

Liberdade e Imputabilidade em Kant: uma Controvérsia^{1}*

Pedro Costa Rego
UFRJ/CNPq

APRESENTAÇÃO

O presente artigo inscreve-se numa pesquisa constituída de duas etapas, das quais apenas a primeira é aqui contemplada. Ela consiste essencialmente num esforço por chamar a atenção para o que considero uma dificuldade conceitual relativa à noção de liberdade prática no pensamento de Kant. Proponho que Kant trabalha constantemente com duas acepções distintas da liberdade que deve caracterizar o arbítrio humano, que são acepções dificilmente conciliáveis e cuja confusão torna internamente problemático o projeto fundamental de sua filosofia prática. Uma delas, conquistada argumentativamente nos seus textos fundacionais de filosofia prática, tende a assimilar liberdade a moralidade, motivo pelo qual, como tentarei mostrar, acaba tornando inconcebíveis, ao menos à primeira vista, decisões livres que colidem com o princípio moral; ou, o que é equivalente, torna impossível a imputabilidade de escolhas imorais. A outra acepção, aparentemente pressuposta e difusa ao longo de todos os escritos de Kant sobre o tema, é uma concepção aparentemente neutra do ponto de vista moral, que por isso autorizaria o arbítrio humano a se contrapor à moralidade sem abrir mão de sua liberdade – e mesmo como a expressão mais radical dessa última. Contra ela, no entanto, existe de saída a explícita recusa do próprio filósofo quando chamado a se manifestar *ex professo* sobre sua legitimidade na *Metafísica dos Costumes*². Mas mais grave que isso, trata-se de um conceito de liberdade que, a fim de garantir a imputabilidade de escolhas imorais, acaba tornando qualquer escolha inimputável, como pretendo mostrar.

1 *Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

2 “Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definirt werden - wie es wohl einige versucht haben...” (MS AA 06: 226-7). Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções, exceto nos casos referidos abaixo. Para a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sigo a tradução de Guido Almeida: São Paulo, Discurso Editorial 2009 e para a *Crítica da Razão Prática*, a de Valério Rohden na maioria das vezes: São Paulo, Martins Fontes 2002.

A segunda etapa da pesquisa, que será aqui apenas tangencialmente abordada, consiste essencialmente em identificar, comentar e condenar a solução encontrada pela maioria dos comentadores de Kant para o problema dessa duplicidade, ou equivocidade do conceito de liberdade, que consiste basicamente em mitigar as dificuldades presentes em cada uma das acepções e em misturar as duas para acomodar textos em confronto. O tratamento deste último tema será apresentado oportunamente.

O PROBLEMA

Kant define seu objetivo fundamental no domínio da filosofia prática como sendo o de provar a validade objetiva prática da lei moral. Isso significa: estabelecer – seja por uma “dedução”, na *Fundamentação* III, seja pela doutrina de um “facto da razão”, na *Crítica da Razão Prática*, ou pelas duas – que a vontade humana está submetida a uma legislação prática apriorística, e por isso, universalmente válida.

A prova da validade objetiva prática da lei moral apresenta uma primeira etapa, que Kant identifica como analítica, consistindo em derivar a lei prática universalmente válida a partir da própria estrutura ou modo de ser da racionalidade. A lei moral é assim descoberta – convincentemente ou não – como a lei que governa o comportamento deliberativo de um ser que decide a partir do elemento da razão. Para Kant, isso é equivalente a dizer que, para um ser “puramente” racional, ou “perfeitamente” racional, a lei moral é uma lei *descritiva* do seu comportamento deliberativo.

Mas o projeto kantiano tem uma segunda etapa, que é, ademais, a principal: mostrar que nós, humanos, dotados de um arbítrio que não é “pura” ou “perfeitamente” racional, *também* estamos subordinados a essa *mesma* lei que foi analiticamente derivada da racionalidade. Nos termos de Kant, provar “de onde provém que a lei moral obriga” (GMS AA 04: 450) .

No entanto, porque não somos pura ou perfeitamente racionais, essa parte argumentativa do projeto, que vem a se chamar sintética³ – já que, em princípio, não se trata mais apenas de analisar as propriedades práticas da racionalidade –, deve provar que aquela *mesma* lei moral nos concerne, só que agora não mais de modo descritivo, senão que de modo *normativo* ou *imperativo*. Em suma, nós, que não deliberamos de modo puramente racional – o que se comprovaria no fato de que não decidimos *sempre* e *necessariamente* de modo moral, mas às vezes, ou na maioria das vezes, escolhemos a imoralidade –, *devemos*, não obstante, decidir moralmente.

Pergunta-se: faz realmente sentido afirmar que a liberdade de uma vontade imperfeitamente racional, a nossa humana, é a mesma liberdade de uma vontade perfeitamente racional, apenas com a diferença de que a lei dessa liberdade passa a ser, em nós e para nós, imperativa, em vez de descritiva? Ou será que a suposta imperfeição da nossa vontade humana exige para nós uma redefinição da liberdade, ainda que a nossa vontade possa permanecer, em algum sentido, sujeita ao comando de uma lei prática haurida da pura racionalidade?

Eis a pergunta, mais precisamente: quando nós dizemos que a nossa vontade livre e imperfeitamente racional *deve agir* moralmente, enquanto uma vontade livre perfeitamente racional *age* moralmente, nós, junto com Kant, certamente podemos usar e estamos usando as noções de *moralidade* e de *lei moral* na mesma *significação* – embora no primeiro caso a moralidade seja um comando, cuja validade objetiva prática precisa ser demonstrada, enquanto no segundo é uma lei causal descritiva. Mas será que nesses dois casos nós e Kant também estamos usando e podemos usar a noção de *liberdade da vontade* na mesma *significação*? Ser livre para

3 Cf. GMS AA 04: 447.

uma vontade que é razão prática pura significa o mesmo que ser livre para uma vontade que é razão prática “impura”, imperfeita, limitada, finita...?

Quero crer que Kant em momento nenhum de sua filosofia prática demonstrou, ou sequer discutiu profundamente a tese de que somos dotados de uma vontade imperfeitamente racional. Essa tese sempre foi veiculada como um pressuposto, ao lado daquele outro que apresenta a vontade humana – a ser demonstrada nas obras fundacionais como uma vontade livre – como sendo autora de decisões imorais, que seriam expressões paradigmáticas daquela imperfeição. E no entanto, a tese, ou premissa, da imperfeição da racionalidade prática do humano não apenas dita os rumos de todo trabalho fundacional da filosofia prática de Kant – exigindo, notadamente, uma prova da validade objetiva do *imperativo categórico* como uma *proposição sintética* –, como parece promover um deslocamento semântico do conceito de liberdade prática em relação à aceitação com que Kant trabalha todas as vezes em que fala em fundamentação e justificação de liberdade e moralidade.

Com efeito, tanto a *Fundamentação* quanto a *Crítica da Razão Prática* orientam toda a sua argumentação justificacional – seja em termos de uma dedução da liberdade ou da apresentação de um “facto” da moralidade – para um enraizamento de liberdade e moralidade na noção de racionalidade prática. Inúmeras vezes definida como “razão prática”, a vontade humana seria uma vontade livre justamente na medida de sua racionalidade, isto é, na medida em que, na determinação de fins como preferíveis, opera *representacionalmente*, por meio da *formulação judicativa e conceitual* daquilo que ela deve fazer – em vez de mecânica ou instintivamente, sob o comando da lei de uma causalidade natural.

Ora, assim orientada, a argumentação kantiana pressupõe um grau muito alto de equivalência entre a liberdade da vontade humana e a de uma vontade “santa”, leia-se, perfeitamente racional. E no mesmo movimento, fecha qualquer espaço lógico para uma decisão ao mesmo tempo livre e contrária ao comando da lei da racionalidade prática, leia-se, da lei moral.

Mas Kant, ao menos aparentemente, estende seu projeto fundacional para além de uma explicação analítica que deriva a liberdade a partir da racionalidade. Se, portanto, ele considera necessário, adicionalmente, provar a lei da causalidade livre como uma lei *imperativa* – não descritiva – para a *nossa* vontade, tentando demonstrar a validade de uma proposição que é agora dita *sintética* – o imperativo categórico –, e não mais analítica, como a que afirma a liberdade de todo ser puramente racional, é porque Kant está levando muito a sério aquela tese da imperfeição da vontade humana. Assim, repito, é a convicção de base de que a vontade humana é racional, mas é “imperfeita” na sua racionalidade deliberativa, que determina o rumo do projeto fundacional da filosofia prática de Kant.

