

LIBERDADE E MORALIDADE SEGUNDO KANT

Guido Antônio de Almeida

UFRJ

O ponto central da filosofia moral kantiana, que é a explicação do dever moral como um “imperativo categórico”, está baseado na Itália de que não depende de nosso arbítrio ter ou não ter obrigações morais, muito embora dependa de uma decisão nossa agir ou não em conformidade com elas. Com efeito, diferentemente das obrigações que dependem de nosso arbítrio e que podemos criar fazendo promessas e fechando contratos, as obrigações morais parecem existir para nós, queiramos ou não nos conformar a elas. Qual é o fundamento dessas obrigações incondicionais e por que não podemos desconhecê-las é uma questão central, senão *a* questão, poderíamos dizer, da filosofia moral. Aqui também a resposta kantiana parece-me plausível e mesmo, arrisco-me a dizer, a única possível, a saber: porque isso é uma condição do valor que nos atribuímos e da consciência que temos de nós mesmos como seres racionais.

No entanto, a idéia de um dever incondicional é a mais difícil de fundamentar na filosofia moral kantiana, pois exige precisamente que se pense a motivação moral como independente de todo móvel ou estímulo sensível, portanto, de tudo o que se possa desejar e até mesmo da aspiração à felicidade. Ora, essa concepção do motivo moral só faz sentido se atribuímos à nossa vontade um poder de se determinar independentemente de qualquer condição sensível, o que exige, contudo, que as nossas ações sejam pensadas sob condições que não podem satisfazer enquanto objetos do conhecimento empírico. Eis por que a idéia do imperativo moral como um imperativo incondicional está indissolúvelmente ligada a um conceito não-empírico ou “transcendental” da liberdade de nossa vontade.

Kant mostrou, porém, na *CRP* que é impossível dar uma “dedução”, como ele diz, isto é, uma justificação do emprego do conceito de liberdade, pelo menos no quadro da filosofia teórica. Recordemos que as deduções feitas no quadro da filosofia teórica (e que concernem às categorias e aos princípios do entendimento) consistem na prova de que os conceitos em questão, muito embora não sejam condições da intuição sensível, são pelo menos condições da experiência possível, a palavra “experiência” sendo aí tomada não apenas no sentido do conhecimento empírico dos objetos (que sempre pode ser problematizado pelo céptico), mas também no sentido da consciência empírica de nossos estados (que o céptico não problematiza). O conceito de liberdade não é, todavia, uma condição de possibilidade da experiência em nenhum desses sentidos, mas, sim, de uma coisa muito diferente, qual seja, a de determinar o incondicionado de uma série completa de condições causais. Essa pretensão, no entanto (Kant mostrou-o ao discutir o problema metafísico da liberdade e do determinismo, que é o assunto da 3ª Antinomia), desgraçadamente não pode ser resgatada.

A dificuldade para Kant, pois, é que a fundamentação do Imperativo Categórico parece depender de uma suposição que não pode ser validada. Para fugir a essa dificuldade, Kant ensaiou ao longo de sua obra três tentativas de solução.

A primeira consistia em assimilar o conceito de liberdade ao conceito de uma causa natural, apresentando, pois, o conceito de liberdade como compatível com os princípios do conhecimento empírico e alegando que esse conceito empírico da liberdade é suficiente para dar conta tanto do agir com base em regras prudenciais, quanto do agir com base em regras morais. Como veremos, essa é a estratégia seguida no *Cânon da Razão Pura*, que é um capítulo da parte final da 1ª *Crítica*.

A segunda toma como ponto de partida o reconhecimento de que o conceito de liberdade pressuposto pela idéia de imperativos que obrigam incondicionalmente é um conceito não-empírico ou transcendental de liberdade. E embora Kant reconheça que não é possível dar uma dedução desse conceito no quadro da filosofia teórica, alega que é possível fazê-lo no quadro da filosofia prática. Trata então de provar que a liberdade da vontade é uma condição de possibilidade de

nossas ações, consideradas não como objetos do conhecimento, mas como objetos da consciência que temos de agir com base em imperativos. Tal é a estratégia empreendida na 3ª parte da *FMC*.

A terceira e derradeira solução consiste em inverter a ordem dos conceitos e e pôr no lugar da dedução do Imperativo Categórico por meio de uma dedução do conceito de liberdade uma outra maneira de justificar esse conceito, baseada na idéia de que a consciência da validade do Imperativo Categórico pode ser considerada como um “facto da razão”.

Todas essas soluções apresentam antes de mais nada dificuldades de interpretação. Vou me ocupar no que se segue de indicar uma linha de interpretação, que permita não só tornar mais clara a argumentação de Kant, mas também compreender por que ele abandona as soluções iniciais e crê ter encontrado uma solução satisfatória com a doutrina do “facto da razão”.

I - Liberdade e moralidade na *CRP*

Na *CRP* o conceito de liberdade é introduzido aí no quadro de uma questão cosmológica, mais precisamente, a questão de como pode a razão pensar a totalidade absoluta, ou incondicionada, da série de condições causais para qualquer ocorrência dada e que parece estar presa entre duas alternativas: [i] a de pensá-la como uma série finita cuja condição inicial não depende de nenhuma outra condição e é portanto o incondicionado da série; [ii] a de pensá-la como uma série infinita onde todas as condições estão subordinadas a outras condições e o incondicionado, por conseguinte, é a série infinita ela própria, já que nada existe fora dela de que ele dependa¹.

(1) Não vou discutir aqui o diagnóstico e a solução crítica proposta por Kant para esses problemas, muito embora isso tenha importância para a compreensão de todos os aspectos do problema da liberdade prática. Limito-me a recordar os pontos centrais. 1º) Segundo a análise de Kant, concedida a premissa comum sobre a necessidade de admitir como dada a totalidade das

No contexto dessa questão, a palavra “liberdade” designa precisamente a propriedade que teria uma causa de iniciar uma série de eventos, sem ser determinada a isso por nenhuma ocorrência anterior e, por conseguinte, determinando-se a isso por si mesma. Por oposição à “causalidade natural”, que é a propriedade que uma causa tem de produzir um efeito na medida em que é determinada a isso pela causalidade de uma outra causa, a palavra “liberdade” designa então a idéia de uma causalidade espontânea, aliás num sentido forte da palavra “espontânea”, porque se trata da independência não só de causas externas, mas também de ocorrências internas da própria causa e, por conseguinte, dos estados em que esta se encontrava antes do exercício de sua causalidade.² A essa liberdade definida como espontaneidade Kant chama “liberdade transcendental”, visto que nada

condições para qualquer condicionado dado, é possível provar cada uma das respostas antagônicas pela refutação da contrária: a prova da tese, pela demonstração de que a antítese torna o princípio da causalidade natural autocontraditório ao lhe dar uma extensão universal. A prova da antítese determinista, pela demonstração de que a idéia da liberdade, embora não absurda, é vazia de sentido, porque contradiz as condições do conhecimento empírico e implica o abandono não só do princípio da causalidade, mas do próprio conceito de lei. 2^o) Essas conseqüências antagônicas resultam da falsidade da premissa comum, que no entanto está implícita no “realismo transcendental”, vale dizer, na suposição de que as coisas são em si mesmas tais como nos são dadas sob as condições da intuição empírica. 3^o) A distinção idealista transcendental entre fenômeno e coisa em si permite uma solução crítica, que consiste em considerar as teses aparentemente antagônicas como compatíveis, a tese como verdadeira de uma causa transcendente, não fenomenal, de uma série infinita de condições fenomenais e a antítese como verdadeira desta série. 4^o) É possível, assim, compatibilizar determinismo e indeterminismo de uma maneira original, sem abrir mão de um conceito indeterminista de liberdade e apresentando determinismo e indeterminismo como dois pontos de vista diversos sobre a mesma coisa.

