por fundamentos práticos [44]. Porém, os fundamentos práticos da ação, que são expressões do modo de pensar, só são designados por meio dos fenômenos, isto é, daquilo que aparece na ordem temporal. A consequência disso é que algumas conclusões da explicação são juízos inferenciais, visto que leviandade e irreflexão não são fatos apreensíveis, mas juízos que decorrem da constatação de situações empíricas. Portanto, se considerarmos que no âmbito empírico uma antropologia fisiológica revela eficiência em desvelar as causas, torna-se necessário pensar os fundamentos não empíricos da ação de um ponto de vista metafísico[45]. Contudo, do ponto de vista metafísico não buscamos propriamente por causas, mas por "razões", isto é, princípios e fundamentos práticos que justifiquem o modo de agir.

O principal ponto de dificuldade de pensar uma causalidade pela liberdade ocorre porque a lei de causalidade desta causalidade é inteligível e está fora das condições de possibilidade do nosso modo de conhecer. Talvez por isso, as considerações a respeito do caráter inteligível soem dogmáticas, visto que não é oferecida nenhuma prova objetiva de sua validade. No entanto, a distinção empírico-inteligível está em consonância com o idealismo transcendental, que distingue o fenômeno da coisa em si. Neste caso, a função do caráter inteligível, enquanto lei de causalidade das causas atemporais é sustentar a legiformidade da ideia de uma causa autossuficiente.

Logo, se seguirmos as definições do idealismo transcendental consideraremos os fenômenos como "simples representações encadeadas por leis empíricas" (B565) que precisam ter por fundamento algo que não seja em si mesmo fenômeno. Isto é, aquilo que aparece não esgota todas as possibilidades do objeto dos sentidos, pois há algo em si mesmo que não podemos conhecer. O caráter empírico é uma espécie de mediação entre o caráter inteligível e suas manifestações temporais[46]. A relação estabelecida entre o caráter inteligível e o empírico sugere um tipo de hierarquia fixa e unilateral, a saber, que o inteligível é o

[43] Cf. KANT, 1994, p. 474 - B579.

[44] GRENBERG, Jeanine. **In Search of the Phenomenal Face of Freedom**._In Kant's moral Metaphysics: God, freedom, and immortality. Ed. Benjamin J. Bruxvoort and James Krueger: Walter de Gruyter, 2010, p. 120. "O caráter inteligível tem mais a ver com o "pensamento" do que com as "leis naturais", e assim não é exigido para o entendimento do último".

[45] KANT, 2006, p. 30. "É que se a questão fosse meramente saber se eu, como ser pensante, tenho razão para admitir, fora da minha existência, a existência de um conjunto de outros seres estando em comunidade comigo (conjunto determinado mundo), esta não seria uma questão antropológica, mas simplesmente metafísica".

[46] Cf. WATKINS, 2005, p. 327.

fundamento das aparências, pois o caráter inteligível é considerado "a causa transcendental do caráter empírico" (B574).

No contexto da filosofia prática, a distinção entre caráter inteligível e empírico representa os dois tipos de pontos de vista sobre qual avaliamos o agir humano. O primeiro, por meio de normas e inferências de racionalidade. O segundo, por leis causais empíricas cuja conexão é invariável e necessária, qual um efeito sempre deriva de uma causa e uma causa sempre produz um efeito. A duplicidade de caráter, empírico e inteligível, permite, por um lado, a unidade e a objetividade da experiência e, por outro lado, o transcender da razão pura em relação à experiência. Preferimos aderir à noção dos "dois pontos de vista" [47] ou das "duas perspectivas (aspectos)", que contrapõem os exercícios da razão prática e do entendimento, evitando a distinção ontológica implicada pela noção dos dois mundos, inteligível e sensível. Pois a consequência inevitável desta distinção ontológica é conceber um "eu" duplo, um fenomenal e um noumenal, algo que não reflete os propósitos kantianos.

Na defesa desta concepção de dois mundos está Allen Wood, que critica a posição que adotamos afirmando que as "interpretações contemporâneas defendem os 'dois pontos de vista' motivadas por um desejo de evitar a metafísica" (WOOD, 2008, p. 123). A concepção dos dois mundos encontra suporte textual nos escritos kantianos, porém, ao se referir à possibilidade do agente moral legislar num reino dos fins (mundo inteligível) Kant demonstra a dimensão existencial[48] que a lei moral nos provoca. Pelo menos, esta é a perspectiva kantiana na *Crítica da razão prática* ao afirmar que a lei moral "expõe-me um mundo que tem verdadeira infinitude" (KANT, 2011, P. 256). Porém, quem contempla esta infinitude é um ser racional sensível dotado de vontade, que se vê maravilhado também pelo céu estrelado. O caráter inteligível é o ponto de vista que precisamos adotar quando na condição de agentes. Ponto de vista que confere inteligibilidade ao raciocínio prático e a ideia de moralidade, visto que por meio deste justificamos e fundamentamos nossas ações com bases em princípios objetivos, motivações e disposições que não podem ser encontrados na

[47] O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy**. Cambridge University press, 1989, p. 68. "Os dois pontos de vista não devem ser pensados como reinos ontologicamente distintos, entre os quais os agentes humanos devem mudar de um ao outro, mas como estruturas de pensamento distintas, indispensáveis, e ainda mutuamente irredutíveis".

[48] Cf. KLEMME, Heiner. **As dimensões da motivação moral: Kant e os kantianos**. In_ Kant e o kantismo: heranças interpretativas. Org. Clélia Aparecida Martins, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques – São Paulo: Brasiliense, 2009, p.161.

experiência empírica. O ponto de vista inteligível pode ser considerado artigo de crença e fé que serve de princípio regulativo para agirmos sob a ideia de liberdade.

2.3 Ações, causas e razões: a racionalização da ação.

> Com efeito, se fosse possível aos nossos olhos de carne contemplar a consciência alheia, julgaríamos com mais segurança a personalidade de um homem pelo que sonha fazer do que pelo que realmente faz. O pensamento supõe a vontade; o sonho não.
> (Victor Hugo – Os miseráveis)

Na *Crítica da razão pura,* Kant explica que podemos compreender o mundo de dois modos diferentes. Enquanto mundo, ele é considerado o "conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese" e, enquanto natureza é "considerado um todo dinâmico" (KANT, 1994, p. 387 – B446). Tal distinção é preponderante para os dois tipos de antinomias que são apresentadas na sequência - as matemáticas e as dinâmicas. A diferença primordial dos dois modos de conceituar o mundo é a respeito da espécie de síntese que eles envolvem. No primeiro caso, os elementos são concebidos como que homogeneamente interligados e considerados temporalmente, enquanto que, no segundo caso, a ligação é dinâmica e pode ser heterogenia, isto é, pode não incluir entidades espaço-temporais ou eventos[49]. A distinção – mundo e natureza – é bastante relevante, pois indica que podemos conceber elementos que não são eventos espaço-temporais quando compreendemos o mundo como natureza. No entanto, acreditamos que o mais importante desta distinção não ficou bem explícito ainda.

Por isso, podemos aqui recorrer à explicação de Peter Van Inwagen que deixa evidente a importância desta distinção contrapondo leis físicas e leis da natureza. Inwagen defende que é preciso oferecer uma diferenciação mínima entre leis físicas e leis da natureza e evitar a equivalência dos termos, precisamente porque o determinismo e a liberdade dependem de noções de leis diferentes. Para Inwagen: "leis físicas são leis da natureza que não são direcionadas a comportamentos voluntários de agentes racionais" (INWAGEN, 1982, p. 48). As leis físicas são leis da natureza desde que não suportem exceções contra factuais, do contrário, seriam leis da natureza que comportam também leis psicológicas. Por leis da

[49] ALLISON, 2004, p. 365.

natureza é designado algo mais abrangente do que aquilo que compreendemos por leis físicas, pois incluem leis físicas e leis não físicas que influenciam as faculdades psicológicas de seres racionais[50]. São essas espécies de leis naturais, a saber, as que influem sobre as faculdades psicológicas e emotivas do agente racional que estão em jogo quando falamos de determinismo natural. A distinção pode parecer mínima e sutil, mas auxilia-nos na compreensão da clássica oposição entre liberdade e determinismo.

Por exemplo, as investigações científicas demonstram que, como uma regra, os satélites seguem as órbitas elípticas, do mesmo modo que, obedecendo a uma regra padronizada, os motoristas param no sinal vermelho do semáforo. No primeiro caso, os satélites são governados pelas leis do movimento, enquanto que no segundo, os motoristas são orientados (escolhem seguir ou endossam a validade delas) por leis de trânsito. Neste último caso, as regras da agência de trânsito orientam que todos os motoristas parem antes da faixa quando o sinal estiver vermelho. As regras de trânsito são regras de conduta que determinam o modo como os motoristas devem se comportar e são orientações pedagógicas que descrevem a maneira correta de proceder no trânsito. Portanto, tais regras adquirem status de normas de trânsito, pois expressam leis gerais de trânsito e são validadas por esta lei. As leis de trânsito são leis prescritivas e sancionam um modo de agir. No caso dos satélites, eles necessariamente seguem as órbitas elípticas como uma espécie de lei, porém, essas leis, são leis descritivas.

Os planetas e satélites não obedecem às leis causais da natureza, pelo menos no sentido de reconhecer a validade delas. Segue-se disso que a constatação de que um planeta não apareceu no ponto previsto pela lei de Kepler não é tomado como uma infração à lei, mas uma refutação da lei enquanto teoria[51]. Os planetas não se orientam pela lei de Kepler e sim os astrônomos e cientistas a tomam como padrão científico de pesquisa. Neste caso, as leis servem de orientação aos espectadores do evento, são regras regulativas que criam padrões de racionalidade que orientam a investigação destes eventos.

A ideia de padrões de racionalidade parece ser bastante útil no campo prático da ação, visto que servem de orientação tanto ao agente quanto aos espectadores da ação. Na ética

[50] PATON, 1947, p. 210. “o mecanismo da natureza pode cobrir leis psicológicas, bem como leis físicas”.

[51]Cf. BECK, 1975, p. 96.

kantiana a ação precisa de conformar-se a uma regra[52] normativa que oriente a ação, ao passo que as consequências da ação (o ato) estão submetidas à regra causal. Os impulsos sensíveis são fins possíveis para a ação sem o status de norma, pois não comandam e nem impõem autoridade. Temos, aqui, o uso de termos comuns no campo científico, jurídico e ético, tais como norma, regra, leis e princípios.

Na teoria da ação nem sempre é fácil sustentar a diferença de significados de certos termos; causa, razão, lei, imperativo, princípio, norma, regra, pois são termos que carregam um alto nível de generalidade e são, às vezes, equivalentes. Um caso específico da generalização e equivalência de significados, no campo prático da ação, é o uso das palavras "causa" e "razão". Causa designa, comumente, aquilo que provoca alguma coisa: o copo quebrou por causa do vento. Percebemos, por meio deste exemplo que a causa é externa ao evento ocorrido. Porém, é bastante corriqueiro falarmos que a razão do copo quebrar foi o vento. A razão do copo ter quebrado foi o impulso provocado pelo vento sobre o copo. Não há nenhuma diferença substancial nas duas descrições deste evento, ambos podem ser tomados como equivalentes, entretanto, no contexto da teoria da ação o uso das palavras pode não designar a mesma coisa. Neste caso, isto é, na teoria da ação, os dois termos também podem, às vezes, designar a mesma coisa, uma vez que, tudo aquilo que provoca a ação é uma causa. Todavia, é bastante instrutivo diferenciarmos um tipo de causa que remete a uma causa antecedente, evento externo, de uma causa autossuficiente, intrínseca ao causador. Causa, no sentido causal, necessita de uma causa antecedente e é destituída de qualquer conteúdo e valor prático, ao passo que, "razão" é uma causa dotada de conteúdo normativo e motivacional. Uma razão para agir não precede e nem é externa a ação, pelo contrário, ela é incorporada à ação.

Na tentativa de elucidar essa distinção e torná-la mais didática, Beck foi bastante conciso em afirmar que a relação entre "razão e ação" é análoga a relação de "causa e efeito" [53]. No entanto, ele faz uma série de ponderações que devem ser sustentadas quando

[52] KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. Trad. Fausto Castilho. – Campinas, SP: Unicamp, 2014, p.25. "Tudo na natureza, tanto no mundo inanimado quanto no vivo, ocorre segundo regras, embora nem sempre conheçamos essas regras de imediato. – A água cai segundo as leis dos graves, e o movimento da marcha entre os animais produz-se conforme regras [...] a natureza toda, em geral, nada mais é propriamente do que um nexo de fenômenos segundo regras e em parte alguma ocorre ausência de regra".

[53] BECK (1975, p. 94). "Tenho dito que razões não são as causas das ações e que quando a mesma coisa pode igualmente ser chamada a causa e a razão para a ação, a palavra "causa" está sendo utilizada num sentido muito diferente daquele científico ou que encontramos na filosofia de Hume. Não olhamos para coisas chamadas "causas", mas olhamos para coisas e eventos que tem outros nomes e vemos se eles são instâncias numa lei de natureza. Nem olhamos para coisas chamadas "razões", mas para outras coisas (querer-volições, desejos,

contrapostas as duas noções. Uma razão explicita a inteligibilidade prática implícita na realização da ação, pois ter uma razão para a ação é ter um fundamento prático e um critério de deliberação. Ter e explicitar uma "razão para agir" é tornar a ação inteligível, do ponto de vista prático, aos espectadores – "uma razão para uma ação é, seja o que for, é o que torna a ação inteligível" (BECK, 1975, p. 84) – ao passo que uma "razão para agir" que não é inteligível aos outros é uma não razão. Na compreensão de Beck, ter razões é ter uma espécie de princípio justificativo, uma base normativa: "todas as vezes que agimos deliberadamente avaliamos a solidez das razões" (BECK, 1960 p. 32). Portanto, deliberar é julgar a solidez dos princípios e fundamentos práticos que incorporamos à ação. Por outro lado, aqueles que não participam ativamente da ação e desconhecem as razões contrapostas na deliberação observam a ação em conformidade com uma regra, à regra causal. Neste caso, as razões apenas podem ser inferidas com base em suas manifestações fenomênicas.

Tentaremos, na medida do possível, usar no contexto kantiano o termo causa para designar as causas empíricas da ação no âmbito de uma investigação que busca explicar a ação e razão quando nos referirmos aos fundamentos práticos da ação, aos princípios que justificam as ações. Nosso principal suporte textual é o parágrafo (B582/3) e a respectiva distinção feita entre "razão determinante" e "causa determinante".

2.3.1 A causa das ações: o caráter empírico como princípio de investigação.

É bastante recorrente a afirmação de que as ações humanas revelam um padrão e uma uniformidade que nos permite inferir as causas, as razões e as motivações do agente e predizer certos acontecimentos. Tais conceitos – causa e razão – são usados no contexto de explicação e de justificação das ações, isso porque a ação humana está constantemente sujeita às avaliações externas, seja no âmbito moral, social ou jurídico. Podemos compreender a ação a partir de duas maneiras distintas, por meio da explicação causal ou oferecendo as razões práticas, justificando-a. A investigação da ação busca compreender e expressar a intenção e a inteligibilidade implícita na ação de um determinado agente, compreender as razões e as

---

motivos, crenças, etc.) e vemos se eles se colocam em relação com a ação numa maneira análoga, mas não idêntica, com a relação de causa e efeito. A ideia de causa é um critério ou regra para a busca de tudo que pode ser chamado de causa. O conceito de razão é um critério ou uma regra para a seleção de tudo que pode ser chamado uma razão para a ação que desejamos entender".

motivações do agente para agir de um determinado modo, contrastar as razões e expor as incoerências e contradições envolvidas num determinado raciocínio prático.

A posição kantiana, de um modo geral, não difere deste procedimento observatório, principalmente porque só temos acesso à face fenomenológica da ação, isto é, a própria ação enquanto evento e suas respectivas consequências. No entanto, é perceptível que no pensamento kantiano existe uma distinção bem delineada entre agentes e observadores. Estamos na posição de agentes quando agimos impulsionados por princípios e, na posição de observadores ou espectadores, quando julgamos e avaliamos os atos de outras pessoas, visando abstrair as causas e intenções para traçarmos o perfil de caráter ou a personalidade desse agente. A investigação causal é o fio condutor primário do observador: "todas as suas acções se deveriam poder explicar por leis naturais e todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível" (KANT, 1994, 467 – B568). Compreender se esse procedimento causal é suficiente para nos oferecer as causas e razões da ação é nosso desafio iminente, mas podemos preliminarmente dizer que reduzir a analise do comportamento humano à teoria causal é, em certo sentido, eliminar o escopo normativo do qual se abstrai a norma da ação, naturalizando o fundamento do agir.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* Kant caracterizou como ator aquele que observa a si mesmo e forja uma aparência e como espectador aquele que busca conhecer fisiologicamente o comportamento humano. Tal analogia é bastante conhecida e difundida pelo persuasivo e eloquente livro de Beck *"O ator e o espectador"* que, embora não seja um comentário especificamente sobre Kant, faz importantes referências à obra kantiana como uma importante fonte de pesquisa da teoria do agir racional. No contexto da explicação da ação utilizamos o fio condutor causal remontando a série e identificando as causas do agir.

Colocaremos a questão a partir da seguinte passagem.

> O arbítrio de todo o homem possui um caráter empírico que é tão só certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas acções, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio. Visto que este caráter empírico tem de ser extraído, como efeito, dos fenômenos e da regra destes, que a experiência fornece, todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu caráter empírico e pelas outras causas concomitantes; e se pudéssemos investigar até o fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem (KANT, 1994, p. 473 – B578).

Neste ponto, há a retomada de aspectos concernentes a distinção de caráter – empírico e inteligível – com enfoque no caráter empírico, que é tão somente a manifestação (efeito) de uma causalidade da razão. Três aspectos da citação são dignos de destaque: (i) a linguagem característica de uma teoria causal contida no raciocínio prático, expresso pelas noções de causa e efeito; (ii) o procedimento do espectador, que consiste em observar, inferir e julgar; (iii) o fundamento causal dos efeitos da ação que não é empírico, mas deriva de uma causalidade da razão. Exploremos então estes pontos.

Uma ideia subjacente a esta temática é a devida distinção que deve ser feita entre a série colocada em curso, neste caso, pelo arbítrio, daquilo que serviu de fundamento (causa) para que o arbítrio exercesse sua atividade. Toda a cadeia de consequência decorrente da deliberação é simplesmente uma expressão sensível[54] de uma causa não empírica, cujos efeitos revelam uma regra que nos permite inferir os motivos racionais da ação. Uma ênfase sobre a palavra "inferir" é importante, pois não podemos cair na tentação de ascendermos do empírico ao inteligível – "o mundo empírico fornece um instrumento, não para conhecer, mas para vislumbrarmos o mundo inteligível" (GRENBERG, 2010, p.120). Podemos e devemos pressupor que o ato é a manifestação empírica de uma causa que não está na série causal, no entanto, devemos evitar o erro de criar uma ilícita rota de inferência do empírico ao inteligível [55].

A utilização da linguagem causal no campo prático da ação humana ocorre porque, segundo Kant "todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza" – e isso significa que a ação humana, análoga a outros eventos da natureza, está submetida às regras e leis causais e à aplicação de padrões gerais de análise. Portanto, compreender o campo prático da ação humana conforme a ordem da natureza é aceitar a regra geral de uma ligação necessária entre causa e efeito. Neste caso, dado certo ato (efeito) nós devemos pressupor sua causa e, analogamente, dado certa causa (ação) podemos prever certas consequências. Tal procedimento está restrito apenas ao que é fenômeno no arbítrio e parece

[54] GRENBERG, 2010, p. 120. "A linguagem "causal" tem sido rejeitada como a melhor maneira de descrever o relacionamento entre o caráter empírico e o inteligível em favor de "esquematização" e de "expressão". No entanto, se aceitamos que Kant parece inconsciente desta distinção no texto da terceira antinomia podemos ler este apelo a uma causa e a um efeito através das lentes do esquematismo e expressão, ao invés de um estrito relacionamento causa e efeito".

[55] Allison (1990, p. 32) oferece algumas ponderações importantes a respeito da relação entre caráter empírico e inteligível, mas acaba reduzindo a mínguas a ideia de que o caráter empírico é um esquema, expressão ou manifestação sensível do caráter inteligível.

descrever apenas o procedimento mecânico da ação, pois tudo que se descobre por meio dessa investigação é somente natureza[56].

Por meio da investigação causal, nós tomamos por regra uma lei da natureza a fim de tornarmos o evento (ato) compreensível, buscando as causas que sejam significativas para compreender um modo de agir, porém, tudo que descobrimos é que o evento é uma "peça da natureza" (KANT, 1960, p. 107). Esta investigação não indaga pelos fundamentos práticos da ação, somente pelas peças conjecturais, que são destituídas de "valor probatório" [57], visto que o conjunto das explicações não culmina numa conclusão plausível do ponto de vista prático. Isso ocorre devido à necessidade inerente à conexão causal, onde tudo que ocorre teria necessariamente que acontecer. Tal fato significa reconhecer que a investigação causal revela apenas o que é, e não o que deve ser. O que por si só não diferencia a ação humana dos eventos naturais que são desprovidos de propósitos, motivações e de intenções particulares. A noção de uma ligação necessária entre causa e efeito, imposta pelo ponto de vista causal, conflita diretamente com a contingência interna a qual somos levados a conceber quando investigamos a ação humana, pois, do contrário teríamos que abdicar de noções morais basilares, tais como a imputabilidade e a obrigação moral.

Todo esse tom determinista que recai sobre a ação humana corresponde unicamente ao caráter empírico. Se restringida a esse aspecto, todas as ações são vistas como necessárias e previsíveis, e podem ser consideradas como respostas a estímulos naturais – "em relação a este caráter empírico não há, pois, liberdade" (KANT, 1994, p. 473 – B578). O arbítrio, dispositivo executivo da faculdade de desejar responsável por arbitrar a respeito das normas e regras de ação, é sensível, e em decorrência dessa condição as consequências de sua escolha estão em conformidade com o caráter empírico. Por meio do arbítrio, nós somos sensivelmente afetados por desejos, inclinações e apetites distintos que se apresentam como sendo fins para a ação, contudo, a esses fins possíveis de ação derivados da condição sensível

[56] O'NEILL, 1989, p. 68. "Toda explicação naturalista – mesma as explicações mais impressionantes de alguma neurociência futura – são explicações condicionais da "aparência da vontade dos homens". Num certo sentido elas são incompletas, pois elas nunca podem explicar que qualquer lei natural deve assumir a forma que ela tem. Mesmo a investigação mais exaustiva não pode ser exaustiva. Qualquer explicação oferecida em termos de eventos e seus efeitos é incompleta porque ela pressupõe uma consideração da forma de certos princípios. Colocando isso num modo antigo, poderíamos dizer que as explicações sobre o título de causalidade eficiente pressupõe explicações sobre o título de causalidade formal".

[57] Cf. BECK, 1975, p. 15.

se pode aderi-los, isto é, incorporá-los ao princípio subjetivo do querer, ou simplesmente rejeitá-los.

No que diz respeito aos efeitos do arbítrio, devemos pressupor que eles são manifestações da causalidade da razão: "o arbítrio de todo o homem possui um caráter empírico que é tão só certa **causalidade da sua razão**, **na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno**" (B577, grifo nosso). A distinção entre o caráter empírico dos efeitos da ação e o caráter inteligível da 'causa' da ação é perceptível e outorga a necessidade dos dois pontos de vista. O efeito da ação é a manifestação sensível da causa livre e inteligível que só pode manifestar-se fenomenalmente. A ênfase nas condições de possibilidade do conhecimento humano, que está restrita à ordem temporal, mostra que só podemos julgar/avaliar aquilo que não aparece daquilo que é expresso temporalmente, isto é, do fenômeno: "a moralidade própria das acções, o mérito e a culpa, mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta", de modo que, "as nossas imputações podem apenas se reportar-se ao carácter empírico" (KANT, 1994, p. 474 – B579).