Mas isso não apenas no sentido de que impõe a Kant a exigência de fornecer a prova de uma síntese (entre a *nossa* vontade e o dever de agir moralmente) sem poder recorrer ao *tertius* de uma intuição⁴; nem apenas no sentido de exigir do kantismo uma demonstração de que

4 ...como Kant defende que é o caso na dedução da Crítica da Razão Pura, isto é, na prova da validade objetiva das categorias do entendimento, ou da proposição sintética que afirma que o mundo objetivo é cognoscível por nossos conceitos a priori. Lá, o “terceiro termo” que garante a validade da síntese é a intuição a priori: “O terceiro termo da intuição (*“das Dritte der Anschauung”* - *Nachträge CXXXIX*) [é aquilo] que sempre se requer numa proposição sintética para ligar umas às outras, no mesmo conceito, coisas que não têm qualquer parentesco lógico (analítico)” (B315). E Kant confirma-o no olhar retroativo da Analítica da Razão Prática Pura: “na parte analítica da crítica da razão especulativa pura, não são proposições fundamentais, mas uma intuição sensível pura (espaço e tempo) o primeiro dado que tornou possível um conhecimento a priori...” (KpV AA 05: 42). A referência retroativa visa o contraste com a estratégia demonstrativa que a filosofia prática precisa adotar: “em vez da intuição, a *Crítica da Razão Prática* põe como fundamento das

devemos obedecer a uma lei derivada da razão prática pura ainda que sejamos dotados de uma razão prática impura. A meu ver, a mais grave consequência do pressuposto da imperfeição da vontade humana é sua tendência a alterar substancialmente o *significado* da noção de liberdade com que Kant trabalha na etapa analítica de seu projeto fundacional. Lá, a liberdade *que Kant pretende ter estabelecido conceitual e argumentativamente* é uma “causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie peculiar” (GMS AA 04: 446), a saber, um tipo de causalidade que rege o funcionamento da razão nas suas operações judicativas de determinação de fins. Lá, portanto, a vontade é livre *na medida em que* escolhe segundo a *determinação* da razão, que é sempre a determinação da moralidade.

Mas se a vontade humana é uma razão prática imperfeita e ainda assim é tida como livre, sua liberdade não pode mais consistir na mesma liberdade de uma vontade que simples e perfeitamente opera segundo uma causalidade racional. E assim, a liberdade no humano passa a ser reinterpretada como “apenas” um *poder* de operar segundo o *comando* de uma causalidade racional, embora em nenhum momento Kant tenha *pretendido estabelecer conceitual e argumentativamente* a realidade objetiva *dessa* liberdade.

A maioria dos intérpretes sempre defendeu que, apesar de alguma obscuridade terminológica e de alguma confusão conceitual, Kant sempre quis dizer que, para a nossa vontade imperfeita – e em virtude dessa imperfeição –, ser livre significa *poder escolher a favor ou contra* a lei da racionalidade prática, isto é, a lei moral. Mas o que a maioria dos intérpretes sempre evitou admitir é que, com isso, nós temos diante de nós duas concepções *inteiramente diferentes* de liberdade: de um lado, liberdade – “deduzida” ou “fática” – como *efetivo exercício da racionalidade moral*; de outro, liberdade – indemonstrada e aparentemente pressuposta – como o *poder de escolher ou recusar o exercício da racionalidade moral*. De tal modo que se uma vontade racionalmente perfeita é livre, e só é livre na medida em que escolhe o caminho da moralidade, a nossa vontade, de acordo com a redefinição trazida pela cláusula da imperfeição, ainda seria plenamente livre quando escolhe – porque supostamente ela escolhe – o caminho da imoralidade. A aparente vantagem dessa indeclarada redefinição hermenêutica estaria no fato de que ficaríamos perfeitamente e explicados o mérito e a censura que nós tão intuitivamente atribuímos a nós mesmos, como sujeitos agentes capazes de bem e mal e imputáveis por essas escolhas.

Eu gostaria, então, de reiterar: não me parece que em algum momento de sua reflexão filosófica Kant tenha se dedicado a explicitar (i) o que, precisa e conceitualmente, *significa* uma vontade imperfeitamente racional, nem (ii) em que medida a nossa vontade humana possui uma tal natureza. E no entanto é a assunção indemonstrada (porque óbvia?) de que podemos errar e de que de fato erramos moralmente que tende a definir a liberdade da nossa vontade, cuja possibilidade real deve ser demonstrada, como uma liberdade de escolher entre o acertado e o errado, isto é, entre o bem e o mal moral, e conseqüentemente portar responsabilidade e imputabilidade pela direção dessa escolha.

Ora, esse vácuo torna-se evidentemente relevante na medida em que, se por acaso ficar demonstrada a impossibilidade, para a nossa vontade, isto é, para a nossa *razão prática*, de, segundo padrões de justificação racional, escolher o caminho da imoralidade, teremos que admitir tanto que (i) nossa liberdade não corresponde ao nosso conceito tão intuitivo de um poder de escolha entre bem e mal, quanto (ii) que desaba o projeto fundamental da filosofia moral de Kant, que, salvo engano, consiste em mostrar que uma vontade *que livremente pode escolher o mal deve escolher o bem moral*.

leis práticas puras e de sua efetividade o conceito de sua existência no mundo inteligível, ou seja, o conceito de sua liberdade” (KpV AA 05: 46).

Pergunta-se então: devemos deixar de lado como absurda essa hipótese, ademais perigosa, de que talvez não sejamos sujeitos agentes imperfeitamente racionais, capazes de errar moralmente, leia-se, de escolher o mal moral? A filosofia prática de Kant pode com segurança partir da peremptória recusa dessa hipótese como de uma premissa para posteriores e produtivas demonstrações?

Aparentemente sim. O erro moral aparece intuitivamente como uma espécie de fato bruto. A histórica controvérsia que recai sobre a imputabilidade dele e seus diversos graus parece deixar ileso a assunção de que, pelo menos, somos nós os “autores” de escolhas moralmente condenáveis. E Kant dá diversos testemunhos de que compartilha essa convicção, por exemplo em MS AA 06: 226:

“O homem como um *ser sensível* apresenta, segundo a experiência, um poder de escolher nem sempre de acordo com a lei, mas também contra ela”; “o sujeito racional também pode adotar uma escolha conflitante com sua razão (legislante)”; “a experiência frequentemente mostra que isso ocorre...”.

Mas antes que o leitor abandone esta discussão como uma ociosa problematização do óbvio, registre-se que essa obviedade ou convicção de base convive no kantismo com uma problemática confissão. Na mesma passagem da *Metafísica dos Costumes*, Kant afirma sem hesitação, e a meu ver surpreendentemente, que “não somos capazes de dar conta da possibilidade (*wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können*) de o sujeito racional (...) adotar uma escolha conflitante com sua razão (legislante)” (MS AA 06: 226). Adiante, numa famosa nota da primeira subseção (A) da Observação Geral ao §49 da obra, encontramos a seguinte confirmação dessa tese:

“Qualquer transgressão da lei não pode ser explicada de outro modo, se não que ela provém de uma máxima do criminoso (a máxima de fazer desse crime uma regra para si). Porque se derivássemos essa transgressão de um impulso sensível, ela não teria sido cometida pelo sujeito como um ser livre, e portanto não lhe poderia ser imputada. Mas como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante, é simplesmente inexplicável (*lässt sich schlichterding nicht erklären*)” (MS AA 06: 321n, meu grifo).

Logo em seguida, Kant caracteriza a escolha racional e livre pelo mal moral como uma “maldade formal, totalmente sem sentido (*förmliche <ganz nutzlose> Bosheit*)”. E finalmente afirma dessa maldade, com todas as letras, que “até onde percebemos (*so viel wir einsehen*), um crime dessa natureza (...) é impossível a um humano de cometer” (*zu begehen Menschen unmöglich*) (MS AA 06: 321n, 34 - 322n, 21.), provavelmente no sentido de algo que não está em nosso poder, e que seria, a rigor, um não-poder, “*ein Unvermögen*” (MS AA 06: 227, 4-5).

Nosso assunto aqui é, portanto, desconfiar de algo que é, no kantismo, uma aparente obviedade, e não obstante, é algo impossível (*unmöglich*), inexplicável (*nicht zu begreifen*), “incometível” (*zu begehen unmöglich*), fora do nosso poder (*ein Unvermögen*), pelo menos *so viel wir einsehen*...