(2) Assim, o conceito kantiano de espontaneidade é um conceito mais forte do que o conceito cartesiano e espinozista, porque exclui não apenas a coação, ou seja, a determinação por causas externas, mas também a determinação por causas internas. Entretanto, essa concepção da espontaneidade não implica a suposição de que a causalidade livre se exerça ao acaso e, assim, não implica o indeterminismo e a ausência de leis. A proposição segundo a qual nada se produz ao acaso, ou que tudo o que existe tem uma razão de ser (o princípio da razão suficiente, ou

de correspondente a ela pode ser dado no conhecimento empírico, o qual tem por condição precisamente o princípio da causalidade natural, segundo o qual tudo o que ocorre tem por condição₃ uma ocorrência anterior à qual ela se segue em conformidade com uma regra.

Não é, porém, o conceito “cosmológico” de liberdade, mas o conceito “psicológico” da liberdade prática, que nos interessa no contexto da questão moral. No entanto, Kant parece defini-lo de maneira semelhante ao conceito de liberdade transcendental, o que sugere a idéia de que ele constitui tão-somente uma especificação do conceito de liberdade transcendental. Vejamos, porém, a definição kantiana, que cito por extenso:

“A liberdade em sentido prático, é a independência do arbítrio da necessitação por impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por móveis da sensibilidade); ele se chama animal (arbitrium brutum), se ele pode ser necessitado patologicamente. O arbítrio humano é, com efeito, um arbitrium sensitivum, mas não brutum e, sim, liberum, porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação; mas, ao contrário, existe no homem uma faculdade de se determinar por si mesmo independentemente da necessitação por impulsos sensíveis” (A 534=B 562).

determinante, como prefere dizer Kant) é, contudo, uma proposição especulativa que não pode ser provada por meros conceitos. A liberdade prática, que veremos que pode ser considerada como um caso particular da liberdade transcendental, é precisamente o caso de uma espontaneidade não apenas conforme, mas possibilitada pelo conhecimento de uma lei, qual seja um imperativo do agir racional.

(3) “Ao contrário, entendo por liberdade, no sentido cosmológico, a faculdade de iniciar **por si mesmo** (*von selbst*) um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez sob uma outra causa que a determine segundo o tempo, em conformidade com a lei da natureza. Nesse significado, a liberdade é uma idéia transcendental pura que, primeiro, nada contém tomado à experiência, segundo, cujo objeto tampouco pode ser dado de modo determinado numa experiência, pois é uma lei universal, da possibilidade mesma da experiência, que tudo o que ocorre (por conseguinte também a causalidade da causa, que **ocorreu** ou surgiu ela própria) tem de ter uma causa”(A 533=B561). Encontramos o mesmo conceito no *Cânnon* (A 803= B 831).

O sentido geral dessa definição é claro. Vemos aí a liberdade prática definida *negativamente* pela independência do arbítrio humano, isto é, do nosso poder de escolha, relativamente aos impulsos sensíveis que o afetam e *positivamente* como um poder de autodeterminação. Também a liberdade transcendental foi definida negativamente, pela independência da causa relativamente a ocorrências anteriores, e positivamente, pela espontaneidade. As duas definições são, pois, claramente paralelas. Mas significa isso que devemos considerar o conceito da liberdade prática como uma especificação do conceito da liberdade transcendental e assimilar as escolhas que fazemos à espontaneidade de uma causa transcendental?

É o que faz Kant na *Dialética Transcendental*, tanto na exposição do problema cosmológico, feita do ponto de vista do filósofo dogmático (ao dar como exemplo de liberdade transcendental a ação de se levantar intencionalmente de uma cadeira),⁴ quanto na exposição da solução crítica que propõe ele próprio (ao dizer, numa frase imediatamente anterior à definição citada, que é “nessa idéia *transcendental da liberdade* que se baseia o conceito prático da mesma” e que nisto está, aliás, a raiz de suas dificuldades).⁵ No entanto, Kant retomou a mesma definição do conceito de liberdade prática no *Cânon da Razão Pura* (A 802=B 830), sem que isso o tenha impedido de fazer logo a seguir duas afirmações que parecem dissociar o conceito da liberdade prática da idéia da liberdade transcendental. A primeira é a afirmação de que a questão se a nossa vontade é livre em sentido transcendental é irrelevante para a filosofia prática e pode ser posta de lado.⁶ A segunda é que a experiência prova que somos livres em sentido prático e que pela experiência conhecemos a liberdade prática como “uma das causas da natureza”.⁷

(4) CRP, A 450=B 478.

(5) CRP, A 533=B 561.

(6) Cf. A 801-2=B829-30.

(7) Cf. A 803=B831.

É verdade que a irrelevância da *questão* especulativa não implica por si só que o conceito de liberdade prática seja independente do conceito de liberdade transcendental. Assim, seria perfeitamente coerente argumentar que a moralidade pressupõe o conceito de liberdade transcendental, mas não depende de uma demonstração prévia de que possuímos a liberdade nesse sentido transcendental, visto que ela, a moralidade, poderia ser estabelecida sobre fundamentos menos especulativos. No entanto, uma leitura mais atenta do texto descarta essa interpretação. Pois Kant não se limita a dizer aí que a questão especulativa pode ficar em aberto, mas diz além disso que podemos pôr de lado a questão se “aquilo que se chama liberdade relativamente a impulsos sensíveis não poderia ser por sua vez natureza relativamente a causas eficientes mais altas e mais remotas” (A 803=B831), o que deixa implícito que podemos falar em liberdade prática mesmo que não exista liberdade transcendental. A segunda afirmação, em todo o caso, mostra que Kant não somente admite como possível que o progresso do conhecimento revele como natureza aquilo que nos parece liberdade, mas afirma que a experiência já nos dá a conhecer a liberdade prática como uma das causas da natureza, com o que a liberdade prática se vê oposta, ao que parece, à liberdade transcendental.

Será que Kant defende doutrinas incompatíveis na Dialética Transcendental e no *Cânon da Razão Pura*? Para ter clareza não só sobre a opinião de Kant, mas também sobre as razões que ele pode ter para assimilar ou separar os conceitos de liberdade prática e liberdade transcendental, é preciso considerar mais detidamente o conceito de liberdade prática. Como vimos, Kant definiu esse conceito por meio de duas notas características: a independência de nossas escolhas relativamente aos impulsos sensíveis que afetam nosso arbítrio e o poder de autodeterminação de nosso arbítrio. Essa definição, porém, não permite explicar por si só como o nosso arbítrio pode ser afetado sem ser necessitado por impulsos sensíveis e muito menos como ele pode se determinar por si mesmo. Tampouco a definição nós dá elementos para explicar como podemos saber que nosso arbítrio é livre. Isso é um indício de que a definição dada não explicitou todos os aspectos do conceito de liberdade prática.