O que escapa a investigação causal é o princípio formal, a legislação normativa e motivacional da ação, implícita no princípio subjetivo do querer (máxima). No máximo, a investigação causal pode determinar o fundamento subjetivo do desejo, os apetites e as inclinações, mas nunca o fundamento objetivo, que é o fundamento formal da ação. A defesa kantiana de uma independência do arbítrio centra-se na ideia de que, invariavelmente, a razão determina o arbítrio - "a razão é, pois, a condição permanente de todas as acções voluntárias pelas quais o homem se manifesta" (B581). Independentemente da ligação direta que é feita entre razão e arbítrio, é importante destacar que é essa possibilidade de ser determinada pela razão que confere ao arbítrio um momento de espontaneidade, que é justamente o processo de tomada de decisão para além das meras possibilidades impostas pela condição sensível – assim, a deliberação transcende os limites da condição sensível, de modo que a escolha não está restrita a um conjunto de alternativas empiricamente possíveis. O papel da razão é fornecer princípios de segunda ordem que verifiquem a consistência e a coerência do princípio subjetivo, e é em virtude disso que a razão é condição permanente de toda ação voluntária, pois, por um lado, não é possível uma ação sem máxima e, por outro lado, toda máxima contém um princípio formal, que é uma regra imposta pela razão no seu uso prático.

Causalidade da razão é o termo kantiano para designar a capacidade da razão de produzir princípios de segunda ordem - imperativos – que são princípios práticos formais que

verificam a coesão das máximas. Causalidade que, diferentemente da natural, não esta submetida às condições espaço-temporais, logo, enquanto causalidade inteligível opera em conformidade com o caráter inteligível. A ação humana, portanto, enquanto manifestação de uma atividade racional deve ser considerada a partir de outro ponto de vista que não o causal. Pelo ponto de vista da razão "**encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza**" (KANT, 1994, p. 473 – B578, grifo nosso). Outra regra significa, regra não causal-temporal, e outra ordem significa ordem não fenomenal, mas inteligível.

2.3.2 As razões para agir

O que significa dizer que as ações possuem "razões" e não "causas" e que elas são motivadas e não causadas? Nesta parte queremos explorar aspectos concernentes ao "fundamento determinante da ação", especificamente aspectos que nos permita identificar na relação do princípio subjetivo (máxima) do querer com os princípios práticos objetivos (imperativos), as razões para agir, destacando ainda mais as devidas diferenças entre as "razões determinantes" e as "causas determinantes". A distinção aqui proposta, entre "razões" e "causas", tem, por objetivo geral, delinear algumas características normativas e motivacionais da ação. No sentido banal, causa é uma força que é exercida sobre alguma coisa provocando um efeito como consequência, ao passo que, as "razões para agir", são os fundamentos normativos e motivacionais internos à própria lei/princípio prático da ação. Portanto, é aquilo que obriga, de modo categórico ou hipotético, que me fornece as razões para agir.

Neste ponto, é pertinente explicar o significado do termo "fundamento determinante" e, para obter uma melhor definição recorreremos à *Crítica da razão prática***,** que apresenta dois tipos de fundamentos determinantes da ação. O primeiro tipo de fundamento determinante da ação é o conteúdo material do princípio subjetivo, o próprio fim da ação que funda-se na receptividade do sujeito e, "só pode determinar o arbítrio pelo fato de pressupor um sentimento de prazer" (KANT, 2011, p. 39). A dependência que este fundamento determinante tem da natureza interna do sujeito ocorre porque o apetite, que é o sentimento de prazer e desprazer envolvido na produção e efetivação do objeto, antecede a regra de ação. Por este tipo de fundamento baseado na receptividade e na relação do sujeito com a

representação sentimental do objeto podemos obter somente uma faculdade de desejar inferior e, respectivamente, um fundamento determinante subjetivo da vontade. Porém, além desta faculdade de desejar inferior há também uma faculdade de desejar superior, cujo fundamento determinante dispensa a representação de sentimentos – a faculdade de desejar inferior está subordinada a esta faculdade superior. O fundamento determinante da faculdade de desejar superior funda-se sobre a razão – esta é a diferença de grau entre os dois.

A questão oriunda dessa dupla caracterização é: "como se poderia fazer uma comparação de magnitude entre dois fundamentos determinantes totalmente diversos quanto ao modo de representação, para preferir aquele que mais afeta a faculdade de apetição?" (KANT, 2011, p. 39). Tal indagação seria problemática se não fosse pressuposta uma relação de subordinação entre os dois tipos de fundamento determinante, relação que, vale dizer, não é arbitrária. A base de apoio desta relação é a ausência de legislação normativa neste fundamento determinante subjetivo, pois a faculdade de desejar inferior só designa a suscetibilidade da faculdade de desejar aos impulsos sensíveis. Independentemente da disposição que segue a representação de um apetite que indica um objeto que se constitui o fim da ação, a produção do objeto (a efetividade da ação), depende de uma regra ou uma legislação formal. Portanto, pela faculdade de desejar inferior obtemos a matéria da máxima (fins) e pela faculdade de desejar superior obtemos a legislação (forma). No caso de agentes racionais, é possível haver máximas que são simplesmente formais abstraindo-se todo o conteúdo material dela e ficando somente o princípio e a regra da razão, contudo, o contrário não é possível e toda máxima precisa de uma forma, uma legislação normativa.

As "razões" para agir resultam, portanto, da unificação dos fundamentos subjetivos do desejo com os fundamentos objetivos de autodeterminação nas máximas[58], de modo que, estes

[58] Podemos, em consequência desta discussão, distinguir entre "máximas dos fins" e "máximas da ação" – a primeira, simplesmente afirma que determinada coisa, prazerosa ou agradável, é boa, enquanto que, a segunda, expressa a bondade da maneira de agir, da política de ação. Korsgaard (2008, p. 220) utiliza desta distinção para demonstrar que existem razões para o ato e razões para a ação: "o ato é realizado por causa dos propósitos que ele serve, enquanto que o todo da ação é realizado por sua própria causa – digo, por causa da nobreza, legalidade ou legiformidade". Tal defesa pretende retirar a vã impressão de que a normatividade da ação deriva do propósito do agente, que poderia ser, por exemplo, um simples desejo ou uma inclinação, que são apetites externos que incidem sobre a faculdade de desejar. O propósito não justifica a realização da ação, assim, dizer que se matou alguém porque queria (tinha o desejo) matar não responde e não diz nada sobre o ato – "assim, quando pedimos uma razão não estamos perguntando qual propósito foi servido pelo ato – estamos pedindo uma finalidade que faz sentido para o todo da ação". As razões para os fins podem não convergirem com as outras condições atenuantes intrinsecamente ligadas (relação de fins e meios imposta pelo método de execução da ação – imperativo) à ação, e é sempre a ação como um todo que é escolhida, o fim, as consequências etc. Aspecto abordado também, entre outros por: O'NEILL. Onora. **Acting on Principle: an essay on Kantian ethics**. Cambridge University press, 2013, p. 103.

últimos são princípios que testam a universalidade e a coerência interna das máximas. Portanto, a máxima, na condição de princípio subjetivo do querer, é uma regra capaz de expressar a determinação da faculdade de escolha, expressar aquele fundamento determinante substancial ao julgamento prático tomado como "razão para agir". Por meio deste acoplamento de fundamentos subjetivos e objetivos podemos compreender a afirmação de que a razão é condição permanente de todas as ações (B581/B584) – vale lembrar que é possível uma ação abstraída de conteúdo, a simples legislação da vontade. A questão básica e de extrema importância desta interação se dá pela insuficiência normativa dos móbiles da sensibilidade que embora despertem na faculdade de desejar uma atração desta em relação ao objeto, é um querer que não determina a ação por não conter nenhuma representação de leis e, por isso, precisa de um "complemento de suficiência" [59].

No caso do querer sensível, é por conta da própria condição sensível do ser racional que ele pode ser atraído e afetado por inclinações, impulsos ou móbiles da sensibilidade. Contudo, o querer sensível não determina imediatamente o arbítrio humano e existe também um querer do tipo racional que é imposto na forma de imperativo e pode frear ou até proibir a ação que tem por fundamento um querer sensível que seja absolutamente contrário ao dever. A razão, faculdade dotada de um tipo especial de causalidade, produz imperativos categóricos e hipotéticos (e técnicos), o primeiro é o imperativo da moralidade e o segundo é o imperativo das ações que são conforme o dever. Tanto os imperativos categóricos quanto os hipotéticos são princípios que circunscrevem certo grau de bondade e são impostos como demandas, obrigações às quais o agente da máxima deve estar comprometido a realizar. O imperativo categórico indica o bom que é universalmente válido para todo o ser racional, o moral, o hipotético indica o bom particular, isto é, o bom subjetivo tomado como objetivamente bom cuja validade está restrita ao agente num momento particular.

As razões para agir, enquanto "razões determinantes" das ações não são precedidas por nenhuma outra causa antecedente e, neste sentido, é condição incondicionada das ações. Por isso, o ponto de vista adotado na consideração das razões para agir não é o do caráter empírico, mas do caráter inteligível. No objetivo de compreender essas "razões" para agir, articularemos as noções de móbiles sensíveis e causalidade da razão. Pois, a causalidade da razão é o principal conceito kantiano que nos permite defender a ideia de uma determinação

[59] Cf. ALLISON, Henry. **Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy**. Cambridge University press, 1996, p. 131.

não patológica da ação pelos impulsos e móbiles da sensibilidade. Na *Crítica da razão pura* há uma série de referências a este conceito, que denota a própria capacidade da razão ser prática e representar ações como possíveis. Por meio deste tipo peculiar de causalidade, a razão produz imperativos "que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades activas" (KANT, 1994, p. 471 - B575). As faculdades ativas que recebem os ordenamentos da razão são, especificamente, arbítrio e vontade, embora, às vezes, prevaleça um tipo de relação direta da razão com o arbítrio.

Nesse sentido, o conceito de vontade fica oculto e ofuscado pelas diversas especificações que se tem do arbítrio e da capacidade legislativa da razão. No que diz respeito à capacidade legislativa da razão e a relação com a faculdade de desejar (arbítrio e vontade) podemos observar o que diz Kant: "não se pode dizer da razão que o estado em que ela determina o arbítrio, seja precedido de outro em que esse próprio estado é determinado" (KANT, 1994, p. 475 - B581) – a razão é sempre "determinante" e nunca "determinável". Não obstante a ausência do conceito de vontade, percebemos que a razão tem um fundamento prático que determina o arbítrio, ou seja, um princípio que serve de "razão da ação". Agir por razões é agir motivado pelas representações da razão, que são os princípios práticos dotados de suficiência motivacional e normativa para determinar a escolha e, consequentemente, a produção do objeto representado. Os fundamentos subjacentes a esses princípios práticos expressam ações diversas, corretas, dignas, honrosas etc.

Na condição de imperativos, prescrições expressas na forma de dever para seres que nem sempre fazem o que de modo razoável devem fazer, ou optam por não fazer, a razão impõe "uma medida e um fim e até mesmo uma proibição e uma autoridade" (KANT, 1994, p. 472 - B576). O imperativo é uma regra formal, uma espécie de forma da intenção ou método de execução, ao passo que o conteúdo ou a matéria da intenção pode ser tanto um "objeto da sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem)" (B576). No caso do imperativo hipotético, ele é o método de execução de um fim que é material, pois prescreve os meios necessários para que se obtenha êxito na busca desse fim. O imperativo hipotético também verifica e testa a coerência do querer visando saber se a pré-disposição pelos fins suporta os meios necessários para alcançar este fim. O imperativo categórico é diferente, pois abstrai todo conteúdo material e permanece a simples forma de uma legislação universal, válida para todo ser racional. Na condição de princípios de segunda ordem, os imperativos

práticos expressam as condições de possibilidade e de legitimidade de fazermos juízos de primeira ordem[60].

A especificação das etapas constituintes do agir sugere um tipo de construtivismo, ideia de que a ação resulta de um procedimento formal bem definido. Não é nosso objetivo enredar nesta discussão, mas a compreensão funcional da estrutura prático-deliberativa do agir identifica os principais elementos que compõem esta estrutura ou que estão em relação com ela como peças de uma engrenagem. Não é possível negar a existência de um procedimento formal da estrutura prático-deliberativa do agir no pensamento kantiano. Mas, interessa-nos destacar, particularmente, a relação do ordenamento racional com o querer sensível e indicar a proeminência da capacidade racional do homem em relação à sensível. Pois, não obstante a condição sensível do material (fim) da ação, o juízo de imputabilidade toma por base o caráter inteligível e a capacidade da razão de recondicionar, frear ou proibir a ação. Toda ação precisa de uma legislação normativa, um método de execução, que é uma regra que só pode ser oferecida pela razão.

Tomemos novamente o ilustrativo caso da mentira maliciosa e logo perceberemos que o juízo de imputação toma por referencial as "razões determinantes" da ação, a capacidade cognitivo-racional do agente de julgar e determinar as ações conforme padrões morais ou sociais, enquanto que as "causas determinantes" revelam eventos factuais da vida deste agente. Nesta parte do texto Kant contrapõe princípios materiais subjetivos com a causalidade da razão, que impõe princípios objetivos na forma de mandamentos. A censura ao ato ilícito "funda-se numa lei de razão", de modo que, não podemos considerar "esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria", independentemente, da constatação que os "móbiles sensíveis não lhes sejam nada favoráveis, mas completamente adversos". Não obstante a condição sensível do conteúdo material do querer do agente, a razão, que "está presente em todas as ações que o homem prática", intervém e participa da ação não simplesmente concorrendo para conduta maliciosa, mas oferecendo regras de condutas alternativas. Tais regras não são destituídas de conteúdo, pelo contrário, enquanto fundamento da ação, são regras formais cujo conteúdo prático é um "simples conceito" (B576) – o bom, o justo, o correto ou agradável. Isto é o que permite sustentar que o sujeito "podia e devia" ter determinado a ação de outro modo.

[60] Cf. FRIERSON, 2010, p. 89.

As “razões determinantes” da ação comportam os fundamentos práticos necessários para que se possa julgar a ação e imputar as consequências a aquele que proferiu a mentira maliciosa. Tais razões não são auto-evidentes aos espectadores e são obtidas por meio de um segundo ponto de vista, pois do “primeiro ponto de vista examina-se primeiro o caráter empírico desse homem até as suas fontes” (B582). Neste primeiro ponto de vista “se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes de um efeito natural”. Pelo caráter empírico é possível remontar a cadeia de causas e reconstituir todo o comportamento do agente, porém tais causas são insuficientes para justificar o modo de agir. Do ponto de vista do caráter empírico-causal uma ação particular não se distingue de toda a biografia do agente e a causa será sempre precedente. Problema que não ocorre quando pensamos a ação do ponto de vista prático, porque a ação é visto como se fosse o início de uma nova série causal.

Do ponto de vista inteligível, consideramos a capacidade legislativa da razão, de modo que, independente do quão fútil ou pueril é a intenção última da ação, a razão fornece o que denominamos outrora de forma da intenção, que neste caso é o hiperativo hipotético. O imperativo pode significar simplesmente o método de execução ou uma reformulação da máxima primária do agente mediante adendos que indicam os perigos de uma ação contrária ao dever. Por isso, a ação, com vistas a fins subjetivos e condicionados, depende de que esses fundamentos subjetivos do desejo sejam incorporados à máxima do agente[61], depende também de um teste de coesão interna, assim, a ação (a produção do objeto) decorreria do cumprimento de dois estágios: (i) a afecção e percepção de determinado móbile sensível; (ii) o juízo a respeito do objeto de desejo, formação do interesse e a afirmação do compromisso com este fim e com os meios necessários para obtê-lo. Se a ação humana não é determinada patologicamente pelos impulsos sensíveis, o significado simbólico deste processo[62] deve ser

[61] KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. – Lisboa, Edições 70, 1900, p.29/30. “A resposta à questão imaginária segundo o modo de decisão rigorístico funda-se nesta advertência, relevante para a moral: a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não ser determinado a uma acção por móbil algum a não *ser apenas enquanto o homem admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)”. Esta passagem é mais conhecida como a “Tese da incorporação”, denominação cunhada por Allison (1990, p. 85-94) e (1996, p.118-123), ela destaca a insuficiência normativa dos móbiles sensíveis e a necessidade de estes serem incorporados à máxima, que é uma regra autoimposta e expressa o princípio subjetivo do querer, mas que pressupõe também um princípio objetivo da razão que, por sua vez, torna possível o fundamento subjetivo do querer.

[62] ALLISON, 1996, p. 119. “A Tese da Incorporação também favorece esta ideia, pois um desejo nunca constitui uma razão para agir e a incorporação é “inseparável da concepção kantiana da ação como baseada em máximas, que são em si mesmas, produtos da espontaneidade prática do agente [...] isto sugere uma imagem da escolha racional como envolvendo duas decisões distintas: uma para agir de certa maneira ou adotar uma máxima para

especificamente porque ele permite a autodeterminação do próprio querer mediante a avaliação positiva e a validação do valor dos fundamentos pelo qual se sente impulsionado a agir. Segue-se disso que o comprometimento com a realização destes fins sensíveis indica um segundo querer.

A incorporação do móbile sensível à máxima significa, precisamente, que a ação só pode ser determinada por um fundamento prático-normativo, que é uma regra formal da razão contida na máxima, diferentemente, do que ocorre na relação causal, visto que a causa é externa (precedente). A máxima representa a premissa maior num silogismo prático, ela generaliza a ação, expõe o motivo e a política de ação e pode ser descritiva ou explicativa, permitindo-nos racionalizar o agir conceitualmente abstraindo os princípios normativos e motivacionais da ação. Pois, não respondemos cegamente aos impulsos naturais, pelo contrário, julgamos e avaliamos os princípios e valores sobre os quais agimos[63]. Nisso consiste a participação da razão nas ações em geral, isto é, oferecendo imperativos, categóricos, hipotéticos, técnicos, de prudência e etc. Por causa destes imperativos é possível dizer que as ações acontecem "não por causas empíricas, mas por princípios da razão" (B578). Pode-se dizer também que as "razões determinantes" são condições incondicionadas e não podem ser precedidas por nenhuma causa anterior (B583), pois do ponto de vista prático as regras são diferentes daqueles da ordem temporal.

---

realizar a ação deste tipo; uma segunda para escolher a razão para executar o ato de adotar a máxima em questão".

[63] BITTNER, Rüdiger. **Máximas**. Trad. Mario Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. Studia Kantiana, 5:7-25, 2004, p 18. "Ela (a máxima) contém a representação de uma regra de meu agir futuro e meu querer do mesmo. Mas representada e querida, essa regra torna-se tão inviolável quanto uma lei objetiva. Não se pode tomar algo como máxima e ao mesmo tempo, propor-se exceções. Na máxima, quero que aquele observador de meu comportamento não encontre futuramente nenhuma instância contrária a lei objetiva [...] **agir segundo máximas significa passar da lei apenas subjetivamente representada a uma lei objetiva de meu comportamento. As ações, então, estão sujeitas à lei, mas exatamente porque as quero como sujeitas à lei**. Assim, meu querer individual proporciona à lei apenas aquela objetividade que inere à lei natural de modo independente. Previamente, toda validade da lei consiste em ser querida como válida, querê-la como válida envolve a representação da mesma. Essa é a representação das lei de que fala Kant. Agir segundo máximas é um agir segundo a representação das leis porque é um agir segundo leis que, essencialmente, primeiramente foram queridas. Da representação de e do querer algo universal, contudo, apenas seres de razão são capazes. "Ou segundo uma vontade": "ou" deve claramente ser lido como "sive" – vontade é precisamente isto: agir segundo máximas". Rüdiger Bittner expõe com uma lucidez impar a relação transitória dos momentos subjetivos e objetivos da máxima. Por um lado, ela simboliza o querer subjetivo, por outro, simboliza a universalização almejada por este mesmo querer. Neste caso, a relação com a lei também pressupõe um momento subjetivo, pois depende de que o sujeito queira que o seu querer esteja sujeito à lei, uma vez que a validade da lei consiste em que ela seja querida como válida (objetiva). Tais leis não possuem validade independente da representação do querer, pelo contrário, é preciso representá-las como válidas para o meu querer, particular e universal (grifo nosso).

O que leva o agente a deliberar positivamente a respeito de algo, aprovar ou endossar a validade, senão o próprio julgamento prático? Neste caso, o juízo prático determina aquilo que do ponto de vista moral é ou objetivamente ou subjetivamente bom, tomando a si mesmo por objeto, isto é, sendo uma projeção valorativa de seus próprios conteúdos – o bom, correto, justo, nobre, útil, agradável. As razões para agir, embora sejam princípios objetivos do querer, podem ser do ponto de vista moral, princípios subjetivos – as razões para agir não se equivalem necessariamente com os motivos morais. No entanto, o aspecto a ser destacado é que julgar algo ser bom se equivale a querer promovê-lo motivado pela consciência de que este fim que se busca justifica o ato e as circunstâncias intrínsecas a ele[64]. Isso indica a disposição do agente em relação as suas razões para agir que, neste caso, são razões do movimento – "a escolha da ação do agente é uma reação à bondade do todo da ação" (KORSGARD, 2008, p. 226). Ter um fundamento subjetivo do desejo não é ter uma razão para agir, isto é, o fundamento material da máxima não se constitui por si só em razão do agir – não de modo independente do julgamento prático.

Neste caso, as razões para agir são fornecidas pelos princípios práticos objetivos que prescrevem a obrigatoriedade de realizar determinada ação. O imperativo hipotético, por exemplo, indica a necessidade de realizar certa ação em virtude de um fim material. Se admitimos que o fim material por si só não compromete o agente a realizar a ação devido a falta de legislação normativa, então, as razões para agir são inerentes aos princípios práticos. Logo, os princípios práticos são normativos, pois suas prescrições impõem autoridade perante o agente, são prescrições performativas. Os princípios práticos são motivadores em virtude de sua normatividade[65] – assim, as razões para agir são intrínsecas à própria lei, imperativos, princípios práticos que prescreve a ação.

2.4 As aporias de um suposto compatibilismo kantiano

Tornou-se bastante comum na literatura secundária as discussões a respeito do caráter compatibilista ou incompatibilista da filosofia prática kantiana. A inspiração para tais discussões derivam da cosmologia racional e, principalmente, da solução kantiana que

[64] Cf. KORSGAARD, Christine. **The Constitution of Agency: Essay on Practical Reason and Moral Psychology**. Oxford University press, 2008, p. 214.

[65] Ibidem.

consiste em tornar compatível a causalidade pela liberdade com a causalidade natural. O conflito entre liberdade e determinismo é, num primeiro instante, estritamente cosmológico e a concepção de liberdade apresentada como solução designa somente a possibilidade lógica de uma espécie de causalidade livre que não contradiz a causalidade natural. Todavia, o conteúdo é, às vezes, centrado na liberdade prática e na ação humana e, às vezes, fica incerto se Kant refere-se ao campo cosmológico ou pessoal da ação. Noutras partes, é possível identificar a referência exata, pois é recorrente o uso de termos como "o sujeito agente" ou o "ato". Por exemplo: "assim se encontrariam simultaneamente, no mesmo acto e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível" (KANT, 1994, p. 468 – B569). Portanto, o pano de fundo para as discussões a respeito do caráter compatibilista da filosofia moral kantiana é cosmológico, mas parece que é demasiado imprudente deslizar de um compatibilismo cosmológico para um compatibilismo no âmbito da ação. Por isso, acreditamos que a defesa de um compatibilismo kantiano requer a superação de alguns aspectos que inevitavelmente se apresentam.