O que eu pretendo nas páginas que seguem é mostrar que os melhores argumentos kantianos para estabelecer a liberdade da vontade humana e sua correspondente subordinação à lei moral não somente não provam que a vontade humana é racionalmente imperfeita, como evidenciam que a única liberdade conceitualmente justificável é a do comportamento de uma vontade no perfeito exercício da sua racionalidade prática, e nunca a do comportamento de um arbítrio que pode escolher ser racional ou irracional. Mais que isso, Kant deixa claro em

importantes passagens de sua obra que poder escolher a favor ou contra a moralidade é expressão de um tipo de liberdade chamada “liberdade de indiferença” (*libertas indifferentiae*), a qual, afirma ele, de modo nenhum pode ser a nossa liberdade. Tentarei mostrar que o motivo dessa recusa é que, assim compreendida, nossa liberdade tornaria impossíveis não apenas escolhas livres contrárias à moralidade, mas também favoráveis a ela.

Para isso, começo propondo uma análise do modo como a solução da Terceira Antinomia da *Crítica da Razão Pura* fornece uma explicação da possibilidade lógica de uma liberdade prática que só é compreensível como *causalidade inteligível* e que é incompatível com uma liberdade moralmente neutra. Em seguida, procedo a uma análise da estratégia kantiana na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para demonstrar a liberdade da vontade humana e defendo que, mesmo em sua etapa sintética, o argumento se concentra e esgota numa explicação da racionalidade das nossas representações deliberativas, cuja liberdade, como liberdade de um *judgar* prático, torna impossíveis escolhas livres (leia-se: racionais) que vão contra a lei racional da moralidade. Finalmente, apresento e comento a gênese e alguns desdobramentos da controvérsia histórico-conceitual em torno da ambiguidade do conceito kantiano de liberdade prática, tentando mostrar que a recepção do kantismo e o comentário secundário sobre o assunto tentaram e quase conseguiram camuflar a real dificuldade ligada ao problema da imputabilidade das escolhas imorais.

A LIBERDADE NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

A compreensão de que escolhemos por vezes o bem, por vezes o mal moral é difundida ao longo de toda a obra de Kant. Chamarei a concepção de liberdade prática que expressa *esse poder de escolha* de concepção moralmente neutra de liberdade porque, segundo ela, a moralidade é apenas uma alternativa livremente elegível, em vez de a instância na qual, e unicamente, a liberdade se realiza.

De saída, encontramos-la já na *Crítica da Razão Pura*, notadamente na solução da Terceira Antinomia, seção em que Kant pretende defender a tese de que o determinismo causal fenomênico não implica a impossibilidade absoluta da liberdade, originalmente em sentido transcendental, derivadamente, em sentido prático. Discorrendo sobre imputabilidade e culpabilidade no âmbito das nossas decisões, Kant propõe um exame do recorrente exemplo de uma decisão que ele toma como imoral:

“Considere-se uma ação voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; (...) Ora, embora se creia que a ação foi determinada [por seu caráter empírico], nem por isso se censura menos o autor (...) pois se pressupõe que ele se podia pôr inteiramente de parte essa conduta [anterior] e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa ação inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta 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 todas as condições empíricas mencionadas. E não se considera esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria (...); a ação 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 ação, a razão era plenamente livre e esse ato deve inteiramente imputar-se à sua omissão (*Unterlassung*)” (A554-5/B582-3).

E poucas linhas adiante, Kant confirma:

“...quando dizemos que, apesar de todo o seu anterior procedimento, o culpado poderia não ter mentido, queremos tão só significar que a mentira está imediatamente sob o poder da razão...” (A556/B584)

Permitam-me organizar esquematicamente a passagem acima nos cinco pontos que seguem: (i) uma ação (*Handlung*) imoral é censurável; (ii) ela é censurável porque ela não é necessária – ou seja, é “incondicionada em relação ao estado anterior”; (iii) ela é “incondicionada” porque é operada integralmente (*vollständig*) pela razão: “considera-se a razão uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento”; (iv) sendo integralmente operada pela razão, que tinha o poder de recusá-la, a escolha racional por essa ação foi plenamente livre (*völlig frei*), e, conversamente, (v) uma escolha plenamente livre é aquela que “está imediatamente sob o poder da razão”.

Diante de passagens como esta – e da maioria das que se iniciam pelo tema da censura -, parece irresistível adotar a interpretação segundo a qual a liberdade prática consiste num poder de escolher alternativamente entre o bem e o mal moral, e somente na medida desse poder, ser obrigado a assumir a responsabilidade pelo caminho escolhido.

Existe, a meu ver, apenas um elemento que destoa nessa obviedade interpretativa. Todas as vezes em que a liberdade é aqui apresentada, Kant insiste em omitir uma das duas alternativas do poder de escolha no qual a nossa liberdade deveria consistir. Notadamente, por algum motivo, Kant evita afirmar, ao menos direta e inequivocamente, que a liberdade da vontade assim compreendida é uma liberdade (também) para escolher o mal. Se notarmos bem, ao longo de toda a passagem, a liberdade da vontade é apresentada como um poder de *evitar* o mal, portanto, um poder de escolher o bem, e nunca de escolher o mal.

De início, o autor da mentira é apresentado como alguém que “podia pôr inteiramente de parte essa conduta [anterior].....” e.... *não ter mentido*. É bem verdade que sua mentira é dita “sua”, é apresentada como ação voluntária (*willkürliche Handlung*), e que foi esse “homem quem introduziu uma certa desordem...” com a sua mentira. Mas esse *poder* para o mal permanece impronunciado, e quando Kant fala em “*können*”, é apenas numa referência à capacidade desse homem de por de lado todas as motivações do mal e escolher o bem.

Em seguida, a censura é justificada não pelo fato de a razão ter escolhido a mentira, mas pelo fato de que razão “podia (*können*) (...) ter determinado de outro modo o procedimento do homem”, portanto, *podia ter evitado a mentira* e não a evitou. Algo como se o poder da razão em que consiste a liberdade fosse antes um poder de despertar, e assim despertada, proceder segundo sua natureza moral irrevogável, em vez de um poder de escolher ora o bem, ora o mal.

Finalmente, a palavra “omissão” é pronunciada com todas as letras: “o ato da mentira deve imputar-se inteiramente à *Unterlassung* da razão”, e não a uma escolha da razão por ir de encontro à, em rota de colisão com lei *racional* da moralidade.

Confesso que não vejo de modo suficientemente claro por que Kant prefere não afirmar que *a razão determinou a referida escolha do homem pela mentira*. E também por isso não vejo motivo para descartarmos a hipótese de que já haja aqui o propósito pensado de manter entreaberta a porta para a tese de que a mentira maldosa, e com ela todo o mal moral, não seja um objeto possível de uma escolha racional, e por conseguinte, livre.

É claro que esse desconforto de Kant pode ser meramente aparente, o desconforto que o impede de anunciar com todas as letras que nós, sujeitos agentes racionais, somos sujeitos agentes imperfeitamente racionais, cuja liberdade consiste também em poder racionalmente escolher agir imoralmente. Porque, afinal, seria de fato estranho que a liberdade de uma vontade para evitar suas próprias decisões más não fosse a mesma liberdade de que ela dispõe para,

positivamente, tomar essas mesmas decisões más. Mas de outro lado, seria uma improvável coincidência encontrarmos muitos anos depois, na *Metafísica dos Costumes*, o que parece ser uma justificação da impronunciabilidade de nossa escolha livre pelo mal já na *Crítica da Razão Pura*: “a liberdade do arbítrio não pode ser definida como o poder de escolher agir a favor ou contra a lei (...), como alguns tentaram fazer” (MS AA 06: 226-7).

Para levar a sério a omissão da livre escolha pelo mal no vocabulário de Kant, poderíamos arriscar a estranha hipótese de que, para Kant, o sujeito agente que opera a escolha do mal moral seja outro (e um sujeito não livre) que não o sujeito agente livre que é capaz de agir para evitar o mal moral operado por outrem. Mas mesmo num tal caso estranho, uma “omissão” do sujeito agente livre num assunto que supostamente está em seu poder, para ser legitimamente censurável, deveria ser uma escolha livre por autorizar a escolha do mal por outrem. E de novo, isso equivaleria a escolher livremente a realização do mal moral.