O elemento que falta e que torna possível dar as explicações pedidas é acrescentado por Kant numa passagem um pouco à frente da definição. Diz Kant

nessa passagem que é pela “apercepção”, vale dizer a consciência imediata que o homem tem de si mesmo, que este sabe que é capaz de determinar suas ações pela razão, e que essa “causalidade da razão” fica clara pelos “imperativos” que ela fornece como “regras” em todas as questões práticas “aos poderes executivos”, ou seja, ao poder de escolha que é o arbítrio.⁸ Mas a “causalidade da razão” de que fala Kant nessa passagem não é outra coisa senão o poder de se determinar com base em princípios da razão, logo independentemente dos estímulos sensíveis que possam afetar nossa vontade. Ora, é nisso precisamente que consiste, como vimos, a liberdade prática segundo a definição dada. Podemos concluir, então, que a liberdade prática, a liberdade do arbítrio, não é outra coisa senão o poder de agir com base em imperativos.

Antes de passar adiante e valer-se desse importante acréscimo ao conceito de liberdade prática para investigar o que se pode extrair disso a fim de explicar em que consiste afinal a independência e a espontaneidade do arbítrio humano, quero fazer um comentário metodológico sobre a maneira como Kant introduz a idéia do agir com base em imperativos no conceito de liberdade. Como Kant apela à “apercepção” e, portanto, à consciência que o agente tem de si mesmo, pode parecer que ele baseia sua análise do conceito de liberdade prática numa instância introspectiva. Esta é uma impressão que pode ser reforçada pela afirmação de Kant de que sabemos *por experiência* que nossa vontade é livre, e que sabemos isso porque temos a *consciência* de poder resistir a, e mesmo contrariar, todos os móveis sensíveis. Poderíamos ser tentados a dizer, então, que Kant define o conceito de liberdade exatamente como fazemos com conceitos empíricos, recorrendo ao conhecimento de suas instâncias para modificar, corrigir ou precisar suas definições. Mas isso não se coaduna com a concepção kantiana da filosofia como um “conhecimento racional por conceitos”⁹ e, por conseguinte, sob pena de imputar a Kant uma maneira de proceder não

(8) Cf. A 546-7=B 574.

(9) Cf. CRP A 713=B 741.

filosófica segundo sua própria concepção da filosofia, não podemos entender a referência à consciência de si do agente como o aporte de uma base introspectiva, logo empírica, para sua análise conceitual. A passagem citada requer, pois, uma interpretação que permita compreender como Kant pode derivar do conceito de liberdade prática a idéia de que ela consiste no poder de agir com base em imperativos e que deste pode temos uma consciência imediata.

A análise de Kant, dado o seu conceito de filosofia, não pode se basear em outra coisa senão no conceito de liberdade prática, ou liberdade do arbítrio. Dado o conceito de arbítrio, isto é, uma maneira de usar e compreender esse conceito, as notas características desse conceito podem ser determinadas da seguinte maneira. Em primeiro lugar, o arbítrio, na medida em que o atribuímos tanto aos homens quanto aos animais, pode ser definido como o poder de escolher o que é bom e evitar o que é mau. O homem, porém, possui a razão e, por isso, a capacidade de julgar e, portanto, de representar proposicionalmente o que lhe parece bom. No entanto, visto que o homem não faz necessária e infalivelmente o que julga que é bom fazer, o que é bom para ele aparece sob a forma do dever, ou seja como algo que ele deve fazer e que faria se agisse em conformidade com o que a razão lhe representa como sendo bom. Ora, as proposições que exprimem o que devemos fazer são as que chamamos de imperativos. Por conseguinte, podemos dizer que o arbítrio humano é o poder de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito. Esse poder, porém, é um poder que o homem não pode possuir sem saber que o possui, uma vez que a consciência de si está necessariamente ligada ao poder de julgar, ou por outras, porque não é possível julgar sem saber que se está julgando.¹⁰ Eis assim explicado por que Kant pode dizer

(10) A ligação entre a consciência de si e o poder de julgar é a peça central da *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, pelo menos em sua segunda versão (cf. § 19, B 140-2). Se a consciência de si é uma condição prévia ou um consequência necessária do exercício do poder de julgar é uma questão que discuti e tentei decidir em favor da segunda alternativa no meu artigo sobre "Consciência de Si e Conhecimento Objetivo", em *Analytica*, n^o 1, 1993.

que o homem sabe pela “apercepção”, isto é, pela consciência imediata que tem de si mesmo, que tem o poder de arbítrio. Eis também explicada a importância de remeter à consciência do agente ao falar da liberdade de seu poder de escolha, que consiste não em ser a consciência uma instância de validação do conceito, mas, sim, um aspecto do próprio conceito do arbítrio humano, na medida em que este não é simplesmente um poder que se exerce, como tudo na natureza, segundo regras, mas com base em regras que nos representamos proposicionalmente e às quais não podemos, pois, nos conformar (ou delas nos desviar) sem saber o que estamos fazendo.¹¹

A explicação de que nossas escolhas se baseiam em imperativos permite compreender melhor agora tanto a independência quanto a espontaneidade do arbítrio. Como vimos na definição da liberdade prática, Kant apresenta o arbítrio humano como um *arbitrium sensitivum*, mas isso - e esta é uma observação que tem uma importância decisiva, como veremos - pode ser compreendido de duas maneiras, conforme se pense o arbítrio humano como *podendo* ser afetado ou como *tendo* “de ser afetado por um estímulo sensível para fazer uma escolha. A diferença está em que, no primeiro caso, supomos que podemos escolher algo independentemente de sermos impelidos a isso por algum móvel sensível, ao passo que, no segundo caso, supomos que só podemos escolher algo se somos estimulados a isso por algum móvel sensível, isto é, algo que impulsiona o nosso arbítrio pelo prazer que associamos à sua representação e que chamamos de desejo. Podemos, então, falar em dois conceitos ou duas maneiras de compreender o conceito de liberdade prática. De acordo com o primeiro, falamos em liberdade prática quando nenhum móvel sensível é uma condição necessária da escolha. De acordo com o segundo, falamos em liberdade prática quando os móveis sensíveis

(11) Por isso, podemos aproximar o conceito de liberdade prática na CRP, na medida em que envolve a apercepção, da frase de Kant na FMC: “Toda coisa da natureza opera segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, i.e. segundo princípios, ou seja, tem uma vontade” (BA 37). Cf. tb. a *Lógica* (ed. Jäsche), A 1-2/ Ak 11 (trad. em port. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992; p. 29).

são condições necessárias, mas não suficientes de nossas escolhas. E, finalmente, não falamos mais em liberdade prática quando os móveis sensíveis são condições necessárias e suficientes das escolhas feitas.

É fácil de compreender, na primeira hipótese, por que o arbítrio humano não é necessitado por impulsos sensíveis. Visto que, por hipótese, ele pode escolher algo que não deseja, ele pode, mesmo quando deseja algo, resistir aos seus desejos, e até mesmo escolher algo que contraria todos os seus desejos. A segunda hipótese, porém, oferece uma dificuldade. De facto, como poderíamos dizer que o arbítrio humano não é necessitado pelos impulsos que o afetam e, portanto, permanece independente delas, se, por hipótese, suas escolhas dependem de um estímulo sensível? A dificuldade pode ser levantada se levamos em conta justamente o papel dos imperativos, que é o de fornecer uma razão para nossas escolhas, ou, o que dá no mesmo, uma regra de preferência, que aplicamos a tudo aquilo que impulsiona a nossa vontade. Assim, ainda que nossas escolhas dependam, por hipótese, de algum móvel sensível, dependerá de nosso arbítrio qual deles vai constituir o motivo, a “causa motriz” (*Bewegungsgrund*), como diz Kant, de nossa escolha. E assim também, embora possa ser verdade que nosso arbítrio dependa de um impulso sensível para ser accionado, nem por isso devemos dizer que ele é necessitado por esse impulso sensível, porque depende de seu consentimento que tal ou qual impulso determine sua escolha.