Uma dificuldade premente na querela do compatibilismo é o critério de identificação do que pode ser considerado ou não compatibilismo. Neste caso, a noção de "causa" parece ter sido o único critério válido para designar o que é ou não uma teoria compatibilista da ação, de modo que, é compatibilista a teoria que torna possível conceber a ação tanto por meio da causalidade pela liberdade quanto pela causalidade natural. O compatibilismo, na definição de Wood[66], "sustenta que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e ainda ser livres no sentido necessário para o agir moral e para a responsabilidade" (WOOD, 1998, p. 239). Percebemos que a definição é pouco precisa e depende de uma série de ponderações para que se possa cogitar colocar Kant nesta vertente filosófica. Primeiro, é necessário esclarecer que a submissão das ações às leis naturais esta restrito àquilo que nas ações é fenomênico, isto é, a sua própria manifestação. Segundo, não é possível considerarmos as inclinações e os impulsos sensíveis como causas das ações, eles são apenas incentivos que influenciam, mas não determinam a ação. Logo, se a imputabilidade das ações é um aspecto que a teoria compatibilista deve salvaguardar este ponto é de extrema importância, uma vez

[66]WOOD, Allen. **Kant's Compatibilism**._In Kant's Critique of Pure Reason: critical essays. Rowman e Littlefield, 1998, p. 240. "O compatibilismo de Kant, no entanto, é baseado sobre a agressiva distinção metafísica entre fenômeno e noumeno; longe de unificar nossa visão de nós mesmos ela (a distinção metafísica) diz que liberdade e determinismo são compatíveis apenas porque o eu como agente moral livre pertence a um mundo diferente do eu como objeto natural".

que a base de sustentação de um ato imputável é unicamente a liberdade do arbítrio, que está intrinsecamente ligado à noção de espontaneidade prática. Por isso, a definição do compatibilismo oferecida acima corresponde, na filosofia kantiana, tão somente aos dois pontos de vista.

Por incompatibilismo podemos entender a doutrina que sustenta que "se nossas ações são determinadas por causas naturais, então o agir livre e a responsabilidade moral são ilusões" (WOOD, 1998, p. 239). Neste caso, uma confusão latente paira sobre o conteúdo material, visto que, toma-se o conteúdo material das ações por causas da ação, de modo que, as ações heterônomas inspirariam teorias compatibilistas e as ações autônomas inspirariam teorias incompatibilistas. Numa definição radical, pode-se dizer que a determinação da ação por causas naturais é impossível, pois agir motivado por fins materiais não é ser determinado por causas naturais, mas é determinar-se a si mesmo a agir motivado por princípios subjetivamente válidos – o mesmo se aplica a princípios objetivamente válidos. Se a noção de causa é primordial ao compatibilismo só será possível cogitar colocar a filosofia da ação kantiana nesta vertente se identificarmos no agente alguma faculdade ou atividade que funcione como um tipo de causa (ou dotada de uma capacidade causal), e ainda assim não irá ser congruente com o sentido usual de compatibilismo.

A análise de Wood é bastante capciosa e pouco transparente, pois ele defende que "a intenção atrás do compatibilismo é negar que há realmente qualquer problema metafísico profundo sobre o problema da liberdade da vontade, suprimindo assim o problema ao menor custo metafísico possível" (WOOD, 1998, p. 240). A exposição kantiana não dispensa nenhum elemento metafísico, pelo contrário, ela é, antes de tudo, uma metafísica da liberdade, pois a ideia que permeia toda discussão é a possibilidade de uma causa do tipo transcendental. Isso seria atribuir à Kant as críticas que ele dirigiu a tradição moderna (Leibniz) por procurar uma solução simplista – subterfúgio miserável[67] – para o problema da liberdade da vontade. As investigações de Wood culminam na estranha concepção de "agir atemporal" que, ao que parece, é resultado de uma apreensão errônea da referência à atemporalidade do fundamento determinante da ação por uma atemporalidade da própria ação. A ação é sempre mundana,

[67] KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 155. "É um mísero subterfúgio procurar uma evasiva numa simples adaptação do **modo** dos fundamentos determinantes de sua causalidade, segundo a lei natural, a um conceito **comparativo** de liberdade (de acordo com o qual às vezes se chama efeito livre aquilo cujo fundamento natural determinante encontra-se **internamento** no ente operante)".

mas o fundamento dela não. Hudson corrobora desta crítica, porém, expõe numa linguagem diferente: "noutras palavras, não se deve extrair inferências da atemporalidade do conteúdo de uma descrição à atemporalidade do objeto que cai sobre esta descrição" (HUDSON, 1994, p. 27).

Hudson declara a opção pelos "dois pontos de vista" e submete o compatibilismo kantiano[68] a um teste ao qual ele deve passar incólume. Conforme este teste as ações devem[69]: (a) ser determinadas por causas naturais, porém, derivar de uma vontade livre da determinação patológica; (b) estar submetidas à série causal, mas que tenha o início absoluto num fundamento determinante que não tenha causa precedente (causalidade da razão); (c) estar submetidas às condições e às determinações do tempo e ainda sim terem fundamentos inteligíveis; (d) ser explicáveis e predicáveis enquanto eventos naturais, mas incompreensíveis enquanto fundamentos inteligíveis. Compartilhamos desta premissa que defende a independência, o início absoluto, a atemporalidade e a incompreensibilidade do fundamento do agir. Neste caso, as razões para agir são descrições não determinantes e não reduzíveis às descrições determinantes, caso das leis naturais. Isso faz com que o caráter empírico sirva o contexto causal-explicativo e o "caráter inteligível pode servir de função regulativa na concepção de nós mesmos como agentes racionais oferecendo fundamentos não empíricos para o contexto de imputação e justificação" (HUDSON, 1994, p. 47). A defesa de Hudson é mais coerente com a posição kantiana, mas sua análise consiste em confrontar a teoria kantiana com teorias contemporâneas que não nos interessa aprofundar, de modo que, uma discussão com a tradição moderna é mais propícia.

Na tradição filosófica moderna – Hobbes, Hume, Leibniz – a questão é bastante multifacetada, porém, esses filósofos compartilham de problemas, influências, perspectivas teológicas e científicas centrais do período moderno, principalmente da ciência mecanicista newtoniana. Não por acaso, as concepções de liberdade destes filósofos modernos citados acima são, às vezes, denominadas de voluntarismo, que caracteriza a liberdade pela ausência de impedimentos externos ao movimento e pela ideia de que liberdade é uma questão de força

[68] HUDSON, Hud. **Kant's Compatibilism**. Cornell University, 1994, p. 1. "O Compatibilismo é a tese filosófica que sustenta que a doutrina de que os agentes humanos tem vontade livre não implica a falsidade da doutrina do determinismo, ou, se prefere, admite que o determinismo não é equivalente a negar a alegação de que os agentes humanos tem vontade livre [...] o **Compatibilismo é meramente a afirmação da consistência lógica mantida entre duas posições filosóficas** e não o pronunciamento da verdade ou falsidade de uma delas" (grifo nosso).

[69] Ibid.; p. 40.

interior. Podemos abrir um breve parêntese e destacar alguns dos aspectos centrais da teoria destes filósofos modernos que convencionamos chamar de compatibilistas, para então contrastarmos com a filosofia prática kantiana.

Hobbes – define liberdade no Leviatã da seguinte maneira: "por **liberdade** entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos" (HOBBES, 2004, p. 113). Aqui, liberdade não é caracterizada por suas propriedades eficientes e nem é derivada de uma lei ou de uma causa, mas simplesmente pela ausência de oposição e impedimentos externos àquilo que se tem vontade de fazer. No sentido estrito, as palavras, livre e liberdade, são qualidades específicas de corpos, "porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos" (HOBBES, 2004, p. 171). As reflexões hobbesianas acerca da ação humana são influenciadas, por um lado, pela tradição medieval-cristã, principalmente no que diz respeito à relação entre a vontade humana (apetite) e a divina e, por outro lado, pelo efervescente movimento científico de sua época, destacando-se a física newtoniana. A sumarização das ideias é algo sempre condenável e empobrecedor, e se tratando de um filósofo loquaz e persuasivo é ainda mais perigoso, porém, tentaremos resumir as ideia de Hobbes, no que diz respeito ao nosso propósito, a partir da seguinte passagem.

> A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*; ao mesmo tempo que, dado que os atos de vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas) elas derivam também da *necessidade*. De tal modo que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a *necessidade* de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos que isso. E se acaso sua vontade não garantisse a *necessidade* da vontade do homem, e consequentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a *liberdade* dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e *liberdade* de Deus. (HOBBES, 2004, p. 172).

O teor escolástico-teológico das palavras hobbesianas se destaca nesta tentativa de articular a voluntariedade das ações necessárias perante a sapiência e vontade divina. As ações são necessárias porque, enquanto atos de vontade que derivam de desejos e inclinações precisam ter causas e a busca destas causas incorre numa "cadeia contínua" cuja extensão vai até a causa suprema, "a primeira de todas as causas", que é o ato de criação divino. Na concepção de Hobbes as ações que os homens praticam são atos de vontade e são, por isso,

livres. No entanto, vale destacar que o uso do termo "vontade" é análogo a "apetite", isto é, a carência de algo, e não se refere especificamente à fonte da necessidade da ação, pois a necessidade das ações livres e voluntárias advém de Deus. Também não é possível inferir a obrigatoriedade da ação da vontade, pois a vontade é somente uma espécie de conselheira, isto é, não impõe autoridade, não exerce um comando efetivo. Por qual razão a vontade não pode ser a fonte da obrigação (e da necessidade) da ação? Qual é o elemento perdido que não nos permite inferir a necessidade (e a obrigatoriedade) das ações da vontade, mas de Deus? Tais indagações nos remetem ao campo político-social da ação, pois só no campo político Hobbes adere à noção de lei e daí deriva a ideia de obrigação que media as ações e as relações dos súditos.

Num sentido geral, a noção de obrigação depende do soberano fazer cumprir as leis da natureza, ou, como sintetiza Korsgaard "a obrigação deve vir de uma lei e a lei da vontade de um legislador soberano; moralidade só vem ao mundo quando as leis são feitas" (KORSGAARD, 1996, p. 23). A instituição da lei só ocorre por meio do contrato e do consentimento dos súditos, expresso por meio das palavras "eu autorizo" ou "eu assumo", palavras que decretam a submissão dos súditos às leis. Neste sentido, a obrigação só pode ser derivada das leis, porém, não é permitido, no caso de Hobbes fazer a relação entre lei e liberdade, pois as leis significam restrições à liberdade natural. Logo, liberdade e obrigação são termos que não se harmonizam. No contexto histórico filosófico a inversão desta relação se dá com Rousseau, que compreende a liberdade como submissão à lei que se dá a si mesmo. Por outro lado, Hobbes compartilha da banal compreensão de que liberdade é a isenção de leis – "entendo por liberdade no sentido de isenção de leis" (HOBBES, 2004, p. 173). Liberdade como isenção de leis, no caso de Hobbes, é a ação que é realizada na brecha da lei imposta pelo soberano. Resumindo, falar de lei, obrigação, comando ou dever em Hobbes implica uma profunda análise da relação jurídica dos súditos e do soberano, instituidor da ordem legal no Estado.

Hume - comunga de alguns aspectos suscitados na breve exposição das ideias hobbesianas, a saber, a aceitação da "liberdade de espontaneidade" e a refutação da "liberdade de indiferença", que é tomada simplesmente por acaso – "negação da necessidade das causas" (HUME, 2001, p. 443). Aspecto comum das teorias compatibilistas[70] é essa noção de

[70] PENELHUM, Terence. **Themes in Hume: the self, the will, Religion**. Clarendon University press, 2000, p. 156. "Há um consenso entre os leitores de Hume que ele fornece-nos uma visão do que é comumente chamado de compatibilismo. Doutrina que sustenta que não há inconsistência em sustentar que as ações humanas são

espontaneidade, que vale ressaltar, ela não designa a espontaneidade das causas, mas a espontaneidade do movimento e é a ausência de oposição. Pois, a liberdade de indiferença é sempre relacionada à ausência de causa (acusação da antítese, na terceira antinomia). O conceito de vontade também não é considerado uma fonte normativa das ações, mas tão somente um tipo de "impressão interna" ou um sentimento consciente que sucede o movimento corporal e a percepção da mente.

É bastante conhecida a refutação humeana da razão como base normativa e motivacional das ações, uma vez que uma volição advinda da razão é impossível - "a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição", e por isso "infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição e disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção" (HUME, 2001, p. 450). A vicissitude da defesa humeana é o pressuposto de que toda fonte de ação deve ser, por si só, normativa e motivadora da ação – pressuposto que recebe a definição de princípio internalista[71]. Um princípio da moralidade deve ser motivador, despertar paixões e ações e a razão deve se ocupar com outros tipos de operações (descobrir as relações causais), ou então, ser subserviente às paixões maximizando-as. A moralidade diz respeito aos sentimentos e não as noções de verdade e falsidade. Porém, ao refutar a capacidade prática e legislativa da razão, Hume despropositadamente faz da "natureza humana" uma base normativa velada[72], daí ele, às vezes, receber o rótulo de naturalista[73]. Utilizar a noção de "natureza humana" como base estável, elemento último e primitivo que a explicação não pode ultrapassar a fim de poder fundamentar a moralidade é então um desafio muito caro aos humeanos devido ao grau de generalidade deste conceito.

---

causadas e que elas são, às vezes, livre. Esta tese lógica (conceitual) é geralmente combinada com outras afirmações sobre as questões de fato: que as ações humanas são (sempre) causadas e que elas são, às vezes, livres.

[71] GUYER, Paul. **Knowledge, reason and taste: Kant's response to Hume.** Princeton University press, 2008, p. 165. "Este princípio é a premissa para o argumento de Hume que a razão não pode ser a fonte genuína dos princípios morais porque ele não vê como a razão pode ser motivadora, mas é igualmente a base para a convicção de Kant que a razão deve ser capaz de produzir um sentimento moral distintivo porque ele também assume algo do tipo que Hume denominaria de "afeto", e que deve ser a causa fenomenal ou empírica de qualquer ação e, portanto, infere que a razão deve produzir um sentimento moral que possa, por sua vez, causar a ação que a razão exige".

[72] Cf. TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Trad; grupo de doutorandos do curso de pós graduação em Filosofia da UFRGS. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 71.

[73] Cf. PENELHUM, 2000, p. 169.

Conforme compreende Hume, “existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do sol e do clima”, e por isso, “ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca dos objetos externos” (HUME, 2001, p. 439). Perspectiva que corresponde àquilo que no pensamento kantiano é denominado de caráter empírico, que é o modo de apreensão e de investigação das ações. Porém, o nível de abrangência da invariável conexão causal é maior em Hume, visto que para Hume a união entre os motivos e as ações “tem a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais, assim também sua influência sobre o entendimento é a mesma, determinando-nos a inferir a existência de uns da existência de outros” (HUME, 2001, p. 440). É certo que da existência de certos atos podemos inferir a existência dos motivos, princípios, razões determinantes etc, mas não se pode dizer que isso constitui “uma cadeia em que se conectam causas naturais e ações voluntárias” (HUME, 2001, p. 442). Disso, Hume conclui que “a experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos unidos sejam motivos, volições e ações, quer sejam figuras e movimentos” (HUME, 2001, p. 443).

A centralidade da noção de sentimento moral desqualifica qualquer ética que é centrada no comando prescritivo da razão e na capacidade das faculdades cognitivas que julgam/avaliam essas prescrições, uma vez que a moralidade tem a ver com o sentir e não com os juízos de verdade e falsidade. Consequentemente, é fácil perceber que nenhuma noção de bom ou correto está em jogo, visto que o sentimento tem a ver com o prazer e o desprazer - “nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem” (HUME, 2001, p. 511). Neste ponto, compartilhamos da posição de Guyer que afirma que esta é a tese genuinamente humeana “da **subjetividade ontológica do valor**, isto é, a posição de que o valor do objeto reside em seus efeitos sobre nossos sentimentos, e não em outro lugar” (GUYER, 2008, p. 42, grifo nosso). Alguns dos pressupostos humeanos encontrados também em Kant são, com as devidas diferenças, a noção de sentimento moral como sentimento humano irredutível, e o princípio internalista que diz que “**todo o princípio moral genuíno deve ser um motivo para a ação**” (GUYER, 2008, p. 164, grifo nosso). Porém, o principal contraste é que para Hume (e Hobbes) a necessidade da ação não é uma “**qualidade do agente**, mas sim de algum ser pensante ou inteligente que possa considerar fora da ação” (HUME, 2001, p. 444, grifo nosso). Toda negação da razão como faculdade legislativa da ação e da liberdade de indiferença culmina neste resultado negativo, do ponto de vista do

agente que, embora seja racional e dotado de vontade, age por meio de impressões externas que advém das paixões.

2.4.1 Leibniz e as disposições para agir

No que diz respeito à filosofia prática, a relação de Kant e Leibniz é ínfima e pouco explorada pelos comentadores kantianos, muito porque a principal referência de Kant a filosofia prática leibniziana é a crítica a "liberdade de um assador giratório" [74]. No entanto, as considerações de Leibniz, nas suas correspondências com Clarke[75], revelam importantes similitudes e diferenças drásticas na teoria prática dos dois filósofos. No contexto geral, ou, resumidamente, a filosofia da ação de Leibniz[76] pode ser estruturada a partir dos conceitos de vontade e motivo – os motivos são disposições para agir. A dificuldade, contudo, é articular esses dois conceitos fundamentais com as noções de: (i) harmonia pré-estabelecida, visão de que todo evento é certo e determinado previamente pela onisciência e presciência divina que arquitetou sabiamente o mundo; (ii) princípio da razão suficiente, que diz que tudo que acontece deve ter uma causa suficiente; (iii) necessidade moral, concepção de que a escolha sempre é feita conforme a inclinação mais forte.

É difícil mensurar a importância da harmonia pré-estabelecida e da sabedoria divina na filosofia de Leibniz e, a rigor, "só Deus é perfeitamente livre" (NE, II, XXI, §8) [77], a liberdade humana é tão só um tipo de atualização desta liberdade. Isto é, o homem imita a liberdade divina proporcionalmente a sua disposição e capacidade, de modo que, sem esse paralelo "a escolha seria um acaso cego" (LC. 5.$_7$). Num certo sentido, a relação estabelecida entre o modelo de liberdade humana e o modelo de liberdade divina obscurece e enfraquece bastante a teoria leibniziana, visto que ele submete a ação divina a um tipo de necessidade causal, uma

[74] KANT, 2011, p. 157.

[75] LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: CLARKE, Samuel. **Correspondence.** Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge, 2000. A referência é feita a partir da abreviação LC acrescida do numero da carta e do parágrafo em subscrito.

[76] PARKINSON, George Henry Radcliffe. **Leibniz on Human Freedom**. Steiner, 1970, p1. "Paradoxal como possa parecer Leibniz nunca escreveu um tratado sistemático sobre a liberdade humana. Nas suas discussões o tópico é muitas vezes ofuscado por outra questão, o problema da justificação dos caminhos de Deus para o homem".

[77] Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Nouveaux essays sur l'entendement humain**. Paris – Flammarion, 1990. Doravante (NE), mais a indicação do livro, capítulo e parágrafo.

vez que nem a vontade divina opera sem uma razão suficiente. O princípio da razão suficiente é o princípio que rege as verdades contingentes, e conforme este princípio tudo que acontece pressupõe uma razão suficiente de ser.

No que se refere à necessidade moral, Leibniz afirma que "um ser sábio escolhe o melhor e toda vontade/alma segue a inclinação mais forte" (LC. $5._4$), visto que, mesmo aquele que é o arquétipo de sabedoria e perfeição, Deus, escolheu o melhor dos mundos possíveis: "quando um ser sábio, especialmente Deus que tem sabedoria suprema, escolhe o que é melhor, ele não é menos livre por conta disso; pelo contrário, é a mais perfeita liberdade não ser impedido de agir na melhor maneira" (LC. $5._7$). O caráter intrigante desta concepção de necessidade moral leibniziana é a restrição das possibilidades de decisão e de ação numa certa ocasião, pois se a escolha do motivo mais forte é necessária, não é possível, nas mesmas circunstâncias, agir de modo contrário. Isso é bastante complicado, visto que exclui um critério elementar para a imputação das ações e reduz o escopo das ações livres. Se todas as ações são necessárias não se pode cobrar nenhum padrão alternativo de conduta. Porém, o filósofo insiste neste argumento defendendo que se trata de necessidade hipotética e não metafísica/lógica, isso significa que do ponto de vista lógico não seria um absurdo agir de modo contrário.

A teoria da ação leibniziana é uma articulação dos conceitos de vontade e motivo - a razão/princípio - as disposições para agir. Neste caso, "uma simples vontade sem qualquer motivo é uma ficção, contrário a perfeição divina, inconsistente com a definição de vontade" (LC. $4._2$). Na filosofia prática de Leibniz, a vontade é um pensamento/juízo sobre o bom ou ruim, enquanto que "o bom, se verdadeiro ou aparente – numa palavra, o motivo – inclina sem necessitar" (LC. $5._8$). Leibniz não caracteriza a vontade como uma faculdade apetitiva e intelectual capaz de representar o objeto de desejo. A vontade é a capacidade de agir por disposições (motivos) que despertam e impulsionam o movimento em direção a algo. Isso fica claro nesta formulação: "o motivo compreende todas as disposições que a vontade pode ter para agir voluntariamente, pois eles incluem não apenas razões, mas também inclinações que surgem das paixões ou de outras **impressões precedentes**" (LC. $5-_8$, grifo nosso). A citação sublinha a suscetibilidade da vontade por disposições racionais e sensíveis, disposições que ocorrem por meio de impressões sensíveis que despertam na vontade um querer. A vontade, ao invés de ser uma fonte originária de disposições, é uma faculdade carente de disposições próprias que busca suprir essa carência por meio das disposições advindas das impressões.

O aspecto receptivo da vontade não é por si só nenhum problema, pois a ação por meio de impressões sensíveis é absolutamente possível e provável. O problema é considerar as impressões sensíveis a única fonte de incentivos, como se todas as volições fossem uma decorrência das impressões sensíveis, de modo que o pensamento prático a respeito do "bom" e do "ruim" e as atividades mentais em geral dependessem da impressão sensível. É preciso que a vontade tenha no mínimo uma pré-disposição originária, isto é, um desejo de manifestar-se, pois do contrário a vontade só pode ser definida pelo esforço em direção a uma disposição que é extrínseca a ela. Poder-se-ia indagar se esse esforço não constitui por si só uma pré-disposição? Não, pois este esforço decorre da consciência de um objeto (x), porém ele só ocorre depois da impressão, é basicamente uma constatação da própria carência.

A consequência fatídica desta carência de uma pré-disposição da vontade é a dependência das disposições externas, isso faz da vontade uma faculdade apática cuja atividade depende do recebimento de impressões. A ilustração leibniziana desta falta de pré-disposição da vontade é uma balança com dois pesos pendurados nas duas extremidades numa situação de equilíbrio e repouso por causa da equivalência dos pesos[78]. Portanto, no caso de equivalência entre os motivos, que são as disposições para agir, a situação seria de absoluto repouso da vontade, e este repouso, que em alguns casos seria descrito como uma ação negligente, não ocorreria, pois, neste caso não houve juízo de deliberação e nem é possível uma ação sem uma razão suficiente. As críticas e objeções de Clarke à Leibniz são direcionadas a esta infeliz comparação da vontade com uma balança, pois a balança só recebe a ação dos pesos e o movimento é somente uma reação. No caso da vontade humana, a questão não pode ser colocada desta maneira, pois, como diz Clarke "seres inteligentes são agentes – não são seres passivos que são movidos pelos motivos como uma balança é movida pelos pesos", pelo contrário "eles tem força ativa e movem a si mesmos, às vezes por motivos mais fortes e, às vezes, por motivos mais fracos e, às vezes, onde as coisas são absolutamente indiferentes" (LC. $4._{1\text{-}2}$).