A alternativa que parece restar não é menos estranha. Se é de caso pensado que Kant não quer definir a liberdade da vontade humana como um poder para escolher também o mal - o motivo disso sendo que ele não concebe a possibilidade de uma escolha livre seja pela realização, seja pela não obstrução do mal moral -, e no entanto não abre mão da tese de que essa vontade é censurável, então parece só restar a hipótese de Kant admitir que um sujeito agente pode ser responsável mesmo pelo que ele é *incapaz* de escolher ou de evitar. Mas isso certamente não precisa ser decidido por ora, nem mesmo neste artigo.

Por ora, eu gostaria de apresentar outras razões, acredito que mais conclusivas, para desconfiar da plausibilidade da tese de que, já na *Crítica da Razão Pura*, a liberdade da nossa vontade é concebida como poder de escolha entre o bem e o mal moral. Meu argumento é que essa acepção de liberdade presente - embora não onipresente - na Dialética Transcendental da primeira *Crítica* não é de modo algum um corolário do argumento da solução da Terceira Antinomia. Em vez disso, eu arriscaria afirmar que ela é um pressuposto indemonstrado e, ademais, pouco compatível com o caminho proposto por Kant para explicar a “coexistência da liberdade em geral com a universalidade da lei natural da causalidade” (A536/B564) ainda na *Crítica da Razão Pura*.

A interpretação de Allen Wood é parcialmente esclarecedora nesse ponto. O que o comentarador chama de “compatibilismo kantiano”, em sua opinião,

“baseia-se numa distinção agressivamente metafísica entre fenômeno e nûmeno; longe de unificar nossa visão de nós mesmos”, prossegue Wood, “esse compatibilismo afirma que liberdade e determinismo são compatíveis apenas porque o Eu como agente moral livre pertence a um mundo diferente daquele ao qual pertence o Eu como objeto natural” (WOOD, 1984: 75).

Com efeito, o argumento kantiano que faz sentido na solução da Terceira Antinomia aponta precisamente para isso, e o seu resumo no Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* parece o confirmar. O determinismo das causas naturais não elimina de todo a liberdade transcendental porque não somos obrigados a “tomar” (*nehmen*), ou “considerar” (*betrachten*) “exatamente o mesmo ser” (*eben dasselbe Wesen*), ou “exatamente as mesmas coisas” (*eben dieselben Dingen*), a saber, “a alma humana” (*menschliche Seele*) e sua “vontade” (*Wille*), “exatamente no mesmo sentido” (*in eben derselben Bedeutung*). Em vez disso, a “crítica nos ensina a tomar esse mesmo objeto (*Objekt*) em dois sentidos (*zweierlei Bedeutungen*) (grifo do autor) [ou “modos de representação” (*Vorstellungsarten*)], a saber, como fenômeno ou como coisa em si”⁵.

5 CRP, BXXVII/XXVIII para todas as citações deste parágrafo.

Assim, a saída kantiana para “compatibilizar” (com todas as ressalvas no emprego do termo) necessitarismo das causas naturais e liberdade transcendental consiste em postular a possibilidade de uma *alternância de modos de consideração* da mesma e única vontade. O que isso significa como solução da Terceira Antinomia?

Ainda que Kant afirme, interessantemente, que é “*zugleich*”⁶ (BXXVII) que essa vontade é livre e não livre, o que o argumento implica é necessariamente o *dualismo de uma alternância*, e nunca uma liberdade no necessitarismo. Isso significa: a adoção de um ponto de vista *exclui peremptoriamente* a possibilidade daquilo que o outro ponto de vista revelaria, caso fosse adotado. Especificamente, na medida em que é tomada numericamente, a vontade não apresenta absolutamente nada de fenomênico, de natural ou de sensível – nem mesmo uma sensibilidade enfraquecida, apenas “afetante” (*affizierend*) (o que quer que isso signifique afinal...) e não-necessitante –; e, do mesmo modo, na medida em que é tomada fenomenicamente, essa mesma (*eben dieselbe*) vontade não apresenta qualquer vestígio de liberdade.

Repito: no “compatibilismo” moral kantiano, a adoção de um dos modos de consideração projeta sobre o objeto, entre outras coisas, a exigência de exclusão completa de qualquer elemento promovido e sustentado pelo modo de consideração alternativo. Isso torna profundamente problemática qualquer leitura entusiasmadamente compatibilista que se apoia na tese – não menos kantiana, mas a ser interpretada com muito cuidado – de que nosso arbítrio é *liberum e sensitivum*⁷. Apesar da tentação nesse sentido, se seguirmos o argumento da solução da Terceira Antinomia, não pode se tratar aqui de que possuímos uma liberdade mitigada pela participação nela do elemento sensível, nem de uma sensibilidade parcialmente racionalizada. Ser racional / sensível não significa, para Kant, ser a sede de um amálgama de liberdade e necessitarismo, nem ser dotado de um arbítrio que opera a partir de uma racionalidade alterada. Em nome da coerência da solução formulada na *Crítica da Razão Pura*, possuir um arbítrio *liberum / sensitivum* tem que significar apenas ser dotado de um princípio deliberativo que *pode ser considerado de dois pontos de vista* – o fenomênico e o numênico, e que, ao ser considerado de um deles, mostra-se totalmente *incompatível* com o que pertence àquilo que o outro ponto de vista desvela.

Portanto, considerada numericamente, nossa vontade revela uma articulação representacional livre⁸ porque não condicionada por causalidade natural. E considerada fenomenicamente, nossa mesma vontade é um poder de tomar decisões comandado pelo mecanismo da natureza. Portanto, a rigor, esse arbítrio não é *zugleich* livre e não-livre. Na luz de cada perspectiva – para tentar evitar a temerária metafísica dos “mundos” inteligível e sensível –, e cada uma por sua vez, esse arbítrio é *integralmente* livre de necessitarismo natural e *integralmente* mecânico (necessitado), e, repito, nunca um híbrido de liberdade e necessidade. De modo que, mais que oportuna, é inevitável a caricatura de Norman Kretzman, celebrizada por Allen Wood: o compatibilismo kantiano é o de “um casal, que é compatível somente na medida em que [os cônjuges] moram em casas separadas” (WOOD, 1984: 75).

6 ... advérbio que acredito ser aqui melhor vertido por “tanto... quanto” do que por “ao mesmo tempo em que” ou “simultaneamente a”.

7 “A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à *coerção* pelos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é *afetado patologicamente* (por motivação da sensibilidade); denomina-se *animal (arbitrium brutum)* quando ele pode ser *patologicamente necessitado*. Apesar de consistir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis” (CRP, A534/B562)

8 Na *Crítica da Razão Pura*, dotada de uma liberdade que é *logicamente possível*; nas obras sobre a moralidade a partir de 1785, dotada de uma liberdade *realmente possível* segundo uma dedução ou por um facto da razão.

Assim sendo, parece-me que o pressuposto da liberdade na sua acepção moralmente neutra, como o poder imputável de escolha de possibilidades alternativas, é muito pouco acomodável ao princípio e ao método da solução da Terceira Antinomia. O motivo é que ele prevê que o arbítrio seja um terceiro termo, indisponível nessa solução. Considerado do ponto de vista inteligível, o arbítrio segue a causalidade racional, que é analiticamente moral; considerado do ponto de vista fenomênico, o mesmo arbítrio é necessitado pela causalidade natural. Pergunta-se então: em que espaço conceitual fica o arbítrio que *escolhe ou uma, ou outra* das alternativas acima? Ele precisaria ou bem ser considerado de um terceiro ponto de vista, neutro relativamente às duas primeiras alternativas, ou bem teria que subsistir independentemente de qualquer consideração perspectiva. Qualquer uma dessas alternativas destrói a essência do “compatibilismo” kantiano e joga por terra todo o esforço idealista empenhado na distinção transcendental. Um arbítrio substancialmente uno ou perspectivamente unificado traz de volta a contradição lógica que o dualismo perspectivo pretendeu resolver.

O que o dualismo da distinção transcendental prescreve é que quem escolhe livremente é o arbítrio *tomado* numericamente, e nunca *tomado* fenomenicamente. Mas essa escolha “livre”, por paradoxal que possa soar, não pode ser entre “possibilidades alternativas” porque, na ambiência puramente racional da numenalidade, vigora unicamente a legalidade da razão, portanto, a causalidade moral. A rigor, o arbítrio assim considerado não “escolhe” nada, se com esse termo quisermos incorporar a possibilidade da recusa da lei racional. Ele simplesmente se comporta racionalmente, vale dizer, moralmente, e é nesse procedimento que ele pode ser dito livre, a saber, como uma vontade - que Kant definirá como “razão prática” - seguindo sua própria lei: autonomia.