Numa palavra, para um arbítrio que escolhe com base em imperativos, a existência de um estímulo sensível pode ser, talvez, uma condição necessária, mas não pode ser uma condição suficiente da escolha, o que deixa claro por que o arbítrio humano, ainda que necessariamente afetado, como o arbítrio animal, por impulsos sensíveis, não é por eles necessitado.

O papel dos imperativos na determinação de nossas escolhas permite compreender também em que consiste a espontaneidade que Kant atribui ao arbítrio humano. Com efeito, podemos dizer que os imperativos só fornecem regras de escolha na medida em que essas regras são primeiro *conhecidas*, isto é, representadas proposicionalmente, em seguida, *adotadas como máximas*, isto

é, como proposições dizendo não o que qualquer um deve fazer, mas o que um agente particular quer fazer, e, finalmente, *aplicadas* de modo a constituir uma razão ou motivo da escolha feita. Ora, podemos dizer tanto do conhecimento da regra, quanto de sua adoção e aplicação, que eles constituem atos que dependem da consciência e da intenção do agente, pois só se realizam na medida em que o agente sabe que os realiza e tem a intenção de realizá-los, e que são nessa medida atos que dependem da espontaneidade do agente.

Mas é importante notar que a espontaneidade do poder de escolha terá um sentido diferente conforme a explicação dada da maneira como é afetado pelos estímulos sensíveis. Com efeito, se partirmos da suposição que o arbítrio humano pode, mas não tem que ser afetado por estímulos sensíveis, por conseguinte que esses não são condições necessárias de nosso poder de escolha, então será possível exercer esse poder mesmo na ausência de qualquer estímulo sensível, e ele poderá ser pensado, pois, como absolutamente incondicionado. Se, ao contrário, partirmos da suposição que os estímulos sensíveis são condições necessárias, embora não suficientes de nossas escolhas, teremos de qualificar e restringir a espontaneidade desses atos, e isso, não apenas para a aplicação da regra de preferência no ato de escolha propriamente dito, que já sabemos depender de um móvel, mas também para a própria adoção da regra como uma máxima, que também dependerá de um móvel.

Com isso já temos uma orientação para a resposta à questão que nos colocamos de início, e que foi a questão se podemos assimilar a liberdade prática, que é a liberdade do arbítrio humano, à liberdade transcendental. Ganhamos, com a análise do poder de escolher com base em imperativos e a distinção de duas maneiras de conceber a liberdade prática, uma melhor compreensão dos sentidos em que o nosso arbítrio pode ser dito independente de móveis sensíveis e capaz de se determinar espontaneamente. Podemos dar agora uma formulação mais precisa à nossa questão inicial e que era a questão se podemos assimilar a espontaneidade que encontramos ligadas à compreensão, adoção e aplicação de regras de escolha à espontaneidade pensada no conceito da liberdade transcendental.

A espontaneidade de uma causa livre em sentido transcendental foi pensada, como vimos, como o poder de dar início a uma série de ocorrências sem ser determinada a isso por nenhuma ocorrência anterior, quer fora da causa, quer dentro dela. É fácil de ver que isso implica que essa causalidade deve ser pensada como suficiente por si mesma para produzir a série de efeitos que depende dela, e não como dependendo do concurso da causalidade de outras causas. Ora, acabamos de ver que podemos interpretar o conceito kantiano do agir com base em imperativos, que serviu de base para explicar o conceito de liberdade prática, de duas maneiras diferentes, conforme pensemos o papel dos móveis sensíveis de nossas escolhas, a saber, numa hipótese, como não sendo uma condição necessária de toda escolha, na outra hipótese, como sendo uma condição necessária, mas não suficiente da escolha. É fácil de compreender, então, que só a primeira hipótese, a hipótese de uma total independência do arbítrio relativamente aos impulsos sensíveis, permite falar numa causalidade completa da razão prática, pois, se o arbítrio dependesse da ocorrência de um impulso sensível, ele não poderia satisfazer a condição da espontaneidade absoluta que define a liberdade transcendental.

Fica claro assim que o primeiro conceito de liberdade prática pressupõe o conceito de liberdade transcendental. O que dizer, porém, do segundo conceito? Está claro que ele não pode ser assimilado ao conceito da liberdade transcendental, pois esta implica a independência de toda ocorrência anterior, ao passo que o segundo conceito de liberdade prática implica a ocorrência de um estímulo sensível como uma condição necessária, embora não suficiente, da escolha. Significa isso que ele deve ser assimilado ao conceito da causalidade natural?

Visto que a causalidade natural é o contrário da liberdade transcendental, essa assimilação da liberdade prática no segundo sentido parece se impor. No entanto, essa assimilação tampouco é obviamente inevitável. Com efeito, pode-se argumentar que, não sendo os móveis sensíveis condições suficientes de nossas escolhas, estas dependem do concurso de uma causalidade da razão e, por conseguinte, como vimos, de atos que dependem da espontaneidade do agente, quais sejam: o discernimento de uma regra que formulamos como um imperativo, a

adoção dessa regra como uma máxima e a aplicação dessa regra. O segundo conceito de liberdade seria, então, um conceito irreduzível tanto ao conceito de liberdade transcendental, quanto ao conceito do determinismo, pois ele implica, *por um lado*, uma espontaneidade que não pode ser identificada à liberdade transcendental, porque tem por condição necessária a ocorrência de móveis sensíveis, *por outro lado*, uma causalidade natural sem necessitação, visto que esses móveis não são suficientes para determinar essa causalidade.¹²

Contra essa compreensão do segundo conceito de liberdade prática, pode-se fazer uma objeção que me parece decisiva. De acordo com a hipótese, as escolhas de um arbítrio livre têm duas condições necessárias que são conjuntamente suficientes: o estímulo sensível e a aplicação de uma máxima. A aplicação da máxima pressupõe obviamente que ela tenha sido adotada anteriormente. Como a adoção da máxima é ela própria o resultado de uma escolha, esta deve ser explicada por sua vez à luz da hipótese segundo a qual as escolhas de todo arbítrio sensitivo têm por condição necessária um estímulo sensível. Se feita refletidamente, a escolha da máxima deve ter igualmente por condição necessária uma outra regra de escolha, de nível superior às máximas de nossas ações, a qual também deve ter sido adotada anteriormente. Esse tipo de explicação não pode, porém, ser reiterado indefinidamente, e é preciso admitir que a existência de uma regra de preferência última que tem por condição necessária e *suficiente*, vale dizer por *única* condição, um estímulo sensível. Assim compreendido, o conceito de liberdade prática é compatível com o determinismo, uma vez que todas as nossas escolhas, embora baseadas na aplicação de regras dadas pela razão, terão por condição última um estímulo sensível e poderão ser explicadas em conformidade com o princípio da causalidade natural (pois nossas escolhas se explicam pela aplicação de uma máxima, a qual por sua vez se explica por um estímulo sensível).

(12) Cf. para uma defesa dessa interpretação H. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge University Press, 1990), cap. 3., esp. p. 54-59.