No ponto de vista de Clarke, a analogia leibniziana está "negando que a vontade tenha em si mesma o princípio da ação e confundindo a força de agir com a impressão exercida pelo motivo sobre a vontade, no qual a vontade é puramente passiva" (LC. $5._{1\text{-}20}$). A crítica é principalmente porque o motivo, enquanto disposição, é algo extrínseco à vontade, logo, a vontade não age, mas recebe a ação do motivo sobre ela, isto é, a vontade não tem disposição

[78] Cf. LC. $2._{1}$.

para agir e precisa receber uma disposição exterior. Assim, a ação da vontade é uma reação à impressão exercida pelo motivo. O equívoco de Leibniz, na consistente argumentação de Clarke, se deve ao fato de Leibniz ter confundido "o motivo com o princípio da ação e negar que a vontade tenha qualquer outro princípio além do motivo (pois recebendo a impressão do motivo a vontade é passiva), isto, eu digo, é a razão de todo o erro" (LC. 5.$_{1\text{-}20}$). Não é concebível para Clarke que a vontade não tenha um "princípio de automotivação", pois se falta esta pré-disposição, aquele que pratica a ação nunca será um agente que age motivado por algo, mas um mero paciente, que é quando o motivo atua sobre a vontade do agente. Clarke, visando compreender as explicações de Leibniz a respeito da liberdade de agir dá o ultimato.

> A verdadeira e única questão em filosofia concernente a liberdade é se a causa física imediata ou o princípio da ação está de fato nele, a quem podemos chamar o agente, ou se o princípio da ação provém de alguma outra razão suficiente que é a causa real da ação, operando sobre o agente e fazendo-o ser, não um agente de fato, mas um mero paciente. (LC. 5.$_{1\text{-}20}$).

Os principais desafios de Leibniz perante as objeções são: (i) especificar claramente qual é o princípio propulsor que determina o agir; (ii) indicar se este princípio propulsor é interno ou externo a própria vontade. O princípio ou a força propulsora da ação - a razão do movimento - é descrito por Leibniz como a disposição para agir, portanto, é o motivo. Logo, resta a Leibniz esclarecer se os motivos têm origem na própria vontade ou se eles são todos extrínsecos a ela.

Tentando esquivar-se da acusação de fatalista, Leibniz apresenta algumas distinções que ele considera relevantes, por exemplo, entre leis mecânicas, que regulam as forças naturais do corpo, e leis morais, que regulam a força natural do espírito: "as primeiras (leis) seguem a ordem das causas eficientes e as últimas a ordem das causas finais" (LC. 5.$_{124}$). A concepção leibniziana do agir é teleológica, segue-se disso que toda ação é dotada de um propósito e de uma intenção última – "pois todo agente que age por causas finais é livre" (LC. 5.$_{92}$). Todas as ações são denominadas livres, se impulsionadas por um propósito e, consequentemente, todas as ações são motivadas se orientadas por um juízo de valor, um pensamento prático a respeito do objeto que incidiu sobre a vontade. A ambiguidade concernente ao pensamento prático fica por conta desta afirmação: "nossa vontade nem sempre segue o entendimento prático, porque ela pode ter ou encontrar razões para suspender suas resoluções" (LC. 5.$_{11}$). Neste caso, é difícil saber qual seria o princípio orientador da vontade se ela pode abnegar do próprio entendimento prático. O ponto chave, no entanto, é

que concentrando o valor na intenção última da ação, que é o objeto desejado, toda a força propulsora e motivacional da ação encontra-se fora da vontade.

Leibniz nega veementemente qualquer acusação deste tipo, dizendo que, "propriamente falando, os motivos não agem sobre a vontade como os pesos sobre a balança, mas é a vontade que age em virtude dos motivos, que são disposições para agir" (LC. $5._{15}$). A defesa leibniziana, por mais eloquente que possa ser, não é convincente, pois, ao que parece, a ação da vontade sobre os motivos é tão somente uma reação a impressão exercida por estes. Leibniz percebe os problemas da acusação que repousa sobre ele e quer evitar "separar a vontade dos motivos, como se eles estivessem fora da vontade tal como os pesos estão fora da balança" (LC. $5._{15}$). Porém, inequivocadamente é isso o que acontece, visto que a força motriz da ação não está na própria vontade, mas no motivo que é extrínseco e incide sobre ela por meio de uma impressão. Procedendo de tal maneira, a vontade é puramente passiva e toda ação humana, apesar de voluntária seria dependente do conteúdo sensível como força propulsora. Na visão de George Parkinson a relação entre juízo, vontade e ato, na filosofia de leibniziana é causal e pensada em termos de causa eficiente – "Leibniz parece também ter pensado nos termos de causas eficientes quando ele fala de um motivo como disposição para agir, que contém uma predeterminação", porém, "ele fala de motivos também em termos de causas finais" (PARKINSON, 1970, p. 27).

O princípio da razão suficiente torna impossível a ideia de um motivo que seja autossuficiente, de modo que, a busca pelo motivo da ação cai numa circularidade infinita, pois sempre será preciso conceber uma razão suficiente precedente. Tal princípio não perdoa nem mesmo a vontade divina. Clarke cogitou essa possibilidade: "mas essa razão suficiente, às vezes, não é nada mais do que a mera vontade de Deus [...] e se ele não pudesse em caso algum agir sem uma causa pré-determinada [...] isso tenderia a tirar todo o poder de escolha e introduzir fatalidade" (LC. $2._{1}$). Na resposta a esta questão, Leibniz diz que é impossível contrariar o axioma universal daquilo que acontece - princípio da razão suficiente – "isto significa cair de volta na indiferença perdida" (LC. $3._{7}$). Leibniz, portanto, não considera a possibilidade de uma causa autossuficiente, isto é, de que a própria vontade seja a fonte originária da disposição para agir. Por isso, um ato de vontade é simplesmente o esforço da vontade de alcançar o objeto (x), esforço que é uma reação à disposição para agir relacionada

ao objeto (x). A ação segue a disposição para agir, neste caso, a vontade é voluntária[79] e age sem impedimentos exteriores que comprometam sua atividade.

O compatibilismo, na filosofia de Leibniz, pode ser caracterizado pela intenção fracassada de assegurar a liberdade da ação paralelamente aos pressupostos de sua filosofia especulativa, a saber, o princípio da razão suficiente. Tal compatibilismo entre liberdade e determinismo é sustentado por Leibniz no âmbito metafísico, diferenciando a necessidade hipotética da metafísica e, mas isso não isenta o determinismo causal no âmbito prático da ação devido o princípio da razão suficiente. A ação livre é compatível com o determinismo causal e sempre remeterá a causas antecedentes, logo, "existe uma certeza e uma infabilidade, mas não uma necessidade absoluta nas coisas contingentes" (LC. 4.$_9$). Carece em suas explicações um conceito de espontaneidade que simbolize a possibilidade de um início autossuficiente. Neste caso, o ato de criação divina poderia ter uma função regulativa e servir de modelo de ação. Isso não significa abnegar da necessidade de uma razão suficiente para a ação, mas de conceber a possibilidade de se ter uma razão absolutamente independente e destituída da necessidade de uma razão suficiente precedente.

O modelo de ação que a teoria de Leibniz sugere é quase mecânico, pois a deliberação acontece necessariamente em favor da disposição mais forte e o contrário equivale a agir sem razão. Percebe-se que um compatibilismo nestes moldes é tributário desta inexistência de uma espontaneidade no ato da deliberação, visto que sem essa espontaneidade a determinação da ação é quase que patológica, pois se não há um espaço para a determinação da escolha entre regras e padrões alternativos de conduta não se pode dizer que houve deliberação. O compatibilismo, neste caso, não pode ser definido somente pelo conteúdo material que é à disposição da ação – motivo – julgado pelo pensamento prático como bom, mas pela ineficiência e incapacidade do agente de reconhecer os princípios práticos que prescrevem ações contrárias àquelas que os sentidos imediatamente nos oferecem. Portanto, se não há espontaneidade no processo de deliberação podemos dizer que a ação foi causada pela disposição extrínseca à vontade, ela é causada pela disposição mais forte. Também é importante observar que o processo causal da ação é algo semelhante a este; (a) impressão das disposições; (b) percepção e julgamento das disposições; (c) determinação da ação pela

[79] **LEIBNIZ**, 1990, p. 135. "Nós encontramos em nós mesmos o poder de começar ou de não começar, de continuar ou de terminar várias ações de nossa alma e vários movimentos de nosso corpo e simplesmente por um pensamento ou uma escolha de nosso espírito, que determina e comanda, por assim dizer, que tal ação particular deve ou não ser feita. Este poder é o que nós chamamos vontade".

disposição mais forte. Tecnicamente não existe deliberação entre o processo (ii) e o (iii), afinal, a escolha ocorre infalivelmente conforme a disposição mais forte.

As disposições, enquanto causas naturais são, portanto, as causas da ação, pois as disposições mais fortes determinam o modo de agir. Logo, pode-se dizer que as disposições para agir (que são precedentes e extrínsecas à vontade) e as consequências da ação constituem uma única série causal natural porque se falta espontaneidade à deliberação a série é ininterrupta. Espontaneidade não é a interrupção da série, mas o momento de autodeterminação da escolha por meio de um consentimento ou uma restrição à qualquer motivo. Todavia, isso pressupõe o reconhecimento de que as disposições mais fortes podem não ser exatamente as disposições que conduzem às ações corretas ou moralmente aceitas. Porém, o determinismo causal presente inviabiliza qualquer tentativa de conceber uma causa espontânea, tendo em vista que toda causa é causada. O compatibilismo metafísico leibniziano não se sustenta no campo prático, onde prevalece um determinismo causal.

2.4.2 O compatibilismo kantiano sub judice

A breve exposição daquilo que é considerado o compatibilismo tradicional nos possibilita identificar alguns conceitos destes filósofos – Hobbes, Hume, Leibniz – que estão presentes também na filosofia prática kantiana. Pode-se destacar de Hume, o princípio internalista, noção de que o princípio moral deve ser genuinamente motivador e o sentimento moral, que é a ideia de que a moralidade (por mais metafísica que possa ser) inevitavelmente lida com um tipo de sentimento, pois é algo humano irredutível. As similaridades encontradas, no entanto, não suprimem as drásticas diferenças existentes entre as teorias filosóficas e os conceitos nem sempre desempenham a mesma função nos respectivos sistemas filosóficos. Vale ressaltar que o que separa a filosofia da ação kantiana das demais apresentadas acima é a ideia de espontaneidade (prática), pois contrariamente às concepções compatibilistas e devidamente negado pelo ceticismo humeano, a necessidade da ação deriva de uma propriedade do próprio agente. Ponto que suscita uma discussão profícua e promissora e quiçá indispensável à filosofia da ação kantiana, pois, afinal, de onde deriva a necessidade da ação?

Hudson faz uma abrangente contextualização histórica da filosofia pré-critica kantiana demonstrando a centralidade desta questão na discussão com a tradição de Leibniz e Wolff a respeito dos conceitos de liberdade e necessidade. Neste sentido, Hudson sublinha que "Kant afirma que "a marca característica da liberdade" é a determinação interna das ações que a pessoa executa, e essas ações 'são suscitadas apenas através de motivos do intelecto aplicados a vontade'" "(HUDSON, 1994, p. 16). A filosofia kantiana pré-crítica emprega elementos comuns à tradição filosófica moderna, porém, já circunscreve aspectos que perduram mesmo no período crítico. É fácil perceber que a alusão kantiana a ideia de determinação interna[80] da ação difere daquela de Leibniz, pois se refere à determinação da vontade por motivos da razão. Neste período, a defesa da ideia de que a "liberdade é uma questão da fonte da necessidade da ação", sugere que "o tipo apropriado de necessidade para imputações da liberdade da ação é a necessidade com as quais as razões determinam a ação quando os "motivos do intelecto são aplicados a vontade"" (HUDSON, 1994, p. 16). Tal como a relação entre lei e liberdade é substancial e não antagônica, a relação entre liberdade e necessidade torna-se harmônica na filosofia prática de Kant.

Neste ponto, o que subjaz a esta discussão da fonte da necessidade da ação é a ideia da espontaneidade relacionada à liberdade, cuja consequência é a possibilidade de derivar a necessidade da ação da espontaneidade autossuficiente, isto é, da liberdade. O aspecto a ser destacado é então essa noção de espontaneidade enquanto autodeterminação das próprias volições. A imputabilidade das ações depende deste aspecto, visto que, como destaca Hudson, um agente só pode ser considerado responsável quando a ação segue a "determinação da vontade do agente por motivos que o agente conscientemente representou a si mesmo, noutras palavras, quando o **agente agiu espontaneamente, isto é, livremente**" (HUDSON, 1994, p. 16/7, grifo nosso). Portanto, ainda no período pré-crítico surge o conceito distintivo da filosofia da ação kantiana. Nossa ideia norteadora aqui é de que a espontaneidade prática subjaz a própria estrutura prático-deliberativa (faculdade de desejar) e pode ser equiparada a liberdade do arbítrio.

A refutação humeana à ideia de que a necessidade da ação é uma qualidade do agente se dá porque ele rechaça também a noção de "liberdade de indiferença", que seria uma causa

[80] HUDSON, 1994, p. 16. "Ele contrasta esta determinação interna (isto é, fornecendo a si mesmo razões que determinam a vontade) com determinação externa, que é apropriada para animais, no qual "tudo acontece em conformidade necessária com impulsos e solicitações externas sem qualquer inclinação espontânea".

não causada (espontânea). E isso significa, tanto para Hume quanto para Hobbes e Leibniz "a falta de determinação" (HUME, 2001, p. 444), isto é, a ausência da eficácia causal, aquela propriedade que faz a causa produzir um efeito. Repetidas vezes Kant diz que o problema que perdura na tradição filosófica em relação ao problema da liberdade da vontade é devido especificamente à dificuldade de se aderir a ideia de uma causa espontânea, uma causa absoluta. Por isso, recorre ainda na discussão cosmológica à ideia de liberdade transcendental, que designa a possibilidade lógica de uma causa autossuficiente, espontânea e independente de outras causas. Na filosofia prática, em consonância com o conceito de liberdade transcendental, Kant introduz a ideia de causalidade da razão demonstrando que a razão pode ser a causa das ações humanas. É notável que ao explorar os aspectos decisivos da teoria do agir estamos explorando, especificando e definindo as características do agente racional dotado de vontade. Nesta perspectiva de interpretação Watkins faz as seguintes observações.

> Kant pode pensar a liberdade como uma substância de determinação noumenal de seu caráter por meio da atividade de sua vontade [...] ele pode também recorrer a seu modelo geral de causalidade para resolver vários problemas que tradicionalmente surgem nas discussões da liberdade e do determinismo. Por exemplo, parar o regresso que surge ao tentar explicar com base unicamente nos desejos porque uma ação foi realizada, Kant apela à mesma noção de fundamento determinante que era indispensável a seu modelo geral de causalidade. Também, **em resposta as objeções que surgem quando se tenta localizar a liberdade nos desejos, que não são em si mesmos nada mais do que certo tipo de evento, Kant pode entender a liberdade da vontade em termos de um agente que é simplesmente uma substância dotada com um tipo de causalidade em virtude da escolha racional que ele pode fazer em virtude de sua concepção de bom** (WATKINS, 2005, p. 304, grifo nosso).

Centrada na capacidade prático-deliberativa do agente a citação indica caminhos que distanciam a filosofia da ação kantiana daquelas de Leibniz e Hume, pois, para esta última, por exemplo, a liberdade da vontade é somente uma sensação imaginária que sentimos ao agir, mas esta sensação advém da falta de impedimento e são somente imagens. Aqui, se vislumbra a possibilidade de pensarmos a vontade como o tipo de causalidade humana, questão que se encontra no horizonte da pesquisa, mas será o ponto de chegada. Por enquanto, é suficiente explorar o conceito de espontaneidade e causalidade da razão como vicissitudes intrínsecas à faculdade de desejar, isto é, são qualidades do agente.

Na complicada e confusa exposição dos dois pontos de vista, empírico e inteligível, é indicado que essa distinção apesar de "subtil e obscura [...] esclarecer-se-á, todavia na aplicação". Posteriormente a esta advertência a problematização acerca dos dois tipos de causalidade tem por paradigma ilustrativo a ideia de um sujeito agente. Esta ênfase é bastante significativa e direciona o foco da questão, visto que não se trata mais de lidar com a

idealidade transcendental dos objetos que outrora permeava a discussão do caráter empírico e inteligível. Trata-se agora de identificar as condições de possibilidade da ação livre em consonância com as leis naturais. Tomando, então, o sujeito agente como paradigma podemos formar "acerca da **faculdade deste sujeito**, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito" (KANT, 1994, p. 466 – B566, grifo nosso). É primordial destacar que se concebermos um tipo especial de causalidade inerente a atividade apetitiva humana somos levados a identificar esta capacidade causal como uma faculdade, portanto, constituinte da própria ideia de agente racional. Trata-se de reconhecer a dupla capacidade da faculdade de um sujeito em relação a um único efeito, isto é, a capacidade intelectual de ser a causa das ações e a capacidade que estas ações têm de se manifestarem sob condições espaços-temporais e serem apreendidas pela causalidade empírica.

Também é importante destacar que este sujeito paradigmático é um "sujeito do mundo dos sentidos" e na condição de fenômeno todos os seus atos estão conectados à causalidade natural "podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural" (KANT, 1994, p. 467 – B567). Por outro lado, este sujeito do mundo dos sentidos possui também um caráter inteligível pelo qual, "**embora seja a causa dos seus actos, como fenômenos**, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno" (KANT, 1994, p. 467 – B567, grifo nosso). Podemos perceber que a causalidade intelectual do sujeito é a causa dos seus atos enquanto fenômenos e que a condição temporal destes atos não interfere ou não condiciona a causalidade intelectual. Em virtude disso, a causalidade intelectual "não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo natural" (KANT, 1994, p. 467 – B568). Assim, há uma lei de causalidade da coisa no fenômeno (caráter empírico) e uma lei de causalidade da coisa em si (caráter inteligível) e o sujeito agente pode, por meio de suas faculdades, exercer essa causalidade inteligível, de modo que, somente a manifestação dessa causalidade inteligível estará sujeita à causalidade natural.

O esforço kantiano consiste em demonstrar o caráter fenomênico do sujeito e sua relação mundana com as coisas fenomenais, porém, evitando qualquer tipo de naturalização do fundamento do agir, e evitando que a ação possa ser considerada uma consequência das ocorrências naturais. Neste sentido, o filósofo enfatiza, repetidas vezes, que o homem é uma

"parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza" (KANT, 1994, p. 467 – B568). Pelas leis da natureza nós descobrimos o que no homem é natureza, os desejos e os impulsos que influem nele (fatos psicológicos), e assim "todas as suas acções se deveriam poder explicar por leis naturais e todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível" (KANT, 1994, p. 467 – B568). Contudo, do ponto de vista da causalidade intelectual, não existe nenhuma relação dinâmico-temporal e "este ser ativo seria, nas suas acções, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível" (KANT, 1994, p. 468 – B569). Pode-se dizer também que este sujeito inicia espontaneamente suas ações no mundo dos sentidos. O exemplo utilizado para ilustrar é o seguinte.

> O homem é um dos fenómenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas [...] observamos esse carácter através de **forças e faculdades que manifesta seus efeitos** [...] só o homem que, de resto, conhece toda a natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade em **actos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos**. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, **do ponto de vista de certas faculdades é também um objeto meramente inteligível, porque a sua acção não pode de maneira nenhuma atribuir-se a receptividade da sensibilidade.** Chamamos a estas faculdades entendimento e razão (KANT, 1994, p. 471 – B574, grifo nosso).

Neste ponto ocorre uma rememoração do §24 da *Dedução transcendental*, que aborda a relação entre o sentido interno e a apercepção - autoconsciência. É claro que esta breve alusão tem seu significado e importância, apesar do fato de que há um pequeno deslize conceitual na exposição e pode nos conduzir a equívocos que são refutados pela filosofia crítica, que é a alusão ao conhecimento de si por meio da apercepção. Toma-se erroneamente a apercepção como uma espécie de fonte de intuições que fornece dados para o conhecimento de si mesmo, porém, a apercepção fornece somente a consciência das próprias representações[81] e faculdades, entendimento e razão, isto é, a apercepção fornece-nos a

[81] KANT, 2006, p. 41. "Eu, como ser pensante, sou de fato um mesmo sujeito comigo, como ser sensível, mas como objeto da intuição empírica interna, isto é, enquanto sou afetado internamente por sensações no tempo, simultâneas ou sucessivas, só me conheço como apareço a mim mesmo, não como coisa em si mesma. Pois isso depende da condição do tempo, que não é um conceito do entendimento (portanto, não mera espontaneidade). – Por isso sempre me conheço, mediante a experiência interna, somente como *apareço* a mim mesmo, proposição que é frequentemente deturpada de um modo maldoso, como se quisesse dizer: apenas me *parece (mihi videri)* que tenho certas representações e sensações, que em geral eu existo [...] a causa desses erros é que as palavras sentido interno e apercepção são geralmente tomadas como sinônimos pelos psicólogos, apesar de que somente a primeira deve indicar uma consciência psicológica (aplicada), e a segunda meramente uma consciência lógica (pura).

consciência da espontaneidade enquanto elemento indispensável da concepção de sujeito racional[82]. Allison defende que a insistência sobre "este **momento** meramente inteligível da espontaneidade na concepção de agir racional" (ALLISON, 1990, p. 36, grifo nosso) deve ser visto mais a luz do ponto de vista da função epistêmica da espontaneidade da razão e do entendimento, do que propriamente da teoria moral ou da psicologia motivacional. Tomando a espontaneidade nesta função epistêmica busca-se compreendê-la identificando a sua atividade fundamental com o juízo[83], responsável pela unificação dos dados advindos dos sentidos num conceito ou síntese.

Toda representação de algo pode ser acompanhada pela consciência da própria atividade que se está executando e é propriamente este modo peculiar de autoconsciência cognitiva que denominamos apercepção. A importância da apercepção se dá principalmente na relação entre as capacidades ativas do sujeito racional e os impulsos sensíveis, pois se a filosofia da ação kantiana estrutura um modelo de racionalidade deliberativa é preciso demonstrar em que consiste a espontaneidade desta. Uma das expressões desta espontaneidade é a própria escolha. Como reconhece o próprio Allison, o ponto chave é que "no caso das ações baseadas em desejo um agente racional não é considerado como sendo determinado de um modo quase mecânico pelo desejo mais forte (que é, grosseiramente, o modelo de Leibniz e Hume)" (ALLISON, 1990, p. 39). Este modelo de racionalidade deliberativa reserva a todas as ações um momento de espontaneidade da parte do agente. Nisso, o exemplo da imputação ao mentiroso não deixa dúvidas – "a acção é atribuída ao caráter inteligível do autor; e este é totalmente culpado **no momento em que mente**" (KANT, 1994, p. 476 – B583, grifo nosso). A referência temporal imposta pela palavra "momento" não implica uma temporalidade da espontaneidade, mas o espaço/momento para a autodeterminação, o tornar-se causa da própria ação, essa autodeterminação ocorre entre a representação do objeto e as respectivas consequências que seguem a tomada de decisão.

Neste sentido, a citação kantiana reafirma que, não obstante a condição sensível do sujeito agente, as impressões dos sentidos não são partes constituintes da faculdade que determina o agir, pois esta faculdade determina a ação de um modo diferente do que uma

[82] Cf. ALLISON, 1990, p. 36.

[83] Ibid.; p. 37. "Uma maneira útil de explicar o que Kant entende por espontaneidade do entendimento na sua atividade de julgar (espontaneidade epistêmica) é considerar o juízo a atividade do "como se" ou, mais precisamente, do tomar alguma coisa como tal e tal".

causa natural determina um efeito. Neste caso, não há uma causa temporal, mas uma causa espontânea cuja determinação é interna à própria faculdade que exerce a causalidade e produz um efeito na ordem temporal. A ênfase neste quesito é recorrente, tendo em vista que a ação não pode ser consequência da receptividade dos sentidos e nem pode esta faculdade de agir humana simplesmente se conformar às impressões sensíveis que afetem a faculdade de desejar. Não se pode deixar nenhuma brecha para qualquer tipo de necessidade causal.