Muitos tentarão defender aqui que o ponto de vista numênico garante a possibilidade de um arbítrio “escolhedor”, isto é, livre no sentido moralmente neutro, na medida em que instaura o domínio de um *comando da razão*, mas não a efetividade necessária da *causalidade racional*. Discutiremos noutra ocasião a suposta solução do problema da imputabilidade do mal moral proposta por essa linha interpretativa, que consiste essencialmente em considerar a liberdade prática kantiana como *possibilidade para a moralidade*. Aqui aplicada à teoria da liberdade da solução da Terceira Antinomia, ela defenderá que o arbítrio numênico é livre na medida em que *pode* obedecer ao comando da racionalidade, mas que por isso mesmo também o pode recusar sem perder, na efetividade dessa negação, nenhum grama de sua liberdade.

Por ora, registro apenas minha incapacidade de encontrar em algum momento da Terceira Antinomia uma explicação de como um arbítrio humano, considerado do ponto de vista da exclusão de todas as condições perspectivas da fenomenalidade, excluído portanto tudo o que pertence ao domínio da sensibilidade, seria capaz de decidir em oposição à racionalidade moral e a favor da lei da sensibilidade; bem como minha incapacidade de encontrar aí, assim como em qualquer lugar da filosofia kantiana, uma explicação de como um arbítrio humano, considerado do ponto de vista da exclusão de todas as condições perspectivas da numenalidade, excluído portanto tudo o que pertence ao domínio da inteligibilidade representacional, poderia ser dito um arbítrio que “decide”.... pela sensibilidade.

A LIBERDADE NAS OBRAS FUNDACIONAIS DA MORALIDADE

Pois bem, ainda que, a meu ver, pouco compatível com a solução da Terceira Antinomia, o pressuposto kantiano de uma liberdade moralmente neutra - a livre escolha de possibilidades alternativas - volta nas obras fundacionais da moralidade, ainda que Kant aí não pareça se esforçar minimamente por argumentar na direção de uma fundamentação do sentido de uma escolha livre pelo mal.

De saída, é interessante observar que todas as passagens da *Crítica da Razão Prática* sobre o tema se encontram na Elucidação Crítica da Analítica da Razão Prática Pura, uma seção em que Kant, após justificar a estratégia metodológica da analítica daquela obra remetendo à forma sistemática específica de uma ciência da razão prática, passa a discorrer sobre a distinção transcendental e seu papel na determinação da liberdade da vontade em termos muito próximos aos que encontramos na solução da Terceira Antinomia e em seu resumo no Prefácio à edição de 1787 da CRP. E em se tratando de uma recuperação do exposto na Dialética da primeira *Crítica*, é razoável esperar aqui tanto uma liberdade para possibilidades alternativas, quanto alguma hesitação em relação à alternativa positiva do mal moral.

Com efeito, na sua primeira referência à ação imoral, Kant afirma que “o ente racional de cada ação contrária à lei que ele comete (...) pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado” (AA 05: 175). Kant faz constar, é claro, que quem comete (*verübt*) a escolha imoral é o ente racional. Mas sua liberdade como um poder (*können*) é, de novo, apresentada como uma capacidade de evitar a ação contrária à lei (“*er die gesetzwidrige Handlung hätte unterlassen können*”), portanto, de novo, apenas como um poder de escolher a moralidade na forma de uma escolha pela obstrução da decisão pelo mal.

Esse padrão parece começar a ser quebrado nas páginas seguintes. Sobre um comportamento contrário à lei (*gesetzwidrig*), Kant afirma que seu autor

“descobre que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele tão logo ele se dá conta (*bewusst ist*) de que no momento em que pratica a injustiça (*Unrecht*) estava de posse do seu juízo (*bei Sinnen*), isto é, no exercício de sua liberdade (*im Gebrauche seiner Freiheit*)” (AA 05: 176).

E em seguida, fala da “constituição viciosa da vontade” como o resultado da “livre adoção de princípios maus e constantes (*freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze*)” (AA 05: 179).

Nessas duas passagens, de fato, a escolha da maldade é apresentada como um exercício positivo de liberdade. Não obstante, Kant parece encontrar uma maneira de não se comprometer completamente com essa possibilidade. No primeiro caso, referindo-se ao o livre exercício do mal como um objeto de uma forma não totalmente explicada de “consciência”; no segundo, ao atribuir explicitamente à livre adoção de princípios maus o estatuto de um pressuposto (*voraussetzen*). A passagem na íntegra afirma que o fato de os homens “serem julgados pelo que fazer e serem reprimidos por seus crimes como culpados” revela que

“pressupomos (*voraussetzen*) que tudo o que emerge do seu arbítrio (como sem dúvida cada ação praticada intencionalmente) tem como fundamento uma causalidade livre que desde cedo expressa seu caráter em seus fenômenos (as ações), os quais, em virtude da uniformidade da conduta, dão a conhecer um nexos natural que porém não torna necessária a constituição viciosa da vontade mas muito antes é a consequência de princípios (*Grundsätze*) maus e constantes, livremente adotados (*freiwillig angenommenen*), os quais só tornam a vontade tanto mais reprovável e condenável” (AA 05: 179).

Seja qual for, nessa obra, o grau de convicção de Kant a respeito da possibilidade positiva da livre escolha do mal, interessa confirmar que o pressuposto de uma liberdade moralmente neutra é bem distribuído ao longo de toda a sua filosofia prática e permanece uma sombra a ser esclarecida no confronto com sua concepção de liberdade propriamente deduzida, ao menos em 1785, ou ao menos provisoriamente. Essa outra concepção é a da liberdade como um tipo de causalidade, notadamente, racional, e como a vigência da legalidade que lhe compete.

Acredito que ela predomine nas etapas mais fortemente argumentativas do projeto fundacional da filosofia prática de Kant, entre os quais se destaca a terceira seção da *Fundamentação* e sua “transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura”.

O CASO DA FUNDAMENTAÇÃO III

Dissemos acima que o projeto fundacional da *Fundamentação* comporta dois momentos essenciais: no primeiro, trata-se de derivar uma lei comportamental – em suas diversas formulações – a partir da estrutura da própria racionalidade concebida em seu uso prático. Em seguida, pretende-se fornecer uma dedução de que essa lei, que é descritiva de um comportamento puramente racional, também regula uma vontade que é apenas imperfeitamente, ou impuramente racional, a saber, (*sic.*) a vontade humana, de tal modo que, nessa regulação, ela passa a ser uma legalidade apenas normativa, ou imperativa, em vez de descritiva.

A ligação final, que Kant chama de sintética, entre a moralidade e a vontade humana – isto é, a resposta à pergunta de por que nós, que somos (*sic.*) imperfeitamente racionais, *devemos* nos comportar moralmente – segue um percurso um tanto tortuoso. Acredito que ele possa ser convertido, em última instância, na formulação de dois silogismos.

O primeiro silogismo, “analítico”, pretende concluir que *todo ser racional é moral*, o que Kant expressa na afirmação de que “a moralidade é uma lei válida para a própria razão prática” (GMS AA 04: 447). Essa conclusão depende da validade de duas premissas.

A maior afirma que *todo ser livre é moral*. Kant o expressa na tese de que “a moralidade deve ser derivada unicamente <lediglich> da liberdade” (GMS AA 04: 447), em vez de diretamente da racionalidade. O argumento aqui é conhecido: a abstração de fundamentos privados da valoração prática, representados pelas inclinações sensíveis, portanto, a liberdade (negativa) em relação à hegemonia desses fundamentos materiais na determinação da vontade, é o que conduz na direção de uma universalidade valorativa eminentemente formal que só se expressa na lei moral. Livre da privacidade sensível e material das inclinações, a vontade é positivamente livre para se regular segundo a lei proveniente de si mesma como o substrato formal universal do querer.

A premissa menor, por sua vez, afirma que *todo ser racional é livre*. Nos termos de Kant: “a liberdade tem que ser provada como propriedade da vontade de todos os seres racionais” (GMS AA 04: 447).

Se forem bem estabelecidas, essas premissas levam à tese de que um ser dotado de razão prática é necessariamente regulado pela moralidade em suas decisões. Em resumo, se *todo ser livre é moral*, e se *todo ser racional é livre*, segue que *todo ser racional é moral*.