Isto posto, a pergunta que se coloca então é: a qual desses dois conceitos de liberdade prática é necessário recorrer para explicar a possibilidade de agir com base em imperativos morais? A resposta que encontramos na *Dialética Transcendental* é claramente a favor do primeiro conceito, que identifica a liberdade prática à independência de qualquer móvel sensível. Kant toma como ponto de partida de sua explicação a possibilidade de censurar ações imorais, mas veremos que essa explicação supõe a incondicionalidade do imperativo moral. Numa passagem muito conhecida, onde discute o exemplo de uma mentira maliciosa, Kant chama atenção para o facto de que censuramos as ações imorais, mesmo que possam ser explicadas como a desafortunada conseqüência de circunstâncias que não dependem do agente, tais como, no exemplo inventado por ele, uma educação ruim, um ambiente desfavorável, uma índole má que o torna indiferente ao sentimento de vergonha etc. Se, no entanto, censuramos a pessoa por sua conduta imoral é porque pressupomos, diz Kant, que podemos considerar o ato imoral como se não dependesse de nenhuma das condições que o tornou possível e, por conseguinte, como se o autor com o seu ato “começasse por si mesmo” (A 585=B 583), espontaneamente pois, uma nova série de acontecimentos. Mas isso só é possível, acrescenta Kant, por causa de uma lei da razão, que nos permite considerar o comportamento do homem como podendo e devendo ser determinado pela razão apenas, sem o concurso de quaisquer móveis sensíveis e mesmo em oposição a eles. Ora, o primeiro conceito de liberdade prática foi explicado justamente pela independência total de móveis sensíveis. E como a lei a que se refere Kant é manifestamente a lei moral, que se apresenta a nós como um imperativo incondicional, podemos concluir que é esse imperativo incondicional que nos autoriza a atribuir ao agente a liberdade prática no sentido do primeiro conceito, assimilável como vimos ao conceito da liberdade transcendental.

Já conhecemos, porém, a dificuldade dessa posição. Como o problema da liberdade (no sentido transcendental que parece exigido pelo imperativo moral) permanece um problema insolúvel, a suposição de que temos um poder de escolha baseado em imperativos morais passa a depender de uma condição cuja satisfação, por princípio, não pode ser verificada. É compreensível, pois, que Kant

queira escapar a essa dificuldade no *Cânon da Razão Pura*, onde trata não mais do problema cosmológico da liberdade, mas da existência de um *cânon*, isto é, um conjunto de princípios para o uso da razão no domínio prático, e que, para isso, ele ligue o poder de escolha com base em imperativos morais a um conceito menos problemático de liberdade prática, que permita pensar nossas escolhas, como vimos, como dependentes de algum estímulo sensível, embora não necessitadas por ele. Esse conceito, como vimos, é compatível com a explicação causal de nossas ações, por conseguinte, com o princípio da 2ª *Analogia*, que é uma das condições do conhecimento empírico. Mais ainda, é possível supor, sem ter que abandonar a idéia de que podemos agir com base em imperativos morais, que o próprio discernimento dos imperativos morais e sua adoção como máximas tenham por condição alguma causa natural ainda desconhecida, de tal modo que até mesmo aquilo que chamamos de espontaneidade e causalidade da razão se veja integrado à causalidade da natureza.¹³

Todavia, ainda que o segundo conceito de liberdade prática seja menos problemático do que o primeiro, Kant enfrenta uma dificuldade considerável, que é a de conciliar seu conceito não transcendental de liberdade prática com seu conceito do imperativo moral como um imperativo incondicional. Convém notar que, já na *CRP*, Kant tem clareza sobre esse ponto. Comentamos acima uma passagem da 3ª *Antinomia* de onde pudemos depreender com razoável certeza que ele já concebe aí o imperativo moral como um imperativo incondicional. Mas o que aí está implícito, torna-se explícito no *Cânon*, por exemplo na seguinte passagem: “Admito que haja realmente leis morais puras que determinam de maneira totalmente *a priori* (sem levar em conta os móveis <*Bewegungsgründe*>, isto é, a felicidade) o fazer e o não fazer, isto é o uso da liberdade de um ser

(13) É assim que interpreto a passagem do *Cânon*, já citada, onde Kant diz que a possibilidade de que a razão, ao prescrever leis, seja determinada por causas externas, de tal maneira que aquilo que chamamos de liberdade se revele como natureza é objeto de uma questão especulativa, que não afeta a filosofia moral, onde se trata, não da origem dos preceitos da razão, mas, sim, do que devemos fazer ou deixar de fazer (cf. A 803=B 831).

racional em geral e que essas leis ordenam *de maneira absoluta* (não de maneira meramente hipotética, sob a pressuposição de outros fins empíricos) sendo, por conseguinte, para todo propósito necessárias” (A 807=B835). O problema, então, é: como integrar essa noção de um imperativo incondicional no conceito do livre arbítrio, onde os móveis sensíveis são apresentados como condições necessárias, ainda que não suficientes, das escolhas feitas? Obviamente, será preciso dizer que o imperativo que comanda incondicionalmente só poderá encontrar uma obediência condicionada a um móvel sensível, mas isso parece uma contradição nos próprios termos (e na verdade é, como veremos).

Kant parece, no entanto, evitar a contradição fazendo uma distinção entre os imperativos como *princípios de avaliação*, e as máximas, como *princípios de execução*. “As leis práticas, na medida em que se tornam ao mesmo tempo razões (*Gründe*) subjetivas das ações, isto é, princípios subjetivos, chamam-se *máximas*. A avaliação (*Beurteilung*) da moralidade, quanto à sua pureza e conseqüências, ocorre segundo *idéias*, a *observância* de suas leis segundo *máximas*” (A 813=B 841)¹⁴. De facto, não é contraditório dizer que aquilo que um imperativo comanda incondicionalmente é retomado na máxima correspondente sob uma condição subjetiva. A contradição não existe porque, embora o imperativo e a máxima correspondente tenham o mesmo conteúdo proposicional, a primeira é um princípio do *dever* e a segunda um princípio do *querer*, e é possível querer sob uma condição aquilo que, no entanto, devo incondicionalmente querer.

Para conciliar, pois, a incondicionalidade de imperativo moral com a necessidade de encontrar um móvel sensível para a obediência a esse imperativo, Kant interpreta o imperativo moral como um princípio de avaliação e a máxima da obediência ao princípio moral como o princípio de execução. Essa máxima, porém, só pode constituir um princípio de execução se ela contém, como condição, um móvel sensível. Esse móvel, Kant encontra-o na esperança de uma

(14) Kant expõe com maiores minúcias a distinção entre um “*principium diiudicationis*” e um “*principium executionis*” no texto de suas preleções sobre a Ética. Cf. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (nova ed. por G. Gerhardt), Frankfurt: Fischer, 1990, p. 46 ss.

felicidade proporcionada à moralidade, isto é, que se possa merecer como prêmio da virtude. Sem esse móvel, diz Kant “as idéias magníficas da moralidade são, é verdade, objetos do aplauso e da admiração, mas não móveis do propósito (*Vorsatzes*) e da execução” (A 813=B 841).

Sem dúvida, essa concepção da moralidade é compatível com o segundo conceito da liberdade prática, e pode-se admitir mesmo que não é contraditório agir em conformidade com o imperativo moral por interesse nesse móvel. Mas uma teoria moral baseada na dissociação do imperativo moral e do princípio da obediência a esse imperativo enfrenta uma dificuldade insuperável. Com efeito, ainda que um móvel sensível pudesse assegurar uma conformidade constante e sem exceções à lei moral (o que, aliás, não é de modo algum certo), ele não pode por princípio assegurar aquilo que é exigido pelo imperativo, a saber, precisamente a obediência incondicional. Neste sentido, é contraditório supor que a observância do imperativo possa consistir na mera conformidade condicional à lei moral. Por isso, de pouco vale para a teoria moral kantiana que o segundo conceito de liberdade prática, a que recorre para explicar a possibilidade de escolhas baseadas no imperativo moral, seja menos intratável do que o primeiro conceito, pois ele fornece quando muito um fundamento para a conformidade externa à lei moral, não um fundamento para a moralidade ela própria. Ao escrever a *FMC*, Kant tinha clareza sobre isso e já abandonara tanto a concepção da motivação moral que encontramos no *Cânon*, quanto o segundo conceito de liberdade prática. Mas, com isso, passamos ao nosso segundo tema.