A faculdade humana capaz de exercer um tipo especial de causalidade é a razão, faculdade que "distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo ideias" (KANT, 1994, p. 471 – B575). Da ideia de causalidade da razão obtemos os imperativos práticos, que são mandamentos práticos direcionados às faculdades ativas - arbítrio e vontade. A peculiaridade desta causalidade que a razão exerce se dá pelo fato de que os imperativos que ela produz exprimem uma ação possível "cujo fundamento é um simples conceito", enquanto que, "o fundamento de uma mera acção da natureza terá sempre que ser um fenômeno" (KANT, 1994, p. 472 – B576). Os imperativos impõem ações boas, corretas, legais, justas, injustas, prejudiciais, e são princípios de segunda ordem que se relacionam com os princípios subjetivos. Na condição de conceitos de ação, tais princípios são julgados e avaliados pelo arbítrio: "ora, a acção deverá sempre ser possível sob as condições naturais, quando o dever lhe aplica", porém "estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenômeno" (KANT, 1994, p. 472 – B576). Prevalece, aqui, a ideia de que o critério de determinação da ação é sempre um pensamento prático, e é em virtude disso que as inclinações nunca determinam diretamente o arbítrio, somente quando incorporadas a uma máxima.

Noutra parte destacamos que as causas naturais não nos impelem a agir, pois a causa no fenômeno não é tão determinante a ponto de inibir "no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas" [84]. Podemos destacar novamente que é imprescindível, pelo menos do ponto de vista kantiano, que a imputabilidade dependa deste tipo de relação interna à faculdade de desejar, isto é, que as influências externas não determinem de modo algum a ação. Por isso, se a imputabilidade das ações é algo que o compatibilismo deve salvaguardar parece haver um contra censo quando aplicado à teoria

[84] Op. Cit.; p. 50.

kantiana, pois o filósofo é irredutível a qualquer tipo de determinação da ação por causas naturais, particularmente porque só os animais estão submetidos a esse tipo de padrão invariável e não alternativo de ação – arbítrio bruto. Pelo contrário, só se atribui responsabilidade porque partimos do princípio que a ação "está imediatamente sob o poder da razão e que esta, na sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenômeno e do curso do tempo" (KANT, 1994, p. 477 – B584). Diante disso, é preciso: (i) não tomar a influência dos impulsos sensíveis e a presença destes na máxima como uma relação causal; (ii) pontuar e atenuar o significado das causas naturais quando aplicadas às ações humanas.

A defesa da imputabilidade parece desconstruir uma premissa básica do compatibilismo, pois não se considera que as causas naturais sejam, em última instância, causas da ação. Tudo isso sugere a ideia de que nenhum estado precedente interfere e nem está ligado à determinação da ação, pois esta determinação é especificamente uma atividade racional pela qual a razão executa a sua causalidade espontânea e autossuficiente e o arbítrio julga a respeito das máximas da ação. Logo, "não se pode dizer da razão que o estado em que ela determina o arbítrio, seja precedido de outro em que esse próprio estado é determinado" [85]. Cabe sublinhar a centralidade do arbítrio, visto que é a faculdade que recebe a influência tanto das inclinações quanto dos imperativos da razão e que julga e determina o curso da ação[86].

Portanto, a dependência do compatibilismo desta noção de causa natural do agir torna difícil a conciliação da filosofia kantiana com esta vertente, pois a filosofia prática kantiana é uma primorosa defesa da ideia de que o fundamento da ação não é naturalizável. Vimos anteriormente que o fundamento determinante do agir é o aspecto formal da máxima, a legislação normativa expressa pelos imperativos categóricos ou hipotéticos e que estes são produtos não encontráveis na ordem temporal. Por isso, a razão deve moldar e projetar uma ordem própria que opera em conformidade com ideias e conceitos[87]. Particularmente, é esta

[85] Op. Cit.; p 75.

[86] ALLISON, 1990, p. 26. "uma imagem do agir prático-deliberativo no qual a decisão desempenha um papel causal (ela começa uma nova série), como uma expressão de espontaneidade, colocando-se fora da série causal".

[87] Nagel crê que a ideia de autonomia é inconcebível devido à relação ontológica do homem com o mundo e a respectiva impossibilidade de um desprendimento ou deslocamento para uma visão externa (um lugar nenhum) e objetiva de si mesmo. Deste modo, diz Nagel (1986, p. 118) - "assim, o ponto de vista externo mantém a esperança de uma autonomia genuína [...] aumentando nossa objetividade e autoconsciência nós parecemos adquirir controle sobre o que influência nossas ações e assim tomar nossas vidas em nossas próprias mãos. Ainda o objetivo lógico dessa ambição é incoerente, pois para sermos realmente livres teríamos que agir de um ponto de vista completamente fora do nosso, escolhendo todas as coisas sobre nós, incluindo todos nossos princípios de escolha – criando nós mesmos do nada, por assim dizer. Isto é autocontraditório: a fim de fazer qualquer coisa

regra da razão inerente a toda ação que torna possível a ação dotada de um fim material não ser determinada patologicamente. Neste caso, só poderíamos reconhecer um incompatibilismo na filosofia kantiana, porém, isso evidentemente não cessa as questões e pontos a serem abordados e nosso único propósito era problematizar alguns pontos que considerávamos pertinentes, não de oferecer um veredicto final.

---

nós já devemos ser alguma coisa". Nagel, tal como Martha Nussbaum e Bernard Williams, figuram na tradição que advogada em favor das noções de contingências externas e internas, refutando noções de bondade e autonomia que sejam imunes às investigadas da fortuna (acaso). No entanto, Nagel ainda tenta conceber o modo como seria possível pensar conceitos como o de responsabilidade e autonomia sobre os pontos de vista interno e externo. Tal proposta converge com a kantiana, porém, os pressupostos são totalmente díspares. Não se trata, no pensamento kantiano, de conceber uma duplicidade ontológica do "eu", mas de demonstrar que o homem é dotado de uma faculdade com capacidade causal, a razão, e que esta faculdade projeta para si mesma uma ordem própria (inteligível) e opera somente por meio de ideias. Trata-se de demonstrar que o que determina a ação não é uma causa temporal, mas um conceito formulado pelo próprio pensamento prático. Não obstante a irrefutável condição mundana do homem, cujas influências o dispersam de seu propósito moral, este ser desfruta de um momento de espontaneidade inapreensível às condições temporais. Não é equívoco dizer que a moralidade emana desta pressuposição de que a razão projeta uma ordem própria para além da sensibilidade, isto é, por meio desta projeção da razão irrompemos os limites do querer humano para além do que é meramente sensível e imediato, disso depende as noções de valor, autonomia, e da própria moralidade.

CAPÍTULO III

LIBERDADE DA VONTADE: ENTRE A ESPONTANEIDADE PRÁTICA E A AUTONOMIA

3.1 Apresentação

Neste capítulo trataremos diretamente da questão central do trabalho, a saber, a liberdade da vontade. Nos dois capítulos anteriores exploramos questões subjacentes e subsidiárias à temática principal e pudemos extrair conceitos fundamentais que se articulam e sustentam as premissas que queremos defender em relação à liberdade da vontade. No entanto, não pudemos especificar ainda as características do conceito de vontade que queremos designar como livre e as referências que fizemos a este conceito foram, na grande maioria, por meio da faculdade de desejar, que pode ser entendida tanto na função executiva, arbítrio, quanto na legislativa, vontade. Contudo, se a função executiva da faculdade de desejar pode ser demasiadamente explorada na *Crítica da razão pura* por meio da capacidade prático-deliberativa, a capacidade legislativa está exclusivamente a cargo da razão no seu uso prático que coordena os imperativos práticos que orientam as decisões. Não é feita nenhuma referência direta ao conceito de vontade e nem sobre qual seria sua função no raciocínio prático. No entanto, vislumbramos esta possibilidade na afirmação kantiana de que um arbítrio livre pressupõe a capacidade de agir por representações, regras e motivos da razão.

Na condição de sensível o arbítrio é inevitavelmente afetado por representações sensíveis, aquelas representações vinculadas ao sentimento de prazer e desprazer, no entanto, se o arbítrio pode deliberar a respeito de representações racionais cujo único objeto é o da simples representação nós temos que pressupor uma vontade. Noutras palavras, se o arbítrio pode deliberar tanto em relação às máximas materiais quanto as máximas simplesmente formais, as máximas que contém a simples forma da legislação e são universais, temos que pressupor aí uma faculdade responsável por essa articulação, isto é, representar as normas

racionais ao arbítrio. Não encontramos todos os subsídios para o esclarecimento desta questão na *Crítica da razão pura*, por isso, é pertinente investigarmos alguns aspectos concernentes à vontade na *Fundamentação da metafísica dos costumes* visando suprir a lacuna existente entre uma razão que produz imperativos práticos e um arbítrio que escolhe agir em virtude de tais princípios. Ao final deste exame poderemos compreender que o problema da liberdade da vontade parece cair numa ambivalência, provocada principalmente pela afirmação kantiana de que "vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa" (KANT, 1960, p. 94). Tal afirmação circunscreveria uma noção peculiar de liberdade da vontade vinculada especificamente à ação moral, e assim seríamos obrigados a identificar outra concepção de liberdade que abarcasse as ações cuja máxima contém fundamentos materiais. Neste sentido, o confronto entre a *Crítica da razão pura* e os escritos de filosofia moral subsequentes ajuda-nos a definir melhor o que é o problema, pois ele aparece de dois modos diferentes.

Neste capítulo exploraremos as seguintes questões: (a) faremos uma breve retomada do conceito de causalidade da razão, reafirmando-o como a faculdade dos princípios; (b) tentaremos explorar e vincular este conceito de causalidade da razão com o conceito de vontade; (c) diferenciaremos então a faculdade de desejar superior, razão prática e vontade, da faculdade de desejar inferior, arbítrio; (d) ofereceremos um conclusão do capítulo.

3.2 A faculdade dos princípios

Por vezes, utilizamos o conceito de causalidade da razão indicando uma espécie de faculdade dos princípios, a faculdade dos princípios práticos objetivos que se relacionam com os princípios subjetivos do querer. Especificamente na seção (2.3.2 As razões para agir) e nas discussões a respeito do compatibilismo nos valemos da capacidade prescritiva da razão. Podemos também interpretar este atributo da razão como a capacidade da razão ser prática, a capacidade de legislar e impor regras performativas que tornam a ação necessária e dotada de valor prático. Na exposição da resolução das antinomias, a ideia de causalidade da razão surge como uma demonstração de que a razão pode oferecer outros fins para a ação diferentes daqueles fins naturais[88]. Isso, no entanto, pressupõe outra perspectiva, a prática, e só é

[88] Não convém explorar esta temática aqui, pois ela nos remete à teleologia, é uma concepção basilar das análises de Paton (1947, p. 135) e também de Guyer no artigo (Ends of Reason and Ends of Nature: The place of Teleology in Kant's Ethics). Ambos exploram a centralidade da ideia de fins na filosofia prática kantiana. Cf.

possível porque a razão opera numa ordem não natural e impõe fundamentos do agir que são simples conceitos. Toda a discussão culmina na capacidade de um "sujeito agente" exercer um tipo especial de causalidade.

A causalidade da razão se refere especificamente à capacidade racional de prescrever imperativos práticos que são tomados por regras pelas faculdades ativas, arbítrio e vontade. O que é preciso frisar a respeito da importância deste tipo de causalidade é que a necessidade imposta pelos imperativos práticos difere daquela necessidade encontrada nas causas naturais e que tais fundamentos não são encontrados em parte alguma da natureza. Nas várias e esparsas referências a este conceito a tentativa kantiana é demonstrar que do ponto de vista prático não podemos pensar a relação entre os fundamentos determinantes do agir - neste caso, são os princípios de segunda ordem e não os princípios de primeira - e as faculdades ativas, arbítrio e vontade, a partir de uma relação causal. Pois, as regras impostas pela razão são regras formais e, em virtude disso, o fundamento de todos os princípios práticos que comandam uma ação é um simples conceito.

Aqui, abre-se a perspectiva de uma noção de valor que é intrínseco à própria razão prática e a liberdade, diferentemente daquela esfera de valores cuja base de sustentação é a maximização da felicidade[89]. Na medida em que toda ação contém uma máxima ela é dotada de intenções e objetivos, de princípios subjetivos e objetivos, de uma razão de ser. O valor das ações depende qualitativamente dos princípios práticos que orientam a vida do agente, da legalidade perante as leis externas e da legiformidade com as leis do dever. Num sentido amplo, toda ação deve ser o resultado da autolegislação do sujeito, isto é, que o querer seja seu (princípio subjetivo), que as regras que tornam seu querer real e efetivo (princípios objetivos) advenham unicamente de sua própria razão. Tal perspectiva orienta não apenas o ideal moral, mas o pensamento político-social e histórico kantiano,[90] é a ideia de que o uso

---

GUYER, Paul. **Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays**. Oxford University press, 2005, p.169-197.

[89] GUYER, Paul. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge University press, 2000, p. 107. "Kant começa a caracterizar uma forma de valor que é intrínseco à razão e à liberdade e sugere, muitas vezes, que seu valor intrínseco supera seu valor instrumental".

[90] Refiro-me aos textos populares de Kant publicados em revista: "O que é esclarecimento"; "O que significa orientar-se no pensamento"; "Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita"; "Começo conjectural da historia humana" etc. Nestes textos Kant contrapõe liberdade e natureza a partir do ponto de vista conjectural e histórico, demonstrado que o uso da razão na história humana só foi possível a partir de um esforço contínuo e incansável, após repetições e quedas. Na perspectiva teleológica Kant acredita que o desenvolvimento das faculdades humanas, cognitivas, sensitivas, do gosto, moral etc, são tarefas e devem ser lapidadas pelo homem.

disciplinado e progressivo da razão é um requisito inabdicável e que a autolegislação é o único modo de superar os "grilhões", naturais e sociais, que tornam o homem menor.

Autonomia[91], portanto, é num primeiro momento a autolegislação pelo pensamento, o reconhecimento da livre submissão a sua própria razão. Na verdade, pode-se dizer que tudo isso é pré-condição para a moralidade. O uso da razão, o refinamento do gosto e dos costumes, a organização social e o estabelecimento de instituições que possibilitam o convívio mútuo. Nada disso agrega valor moral às ações, pois são leis pautadas pelo direito, mas, quando visto sob a ótica histórica, são partes constituintes do processo – "somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de coro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*" (KANT, 2011, p. 16). A sociedade cria às leis sociais, logo, essas leis avaliam e servem de base para julgar externamente as ações dos cidadãos a partir dos efeitos que elas produzem. Na moralidade, pelo menos na filosofia kantiana, importa mais os princípios que determinam e orientam a ação, por isso a legislação é interna – o motivo da ação está contido na própria lei que orienta o agir, prescrição ou comando. O sentido de autolegislação[92], no caso da legislação interna, busca compreender a plausibilidade dos princípios práticos fundamentais que determinam a ação.

No intuito de estabelecer esse tipo de legislação interna da ação, a *Crítica da razão pura* introduz tacitamente um tipo de uso prático da razão. A razão pode então ser vista como a faculdade dos princípios práticos, a faculdade que prescreve princípios que exprimem autoridade e necessidade orientando normativamente a ação. Tendo a razão a capacidade de

[91] O'NEILL, Onora. **Autonomia, pluralidade e razão prática**. In_Cadernos de Filosofia Alemã: Trad. Monique Hulshof e André Assi Barreto, V. 19; n.1, p. 28. "Autolegislação" não é, então, uma frase misteriosa para descrever meramente arbitrárias em que um indivíduo livre pode ou não pensar, mas sim uma característica do pensamento que indivíduos livres alcançam mediante a imposição da disciplina da legiformidade (lawlikeness), tornando assim seus pensamentos, ou seus propósitos para ações, passíveis de serem seguidos por – ou acessíveis aos – outros e, portanto, em princípio, compreensíveis para eles e abertos a sua crítica, concordância ou refutação. Considerações paralelas sobre a razão e a autonomia são apresentadas em "**O que é Esclarecimento?",** mas, nesse ensaio, a atenção de Kant recai sobre o querer e o agir quanto sobre o pensamento (fala, escrita, comunicação) [...] O esclarecimento, ele afirma, não trata apenas de questionar a tutoria de autoridades dadas, de especialistas como padres e oficiais de Estado: aqueles que apelam para a autoridade da razão, sem oferecerem uma justificação dessa autoridade, possuem uma compreensão muito limitada de esclarecimento. O pleno esclarecimento é a autonomia da na conduta do pensamento e da vida, ao invés da submissão a quaisquer autoridades. É um processo de autodisciplina livremente imposta no uso das capacidades de cada um, em que as formas limitadas e incompletas da razão – Kant as chama de usos "privados" da razão – são progressivamente substituídas pelo que Kant chama usos "públicos" da razão, que não pressupõem a autoridade de nenhuma instituição, pessoa ou doutrinas arbitrárias, nem tampouco termos de discurso".

[92] KORSGAARD, 2008, p. 32. "Somos levados à visão kantiana tardia, que concebe tanto a razão instrumental quanto a razão moral oriundas de uma fonte normativa comum: a autonomia ou o autogoverno do agente racional".

prescrever ações o arbítrio pode orientar-se por tais prescrições da razão e seguir fins últimos que não são possíveis pelas inclinações. No entanto, não fica evidente de que modo o arbítrio torna-se consciente de tais prescrições, pois ele é sensível e, no caso das inclinações ele torna-se consciente delas por experienciar um tipo de prazer e dor, um tipo de afecção. Uma dificuldade particular de uma teoria moral centrada na capacidade prescritiva da razão é estabelecer a consciência de obrigação do agente, visto que só assim essas normas morais serão válidas para o agente. Tarefa da que a *Crítica da razão pura* se furta de tentar demonstrar.

3.3 Causalidade da razão e vontade

Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes,* Kant retoma alguns temas que foram abordados na *Crítica da razão pura*, especificamente os temas relacionados à distinção entre caráter empírico e inteligível, pois é por meio desta distinção que é possível demarcar o limite extremo de toda filosofia prática. As duas abordagens não são divergentes, porém, como o foco da *Fundamentação da metafísica dos costumes* é a moralidade e o estabelecimento de um princípio supremo desta, a ideia de caráter inteligível torna-se uma espécie de instância de validação do conceito de razão prática e da lei prática incondicional – a lei moral. Logo, "o conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*", isso, porém, "não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem" (KANT, 1960, p. 110). Ora, aqui a presença da ideia central abordada na *Crítica da razão pura*, a saber, este tipo de atividade reflexiva da razão que projeta uma ordem própria pela qual torna possível uma causa inteligível, espontânea e autossuficiente. É a ideia de que a razão executa um tipo particular de causalidade espontânea e independente de causas precedentes. Capacidade que permite o ser racional tornar-se consciente de si mesmo como inteligência na medida em que reconhece os mandamentos da razão.

O significado e a importância disto podem ser conferidos na seguinte afirmação de Kant: "mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas" (KANT, 1960, p. 108). A formulação é bastante intrigante, pois como entender a ideia de que a razão humana pretende ter a liberdade

da vontade e que essa pretensão se deve a consciência da independência causal desta própria razão? Conforme atesta a citação, a pretensão à liberdade da vontade depende da consciência da capacidade causal da razão – causalidade da razão. Neste ponto, consciência não é outra coisa que o reconhecimento dos princípios e mandamentos racionais, isto é, tomar e assumir validade destes princípios como fundamentos determinantes do agir – "não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e actuante pela razão, isto é livremente eficiente" (KANT, 1960, p. 110). A liberdade da vontade parece resultar, portanto, da própria causalidade da razão, que produz princípios práticos que são direcionados à vontade e ao arbítrio. No entanto, não fica claro se a vontade aqui pressuposta é uma faculdade ou simplesmente a livre disposição humana de manifestar-se apetitivamente.

Segue-se disso que, neste ponto, não se fala da autolegislação da vontade, somente da independência desta quanto às causas determinantes subjetivas do agir, que inclui tudo aquilo que é material, sensível. Neste caso, a liberdade da vontade é o simples reconhecimento da existência de um padrão alternativo de determinação do querer, o reconhecimento de que se pode determinar o agir com base nas inclinações ou em princípios da razão. Aí, a liberdade da vontade ainda corresponde à liberdade do arbítrio, a liberdade de querer agir por princípios subjetivos condicionais ou por princípios objetivos que podem ser universalmente válidos. Não se ressalta os aspectos positivos, a função e o ofício da vontade, na condição de faculdade. A consciência da capacidade prescritiva da razão ou a consciência de que podemos nos submeter a princípios práticos oriundos da nossa própria razão é um indicativo de que temos vontade, um querer orientado pelo pensamento prático, ou melhor, um querer que é essencialmente um pensamento prático. No tocante a consciência de si enquanto inteligência pode-se observar o seguinte trecho.

> Mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objecto afectado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível) (KANT, 1960, p. 109).

No que tange a consciência de si como inteligência, relacionada à faculdade de desejar humana, o reconhecimento das capacidades prático-cognitivas e da capacidade de agir por motivos racionais representa sempre um estágio secundário do querer, um tipo de superação das impressões sensíveis. Isso significa, especificamente, a existência de um tipo de querer que pode ser determinado independente de qualquer tipo de impressão sensível ou relação

direta a objetos sensíveis. A própria estrutura da faculdade de desejar assegura a liberdade da vontade, a liberdade de querer agir por isso ou aquilo.

Neste caso, as ações que possuem por fundamento também um princípio material não excluem de modo algum a liberdade da vontade, pelo contrário, são expressões desta liberdade. Pois, nestas ações ocorre uma complacência da parte daquele que age – "o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas **com prejuízo das leis racionais da vontade**" (KANT, 1960, p. 109, grifo nosso). A ênfase na relação entre vontade e as influências sensíveis é útil para evitarmos alguns equívocos recorrentes nas interpretações e reforçar a ideia de que a vontade livre depende apenas da possibilidade de uma vontade pura. Toda ação influenciada pela sensibilidade é uma depreciação da capacidade racional do próprio agente, isto porque ele não age por dever (princípio que a razão prescreve como absoluto, o bom de valor incondicionado), mas apenas em conformidade ou em contrariedade com o dever. No entanto, essas ações de valor condicionado são no que diz respeito ao status da vontade, ações livres. Não se pode, portanto, tomar vontade livre por vontade pura, a ação livre não depende exclusivamente de um motivo racional puro, só a ação moral[93]. Na verdade, é o agir racional que é pré-condição da moralidade.

Todas as ações pressupõem uma regra da razão, contudo, nem sempre essa regra advém da razão pura e nem sempre o mandamento é categórico. Um erro recorrente nos debates e discussões da teoria moral kantiana é querer derivar a racionalidade da moralidade indagando se uma pessoa que comete um ato totalmente repreensível pode ser considerada racional. Tais ações devem ser consideradas como uma ofensa à condição de ser racional dotado de vontade, algo que torna a pessoa indigna da própria racionalidade. Contudo, a constatação desta indignidade por parte daquele agente é em si mesma um julgamento moral, pois a moralidade exige deste agente que suas ações tenham fins últimos, fins dignos da condição de ser racional dotado de vontade. Isso mostra, por um lado, o entrelaçamento entre racionalidade e moralidade, e, por outro lado, que a impossibilidade de alcançar esta última não elimina a primeira. O mesmo ocorre com a relação entre vontade pura e vontade livre,

[93] Neste sentido, os esclarecimentos de Paton (1947, p. 213) são primorosos, principalmente, a respeito da reciprocidade entre vontade livre e lei moral. As interpretações dessa relação recíproca – vontade livre e lei moral são uma e mesma coisa – tendem a reduzir o escopo daquilo que consideramos uma vontade livre. Sobre essa questão, diz Paton, "Isto, no entanto, seria um engano. Kant expressamente distingue entre uma vontade "sob leis morais" e uma vontade que sempre obedece as leis morais. Estar sob leis morais é reconhecer o imperativo categórico, mas não necessariamente obedecê-lo. Aparte das questões meramente linguísticas, não há dúvida que Kant acreditou que assumimos liberdade no mero reconhecimento do imperativo categórico".

embora nem toda ação pressuponha uma vontade pura ela deve pressupor uma vontade livre. Entretanto, parece que deslizamos para outra noção de vontade, que seria uma espécie de motivo/regra/princípio dado pela razão ao arbítrio. Não temos ainda um conceito definido de vontade e nem sabemos qual a sua relação com a razão, exploremos então alguns trechos que apresentam essa relação e tentemos deduzir uma definição mais exata.