O segundo silogismo expressa o momento sintético do projeto fundacional. Ele pretende concluir que nós, humanos, estamos subordinados à lei moral partindo da conclusão do silogismo anterior (analítico) como premissa maior. Dado que *todo ser racional é moral*, e dado que *nós somos seres racionais*, segue a validade objetiva prática, para nós, da lei moral como imperativo. “Como imperativo” porque haveria uma restrição na subordinação proposta pela premissa menor: a vontade humana seria racional, porém, não seria “perfeitamente” racional. Kant precisaria provar, portanto, que a nossa racionalidade prática, supostamente limitada ou restrita, porque imperfeita, é ainda assim suficiente para nos garantir a mesma propriedade da moralidade que cabe a seres perfeitamente racionais.

Dessas premissa e conclusões, eu gostaria de me concentrar aqui em dois momentos, com o fim de sublinhar o que chamei de concepção moralmente comprometida de liberdade

no kantismo, em oposição à concepção moralmente neutra, como poder de escolher entre bem e mal.

O primeiro deles é a premissa menor do silogismo analítico, que afirma, assim quero crer, que a liberdade que está em questão nesse projeto fundacional é, em última instância, a liberdade da razão. A tese de Kant de que todos os seres racionais são livres é assim explicada:

“ora, é impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem que se considerar com autora dos seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre” (GMS AA 04: 448).

A meu ver, o que Kant sustenta nessa explicação é que o que está sendo considerado como sujeito agente se identifica completamente com o modo de ser da racionalidade, o que aliás, só confirma a definição de vontade como **razão** prática. Note-se que nada sugere aqui um discurso sobre um arbítrio que seria “dotado” de racionalidade, “capaz” de exercitar ou recusar o exercício da racionalidade de que ele seria dotado – como de uma propriedade que lhe é anexada – na deliberação de fins. Em vez disso, a liberdade prática, isto é, a liberdade da vontade, é apresentada como a liberdade do ato de produção de juízos, cuja legitimidade depende de uma observância das regras racionais de inferência e conexão de enunciados. Nesse sentido, seres dotados de razão são ditos livres somente na medida em que a razão é livre – e não por poderem “livremente” obedecer ou recusar uma recomendação da razão –; e a razão é livre porque ela não é conduzida a formulações e conclusões judicativas, seja no nível teórico, seja no nível prático, por impulsos, segundo a lei do mecanismo natural das causas heteronômicas; ela julga sobre o que é preferível (assim como sobre o que é cognoscível) segundo a lei do pensamento, que é a lei da racionalidade, portanto, sua própria lei (auto-nomia). E essas duas explicações esgotam os conceitos negativo e positivo de liberdade prática, respectivamente, no que há de mais fundacional na *Fundamentação*.

Nesse cenário, parece impossível encontrar algum espaço conceitual para uma liberdade como capacidade de escolher a favor ou contra o que a razão indica como preferível segundo sua própria lei. A liberdade da vontade, que não é outra senão a liberdade da razão, parece consistir unicamente na autonomia do procedimento racional: a razão prática é livre porque estabelece fins como preferíveis segundo a determinação das leis lógicas do pensar em geral. Por isso, fica claro que uma escolha pelo mal moral, que é antes de mais nada contra-racional, não pode ser dita uma escolha livre, e portanto imputável a um sujeito agente.

Convém observar, entretanto, que até aqui Kant ainda considera que está estabelecendo a tese analítica da liberdade de uma vontade “santa”, ou perfeitamente racional. E também até aqui poderia parecer que algo de muito diferente viria a ser exposto relativamente à *nossa* vontade, que, por algum motivo velado ou óbvio demais, é dita por Kant “imperfetamente racional”, apenas afetada por *sinnliche Antriebe*..... Como se a explicação de por que, *além dos santos, nós humanos também* somos morais fosse uma explicação muito diferente daquela que subordina a *pura* racionalidade à moralidade ao provar a *liberdade prática* como *liberdade da racionalidade prática*. Mas ao fim e ao cabo, quero crer que não é.

O segundo momento relevante para nosso propósito é a passagem da premissa menor do silogismo sintético para sua conclusão: dado que somos seres dotados de razão, segue que a lei moral nos obriga. Pelo estabelecido no primeiro silogismo, fica claro que se fôssemos, para Kant, agentes puramente racionais, o projeto fundacional estaria resolvido no nível analítico.

Se ele julga necessário um passo final sintético, é porque parece aceitar que somos agentes imperfeitamente racionais. E ao aceitar essa qualificação, repito, *como um pressuposto*, compra a objeção maior à sua filosofia prática: por que nós, que somos “parte” racionais, “parte” sensíveis, estamos subordinados a uma lei que deriva *integralmente* da razão, portanto apenas de “parte” da constituição de nossa vontade? Ou, se quisermos evitar o fantasma da metafísica mereológica: como se explica que sejamos obrigados por uma lei descritiva do comportamento de seres perfeitamente racionais, se, a rigor, simplesmente *não somos esses seres*.

Importantes comentadores defendem que o método e os instrumentos da *Fundamentação* não permitiram a Kant fornecer uma resposta satisfatória – segundo ele mesmo – para essa pergunta. Alguns deles veem o argumento do “facto da razão” como uma alternativa da *Crítica da Razão Prática* para a proposta dedutiva supostamente fracassada da obra de 85. Kant teria visto que não é possível fornecer uma dedução de que seres imperfeitamente racionais como nós (*sic.*) são livres, e portanto moralmente obrigados. O motivo seria o infundado justamente da premissa menor do argumento sintético, aquela que aqui nos importa: nós somos seres racionais *tout court*. Em uma frase, o motivo seria que da liberdade lógica (liberdade da razão pura, liberdade de uma vontade santa) não segue a liberdade prática de uma vontade que, por ser “imperfeitamente” racional, precisaria também de uma mobilização sensual para querer agir⁹.

Convincente ou não, o que não se pode negar é que Kant apresenta um argumento na *Fundamentação* III para embasar a premissa menor do silogismo sintético. Ele não aparece de modo invariável, mas acredito que sua formulação mais direta, e não menos enigmática, aparece em GMS AA 04: 453: “O ser racional inclui-se enquanto inteligência no mundo inteligível, e é apenas como uma causa eficiente pertencente a esse mundo que dá o nome de vontade à sua causalidade”.

Não parece haver nada na *Fundamentação* III além disso e suas variações como saída para embaraço que Kant identifica na passagem do argumento analítico para a síntese entre a lei moral e a vontade humana. Esse embaraço, que é dito ora um círculo, ora uma petição de princípio, consistia na dificuldade de se estabelecer a liberdade prática e a moralidade da vontade humana – analiticamente conectadas – sem ter que simplesmente pressupor uma delas. A posição refletida de Kant parece ser, enfim, que não preciso simplesmente pressupor a liberdade (da qual deriva-se analiticamente a moralidade)¹⁰ porque “sei”, de um ponto de vista prático, bem entendido, e não teórico, *que tenho uma vontade*; e só o “sei” porque *necessariamente* tenho consciência da causalidade de minhas decisões como de atos pertencentes a um mundo inteligível. A tese final de Kant, que segundo ele “remove a suspeita” (*den Verdacht hebt*) (GMS AA 04: 453)

9 Guido Almeida, inspirado por Dieter Henrich, identifica em algumas *Reflexões* até mesmo uma “autocrítica” de Kant em relação ao projeto dedutivo da *Fundamentação*, e defende que o próprio Kant teria reconhecido que “é impossível derivar a liberdade prática da liberdade lógica, isto é, a liberdade da vontade da mera espontaneidade do juízo” (ALMEIDA, 1999: 71). A passagem da Reflexão 5442 a que o comentador se refere e que embasaria sua leitura provavelmente é essa: “existe liberdade lógica nas decisões da razão, mas não liberdade transcendental...” (Refl AA 18: 183).

10 “Esta [liberdade] porém não podíamos provar como algo de efetivamente real nem sequer em nós mesmo e na natureza humana; vimos apenas que temos que a *pressupor* se queremos nos representar em pensamento um ser como racional e com consciência de sua causalidade com respeito às ações, isto é, dotado de uma vontade, e, assim, descobrimos que, pela mesmíssima razão, temos de conferir a todo ser dotado de razão e vontade essa propriedade de se determinar a agir sob a ideia de sua liberdade” (GMS AA 04: 448-9, meu destaque); “É como se, a rigor, apenas *pressupuséssemos* na ideia da liberdade a lei moral, a saber, o princípio da autonomia da vontade ele mesmo, *sem que pudéssemos provar por si mesma sua realidade e necessidade objetiva*(...); com respeito à sua validade, porém, e à necessidade prática de nos submettermos a ele, não teríamos avançado em nada” (GMS AA 04: 449, meu destaque).

de um infundado no estabelecimento da moralidade como lei para o arbítrio humano, afirma uma modalização forte da autoconsciência do sujeito como agente, que seria bem mais que um pressuposto condicional: “O humano – diz ele – *jámais pode pensar* a causalidade de sua própria vontade *de outro modo senão* sob a ideia da liberdade” (meu grifo) (371: GMS AA 04: 452).