II. Moralidade e liberdade na *FMC*

Vimos, então, que o conceito de liberdade prática que serve de base à teoria moral de Kant no *Cânon da Razão Pura* exige que se distinga o imperativo, que fornece uma razão para se querer algo, do móvel sensível, que constitui a condição subjetiva da aplicação do imperativo. Por isso, até mesmo o a obediência aos

imperativos morais depende também de um móvel sensível, sem o qual ele é desprovido de toda força motivadora. O imperativo moral, porém, na opinião mesma de Kant, é um imperativo que ordena incondicionalmente. Há, portanto, na teoria moral do *Cânon* uma dificuldade insuperável. Visto que o imperativo exige que se faça incondicionalmente algo que, no entanto, só podemos nos determinar a fazer sob a condição de um estímulo sensível, Kant se vê diante do seguinte dilema: ou tirar as conseqüências da teoria e reconhecer que a moralidade não está ao nosso alcance, mas apenas a conformidade à letra da lei moral, ou mudar a teoria. E mudar a teoria foi o que fez Kant.

A primeira mudança tocou à teoria da motivação moral. Se o imperativo moral ordena incondicionalmente e ordena algo que podemos realizar tal como ordenado, isto é, incondicionalmente, é preciso distinguir o agir em conformidade com o dever *por dever* do agir em conformidade com o dever moral *por interesse* em algo a que somos inclinados por um móvel sensível.¹⁵ Mas isso implica que a conformidade ao dever possa interessar por si mesma e, por conseguinte, que o simples conhecimento da lei moral possa ter uma força motivadora. Essa força motivadora é precisamente o sentimento de *respeito* que a lei moral infunde em nós pela consciência do dever, que por sua vez não é outra coisa senão a consciência da subordinação de nosso arbítrio a um imperativo.¹⁶ Tendo por condição a simples consciência do dever, o motivo moral é independente de qualquer móvel sensível, e não é preciso ligar a representação do dever à representação de outra coisa que nos dê prazer ou provoque medo para explicar o que nos dá uma razão para agir moralmente, não importa se de facto aceitamos ou não essa razão e a incorporamos em nossas máximas.

A segunda mudança afeta o conceito de liberdade prática. A nova concepção da motivação moral torna imprestável o conceito segundo o qual nossas escolhas são determinadas pelo concurso da causalidade da razão e dos móveis

(15) Cf. *FMC*, BA 95. (Cito segundo a paginação das duas primeiras edições, designadas pelas letras A e B).

(16) Cf. *FMC*, BA 14 e BA 16n.

sensíveis. De facto, a idêia de que se possa ser motivado a agir moralmente pelo simples respeito à lei moral implica a possibilidade de que eventualmente tenhamos que escolher algo sem que nenhum móvel sensível nos incline a isso e até mesmo contrariando todos os nossos móveis sensíveis. Ora, isso acarreta a necessidade de pensar a causalidade da razão como absolutamente independente dos estímulos sensíveis, por conseguinte como a espontaneidade que define o conceito de liberdade transcendental.¹⁷

A terceira mudança, finalmente, concerne à fundamentação dos imperativos morais, pois está claro que a fundamentação da exigência de agir com base em um imperativo que ordena algo incondicionalmente dependerá da comprovação de que podemos fazer algo incondicionalmente, portanto independentemente de qualquer móvel sensível e, por conseguinte, que somos livres em sentido transcendental.¹⁸

Está claro que, dada a implicação mútua dos conceitos de liberdade (no sentido transcendental) e o conceito de uma escolha baseada num imperativo incondicional, seria possível derivar a liberdade de nossa vontade do facto de que agimos com base em imperativos incondicionais, desde, é claro, que se pudesse estabelecer esse facto sem pressupor a liberdade da vontade. Assim, se houvesse algum argumento provando que a capacidade de agir com base em imperativos hipotéticos implica a capacidade de agir com base em imperativos categóricos, poderíamos derivar daí, num segundo passo, a liberdade transcendental, graças à equivalência dos conceitos de agir com base em imperativos incondicionais e ser livre em sentido transcendental. Kant, no entanto, bloqueia essa saída, porque não vê como se possa extrair analiticamente da idêia de que podemos agir com base em imperativos condicionais a idêia de que por isso mesmo também podemos agir com base em imperativos incondicionais. Eis por que considera o imperativo categórico uma proposição sintética.

(17) Cf. *FMC*, BA 98.

(18) Cf. *FMC*, BA 99

Mas que saída resta, então, a Kant? Kant propõe no 3º capítulo da *FMC*¹⁹ um argumento baseado na premissa de que um agente racional necessariamente pressupõe a liberdade de sua vontade pelo simples facto de não poder considerar seus juízos, não suas máximas, como independentes de móveis sensíveis.

A escolha dessa estratégia é perfeitamente compreensível, se a considerarmos à luz do modelo de agir racional que encontramos subjacente ao conceito de liberdade prática. Como vimos, esse conceito envolve quatro elementos: um móvel sensível, o conhecimento de uma regra formulada como um imperativo, a adoção dessa regra como uma máxima e a escolha baseada numa aplicação da regra. Vimos também que esse modelo pode ser compreendido de duas maneiras, conforme consideremos o móvel sensível como uma condição necessária ou não de nossas máximas e escolhas. Ora, quando se trata do agir com base em imperativos condicionais, podemos tomar algum móvel sensível como uma condição necessária de nossas máximas e escolhas. Por isso, é verdade que não podemos extrair do facto que agimos com base em imperativos condicionais nenhuma conclusão sobre a possibilidade de agir com base em imperativos incondicionais. Mas reparem que os móveis sensíveis podem ser pensados como condições necessárias de apenas dois dos três elementos do conceito de liberdade prática, as máximas e as escolhas, não do outro elemento que é o conhecimento da regra, isto é, o discernimento de que, se queremos algo, é bom para nós - logo, devemos - fazer uma outra coisa. A regra é, por conseguinte, um juízo, os juízos são asserções da verdade de uma proposição e as asserções são determinadas, não por impulsos que atuam sobre nós e que não dependem de nós, mas por algo que depende de nós, a saber, a compreensão de uma razão.

Kant expõe as teses de seu argumento da seguinte maneira: um ser racional que possua uma vontade só pode agir sob a idéia da liberdade. Quem só pode agir sob a idéia da liberdade é realmente livre de um ponto de vista prático, isto é, as leis ligadas à liberdade são tão válidas para ele como seria o caso se fosse possível

(19) Cf. *FMC*, BA 101.

dar uma prova da liberdade na filosofia teórica. Como ter uma vontade significa, para Kant, ser capaz de agir com base em regras da razão as quais formulamos como imperativos, e como a liberdade enquanto objeto de uma *idéia* é a liberdade transcendental, podemos dar a seguinte paráfrase: quem age com base em imperativos só pode agir na presunção de que é livre em sentido transcendental, mas quem só pode agir presumindo que é livre em sentido transcendental é realmente livre em sentido transcendental, pois ao se presumir livre ele necessariamente presume que as leis morais, que são os imperativos com base nos quais age um agente livre em sentido transcendental, são válidas para ele.