> O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, **quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade**, do que quando se apercebe como um fenômeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa (KANT, 1960, p. 108, grifo nosso).

Percebemos a repetição de alguns tópicos já explorados e uma referência a vontade como um tipo de causalidade. A terceira seção da *Fundamentação* é aberta com esta ideia de que a vontade humana "é uma espécie de causalidade dos seres vivos" (KANT, 1960, p. 93) e que a liberdade é a propriedade desta causalidade. Neste ponto, é importante frisar que do ponto de vista inteligível a vontade é um tipo de causalidade que tem relação com princípios determinantes totalmente diferentes daqueles da causalidade natural. Temos aqui uma conexão entre vontade e causalidade – a vontade é vista como uma faculdade dotada de força causal, uma capacidade de produzir efeitos no mundo fenomenal em conformidade com a concepção de leis[94].

A questão fica mais explícita na seguinte passagem.

> Não é somente muito **possível** (como a filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenómenos do mundo sensível), mas é também necessário, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é na ideia, como condição de todas as suas acções voluntárias (KANT, 1960, p. 114).

E também nesta outra.

> Que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até **a uma causalidade da razão a que chamamos vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das acções seja conforme o caráter essencial de uma causa racional** (KANT, 1960, p. 110, grifo nosso).

[94] PATON, 1947, p. 208. "Nossa vontade, portanto, pode também produzir mudanças em nosso mundo mental, o mundo do sentido interno – quando decidimos, por exemplo, pensar sobre um tema particular. Um ser racional capaz de fazer isto poderia ser considerado possuidor de uma vontade mesmo se ele fosse incapaz de influenciar eventos físicos. O ponto é de alguma importância, pois, como devemos encontrar depois, Kant considera nossos juízos e não meramente as ações no sentido ordinário, como ocorrendo sob a ideia de liberdade".

As questões relevantes deste trecho a serem pontuadas são: (i) a relação de equivalência entre a consciência da causalidade da razão e a vontade; (ii) a caracterização de um querer racional distinto do mero desejo – isso nos possibilitará explorar a diferença entre vontade e faculdade de desejar; (iii) a universalização da ideia de que vontade livre é condição de todas as ações voluntárias – algo necessário. Os itens (i e ii) referem-se a um dos aspectos mais criticados da filosofia moral kantiana, a saber, o alto nível de abstração do conceito de vontade que, conforme os críticos é tão somente uma razão pura. O item (iii) nos remete aquela afirmação da *Crítica da razão pura* que diz que a razão é condição permanente de todas as ações voluntárias que o homem deliberadamente pratica. Portanto, ele nos remete novamente ao item (i) e a identificação de causalidade da razão e vontade.

O conceito de causalidade da razão nos leva a reconhecer a razão como à faculdade dos princípios práticos, a faculdade que prescreve princípios a ordem prática e determina a vontade e o arbítrio – as faculdades ativas. Por causa desta capacidade de determinar a vontade e o arbítrio por meio de princípios práticos racionais identificamos esta causalidade da razão como a própria capacidade da razão pura ser prática. No entanto, as passagens supracitadas nos incitam a tomar esta mesma causalidade da razão como a própria vontade. Portanto, partindo do pressuposto que consideramos a causalidade da razão como a capacidade da razão ser prática, isto é, de determinar a vontade por meio de princípios prático-racionais, nós devemos tornar equivalentes a razão prática e a vontade. Contudo, a questão que urge é saber o que torna possível esta equiparação ou passagem do conceito de causalidade da razão (razão prática) para o conceito de vontade? Quais são as bases de sustentação desta passagem aparentemente tão abrupta? Podemos responder a essas perguntas explorando as similaridades entre os dois conceitos no contexto da filosofia prática.

Neste sentido, ambos os conceitos, causalidade da razão e vontade, referem-se não à própria ação, mas aos fundamentos que determinam a escolha para a ação, isto é, aos aspectos formais da ação - a razão fornece as regras do agir e a vontade torna essas regras efetivas. A causalidade da razão produz imperativos práticos que são princípios práticos, tais princípios são representações proposicionais acerca do bom, útil, correto e são princípios que justificam a necessidade de agir de uma determinada maneira, pois eles prescrevem ao agente uma obrigação. A causalidade da razão é o único modo de determinação da ação alternativo à causalidade natural. Por várias vezes Kant insistiu que a razão determina a vontade por meio "de um simples conceito" (B576), ou, por "princípios da razão". Portanto, a causalidade da razão e os imperativos e princípios práticos que ela prescreve à vontade designa, por um lado,

o interesse prático da razão e, por outro lado, um tipo de querer racional a que nenhum sentimento de prazer precede a determinação da ação.

Neste caso, o "interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade" (KANT, 1960, p. 112). Razão prática não é outra coisa que a capacidade da razão determinar a vontade por meio de princípios práticos, isto é, de ser uma causa determinante da vontade. Neste caso, a razão prática pode ter dois tipos de uso, um regulativo e um constitutivo, também descrito respectivamente como uso lógico e uso real[95]. A função da razão prática é fornecer regras e leis, representações de ações possíveis e, neste sentido, são representações de ações possíveis que são tomadas como causas eficientes da ação. A diferença nos tipos de representações, isto é, das impressões sensíveis e dos princípios da razão é um importante aspecto a ser explorado na diferenciação da vontade com a faculdade de desejar. Partiremos para esta distinção e poderemos a partir dela mostrar a relação entre vontade e razão prática complementando a explicação proposta nesta seção.

3.3.1 A faculdade de desejar e a representação apetitiva do objeto

Na tradição filosófica alemã que influenciou diretamente a filosofia kantiana – Leibniz e Wolff – a alma humana era vista como uma "faculdade psicológica tripla" [96] capaz de três operações básicas, conhecimento, sentimento e desejo. Pode-se, a partir destas operações básicas, representar objetos cognitivamente, quando os estados mentais representam objetos aplicando conceitos como "verdadeiro" ou "real" e apetitivamente, quando os estados apetitivos representam objetos aplicando conceitos como "bom" [97]. No primeiro caso, representam-se as coisas com o intuito de que as representações adaptem-se ao mundo, enquanto que, apetitivamente, representam-se as coisas como elas devem ser e a equivalência entre a representação e a realidade não é algo necessário. A dimensão motivacional ou prática da alma recebe na filosofia kantiana o nome de "faculdade de desejar" e qualquer estado ou determinação desta faculdade pode ser considerado um tipo de desejo.

---

[95] O uso lógico da razão prática, conforme explicado na *Fundamentação* (1960, p. 112), ocorre nas circunstâncias em que o interesse da razão não é imediato, mas mediado por um propósito no seu uso – o uso da razão aí é instrumental, ao passo que, o uso real se dá pelo interesse imediato na máxima que tem validade universal e é princípio suficiente de determinação da vontade.

[96] Cf. McCarty, 2009, p. 12.

[97] Ibidem.

Por faculdade de desejar, podemos compreender a dimensão apetitiva da alma humana que é a fonte dos impulsos, apetites, paixões, emoções, pensamentos. A faculdade de desejar pode se expressar de diferentes maneiras: (i) na condição de simples desejo *(Wunsch)* desprovido de qualquer consciência em relação à possibilidade de efetivação do objeto desejado ela é a faculdade dos apetites imediatos e das inclinações e o interesse na efetivação do objeto é sempre acompanhado do sentimento de prazer; (ii) enquanto arbítrio *(Willkür),* a faculdade de desejar é consciente da possibilidade de efetivar o objeto desejado, é a faculdade de fazer ou deixar de fazer, responsável por aprovar ou desaprovar a ação; (iii) na condição de vontade *(Wille),* a faculdade de desejar torna efetiva a regra da razão, que neste caso pode ser pura ou não - a vontade tem a ver unicamente com o fundamento da ação, aquele fundamento julgado pelo arbítrio. Além da tripla subdivisão interna da faculdade de desejar – desejo, arbítrio e vontade – pode ser feita também a distinção entre a faculdade de desejar inferior, desejo e arbítrio, e a faculdade de desejar superior, vontade/razão prática. Tal subdivisão da faculdade de desejar é meramente operativa e não é recomendável separá-los como se fossem faculdades independentes, mas como funções ou modos de expressão de uma mesma faculdade.

A definição da faculdade de desejar e suas três funções ou modos de operar – desejar, arbitrar e legislar – é bastante tardia na filosofia kantiana, porém, é uma caracterização que está implícita nos vários níveis da discussão moral. Assim, podemos ler na *Metafísica dos costumes* que a faculdade de desejar "é a faculdade de mediante as próprias representações ser a causa dessas representações" (KANT, 2008, p. 60). Toda representação[98] esta relacionada com algo diferente de si [99] e simboliza a relação consciente do sujeito com suas modificações de estado, sendo assim uma percepção subjetiva[100]. A suscetibilidade imediata da faculdade de desejar perante os móbiles da sensibilidade é provocada pelo desejo que é uma espécie de

[98] KANT, 2006, p. 40. "No que respeita o estado das representações, minha mente é ativa e demonstra *poder (facultas),* ou é *passiva* e consiste em *receptividade* [...] representações com respeito às quais o espírito se comporta passivamente, pelas quais, portanto, o sujeito é afetado (podendo afetar a si mesmo ou ser afetado por um objeto), pertencem à faculdade de conhecimento sensível, mas essa que contêm um mero *agir* (o pensar) pertencem à faculdade de conhecimento *intelectual*. Aquele é denominada também faculdade inferior de conhecimento, esta, porém, faculdade *superior*. Aquela tem o caráter da passividade das sensações do sentido interno, esta, o da espontaneidade da apercepção, isto é, da pura consciência da ação que constitui o pensar e pertence à lógica".

[99] Cf. DELEUZE, 2012, p. 11.

[100] CAYGIL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad: Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 280. "As representações com consciência são denominadas percepções, e estão divididas em sensações, ou aquelas que "se referem somente ao sujeito como modificação confusa de coisas", e percepções objetivas ou conhecimento".

anseio, uma aspiração inconsciente e desprovida de juízo a respeito daquilo que o desperta – este é o caráter passivo da faculdade de desejar, pois é uma espécie de "desejo cego/vazio". No entanto, existe também uma espécie de desejo que é independente do desejo por um objeto, sendo apenas o desejo pela representação do objeto pensado pela razão prática. Na medida em que exploramos esses contrastes operativos da faculdade de desejar obtemos suas funções.

Neste ponto, poderemos diagnosticar com mais precisão alguns dos equívocos subjacentes à discussão da liberdade da vontade e demonstrar porque a *Crítica da razão pura* trata do problema apenas num sentido geral, de modo que não é possível depreender diretamente dali nenhum conceito plausível de vontade que podemos chamá-lo livre. Na conclusão de Hudson: "a primeira *Crítica* contém a concepção da liberdade da vontade como espontaneidade e a *Fundamentação* introduz a concepção da liberdade da vontade como autonomia" (HUDSON1994, p. 163). Compartilhamos desta posição no que tange a compreensão da dimensão da liberdade da vontade nas duas obras, no entanto, é preciso sublinhar que é errôneo fazer essa passagem, pois não referimos à espontaneidade da vontade, mas do arbítrio. Temos, então, na *Crítica da razão pura* a liberdade da vontade compreendida enquanto a espontaneidade do arbítrio, a liberdade de fazer ou deixar de fazer conforme o ajuizamento das máximas do querer, enquanto que na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, temos a liberdade da vontade como autonomia. Todavia, isso só simboliza o desenvolvimento conceitual da teoria moral do filósofo[101].

As principais contribuições da *Crítica da razão pura* quanto ao problema da liberdade da vontade são: (a) a demonstração da necessidade de um tipo de liberdade independente e autossuficiente – a liberdade transcendental; (b) a liberdade do arbítrio (espontaneidade prática) – concepção negativa da liberdade prática; (c) a razão como um tipo de faculdade dos princípios, a faculdade que legisla o arbítrio e a vontade – concepção positiva de liberdade prática, possível pelo caráter inteligível. Portanto, o trunfo da *Crítica da razão pura* é, por um

[101] A respeito de espontaneidade e autonomia Allison (1996, p. 129) diz que "a primeira preocupa com o agir racional em geral, isto é, a capacidade de determinar a si mesmo a agir com base em princípios gerais (se moral ou prudencial); o segundo diz respeito ao agir moral em particular, isto é, a capacidade da razão pura ser prática (determinar a vontade independentemente das inclinações ou desejos)". A citação parece, a princípio, colocar uma lacuna entre espontaneidade e autonomia, no que diz respeito ao agir, o que seria errôneo, tendo em vista que o que difere os tipos de agir é o nível de pureza da lei prática e o modo de abstrair a ação da lei – a ação é autônoma por ter um motivo racional puro cuja vontade o toma como lei universal. Nos dois casos devemos pressupor que a razão é prática, tanto é que Allison inclui entre as ações espontâneas o agir moral ou prudencial. Isto é, a espontaneidade da ação tanto implica, quanto é um tipo de autonomia (não necessariamente moral).

lado, estabelecer a espontaneidade prática – espontaneidade do arbítrio – e, por outro, estabelecer a razão como a faculdade dos princípios, faculdade que ordena ações possíveis. No entanto, carece do próprio conceito de vontade, que seria a faculdade responsável por intermediar a relação entre as regras da razão e o arbítrio.

A – Arbítrio

Na *Crítica da razão pura*, a definição do conceito de liberdade prática pode ser vista de dois modos diferentes. Primeiro, a liberdade prática é equivalente à liberdade do arbítrio, definida a partir das suas capacidades e atribuições. Por tal aproximação e relação a liberdade prática pode ser encarada como a liberdade de escolha, visto que o arbítrio é a faculdade de escolha. Logo, liberdade prática significa independência e espontaneidade, é a independência e a determinação não patológica pelos impulsos e inclinações e a capacidade de determinar-se por princípios prático-racionais – isso indica outro estágio deste tipo de liberdade. Segundo, liberdade prática pode ser compreendida a partir de uma aproximação com o conceito de razão, como a capacidade da razão pura ser prática. No primeiro caso, temos liberdade prática como faculdade executiva, isto é, que arbitra e escolhe qual regra de ação deve tornar-se efetiva e, no segundo, temos liberdade prática como faculdade legislativa, que legisla os princípios e regras prática para o arbítrio.

As duas definições podem ser vistas também como representando respectivamente o conceito negativo e o conceito positivo de liberdade prática. A transição de um significado a outro não é explícita no interior da *Crítica da razão pura*, mas é algo que coaduna com a descrição tardia da *Metafísica dos costumes*: "a liberdade da escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis. Este é o conceito negativo de liberdade", enquanto que o conceito positivo de liberdade prática é a "capacidade da razão pura ser, por si mesma, prática" (KANT, 2008, p. 63). Num sentido geral, "prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade" (B828). O arbítrio, na condição de faculdade de fazer e deixar de fazer possui a liberdade de espontaneidade, de determinar-se a agir por princípios da razão ou por impulsos sensíveis. Isso se dá pela própria configuração da faculdade de desejar humana que pressupões tanto a determinação sensível quanto a racional do arbítrio, pelo menos é o que podemos deduzir desta afirmação do *Cânone*.

> Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afecta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana *(Willkür)*; também possuímos um poder

> de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar *(sinnliches Begehrungsvermögen)*, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão (KANT, 1994, p. 638 – B830).

Numa das poucas referências diretas ao conceito de vontade percebemos um equívoco nada sutil, visto que por uma questão de tradução o arbítrio é tomado por vontade. Por faculdade sensível de desejar podemos entender o próprio arbítrio que é sensível – faculdade de desejar inferior. Não obstante a condição sensível do arbítrio e a afecção por impulsos e inclinações, ele também pode ser determinado por representações advindas da razão, representações do bom e do útil. A diferença deste tipo de representação racional é que o desejo de efetivar a ação esta ligado ao objeto da representação e é destituído de um sentimento de prazer precedente. Levando em conta que todas as determinações da faculdade de desejar são consideradas um tipo de desejo, pode-se diferenciá-los qualitativamente como um desejo não sensível, um desejo ou um querer racional. Temos novamente a conexão razão-arbítrio sem nenhuma referência a vontade que é a faculdade de agir por meio das representações racionais - "não se pode dizer da razão que o estado em que ela determina o arbítrio, seja, precedido de outro em que esse próprio estado é determinado" [102].

Pressupomos a razão prática da capacidade da razão de produzir imperativos práticos "que impomos como regras em toda ordem prática, às faculdades activas" [103]. A capacidade de agir em conformidade com esses princípios ou de executar os procedimentos formais para que estes imperativos prático-hipotéticos possam ser efetivos não é uma atribuição do arbítrio. Portanto, devemos deduzir que a simples possibilidade de agir por princípios racionais pressupõe uma vontade, pois, como explica Schönecker/Wood: "a razão prática é aquela faculdade que estabelece e justifica os princípios práticos (imperativos); Kant denomina de vontade a faculdade de agir segundo a representação desses princípios" (SCHÖNECKER/WOOD, 2014, p. 94). Na ideia de arbítrio livre está contida a ideia de uma vontade, visto que aquele arbítrio que só pode ser determinado por impulsos sensíveis é animal, enquanto que o arbítrio humano pode ser determinado "por motivos racionais que só podem ser representados pela razão" (B830). Todo ser racional dotado de um arbítrio, que por configuração da própria faculdade de desejar é livre, possui também uma vontade, isto é, a capacidade de agir por motivos representados pela razão.

[102] Op. Cit.; p. 75.

[103] Op. Cit.; p. 75.

Portanto, ponderando à conclusão de Hudson (1994, p. 163), não se pode afirmar nenhuma espontaneidade da vontade na *Crítica da razão pura* e sim uma espontaneidade do arbítrio – espontaneidade prática. O desafio nesta obra é demonstrar que as ações humanas não são determinadas pelos móbiles da sensibilidade e isso é feito demonstrando que a estrutura prático-deliberativa do ser racional não é motivada somente por impulsos sensíveis, mas também por motivos racionais. Portanto, existe uma faculdade humana dos princípios práticos que determina o agir independentemente das condições sensíveis, esta faculdade é a razão prática pura. Porém, a *Crítica da razão pura* se restringe a apontar a possibilidade de uma determinação racional do agir por motivos racionais. Ela faz uma parte do trabalho, demonstra que a razão pode legislar as ações por meio dos imperativos práticos, no entanto, é preciso uma contrapartida da faculdade de desejar, que seria demonstrar que o querer humano pode se conformar a princípios racionais, na medida em que isso é possível se pode dizer que o ser racional tem uma vontade, um querer determinado pela razão prática – "essa razão imanente à vontade" (BITTNER, 2004, p. 21).

B - Vontade

Nós assumimos que a razão é a faculdade dos princípios práticos e deduzimos a vontade da relação desta faculdade legislativa do ser racional (razão) com a faculdade de desejar (arbítrio). Isso significa que a vontade refere-se não propriamente a ação, mas a legislação das leis e princípios práticos que são impostas ao arbítrio ou a si mesma. A *Metafísica dos costumes* não deixa dúvidas a respeito do significado e do papel desempenhado pelo conceito de vontade na filosofia moral: "a vontade é, portanto, a faculdade do desejo considerada não tanto em relação à ação (como é a escolha), porém mais em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação", uma vez que a vontade "estritamente falando, não possui fundamento determinante; na medida em que é capaz de determinar a escolha, ela é, ao contrário, a própria razão prática" (KANT, 2008, p. 63). A 'vontade', na condição de faculdade legislativa, se caracteriza por ser um estágio secundário do querer. Não é um desejo imediato e nem sempre mediado por um desejo do objeto, mas é ligada apenas ao desejo de um objeto da representação. Temos na definição de vontade contida na *Metafísica dos costumes* aquilo que precisávamos, a saber, a equivalência entre vontade e razão prática. No entanto, essa é uma questão que começa a ser desenvolvida na *Fundamentação***.**

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* temos um conceito de vontade *(Wille)*, diferentemente do que ocorre na *Crítica da razão pura*, onde se demonstrou duas capacidades práticas importantes, a capacidade da razão de produzir imperativos e a capacidade de do arbítrio de escolher livremente as máximas da ação. Na *Fundamentação*, a relação entre vontade e razão prática recebe uma ênfase significativa, porém, é uma discussão complexa e quiçá contraditória, pois, se introduz ali um novo grau ou nível de liberdade, a saber, liberdade como autonomia. No entanto, nosso interesse se restringe a demonstrar a "liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais [...] como pertencente à actividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade" (KANT, 1960, p. 95). Na tentativa de compreender esse imbróglio circunscrito na filosofia prática kantiana podemos estruturar a exposição do argumento da seguinte maneira.

P1 – O pressuposto kantiano basilar é de que "todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre" (KANT, 1960, p. 95).

P2 – Pois, neste caso, "para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma" (KANT, 1960, p. 95).

P3 – Posteriormente Kant afirma que, "todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir" (KANT, 1960, p. 95/6).

P4 – Tudo isso só é possível sob a condição de que "num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos objetos" (KANT, 1960, p. 96).

Afinal, que conclusão podemos tirar deste modo de relacionarmos razão prática, vontade e liberdade? O que significa afirmar a liberdade da vontade se ao buscar esta nós retrocedemos ao conceito de razão prática? Quais são as diferenças entre razão prática e vontade? Tais perguntas são necessárias, pois existe a sensação de que os conceitos inflam de conteúdos que são homônimos. Parece que do conceito de razão prática devemos extrair analiticamente o conceito de vontade, porém, não é oferecido nenhuma propedêutica a respeito disso, visto que, em última instância, não é possível explicar como a razão pode ser prática. Logo, se o uso prático da razão consiste em produzir princípios práticos, princípios de segunda ordem ou imperativos que ordenam e impõe autoridade às faculdades ativas, temos insistido que isso pode ser inferido já na *Crítica da razão pura*, embora não tenha sido

demonstrada a validade normativa destes princípios. A luz desta ideia podemos contrapor as afirmações kantianas em (B830) com uma das passagens mais esclarecedoras da *Fundamentação*, a saber, "tudo na natureza age segundo leis. **Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representações das leis, isto é, segundo princípios**" (KANT, 1960 p. 47, grifo nosso). É possível dizer que a única a diferença entre as duas passagem é que na *Crítica da razão* pura Kant não deu o veredicto final: "só ele tem uma vontade".

No que tange as indagações suscitadas é pertinente destacar que a razão prática é o ponto de articulação central da relação entre liberdade e vontade, principalmente por causa da ideia de leis, que neste caso advém da causalidade da razão. Pois, a razão "tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas", e segue-se disso que "como **razão prática ou como vontade** de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre" (KANT, 1960, p. 96, grifo nosso). As especulações kantianas nos levam a reconhecer estranhamente que em virtude da capacidade prático racional do sujeito a vontade não pode ser senão livre, visto que esta só é possível pela ideia de liberdade. No caso de um ser dotado de um arbítrio bruto, aquele que só pode ser determinado pelas inclinações, não é possível conceber a ideia de vontade, pois a estrutura apetitiva deste depende exclusivamente das determinações sensíveis. Por outro lado, todo ser racional é dotado de um arbítrio livre, suas ações só são possíveis por causa das leis da razão, leis que são, paralelamente, as leis da liberdade. A veemência e a insistência neste aspecto ressoa nas próprias palavras kantianas: "a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais" (KANT, 1960, p. 96).

A ideia de liberdade atrelada à concepção de vontade livre refere-se ao aspecto prescritivo e ao modo de determinação da razão, isto é, uma razão que tem causalidade em relação aos objetos da vontade e que torna tais objetos possíveis por meio de princípios práticos é uma razão dotada de uma causalidade eficiente que difere da causalidade natural. Na medida em que esse tipo de determinação da vontade é possível, a liberdade é então uma propriedade da vontade, a liberdade torna-se o modo específico pelo qual a vontade é efetiva em relação a seus objetos. A liberdade da vontade resulta do próprio reconhecimento da capacidade prescritiva da razão, da imposição de leis e princípios práticos da razão às faculdades ativas: "temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser racional e com consciência da sua causalidade a respeito das acções, isto é, dotado de vontade" (KANT, 1960, p. 96). Temos, então, a oportunidade para definirmos a vontade como a capacidade de

todo ser racional de agir sob a ideia de liberdade: “temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia da sua liberdade” (KANT, 1960, p. 97). A vontade representa a capacidade de um ser racional sensível agir por preceitos racionais, por representações proposicionais da razão, pelas leis da liberdade.