Antes de interpretar essa necessidade, convém uma observação. Tudo indica que Kant não tem aqui nenhum instrumento realmente novo além da distinção transcendental na solução da Terceira Antinomia da primeira *Crítica*. Por isso, é com essa distinção que começa e termina o desenlace do embaraço da *Fundamentação*:

“Mas ainda resta uma saída [para o círculo ou para a petição de princípio], a saber, investigar se nós quando nos pensamos pela liberdade como causas eficientes *a priori* não adotamos um outro *ponto de vista* do que quando nos representamos a nós mesmos segundo nossas ações como efeitos que vemos diante de nossos olhos” (GMS AA 04: 450, meu grifo).

A novidade parece ser que agora, de algum modo, numa determinada circunstância, *temos que* adotar o “outro ponto de vista”, isto é, nos considerar como causas eficientes livres, e é certamente isso que precisa ser explicado.

Que a distinção transcendental e a solução daquela Antinomia desemboquem numa concepção moralmente comprometida de liberdade (liberdade como efetivo exercício da moralidade), já foi discutido, quando tentei defender que a liberdade como arbitrariedade eletiva ocorre como um pressuposto difusamente distribuído na obra kantiana *apesar* do argumento da solução da terceira Antinomia. Resta mostrar como, na esquiwa da petição ou do círculo da *Fundamentação*, ao recuperar o argumento dos dois pontos de vista, Kant confirma que a liberdade como atualidade da ação moral é a única conclusão coerente a que ele consegue chegar a partir dos passos conceituais adotados na sua dedução da liberdade em 1785.

É evidente que uma dedução da liberdade fundada na tese de que ela depende de que nos “transportemos” (*versetzen wir uns...*) para... ou “nos incluamos” (*zählen wir uns... zur...*) em pensamento num mundo inteligível soa uma monstruosidade metafísica incompatível com requisitos básicos de uma racionalidade argumentativa. Mas por trás desse vocabulário estranho, o que Kant parece estar afirmando pode ser uma certeza muito bem enraizada no próprio ato reflexivo de autoconsciência. Nesse caso, é impossível evitar a remissão à estratégia de fundamentação da filosofia teórica na primeira *Crítica*.

Acredito que a melhor interpretação do caminho demonstrativo da dedução transcendental das categorias é aquela que a vê partindo da indubitabilidade da consciência que tenho de um diverso de representações para então mostrar que essa consciência implica uma consciência de mim mesmo como unidade do ato de ligação desse diverso. Em seguida, esse ato de ligação é explicitado em seu necessário desdobramento nas funções lógicas do pensar, nas quais estarão fundadas as categorias do entendimento quando essas funções disserem respeito a dados espaço-temporais.

Analogamente, Kant agora parece partir da indubitabilidade de um ato de consciência e dele deduzir consequências necessárias. Curiosamente, na *Fundamentação* III, o ponto de partida supostamente indubitável tende a coincidir com o ponto de chegada. O que Kant parece considerar *praticamente* indubitável é o dever. Mas o dever num sentido muito peculiar, que não se confunde, ao menos não imediatamente, com a consciência de *um dever*. Em uma frase, é impossível para um sujeito que, através do elemento da racionalidade, tem consciência de si como racional, e que, ademais, tem consciência de si como uma racionalidade pela qual se produzem

efeitos no mundo; é impossível para ele não ter consciência de si como de um Eu que *deve...*, que *tem que... decidir*. Por outras: um sujeito racional autoconsciente de sua agência necessariamente admite que os movimentos da racionalidade na qual ele necessariamente se reconhece e pelos quais algo que não era vem a ser, que esses movimentos não podem ser governados pelo mecanismo da natureza (justamente porque são atos da razão), e portanto, que ele, enquanto agente racional, *deve* tomar decisões por si para que aqueles efeitos e diferenças se produzam. O que Kant estaria propondo ao seu interlocutor determinista ou sensualista como premissa para refutar sua posição seria o fato de eu ser incapaz de me furtar, com minha consciência, da ideia de que minha autoconsciência me sobrevém necessariamente acompanhada da consciência de dever decidir, na medida em que as escolhas que marcam minha ação no mundo não me são dadas prontas. Se isso puder ser aceito (o que certamente é problemático), poderíamos arriscar que a consciência dessa minha “facticidade prática” tem algo daquela indubitabilidade performática da autoconsciência transcendental de um sujeito de representações.

Em princípio, como deterministas, poderíamos negar o que Kant toma como inegável: que não podemos nos considerar de outro modo senão como tendo que tomar decisões. Mas há aqui também um sentido em que o ato de negação pode envolver a afirmação do que se quer negar. O ponto aqui é que todo ato de negação é necessariamente um exercício judicativo representacional pelo qual a racionalidade se manifesta. Se negar é uma manifestação da razão, a racionalidade desse ato está tanto nos modos de ligação proposicional de conceitos, quanto na decisão por produzir com consciência o enunciado negativo. Negar que eu tenha que decidir por mim mesmo em determinadas situações práticas depende de uma decisão pela qual a recusa de algo se faz representacionalmente preferível relativamente à sua aceitação. Mas, se Kant tiver sido capaz de estabelecer anteriormente, a saber, na premissa menor do silogismo analítico, que os movimentos da racionalidade são livres (do mecanismo natural) exercícios de autonomia (e não de arbitrariedade eletiva, bem entendido), não há motivos para não aceitar essa liberdade no âmbito da racionalidade propriamente prática. Portanto, não há motivos para recusar essa liberdade como presidindo minha decisão pela negação de minha autonomia deliberativa. De modo que, também aqui, assim como no argumento da dedução transcendental da primeira *Crítica*, o fato de ter que decidir de modo representacional e livre é indubitável na medida em que sua pretensa recusa é um ato representacional livre, porque eminentemente racional.

Não sendo meu objetivo neste trabalho defender o kantismo contra o ceticismo moral, paro por aqui na análise do argumento e apenas reitero a necessidade de se desfazer o mal-entendido metafísico da “transposição para o inteligível” no argumento da *Fundamentação* III. Para Kant, “incluir-se no mundo inteligível” pode significar apenas ter uma consciência representacional e conceitual de si como racionalidade representacional – que, como razão, é livre do mecanismo natural – atuando nos registros teórico e prático, e somente assim ser capaz de chamar de vontade uma das faces dessa razão, a saber, “razão prática”, na medida em que temos consciência dela como da causalidade que regula nossas decisões. Supondo que isso infirma o espectro metafísico platonista que recai sobre o argumento kantiano, resta refletir sobre a concepção de liberdade que estaria aqui sendo “deduzida”.

Em primeiro lugar, se essa dedução opera no registro de uma recuperação da distinção transcendental – o que aparece explicitamente afirmado por Kant –, isso significa que nossa liberdade depende de uma consideração de nós mesmos como causalidade eficiente *a partir do ponto de vista numênico*. Mas vimos que o que esse ponto de vista revela é uma agência destituída de qualquer presença ou influência da natureza na forma da sensibilidade. A causalidade numênica determina uma conexão de itens operada exclusivamente pelo princípio da inteligibilidade, vale dizer, pela razão. Uma vontade considerada com a abstração de qualquer condição epistêmica (fenomênica) é tal que só pode operar em conformidade com a

regra da razão, que necessariamente determina o caminho da moralidade, e não uma vontade que pode escolher entre a razão e a desrazão, esta última na forma da imoralidade.

Que a liberdade na *Fundamentação* consista no exercício da racionalidade prática, confirma-o em segundo lugar o fato de que em todas as etapas do argumento vigora a evidência conquistada na premissa menor do silogismo analítico: todo ser racional é livre, e o é porque o que está sendo chamado de liberdade desde o início é a legalidade da razão:

“é impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso” (GMS AA 04: 448).

Se a vontade humana deve ser provada como livre, é somente na medida de sua participação na autonomia positiva da “razão com respeito aos seus juízos”, fora da qual tudo o que há é o necessitarismo da natureza. Nossa vontade é livre apenas “enquanto vontade de um ser racional”, e nunca enquanto vontade de um ser semi-racional, ou dotado de uma racionalidade contaminada de sensualismo.