Vejamos como Kant justifica sua primeira premissa, que é a decisiva, sobre a necessidade para um agente racional de se considerar livre. Para isso, Kant propõe um argumento, cujo sentido, para abreviar, pode ser aclarado pela seguinte paráfrase: quem tem consciência de agir racionalmente não pode considerar seus juízos como guiados por um impulso externo e tem que considerar a razão como a autora dos princípios com base nos quais ele julga. Portanto tem que se presumir como livre, pelo simples facto de ser capaz de julgar.²⁰

O argumento de Kant tem uma certa plausibilidade inicial, em primeiro lugar, por que, como vimos, há em toda escolha de um agente racional um juízo: o juízo subjacente à máxima de suas escolhas, com o qual o qual ele se diz que fazer ou não fazer algo é bom para ele, ou por outras (já que ele é um agente racional imperfeito) que ele deve fazer ou não fazer algo, e que é precisamente o imperativo que ele adotará ou não como máxima. Em segundo lugar, o juízo pode,

(20) O argumento de Kant é, literalmente, o seguinte: “Ora é impossível pensar uma razão que, com sua própria consciência, recebesse de outra parte um governo (*Lenkung*) com respeito a seus juízos, pois então o sujeito atribuiria a determinação do poder de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de se considerar a si mesma com autora de seus princípios, independentemente de influxos alheios, por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por si mesma com livre; isto é, sua vontade só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade e, por conseguinte, de um ponto de vista prático, tem de ser atribuída a todos os seres racionais.” (FMC BA 101).

com efeito, ser caracterizado como um ato espontâneo, na medida em que ele se baseia em algo que depende de nós, a saber, a compreensão de uma razão para afirmar a verdade de uma proposição, e não num impulso sensível, que guiaria o nosso assentimento como uma força externa. É bem verdade que os nossos desejos podem guiar em certo sentido os nossos juízos, mas unicamente no sentido de que nossos desejos podem nos levar a buscar razões que nos permitam julgar da maneira desejada. Finalmente, como as máximas envolvem um juízo, parece que, dada a espontaneidade do julgar, também a sua adoção não pode ter sua origem em algo externo à razão, e Kant parece ter razão ao dizer que uma vontade só pode ter máximas se ela se considera uma “vontade própria”, isto é, espontânea e autônoma, logo, livre em sentido transcendental.

Convém notar, porém, que o próprio Kant não estava inteiramente satisfeito com o argumento e apresenta-o a título de um “preparativo” (*Vorbereitung*) para a verdadeira “dedução do conceito de liberdade” e, por meio dessa, da dedução da “possibilidade do Imperativo Categórico”.²¹ Kant se faz duas objeções (que, aliás, são apresentadas, como o argumento criticado, ele próprio, de maneira tão concisa e densa, que é preciso de algum esforço hermenêutico para entendê-las bem). A primeira auto-objeção é que o argumento, tal como formulado, não chega a provar a *realidade* da liberdade, mas apenas a necessidade de pressupô-la e, com ela, a validade do Imperativo Categórico. A objeção de Kant visa, certamente, não a espontaneidade do juízo, que podemos considerar como uma verdade analítica, baseada no conceito mesmo de juízo, mas a pressuposição de que somos livres em nossas máximas e escolhas, e a objeção, então, se entendi bem, é que não é possível extrair da espontaneidade do juízo nenhuma conclusão acerca da liberdade de nossas máximas e escolhas. Com efeito, nossas escolhas e nossas máximas dependem, no caso de imperativos pragmáticos, do concurso de móveis sensíveis. É verdade que adotamos nossas máximas com base em juízos, com os quais formulamos imperativos hipotéticos, e por isso presumimos que somos tão livres para adotar as máximas quanto para julgar hipoteticamente, e isso quer dizer

(21) Cf. *FMC*, BA 100.

então: supomos que o móvel sensível não necessita a nossas escolhas. Mas essa suposição pode ser ilusória, e o facto de que somos livres em nossos juízos não é uma base suficiente para descartar a hipótese (que vimos formulada no *Cânon*) segundo a qual as leis de nossa vontade, isto é, nossas máximas, podem resultar de uma causa superior a nós ²² e, portanto, que as condições sensíveis de nossas máximas sejam não apenas necessárias, mas também suficientes para necessitem sozinhas, sem o concurso da razão, a adoção dessas máximas.

A segunda auto-objeção de Kant é, ao que parece, que o argumento baseado na espontaneidade do juízo ao adotar uma máxima só pode produzir a desejada conclusão sobre a liberdade da vontade se, além da suposição de que fazemos certos juízos ao adotar uma máxima, nos apoiamos na suposição adicional de que agimos com base não em quaisquer imperativos, mas em imperativos morais. Com o acréscimo dessa premissa conseguimos chegar à conclusão almejada, mas isso torna o argumento circular, pois toma ²³ como premissa o que deveria resultar da prova da liberdade de nossa vontade.

Kant vê, no entanto, uma “saída” para as dificuldades que ele próprio apontou, e que consiste basicamente na idéia de que a espontaneidade do juízo nos dá entrada num “mundo inteligível”, no qual não tem mais sentido

(22) Cf. *CRP*, A 803=831.

(23) Cf. *FMC*, BA 104. A segunda objeção de Kant está ligada de uma maneira obscura a considerações sobre a motivação moral. Se entendi bem - mas não estou certo disso - Kant objeta ao argumento apresentado, e que se baseia na espontaneidade do juízo, que ele não permite compreender que razão teríamos para nos submeter ao princípio moral, cuja validade resultaria da consciência da nossa liberdade ao julgarmos. Apenas, o leitor pode perguntar: por que o argumento teria que trazer em seu bojo essa explicação? Talvez o fundo do pensamento de Kant seja o seguinte: a espontaneidade do juízo é moralmente neutra; do mero conceito de juízo não extraímos nada sobre a natureza de nossos motivos, morais ou pragmáticos. Para tirar alguma conclusão sobre isso precisamos partir da noção de juízo prático, i.e. da noção de imperativo. Assim, se pressupomos um imperativo incondicional, podemos extrair daí a idéia de que somos livres. Mas, fazer isso é precisamente pressupor “na idéia da liberdade a lei moral”, como diz Kant em *FMC*, BA 103.

supor que nossa *vontade* seja necessitada por impulsos sensíveis. Kant chega a essa saída em três passos.

O primeiro passo em direção a ela é a constatação de que a espontaneidade do poder de julgar como uma faculdade cognitiva não foi atacada pelas objeções acima. O segundo é o ingresso no “mundo inteligível” pela porta da espontaneidade dos juízos. Visto que os juízos enquanto atos da espontaneidade da razão não podem ser explicados segundo o princípio da causalidade natural e, em particular, visto que, baseando-se em razões, não podem ser explicados como necessitados por quaisquer ocorrências psicológicas anteriores (por exemplo, nossos desejos), podemos nos considerar como livres no sentido transcendental (que é o sentido da total independência dos móveis sensíveis) pelo menos para julgar. Ora, isso significa que podemos nos atribuir um estatuto diferentes do dos demais seres naturais : “seres inteligentes” (*Intelligenzen*) que somos, cujos atos (no caso, juízos) não podem ser explicados segundo o princípio da causalidade, temos que nos considerar como pertencendo a um mundo distinto do mundo sensível, que Kant chama então de “mundo inteligível”.