Neste sentido, o conceito de vontade difere significativamente daquele conceito geral que se refere aos aspectos volitivos humanos, a saber, a faculdade de desejar. No centro da questão está novamente a liberdade como pressuposto necessário da razão e que é atribuída a todo se racional consciente de tais comandos.

> Ora, a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber a faculdade de determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais) (KANT, 1960, p. 111).

A suposta diferença entre a vontade e a faculdade de desejar não pode significar nenhum tipo de ruptura interna à faculdade de desejar que seja intransponível, pelo contrário, a diferença é somente funcional e aponta para níveis distintos do tipo de liberdade envolvido e do tipo de querer. A faculdade de desejar abarca toda a dimensão apetitiva do querer humano, a suscetibilidade humana aos apetites e inclinações sensíveis e a capacidade de sermos determinados pela razão. Pois, pelo desejo podemos perceber e experimentar o mundo apetitivamente conforme ele se apresenta a nós (incidem sobre a faculdade de desejar). Por esta faculdade de desejar inferior é possível tornar-se consciente da dimensão subjetiva do querer, dos desejos e das máximas que sucedem as representações sensíveis. Todavia, esta mesma faculdade de desejar pode representar o mundo apetitivamente sem esperar nenhum tipo de correspondência destas representações com a experiência sensível. A vontade corresponde a essa capacidade de poder determinar de modo racional o agir, determinar-se por leis da razão. Ela é responsável por fazer com que o ser racional aja como um ser dotado de inteligência assumindo a validade das leis e princípios morais oriundos da própria razão. Neste sentido, a vontade configura-se como um tipo de querer racional, que torna efetivo as regras práticas da razão.

Com isso começa a se delinear as diferenças operacionais entre razão prática e vontade, visto que a capacidade prescritiva da razão por si só não é suficiente para que o ser racional aja por dever, pelos princípios e imperativos da razão, é preciso uma faculdade que

torne essas regras efetivas. Temos, portanto: (i) a razão prática que prescreve leis e princípios práticos, comandos que exprimem necessidade prática; (ii) a vontade que é a capacidade de tornar as regras da razão efetivas e faz com que o ser racional aja por leis e princípios racionais. A possibilidade do item (ii) representa um terceiro estágio na relação entre razão prática e vontade, que é a equivalência feita entre os dois conceitos – "na medida em que é capaz de determinar a escolha, ela [a vontade] é, ao contrário, a própria razão prática". Como ressalta Beck, a vontade é a faculdade de "determinar nossa causalidade através de uma concepção de regras e, uma vez que, para derivar a ação de uma regra ou de uma lei, a razão é necessária, a vontade não é nada senão razão prática" (BECK, 1960, p. 178). Tal questão é bastante delicada e possui vários desdobramentos[104], mas o aspecto a ser sublinhado é que com esta identificação à vontade pode autogovernar-se[105], legislar suas próprias leis. Compreendendo a função que desempenha o conceito de vontade no interior da faculdade de desejar encontramos o elemento que faltava àquela ligação direta estabelecida na *Crítica da razão pura* entre razão (prática) e arbítrio.

No que diz respeito ao status operativo da razão prática (vontade), podemos obter dois tipos de uso desta, um lógico, que é a simples aplicação das regras às máximas, e um uso real, que é em relação à formulação das leis. No primeiro caso, a vontade opera simplesmente como a legislação normativa das máximas que não possuem validade universal e é responsável por tornar efetivo o objeto da máxima – aqui a vontade opera inferindo ações de regras da razão. No segundo caso, pelo uso real da razão, "entende-se a criação de uma proposição sintética a priori" (BECK, 1960, p. 173), a formulação das leis. Também na *Crítica da razão prática* Kant reafirma que a vontade nunca é "determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo)" (KANT, 2011, p. 97). Portanto, a vontade tem a ver propriamente com a legislação das regras e leis da razão, legislação que é possível apenas a partir das leis da liberdade.

---

[104] Cf. BECK, 1960, p. 179.

[105] Ibid.,p. 177. "Da *Crítica da razão pura* há a herança do conceito de liberdade como espontaneidade, a faculdade de iniciar uma nova série causal no tempo. Da *Fundamentação* há o conceito de liberdade como autonomia, como auto-legisladora (*lawgiving),* e por isso, como independente de qualquer lei dada previamente. As duas faculdades são geralmente chamadas pelo nome de "vontade" *(Wille)* e discutidas sobre o nome de um problema, o "problema da liberdade da vontade". Apenas depois Kant deu ao leitor uma ajuda distinguindo-as, quando ele "oficialmente" chamou a primeira faculdade de arbítrio e a segunda de vontade".

Na concepção de Wood, "o modo correto de olhar a vontade, em Kant, é, portanto, vê-la como a capacidade para a autodireção racional na medida em que ela envolve a adoção de princípios normativos" (WOOD, 2009, p. 25). Neste caso, o autogoverno racional é a autoimposição de máximas e políticas de ação aliadas ao modo de execução e de obtenção dos objetos inerentes ao princípio subjetivo do querer, isto é, a conformidade das máximas com os princípios normativos. A observação de Wood é bastante relevante por vincular o aspecto essencial da vontade, que é o de ser um tipo de princípio do querer, aos aspectos prático-normativos da razão: "*querer* é um assunto concernente aos princípios que adotamos e à derivação, a partir deles, das ações que deveríamos nos coagir a executar" (WOOD, 2009, p. 26). A vontade é a faculdade responsável por adotar princípios prático-racionais, de modo que, uma boa vontade é uma vontade que adota bons princípios, boas intenções, executando-as conforme os princípios racionais[106].

Ter uma vontade significa ter um querer orientado pelo discernimento, orientado por regras e leis que derivam da razão prática, significa agir por fins últimos, distintos daqueles fins naturais aos quais segue todo ser irracional que sente apetite. A diferença substancial deste tipo de querer orientado pela razão prática é a sua validade objetiva quando determinado por uma lei prática incondicional. Neste caso, a vontade é o único meio pelo qual a razão pode determinar o querer humano e único modo pelo qual o ser racional sensível pode agir em virtude de um motivo racional puro. Todo ser dotado de vontade "pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, acções que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações do sentido" (KANT, 1960, p. 109). Pela vontade se pode não apenas querer, mas querer ou não o que naturalmente se quer, pois é da natureza volitiva do ser racional sensível ser constantemente impelido por apetites e inclinações, mas um ser dotado de vontade pode não querer aquilo que naturalmente se quer e pode também querer aquilo que do ponto de vista de sua condição natural é impossível, isto é, ações baseadas no dever, cujos fins independem das condições da sensibilidade[107].

---

[106] Cf. WOOD, Allen. **A Boa Vontade**. Studia Kantiana, n 9, 2009, p. 27.

[107] Num artigo bastante conhecido e discutido Harry G. Frankfurt caracteriza a vontade como a capacidade de se ter volições e desejos de segunda ordem. Vontade é o que define e diferencia uma pessoa de outros seres (**wantons**, que não são necessariamente seres irracionais), pois seres destituídos de vontade são impelidos pelos desejos, visto que não tem volições de segunda ordem – "O que distingue o **(rational wanton)** de outros agentes racionais é que ele não está preocupado com a desejabilidade dos seus próprios desejos [...] ele não só persegue o curso de ação qual está inclinado a perseguir, mas ele não importa qual das suas inclinações é a mais forte". Também para Kant só o ser racional dotado de vontade sente interesse num determinado desejo, ou, objeto do desejo, todos os seres destituído de vontade sentem apenas inclinações, são impelidos pelo desejo ligado ao

3.4 As duas faces do problema da liberdade da vontade

Na tentativa de preencher o abismo existente entre a faculdade dos princípios práticos – razão prática – e o arbítrio, nós recorremos à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A necessidade desta mudança pode ser justificada por dois motivos: (a) a ausência ou a não caracterização do conceito central do problema – vontade – na *Crítica da razão pura*; (b) o indicativo contido em (B830) de que a liberdade do arbítrio (arbítrio livre) parece depender necessariamente de uma faculdade que legisle as regras da razão e abstraia ações das regras racionais. As duas principais premissas da *Crítica da razão pura*, a faculdade dos princípios práticos e a espontaneidade prática (arbítrio), dependem de outra faculdade que una o querer subjetivo com o mandamento racional. Caso contrário, teríamos duas faculdades, apetitiva e cognitiva, separadas em polos distintos sem nexo algum entre elas. Isso é superado com a identificação kantiana da razão prática com a vontade, de modo que vontade é a faculdade de tornar efetivas as regras da razão. No entanto, essa identificação parece, às vezes, muito simplista, pois é sempre a razão prática que determina a vontade – só a razão prática formula leis e justifica os princípios sob os quais agimos.

Tugendhat aponta uma ambiguidade no uso do termo vontade, pois somente a vontade já determinada pela razão se torna equivalente a razão prática. Conforme Tugendhat, Kant emprega o termo vontade "para esta ideia da razão prática, e isto quer dizer para a vontade já determinada pela razão, e emprega o termo 'arbítrio' no sentido comum de querer, que pode tanto ser racional ou não" (TUGENDHAT, 2012, p. 132). A razão desta identificação entre razão prática e vontade ocorre porque, não obstante o irrefutável fato de que só a razão é capaz de formular e prescrever leis e princípios práticos é só a vontade que pode derivar ações de leis e princípios[108]. Portanto, a vontade é o ponto de ligação entre os princípios práticos racionais e o querer subjetivo, de modo que tais princípios são disposições volitivas. Com isso, toda a determinação da ação é interna à faculdade de desejar, assim, removemos aquela

---

objeto. Frankfurt, vale lembrar, não faz nenhuma referência à Kant, embora seja citado por kantianos. Cf. FRANKFURT, Harry. **Freedom of the Will and the concept of a person**._In Free Will. Edited by Gary Watson. Oxford University press, 1982, p. 81-95.

[108] SCHÖNECKER/WOOD, 2014, p. 94. "Assim Kant identifica em 412,29 a vontade como a razão prática: "assim a vontade não é outra coisa senão a razão prática", isto é, a capacidade de agir segundo princípios. Kant já parece se contradizer na continuação da proposição: "Se a razão determina a vontade infalivelmente" (412,30), e ele continua: "Mas se a razão por si só não determina suficientemente a vontade" (412,35). Quando a razão 'não é nada senão' a vontade, como ele poderia defini-la (mais ou menos)? De fato, em outra parte, a razão é definida "como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a vontade" (396,18)".

sensação de que a determinação do arbítrio pela razão seria um tipo de determinação análogo à influência das inclinações, que são externas à faculdade de desejar (arbítrio).

Obtemos, então, o conceito que estava faltando – vontade. Isso deveria fornecer subsídios para uma possível conclusão do problema da liberdade da vontade, porém, longe de oferecer elementos para uma solução ele aponta uma ambiguidade do próprio problema. Tal ambiguidade coloca uma incógnita a respeito de qual é a amplitude e o verdadeiro problema da "liberdade da vontade", pois: (i) na *Crítica da razão pura* o problema da liberdade da vontade corresponde ao problema do agir – fazer ou deixar de fazer – isto é, se ao deliberar obedecemos ao nosso querer orientado pelos mandamentos prático-racionais ou obedecemos unicamente aos impulsos naturais; (ii) na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática* - a liberdade da vontade não diz respeito ao agir, mas a legislação dos princípios e leis que são fundamentos do agir. A relação da vontade com as regras, leis e princípios da razão, bem como com o objetivo almejado, difere nestes dois casos. No primeiro caso, a vontade é uma lei para o arbítrio, pois executa as regras da razão aplicando-as ao arbítrio por meio das máximas, por isso, liberdade significa agir deliberadamente orientado pelos princípios racionais – ter uma vontade é ser capaz de agir por meio da representação de leis. No segundo caso, a vontade não visa à legislação de leis e princípios para o arbítrio, mas para si mesma, isto é, a pretensão é que a vontade seja autônoma, ou seja, a vontade movida por um motivo racional puro, a lei incondicional. Neste último caso, a liberdade da vontade depende exclusivamente da lei prático incondicional – a lei moral.

Exemplificando, então, podemos dizer que:

(a) Na *Crítica da razão pura* a solução para o problema da liberdade da vontade implica reconhecer que o querer humano pode ser determinado pela razão prática a agir pela representação de leis, isso pressupõe que as inclinações não determinem patologicamente e que este querer subjetivo oriente-se pelo pensamento prático – ou, que este querer seja essencialmente um tipo de pensamento prático. Vislumbrando esta possibilidade inferimos indiretamente a vontade, faculdade legislativa que derivas ações das leis e regras da razão. A liberdade é uma propriedade do arbítrio, tendo em vista que a possibilidade de se ter uma vontade abre o leque de alternativas para além das móbiles sensíveis.

(b) Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* nos referimos à vontade, geralmente, como um querer já determinado pela razão prática, isto é,

> identificamos a razão já "imanente à vontade". A conclusão desta equivalência (razão prática e vontade) é que a liberdade é uma propriedade da vontade, algo indissociável e, em virtude, disso o ser racional não pode agir senão pela liberdade.

Temos níveis conceituais diferentes, visto que, enquanto no primeiro caso, a mera possibilidade de se ter uma vontade, ou seja, de agir segundo a representação de leis e princípios racionais, é suficiente, no segundo, o aspecto qualitativo é colocado também como exigência, pois a razão (pura) deve determinar infalivelmente a vontade oferecendo-lhe um motivo racional puro.

No que concerne ao problema da liberdade da vontade, qual das duas concepções devemos optar: a liberdade de agir deliberadamente em virtude dos princípios práticos oriundos da própria razão ou a liberdade em que a vontade é livre somente quando legisla para si mesma a lei moral? É possível tomar partido por uma das duas opções? Tentaremos justificar nossa preferência pela primeira opção, isto é, de que o problema da liberdade da vontade consiste simplesmente na liberdade de agir por mandamentos racionais. Justificaremos que, embora a *Crítica da razão pura* não ofereça nenhum conceito substancial de vontade, ela apresenta argumentos suficientemente válidos para resolver o problema ao indicar que um arbítrio livre pressupõe necessariamente uma vontade (a possibilidade do querer humano ser determinado pela razão prática)[109]. Na condição de pressuposto inabdicável a todo ser dotado de um arbítrio livre, a vontade se configura como um tipo de querer não sensível, um querer governado por leis e princípios da razão prática. Organizaremos a exposição do argumento da premissa brevemente apresentada reconstruindo os principais pontos da *Crítica da razão pura*.

(P1) – obtemos a ideia de um tipo de causalidade independente e autossuficiente advinda das discussões cosmológicas – a liberdade transcendental.

---

[109] Uma clássica objeção à concepção de liberdade da vontade quando vista estritamente como vontade autônoma é quanto à imputabilidade das ações não morais, que seriam consideradas não livres. Todas as ações em que a vontade não desse a si mesma uma lei seriam ações inimputáveis porque não seriam ações livres. Tratando desta questão Beck (1960, p. 176/7) afirma que "não há duas vontades. Há uma vontade com sua condição formal que é uma razão universalmente válida e sua condição material que surge da especificidade de seu envolvimento no mundo num tempo e num lugar particular". Beck utiliza deste argumento para demonstrar que a vontade autônoma ao dar a lei a si mesma deve de alguma forma escolher essa lei – isto é, a vontade derivaria uma lei da razão aplicando e escolhendo para si mesma, logo, desempenharia a função legislativa e executiva. Tal questão só prova que devemos identificar distintas funções da faculdade de desejar e não concebê-las como separadas e independentes.

(P2) – lidamos também com o dúbio significado de liberdade prática: (a) a liberdade enquanto independência e autodeterminação do arbítrio frente aos impulsos da sensibilidade – uma independência e uma liberdade relativa e vista, às vezes, como uma não capacidade; (b) a liberdade prática vista positivamente como a própria capacidade da razão ser prática, de formular imperativos práticos e de ser a condição de todas as ações voluntárias.

(C1) – liberdade prática pode então ser definida como espontaneidade prática, a espontaneidade em relação aos impulsos da sensibilidade, não ser determinada na ordem da cadeia causal, mas determinando qual das diversas máximas (fins) constituirá uma nova série de acontecimentos na ordem causal.

(P3) – a capacidade da razão de formular imperativos práticos é denominada de causalidade da razão – é uma atividade inteligível, pois a razão cria uma ordem própria e opera por meio de ideias.

(P4) – a ideia de um arbítrio livre está diretamente ligada à ideia de que este pode ser determinado por princípios que são representados pela razão – representações do que é longinquamente bom, útil ou nocivo.

(C2) – vontade livre é, portanto, "o poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar" (B830) derivando as ações das regras da razão (B831).

Torna-se bastante significativo e esclarecedor confrontarmos novamente a ideia de arbítrio livre e arbítrio bruto, uma vez que isso nos permitirá identificar as características reflexivas da estrutura prático-cognitiva humana (P4). Pois, se aquele desejo imediato e aquelas inclinações às quais os seres racionais finitos estão suscetíveis, tal como os animais, não determinam patologicamente o arbítrio humano temos de perguntar qual é a razão de sua ação (ou em virtude do que ele age). No caso do arbítrio animal não existe nenhum padrão alternativo de determinação do agir aquém das inclinações sensíveis. Logo, os desejos são indiscutivelmente a fonte da necessidade da ação, o desejo é a única "justificativa" para agir – a perspectiva moral que se baseia nesta ideia é comumente denominada de realista moral ou realista naturalista – nesta perspectiva o bom se limita ao desejável, caso do utilitarismo[110]. Podemos dizer, valendo-se da linguagem de Harry Frankfurt[111], que a estrutura apetitiva de

[110] Cf. KORSGAARD, Christine. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge University press, 1996 p. 78/9.

[111] Cf. FRANKFURT,1982, p. 82.

um ser destituído de vontade (isso ocorre sempre que há um arbítrio bruto) se reduz a produzir desejos de primeira ordem, desejos cuja única fonte é a sensação – a percepção subjetiva.

A sensação é o único elo entre o arbítrio bruto e o objeto que lhe desperta desejo – impressões sensíveis. Nesta relação, duas coisas são particularmente interessantes: (i) o desejo sucede a impressão sensível e é destituído de qualquer consciência a respeito da possibilidade de obtenção ou efetivação do objeto desejado, logo, não podemos caracterizar este desejo de "interesse" por não existir nenhum tipo de juízo inferencial qualitativo a respeito do objeto; (ii) o único tipo de consciência prevalente neste tipo de estrutura apetitiva depende de um tipo de percepção subjetiva, isto é, depende da materialidade do objeto para que se perceba em si as modificações de estado. Neste caso, a atração pelo objeto depende também da sensação dos próprios estados internos, a constatação sensorial da carência de algo, fome, sede, frio, calor e etc. A atenção desse ser, sublinha Korsgaard, está fixada somente no mundo, "suas percepções são suas crenças e seus desejos são vontades. Ele está engajado em atividades conscientes, mas não é consciente delas" (KORSGAARD, 1996, p. 93). A consciência dos animais não humanos está limitada às modificações de estados internos provocados por objetos temporais – a consciência é simplesmente a própria sensação e, ao que parece, não existe representações.

Neste caso, não prevalece nenhum tipo de atividade reflexiva sobre as próprias disposições nem sobre o próprio desejo. Assim, na ação que resulta da impressão sensível sobre o arbítrio bruto não pressupomos nenhuma espontaneidade e nenhum espaço de autodeterminação, de modo que, a ação pode ser considerada uma consequência direta, um efeito, da impressão sensível. Isso caracteriza um tipo de instinto, visto que é uma estrutura psicológica inflexível e invariável, o que significa que o tipo de resposta do ser afetado por uma determinada impressão sensível (desejo) é invariável entre todos os membros daquela espécie. Aqui é preciso um único ponto de vista, o empírico causal, para explicar porque tais seres estão sujeitos a certos desejos, bem como explicar porque eles respondem do modo que respondem a esses desejos. O instinto, portanto, determina o modo como os animais respondem às situações diversas, logo, correr, fugir, atacar, são mandamentos do instinto[112].

O arbítrio livre implica uma configuração da faculdade apetitiva diferente, pois a superação das impressões sensíveis por meio de motivos e representações não sensíveis é uma

[112] Cf. KORSGAARD, Christine. **Value of the Self: A reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind**. Ethics (University of Chicago), 1998, p. 50.

premissa basilar. Neste caso, não restringimos a reconhecer desejos de primeira ordem que são possíveis por meio da sensação, mas também desejos de segunda ordem, que é um querer orientado pelo pensamento que, de certo modo, funciona como um regulador dos desejos de primeira ordem. Posso não apenas desejar algo, mas posso querer ou não querer agir em virtude de um desejo oriundo das inclinações, simplesmente porque este desejo contradiz os princípios práticos que orientam o meu querer racional. Insistindo sobre esse ponto Korsgaard faz uma observação que abre o leque de investigações, ela afirma que "o oposto da razão é o instinto e o problema da normatividade emerge porque a autoconsciência libera-nos do governo do instinto" (KORSGAARD, 1998, p. 51). É inevitável que o tema da autoconsciência tenha um papel central numa filosofia prática que justifica a liberdade da vontade baseando-se num uso prático da razão – aqui, autoconsciência é o reconhecimento das próprias atividades espontâneas, da capacidade de julgar os princípios da própria razão, de não agir senão mediante um julgamento a respeito das normas e princípios de ação. Isso é um pressuposto básico da faculdade deliberativa – arbítrio livre.

Interessa-nos discutir a questão da consciência de si (apercepção) somente no que diz respeito ao problema prático, especificamente para explicarmos o tipo de relação existente entre arbítrio livre, sensibilidade e as disposições prático-racionais. A apercepção, conforme apresentada nesta parte do texto, diz respeito à consciência de si enquanto ser dotado de faculdades racionais, razão e entendimento. Neste caso, a afirmação de Korsgaard é precisa, pois é a autoconsciência que nos livra do instinto e, paralelamente, torna-nos conscientes de nossas atividades e estados mentais. A consciência de si é então parte constitutiva de todo agir livre. Tomemos por base o próprio arbítrio, que afirmamos no capítulo anterior, goza de um momento de espontaneidade entre a representação do objeto e a autodeterminação da ação. Nosso intuito agora é demonstrar que a atividade exercida neste momento de espontaneidade, a saber, o julgamento, não pode ser senão uma atividade autoconsciente.

A espontaneidade aludida não é nada senão o próprio processo de deliberação, processo de escolha e definição das normas e princípios que se tornarão efetivos, ou seja, ações concretas. Todo julgamento prático é uma atividade autoconsciente. Não é possível julgar sem saber que se está julgando, só é possível julgar estando envolvido na prática do julgamento, isto é, estabelecendo os pesos e as medidas, contrabalanceados os riscos e as consequências e etc. Neste caso, a escolha é o juízo prático responsável por adotar os princípios práticos, subjetivos ou objetivos, da ação. Não obstante a condição sensível do arbítrio, por meio desta consciência de si mesmo é possível reconhecer também os princípios

práticos objetivos que são expressos na forma de mandamentos pela razão. Por isso, a consciência de si é um aspecto do próprio arbítrio humano[113].

A "apercepção", a consciência de si por meio da reflexão é um ato espontâneo do pensamento, logo, é oposta à simples "sensação", que se limita a perceber fisiologicamente as mudanças de estado. Na afirmação kantiana - "possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo" [114] – pressupõe-se claramente a relação indelével entre querer e razão, ou um sucinto reconhecimento de que o querer humano é essencialmente um pensamento prático. Neste caso, o querer humano visto sob a ótica de um pensamento prático é um ato reflexivo sobre as próprias condições de possibilidade do querer, a possibilidade de efetivação do objeto, a deliberação e o valor dependem desta reflexão. Todo querer é então um pensamento prático a respeito do objeto de desejo. Isso implica uma relação assimétrica, pois pensar um objeto do desejo é desejá-lo e desejar um objeto é pensá-lo praticamente[115].