Isto posto, o terceiro passo consiste na alegação de que, na medida em que pertencemos a um mundo inteligível, podemos nos atribuir com certeza a posse de uma vontade, ou razão prática, que foi posta em dúvida na primeira auto-objeção de Kant. Essa objeção, como vimos, consistia em suma na afirmação que da espontaneidade do juízo para a espontaneidade de nossas máximas e escolhas a consequência não é válida, e que por isso mesmo não estamos impedidos de pensá-las não só como dependendo de móveis sensíveis, mas até mesmo como necessitadas por eles, sem nenhum concurso da razão. Essa objeção fica agora neutralizada pela suposição de que pertencemos a um mundo inteligível, pois ela nos autoriza justamente a considerar nossas máximas e escolhas como dependendo de nossa espontaneidade.

O argumento de Kant é, pois, em resumo, o seguinte: a espontaneidade dos juízos *cognitivos* permite-nos pensar como seres inteligentes, cujos juízos não são determinados segundo o princípio da causalidade natural, por

consequente como livres em sentido transcendental e pertencentes a um “mundo inteligível”. Ora, se pertencemos a um “mundo inteligível”, não podemos mais considerar nossos juízos *práticos* como determinados por móveis sensíveis, por conseguinte temos que considerar nossa vontade como também livre em sentido transcendental. Assim, o objetivo do novo argumento é o mesmo do antigo: passar da constatação da espontaneidade do poder de julgar para a liberdade transcendental da vontade, mas essa passagem é mediada agora por uma premissa baseada no conceito de “mundo inteligível”.

Recorrendo a esse conceito, Kant parece introduzir uma premissa especulativa no lugar da premissa moral escondida no primeiro argumento, e se este era circular com a premissa moral, o segundo parece agora duvidoso com a nova premissa especulativa. Não creio justa, porém, a objeção de que o conceito de “mundo inteligível” seria um conceito especulativo. Um conhecedor da filosofia kantiana pode mostrar com certa facilidade que o conceito tem um sentido crítico e perfeitamente legítimo. Vou argumentar, porém, que, mesmo tomado em seu sentido crítico, o conceito de “mundo inteligível” não leva à conclusão desejada, a não ser que o complementemos pela premissa moral (sobre a existência de imperativos categóricos) que faz o argumento reincidir na mesma circularidade denunciada por Kant em sua primeira formulação.

Para ter clareza sobre o conceito de “mundo inteligível”, convém partir da distinção crítica entre “fenômenos”, os objetos considerados sob as condições em que são conhecidos empiricamente, e as “coisas em si”, que são esses mesmos objetos, mas considerados abstração feita das condições do conhecimento empírico. “Fenômeno” e “coisa em si” não designam pois entidades diferentes, mas as mesmas entidades, conforme sejam consideradas como podendo ser dadas na intuição sensível ou simplesmente pensadas como algo em geral, abstração feita, pois, das propriedades que têm enquanto dadas na intuição sensível. Para caracterizá-las como objetos do pensamento puro, Kant chama as “coisas em si” de “noumenos”, ou “objetos inteligíveis”, e a expressão significa tão somente algo que podemos *pensar* como existente, mas que não podemos determinar positivamente, primeiro, porque isso só poderíamos fazer considerando a

maneira como podem ser dadas empiricamente e, segundo, porque não podemos demonstrar que as propriedades que as coisas têm enquanto objetos do conhecimento empírico são necessariamente propriedades de todo objeto que podemos pensar como existente. Por isso, o conceito de “objeto inteligível” tem um sentido negativo apenas, se o usamos criticamente para limitar o domínio daquilo que podemos saber.

Podemos também, é claro, tomar o conceito num sentido positivo, se admitimos que as coisas que pensamos fazendo abstração das condições da intuição sensível podem ser dadas tais como são em si mesmas a uma intuição não sensível. Poderemos admitir, então, seja a existência de coisas que não podem jamais, em sentido algum, ser objetos de nossa intuição sensível (por exemplo, Deus), seja a existência de coisas que são objetos de nossa intuição, mas que têm, consideradas em si mesmas, propriedades diversas daquelas que possuem enquanto objetos de nossa intuição (por exemplo, o conceito de uma vontade livre no sentido transcendental). Mas dizer que podemos tomar o conceito de “objeto inteligível” neste sentido positivo significa tão-somente que o conceito não envolve em si mesmo nenhuma contradição, não que tenhamos o direito de aplicá-lo ao que existe, porque justamente não podemos caracterizá-lo de modo a investigar se algo dado na intuição corresponde ou não a ele. Numa palavra, tomado positivamente, o conceito é puramente especulativo e permanece problemático, porque não podemos indicar nenhum critério de uso para ele.

Como o conceito de “mundo inteligível” se explica a partir do conceito de “objeto inteligível”, ou “noúmeno”, a questão que se coloca para nós, em vista da avaliação do argumento de Kant, é a seguinte: em que sentido do termo a espontaneidade do poder de julgar nós dá ingresso no mundo inteligível, no sentido negativo ou no sentido positivo do termo? Segundo a explicação de Kant, temos consciência do nosso poder de julgar como uma espontaneidade porque sabemos (em virtude do conceito de juízo) que nossos juízos não podem ser pensados como determinados causalmente por impulsos sensíveis. Admitir o contrário levaria a uma falsificação do conceito de juízo, que pensamos como baseado na compreensão de razões. Podemos indicar as condições lógicas do juízo, mas em que consiste a

espontaneidade envolvida no poder de julgar, isto é, erguer e justificar pretensões de verdade, é algo que não podemos caracterizar positivamente. Por isso mesmo, a espontaneidade que devemos atribuir ao nosso arbítrio, pelo facto de se basear em máximas e, portanto, na compreensão de imperativos, isto é, juízos práticos. também só pode ser determinada negativamente, como a independência de móveis sensíveis. Ora, isso é suficiente para justificar a atribuição da liberdade prática ao arbítrio baseado em imperativos condicionais, ou seja, a liberdade da necessitação, mas não da afecção por móveis sensíveis, que são sempre condições necessárias, embora não suficientes, da escolha. Naturalmente, se supomos de antemão que podemos fazer escolhas com base num imperativo categórico, poderemos dar às nossas escolhas uma caracterização que não é puramente negativa (independência de móveis sensíveis), mas positiva (o poder de agir por dever, ou por respeito à lei moral), mas isto torna mais uma vez o argumento circular. Sem essa premissa moral, no entanto, o argumento não gera sua conclusão e é preciso, pois, admitir que ela mais uma vez se insinuou no argumento kantiano.

Na *CRPr*, Kant abandonou, como se sabe, a tentativa de dar uma dedução da liberdade sem recorrer a uma premissa moral, e com ela, ao que parece, a própria tentativa de dar uma dedução do imperativo categórico. Tendo em vista que as dificuldades assinaladas por Kant a propósito da primeira formulação de seu argumento na *FMC* persistem na versão corrigida, não é de admirar que se tenha convencido da, ou pelo menos que tenha se resignado à impossibilidade de dar uma prova não moral da liberdade de nossa vontade. Significa isso que ele tenha abandonado o projeto da dedução do imperativo categórico? O apelo à consciência da lei moral como um “facto da razão” na *CRPr* parece indicar isso, mas se é realmente assim é e o que significa o recurso a esse facto é uma questão a ser investigada em outro trabalho.

Endereço do Autor:
 Rua Gal. Góes Monteiro, 8-D/1501
 22290-080 Rio de Janeiro, RJ