No entanto, o ponto preciso desta exposição kantiana é a afirmação de que podemos ter uma representação dissociada de qualquer conteúdo sensível, isto é, um querer puro, relacionado somente ao objeto da representação. A diferença básica entre os dois tipos de representação é que somos passivos em relação as representações que nos são "dadas" pelos sentidos e ativos nas representações que produzimos sem interferência da sensibilidade, pois esta última depende unicamente de nossa atividade[116]. É possível assim agir em virtude de princípios cujo valor não é condicionado pela sensibilidade, é possível agir por princípios que

---

[113] Cf. ALMEIDA, Guido Antônio. **Liberdade e moralidade segundo Kant**. Vol. 2, n. 1, Analytica, 1997, p. 184.

[114] Op. Cit.; p. 116.

[115] Situando Kant na tradição de Leibniz e Wolff, Richard McCarty (2009, p. 13) afirma o seguinte: "O desejo não é assumido ser um estado psicológico distinto do pensamento ou representações de alguma coisa boa: pensar algo bom é então desejá-lo (ou vice versa). Mais do que isso, nesta tradição, desejar é pensar ou representar algo como bom. Outra maneira de colocar a questão é dizer que desejos têm objetos exatamente na mesma maneira que pensamentos têm objetos, porque desejos são pensamentos. Eles são pensamentos da bondade de seus objetos".

[116] KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad: Paulo Quintanela. Edições 70 – Lisboa, 1960, p. 99. "Todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afectam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço e atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos fenómenos, e nunca ao das coisas em si mesmas [...] (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa actividade)".

são representados como bons em si mesmos (incondicionados). Tarefa a ser concretizada nas obras subsequentes dedicadas a filosofia moral, pois aparecem aí os desafios que a autoconsciência coloca à moralidade, que é a validação normativa das leis e princípios práticos da razão. Pois, recorrer à autoconsciência para justificar a liberdade do arbítrio e a capacidade prescritiva da razão não prova a validade destas normas e leis práticas – não prova o compromisso de obrigação do sujeito.

Nosso objetivo consiste em reafirmar que ao falar das condições de possibilidade de um agir livre valendo se da espontaneidade do arbítrio e da razão no seu uso prático, pressupomos inevitavelmente a vontade, a faculdade que nos auxilia a agir em virtude dos princípios práticos da razão. No que tange ao problema filosófico, denominado tradicionalmente de "o problema da liberdade da vontade", precisamos simplesmente pressupor a existência da vontade, que aqui obtemos explorando as vicissitudes do arbítrio livre. Tal problema se reporta, na verdade, a liberdade de agir, deliberar sobre as normas e princípios que regem o agir, isso consiste em endossar as máximas que contém princípios e fundamentos materiais ou em excluir todo conteúdo sensível e optar pela simples forma da máxima[117]. No sentido geral, só o arbítrio relaciona-se a ação, só o arbítrio age, só o arbítrio pode ser, no sentido prático, livre – enquanto que a vontade, a rigor, "não pode ser classificado como livre ou não livre, uma vez que não é dirigida a ações" (KANT, 2008, p. 69).

A confusão persiste porque num certo sentido, toda expressão apetitiva e volitiva humana é um ato de vontade, de modo que tudo aquilo que lança dúvida sobre o caráter livre ou não livre do agir humano são reportados como o problema da liberdade da vontade. A dificuldade subjacente à filosofia moral kantiana ocorre devido à multiplicidade de significado desempenhada por um mesmo conceito, e também devido à tácita mudança de sentido que ocorre constantemente. Nossa opção identifica o problema da liberdade da vontade como um problema do agir – fazer e deixar de fazer - enquanto, que a vontade num outro sentido, que por si só é espontânea e independente, vislumbra não a liberdade, porque essa lhe é inerente (uma propriedade), mas a própria autonomia da vontade, isto é, busca ser não livre, mas ser o princípio supremo da moralidade.

---

[117] REATH, Andrews. **Kant's Critical Account of Freedom**._In A Companion to Kant; Ed by Graham Bird. Backwell Publishing, 2006a, p. 289. "para estabelecer que a vontade é realmente livre Kant precisa mostrar que podemos ser motivados a agir por princípios da razão, neste caso, razão é uma forma de causalidade".

3.5 Julgar e agir: espontaneidade e autodeterminação como supressão das inclinações

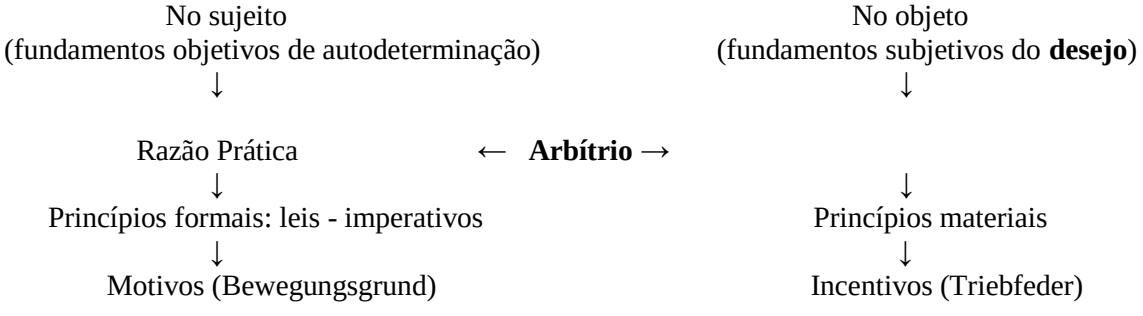
> Abster-se de julgamentos é questão de esperança infinita [...]
> O senso fundamental de decência é distribuído
> de forma desigual no nascimento.
> (F. Scott Fitzgerald)

No lirismo de Francis Scott Fitzgerald encontramos um aspecto central que buscamos destacar na abordagem do tema da liberdade da vontade no pensamento kantiano, a saber, a inevitabilidade do julgamento prático. Não obstante, julga-se acerca dos desejos e motivações gerais, acerca dos princípios, crenças e padrões de comportamento etc. O julgamento prático representa a autodeterminação do sujeito perante suas representações apetitivas.

Para imputarmos a alguém a condição de autor de um ato devemos pressupor que "o sujeito, ao executá-lo, é considerado em termos da liberdade de sua escolha" (KANT, 2008, p. 66). A relação agente-ato é sempre permeada pela espontânea atividade do arbítrio, a decisão figura como um tipo de juízo performativo, visto que a ação segue esta determinação. Na verdade, o exemplo do homem mentiroso mostra que julgar é agir, pois a culpabilidade deste recai sobre a sua omissão, isto é, perante a consciência dos infames e levianos desejos e de suas possíveis consequências ele decidiu endossá-los e recusar as advertências contrárias que propunham uma ação mais prudente ou até proibiam este tipo de ação. A reprovação e a respectiva imputação parecem ser muito mais por causa da insensibilidade ou não plausibilidade do pensamento prático deste agente.

Tomando em consideração que o agir é regido por máximas, o juízo prático torna-se central na discussão. Isso se dá, em grande parte, por causa da posição intermediária do arbítrio naquilo que convencionamos chamar de estrutura prático-deliberativa – entre os fundamentos objetivos e os subjetivos. Tentaremos ilustrar essa ideia a fim de evidenciar os aspectos que discutimos ao longo desta dissertação a partir do seguinte diagrama.

Fundamentos da ação



↓ ↓
Fins Meios
(fundamentos objetivos de volição) (fundamentos da possibilidade da ação)

↑
Vontade

Temos na ilustração dois tipos de fundamentos, os subjetivos do desejo que são relacionados aos objetos e os objetivos de autodeterminação que se vinculam ao sujeito – a faculdade desejar, desejo, arbítrio e vontade. O arbítrio, enquanto sensível recebe tanto as influências das representações oriundas de inclinações quanto das racionais, por meio da vontade. Por esta relação bilateral pode-se afirmar que o arbítrio (a liberdade prática), no exercício de suas atividades, é independente das inclinações sensíveis e, na medida em que escolhe e executa sua atividade essencial, se autodetermina. A situação de repouso (indiferença) não é uma opção para o arbítrio, pois, mesmo a omissão constitui-se um julgamento prático, portanto, é uma ação omissa. Por esta particularidade nós afirmamos que a espontaneidade é uma propriedade do arbítrio, constituinte dele, evidenciada mediante a capacidade causal da razão e seus respectivos imperativos: "ao nos maravilharmos com uma capacidade da nossa razão de determinar a escolha [...] aprendemos que justamente essas leis (morais) práticas começam por fazer conhecida **uma propriedade da escolha, qual seja, sua liberdade**" [118].

A referência às leis morais não desqualifica e nem restringe a liberdade enquanto propriedade do arbítrio somente às máximas que são universalizáveis, pelo contrário, potencializa essa liberdade. Temos duas coisas a destacar a esse respeito: (a) basta vislumbrar (maravilharmos) a possibilidade de razão determinar a escolha para atestarmos a liberdade desta escolha – a liberdade de desejar querer ou de querer o que se quer; (b) as leis morais, na medida em que elucida que a liberdade é uma propriedade da escolha se mostra submetida ou passível ao crivo desta mesma escolha. Não obstante a condição subjetiva do arbítrio enquanto faculdade de autodeterminação do sujeito mediante os fundamentos da escolha, o arbítrio é o pêndulo central entre a ação moral e o mal. Aqui está a ideia de que eu devo querer que meu querer particular se torne universal e, neste sentido, a máxima qualifica a lei prática. No entanto, isso gera discussões infindáveis, pois estaríamos submetendo a lei prática incondicional à contingência do arbítrio e não foi essa a questão proposta, embora seja inevitável que ela surge como um dos problemas a que a teoria moral kantiana deve lidar.

[118] Op. Cit.; p. 51 (rodapé, grifo nosso).

O objetivo foi explorar o sentido de autodeterminação do sujeito em relação a seu próprio querer, independentemente da configuração sensível deste, demonstrando que a legislação da ação é uma regra que só pode ser oferecida pela razão prática. Neste caso, a liberdade da vontade decorre da configuração da faculdade de desejar e do agir em geral, pois um arbítrio livre pressupõe inevitavelmente uma vontade que, por sua vez, não pode ser senão livre.

CONCLUSÃO

No percurso da presente dissertação procuramos defender uma "teoria kantiana do agir racional" a partir da problematização da liberdade da vontade. Tal defesa apoia-se na ideia de espontaneidade prática/arbítrio. Essa defesa, buscamos demonstrar, se sustenta em dois níveis diferentes: (a) no nível metafísico encontramos a partir do problema cosmológico o conceito de liberdade transcendental, que nos oferece a consistência lógica necessária à concepção de uma causa cujo início absoluto é espontâneo e compatível com a causalidade natural; (b) no nível prático a espontaneidade deriva da estrutura prático-deliberativa do agir que coloca o arbítrio entre inclinações sensíveis e prescrições racionais, de modo que, o que se segue deste encontro de disposições é uma ação livre e espontânea – a coerência lógico-conceitual desta noção de espontaneidade depende da liberdade transcendental. Neste sentido, nossa tentativa foi argumentar a favor da ideia de agir racional livre a partir da concepção de espontaneidade prática, conceito que pressupõe um vínculo estreito entre o apetite humano e as prescrições da razão prática.

Tomando por base esse pressuposto da espontaneidade prática, pudemos explorar vários aspectos relacionados a uma teoria da ação, explicitando o que significa afirmar que a ação humana é livre num mundo em que todos os eventos são determinados por leis causais naturais. Pela discussão cosmológica vislumbramos a possibilidade de uma compatibilidade entre uma liberdade do tipo transcendental, cuja premissa básica é a espontaneidade absoluta, com a causalidade natural. Compatibilidade que dá subsídios à concepção kantiana dos dois pontos de vista/perspectiva, característica principal da teoria da ação kantiana, pois nos permite tanto compreender a ação humana na sua condição de fenomênica, quanto pressupor fundamentos da ação metafisicamente. Tal modelo de compatibilizar liberdade e natureza desvirtua o sentido tradicional de compatibilismo, que sempre implica um tipo de determinismo causal, visto que sempre envolve espontaneidade e autodeterminação perante os impulsos e móbiles sensíveis.

Valemos-nos de nosso conhecimento empírico-causal para compreender a ação humana na condição temporal, isto é, seus percursos e eventuais acidentes, porém, sempre indagamos por uma "razão determinante" capaz de justificar a necessidade da ação e cessar as indagações a respeito do por que se realizou a ação. Explicando as ações conjecturalmente obtemos causas psicológicas, sociais e históricas, porém, estas são destituídas de valor probatório e só servem para contextualizar nossa compreensão geral do ato ou do agente, perspectiva que auxilia o nosso julgamento externo a respeito de um determinado ato. Logo, indicar um desejo ou uma inclinação não é algo que justifica o modo de agir, tendo em vista que isso só indica a suscetibilidade do agente à fonte sensível do desejo. Suscetibilidade que só desperta atração, mas não impõe nenhum compromisso, obrigação, necessidade, proibição, perante o objeto do desejo. Portanto, é um desejo destituído de aspectos normativos, isto é, sem nenhum tipo de legislação da ação – a razão prática é ai pressuposta, nem que seja para determinar o melhor meio possível para obter esse objeto do desejo. Segue-se disso a afirmação kantiana de que a razão esta presente em todas as ações.

Também é um aspecto característico da teoria kantiana a ideia de que um desejo fora da máxima é um desejo vazio, vacilante, inconsciente e delirante, pois todo querer mostra a sua força persuasiva perante o juízo prático estando dentro da máxima. A ideia da incorporação livra-nos da determinação causal do agir por impulsos sensíveis, uma vez que todo querer volitivo se expressa na máxima, por isso, ele está sujeito ao julgamento do arbítrio. Na condição de princípio subjetivo do querer, a máxima é uma autodeterminação espontânea do agente perante seu próprio querer, ele coloca em julgamento o seu querer, que é impulsionado por objetos sensíveis ou não. Por isso, o agir é sempre uma autodeterminação do agente, mesmo quando ele endossa a validade das inclinações sensíveis – fundamentos subjetivos do desejo. Assim, uma teoria do agir racional que advoga em favor de uma concepção de agir livre que pressupõe certa estrutura prático-cognitiva é pré-condição de uma teoria moral centrada na ideia de autonomia.

A explanação dos conceitos de espontaneidade e autodeterminação a partir da ideia de arbítrio livre nos conduziu a um tipo de querer que não pressupõe a representação de um objeto sensível, a saber, a vontade. A diferenciação kantiana entre arbítrio livre e arbítrio bruto faz mais sentido à luz da pressuposição de que um arbítrio livre implica necessariamente a possibilidade de um fundamento determinante do agir não sensível – motivo da razão. Todo animal, cuja fonte apetitiva está restrita às inclinações e desejos

sensíveis, é dotado de um arbítrio bruto, seu agir é voluntário e depende do desejo mais forte, bem como de aspectos como medo, fome etc – não problematizamos casos em que envolve seres racionais com algum tipo de deficiência cognitiva ou apetitiva. Todas as ações voluntárias deste animal estão circunscritas à condição sensível, aqui o instinto opera como um regulador das opções. Caso que não ocorre com um arbítrio livre, visto que aí pressupomos um querer de segunda ordem, ou seja, uma vontade.

O conceito de vontade surge então na discussão como a faculdade que simboliza essa relação do querer humano com a própria razão, de modo que, identificamos um querer que é orientado pelo pensamento, ou então, uma razão prática "que é imanente a vontade". Conforme expusemos, a simples possibilidade de um tipo de fundamento racional do agir – motivo racional – é suficiente para assegurar a liberdade da vontade, compreendida enquanto um problema do agir. Neste caso, importa somente demonstrar que o ser racional finito (o homem) é capaz de agir por meio da representação de leis, é capaz de agir por meio da representação de ações possíveis, prescritas na forma de dever pela razão prática. Ações cujo conteúdo é simples conceito – boa, correta, legal, proibida etc. Perspectiva que coaduna com a *Fundamentação da metafísica dos costumes***,** visto que somos levados a reconhecer e a atribuir a liberdade a toda ser racional dotado de vontade. Isso porque, este ser, não pode agir senão sob a ideia de liberdade, pois é dotado de uma razão prática que participa de modo indelével de todas as suas ações.

Neste sentido, é bastante equivocado restringir a noção de vontade livre somente à vontade que determina a si mesma por meio de um motivo estritamente racional – a lei moral. A diferença que tentamos demonstrar é que: (i) a vontade é livre em virtude da capacidade de agir por meio de representações de leis, isto é, devido ao reconhecimento da razão como prática, da sua capacidade de prescrever princípios e imperativos práticos que ordenam ações – este reconhecimento é suficiente para a vontade seja livre e o agir seja espontâneo mesmo admitindo um fundamento material inerente a minha máxima de ação; (b) a vontade (livre), na medida em que exclui da máxima todos os fundamentos materiais e admite somente a própria legislação da vontade, torna-se autônoma, pois é uma ação que não contem nenhum conteúdo material, tendo em vista que o motivo é racional e puro. No primeiro caso, concebemos o homem como o legislador de sua própria ação, aquela que impõe a si mesma a máxima, que julga a validade dos fundamentos intrínsecos a ela e que se autodeterminar a promover a ação

que julga digna de ser efetivada. No segundo caso, temos um possível legislador do reino dos fins, cuja vontade é autônoma e age, não por representação de leis, mas por leis morais.

Não obstante as respectivas diferenças, devemos pressupor que vontade livre enquanto a liberdade de agir é pressuposto mesmo da ação moral, pois esta só é uma ação possível para o agente na medida em que é representada por este, logo, também está sujeita a escolha. Todo agir é então uma autodeterminação do agente em vista daquilo que o motiva, este é um pressuposto basilar de uma "teoria kantiana do agir racional" que tentamos deixar evidente neste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad: Paulo Quintanela. Edições 70 – Lisboa, 1960.

_____. **A Metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru/Sp: Edipro, 2008.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Ricardo Terra; Adriano Naves.- São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad: Clélia Aparecida Martins. – São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** Trad. Emmanuel Carneiro Leão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Trad. Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. – Lisboa, Edições 70, 1900.

ALLISON, Henry. **Kant's transcendental Idealism**. Yale University press, 2004.

_____. **Kant's theory of freedom**. Cambridge University press, 1990.

_____. **Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy**. University of California, 1996.

ALMEIDA, Guido Antônio. **Liberdade e moralidade segundo Kant**. Vol. 2, n. 1, Analytica, 1997.

AMERIKS, Karl. **The critique of metaphysics: The structure and fate of Kant's Dialetic**. In_ Kant Companion to Kant and modern philosophy. Cambridge University press, 2006.

BENNETT, Johanthan. **Kant's Dialetic**. Cambridge University press, 1974.

BECK, Lewis White. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. University of Chicago press, 1984.

_____. **Five concepts of freedom in Kant**. In_ KÖNER, Stephan, Philosophical Analysis and reconstruction. Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

_____. **The actor and the spectator**. Yale university press, 1975.

BITTNER, Rüdiger. **Máximas**. Trad. Mario Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. Studia Kantiana, 5:7-25, 2004.

CAYGIL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad: Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DELBOS, Victor. **Sur la théorie kantienne de la liberte**. Bulletin de la Société française de Philosophie, n° 1, janvier 1905.

_____. **La philosophie pratique de Kant**. Felix Alcan Éditeur, 1905.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. – Lisboa, Edições 70, 2012.

FITZGERALD, Francis Scott. **O grande Gatsby**. Trad. Vanessa Barbara. Penguin: Companhia das Letras, 2011.

FRIERSON, Patrick. **Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology**._ In Kant's moral Metaphysics: God, freedom, and immortality. Ed. Benjamin J. Bruxvoort and James Krueger: Walter de Gruyter, 2010.

FRANKFURT, Harry. **Freedom of the Will and the concept of a person**._In Free Will. Edited by Gary Watson. Oxford University press, 1982.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo, 2012,

GRENBERG, Jeanine. **In Search of the Phenomenal Face of Freedom**._In Kant's moral Metaphysics: God, freedom, and immortality. Ed. Benjamin J. Bruxvoort and James Krueger: Walter de Gruyter, 2010.

GRIER, Michele. **Kant's doctrine of transcendental illusion**. Cambridge University press, 2004

GUYER, Paul. **Knowledge, reason and taste: Kant's response to Hume**. Princeton University press, 2008.

_____. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge University press, 2000.

_____. **Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays**. Oxford University press, 2005.

_____. **Kant**. Routledge, 2006.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria beatriz Nizza da Silva. – São Paulo, Sp: Nova Cultural, 2004.

HUDSON, Hud. **Kant's Compatibilism**. Cornell University, 1994.

HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. Trad: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. – São Paulo: Cosac Nainfy, 2012.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Déborah Danowski. – São Paulo: Unesp, 2001.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. – São Paulo: Martins fonts, 2005.

_____. **Kant: Crítica da razão pura; os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich, - São Paulo: Edições Loyola, 2013.

INWAGEN, Peter. **The incompatibility of Free Will and Determinism**._In Free Will: Eduted by Gary Watson. Oxford University press, 1982.

KLEMME, Heiner. **As dimensões da motivação moral: Kant e os kantianos**. In_ Kant e o kantismo: heranças interpretativas. Org. Clélia Aparecida Martins, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques – São Paulo: Brasiliense, 2009.

_____. **Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis**. Hamburg: Meiner, 1996.

KORSGAARD, Christine M. **The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology**. Oxford University press, 2008.

_____. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge University press, 1996.

_____. **Value of the Self: A reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind**. Ethics (University of Chicago), 1998.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Nouveaux essays sur l'entendement humain**. Paris – Flammarion, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: CLARKE, Samuel. **Correspondence**. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge, 2000.

McCARTY, Richard. **Kant's Theory of Action**. Oxford University press, 2009.

NAGEL, Thomas. **The view from nowhere**. Oxford University press, 1986.

NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2009.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy**. Cambridge University press, 1989.

_____. **Acting On a Principle. An Essay on Kantian Ethics**. Cambridge University press, 2013.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative: A study in Kant's moral philosophy**. University of Pennsylvania press, 1947.

PARKINSON, George Henry Radcliffe. **Leibniz on Human Freedom**. Steiner, 1970.

PENELHUM, Terence. **Hume's moral psychology**. In_ Hume Companion. Cambridge University press, 1993.

_____. **Themes in Hume: the self, the will, Religion**. Clarendon University press, 2000.

PRICHARD, H. A. **Moral Writings**. Ed. By Jim MacAdam. Oxford University press, 2002.

REATH, Andrews. **Kant's Critical Account of Freedom**._In A Companion to Kant; Ed by Graham Bird. Backwell Publishing, 2006a.

_____. **Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays**. Oxford University press, 2006b.

SCHÖNECKER/WOOD. **A "Fundamentação da Metafísica dos Costumes"**. Trad. Robinson dos Santos, Gerson Neumann. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SMITH, Norman Kemp. **A commentary to Kant's Critique of pure reason**. Palgrave Macmillan, 2003.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Trad; grupo de doutorandos do curso de pós graduação em Filosofia da UFRGS. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

WATKINS, Eric. **Kant ant the Metaphysics of Causality**. Cambridge University press, 2005.

WILLASCHEK, Marcus. **Kant on the Necessity of Metaphysics**. In_Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten de X. Internationalen Kant-Kongresses: Von Valerio Rohden, Ricardo Terra, Guido Almeida und Margit Ruffing. Walter de Gruyter, 2008.

WOOD, Allen. **Kant**. Trad: Delamar José Volpato Dutra. – Porto Alegre: Artmed, 2008.

_____. **Kant's Compatibilism**._In Kant's Critique of Pure Reason: critical essays. Rowman e Littlefield, 1998.

_____. **A Boa Vontade**. Studia Kantiana, n 9, 2009.