Finalmente, o coração do argumento kantiano exposto no silogismo sintético, que trata da nossa vontade humana, é que temos necessariamente uma consciência racional de nós mesmos como instados a tomar decisões segundo padrões de justificação *racional*. Nessa construção do conceito de liberdade, a afecção por impulsos sensíveis não tem nenhuma participação, de modo que nossa liberdade é precisamente aquela mesma autonomia racional de uma vontade santa, a qual é dita agora ameaçada em função de uma suposta imperfeição ou impureza que não é explicada em momento algum, que é portanto, apenas um pressuposto plausível, aparentemente muito confirmado pela experiência.

Parece claro com isso que a única liberdade que está em questão na *Fundamentação* é a do efetivo exercício da causalidade racional, de tal modo que se alguma ação é livre, ocorra ela no âmbito de uma vontade santa ou de uma vontade humana, ela é produzida pela causalidade da razão.

Apesar das devastadoras consequências dessa conclusão para tese de um suposto libertarianismo das possibilidades alternativas em Kant, ela parece se impor em virtude da construção conceitual do projeto fundacional da dedução pretendida, e também, é claro, do testemunho textual que coerentemente lhe corresponde. Assim, lemos na obra de 85, por exemplo, que

“a causalidade dessas ações [que só podem acontecer com o descaso de todos os apetites e inclinações] reside nele [humano] enquanto inteligência e *nas leis dos efeitos e ações segundo os princípios de um mundo inteligível*” (GMS AA 04: 457, meu grifo).

Não parece haver nada aqui que indique ou sugira que a referida causalidade inteligível consista apenas numa regra apenas “recomendada” pela razão a um sujeito que seria livre não na medida em que a atualiza, mas apenas por ter o poder de escolhê-la ou recusá-la.

Na mesma direção, Kant afirmara algumas páginas antes:

“Visto que o conceito de causalidade traz consigo o de *leis*, segundo as quais, por algo que chamamos de causa tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas antes, pelo contrário, tem de ser uma *causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie peculiar*; pois de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda” (GMS AA 04: 446, meu grifo no último trecho).

Nas duas passagens citadas, Kant parece pôr lado a lado causalidade livre e causalidade natural não para reduzir a primeira a uma espécie de “mecanismo racional” – contrassenso no kantismo –, mas para enfatizar que a legalidade moral não é uma mera opção elegível por uma vontade cuja liberdade consistiria e apenas “poder” escolhê-la. Assim como um arbítrio bruto age de tal modo que, “por algo que chamamos causa tem que ser posto outro algo que chamamos consequência” segundo a heteronomia do mecanismo natural..., assim também uma vontade é livre na medida em que, “por algo que chamamos causa tem que ser posto outro algo que chamamos consequência”, só que dessa vez segundo “leis imutáveis”, a saber, racionais, notadamente, a lei moral. Em ambos os casos, o que se tem é o exercício de uma causalidade, em vez de um comando imperativo eventualmente recusável. No primeiro, a *atualidade* do mecanismo natural; no segundo, a *atualidade* do procedimento prático da razão produzindo escolhas de fins; nunca a mera *potencialidade* de uma escolha entre o bem e o mal moral.

Acredito que essa leitura seja confirmada também na letra da *Crítica da Razão Prática*. Na seção da dedução dos *Grundsätze* da razão prática pura, Kant afirma que “de fato, a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza *su-prassensível*, assim como (*so wie*) a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível” (KpV AA 05: 47).

De novo, liberdade e natureza são explicitamente postas lado a lado sob a extensão do conceito de causalidade, o qual determina para tudo o que está na sua extensão a regra de que, dado um elemento, necessariamente se segue um outro elemento como consequência. A meu ver, salta aos olhos que a causalidade livre não seria de modo algum “assim como” (*so wie*) a causalidade natural se aquela apenas oferecesse uma recomendação (a moralidade) que poderia se acatada ou recusada e se somente a causalidade natural determinasse a necessidade de uma conexão.

Por tudo isso, Paul Guyer, no espírito dessa última citação e ainda que a contragosto¹¹, é obrigado a constatar que, assim como a lei natural é lei causal do eu fenomênico, “a lei moral é a lei causal do Eu numênico” (GUYER 2009: 178, 189); um “eu numênico” a que Kant se refere como “o eu propriamente dito” (*das eigentliche Selbst*) (GMS AA 04: 457) quando se trata da premência de uma decisão, o único propriamente livre e imputável por suas decisões.

Reitere-se portanto: para o Kant da *Fundamentação* III, se alguma ação é livre, ela é produto da causalidade da razão, e não uma escolha “arbitrária” a favor ou contra o que a razão apenas recomendaria. Mas como a razão, ao determinar fins como preferíveis – e não meios,

11 A posição de Guyer sobre o tema foi tornada ambígua após seu artigo de 2017: *The Struggle for Freedom: Freedom of the Will in Kant and Reinhold*. Para o Guyer de 2009, a definição kantiana positiva de liberdade da vontade implica a tese que cito no corpo do texto: “a lei moral é a lei causal do nosso Eu numênico” (GUYER 2009: 178, 189), o único que pode ser dito propriamente livre. E disso Guyer tira as implicações que me parecem evidentes para o problema da imputabilidade: se “o Eu numênico é inteiramente racional (...), positivamente governado pela lei moral, - se, como afirma Kant (...) a liberdade... deve ser causalidade de acordo com leis imutáveis, mas de um tipo especial”, torna-se impossível explicar “como a vontade numênica pode escolher em confronto com a lei moral” (GUYER 2009: 188-9). Segundo o comentador ainda no artigo de 2009, Kant aborda prioritariamente o tema da escolha “livre” a favor ou contra a moralidade na *Religião*, mas aí simplesmente dribla esse problema (“*skirts the question*”). Ocorre que, em 2017, o comentador parece rever sua posição sobre o tema. De fato, defende ele, pelo menos na primeira parte da *Fundamentação* III, Kant assimilaria liberdade ao efetivo exercício da causalidade racional. Mas esse seria um “argumento anômalo” (GUYER 2017: 131), abandonado imediatamente, quando Kant voltaria a aderir ao que sempre teria sido sua posição refletida e coerente sobre a liberdade do arbítrio: um poder de escolher a favor ou contra a moralidade, ainda que, por razões que não podemos investigar aqui, nisso não possa consistir a “definição” dessa liberdade.

bem entendido –, necessariamente determina a realização da moralidade, segue que uma determinação de fins imorais não pode ser racional e nem, *ipso facto*, livre. E não sendo livre, ela evidentemente não será imputável a um sujeito agente.

COMENTÁRIO E INCONFORMISMO: UM SUMÁRIO DA CONTROVÉRSIA

É contra essa conclusão coerente, e no entanto para muitos intolerável, que se ergue toda uma tradição interpretativa intensamente empenhada em compatibilizar, de um lado, o necessário comprometimento moral da liberdade kantiana, e de outro, a ideia de uma liberdade de escolher ou recusar a moralidade. A tradição desse inconformismo começa com Reinhold, e seu texto original é a oitava de suas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*, de 1792. Ali, o que se lê é uma tentativa de corrigir o que ele toma por uma caracterização equivocada da liberdade kantiana proposta por Carl Christian Erhard Schmid em seu dicionário, de 1788, sobre a filosofia crítica. Schmid, com toda fidelidade ao kantismo da *Fundamentação*, apresentara a definição kantiana de liberdade em sentido positivo como consistindo na “dependência da vontade relativamente à razão, que a *determina imediatamente*, ou à pura lei moral” (SCHMID, 1788: 223).

Sobre isso, Reinhold então faz o seguinte comentário:

“A partir da confusão entre a ação livre da razão prática, que de fato é espontânea – mas não faz nada além de fornecer a lei –, e a ação da vontade – que age como vontade pura somente na medida em que livremente adota essa lei – dessa confusão segue nada menos do que a impossibilidade da liberdade para todas as ações imorais. Tão logo se admite que a liberdade da vontade pura consiste meramente na espontaneidade da razão prática, tem-se que admitir também que a vontade impura, que não é determinada pela razão prática, não é de modo algum livre” (REINHOLD 1792: 268).

Percebe-se de saída como a importante crítica contemporânea de Paul Guyer adere à objeção original de Reinhold, e o breve comentário que segue abaixo revela o concerto hermenêutico de uma longa tradição contra (o que se reconhece ser...) a letra da *Fundamentação*.

Num artigo recente, Paul Guyer nos faz um convite interpretativo surpreendente. O convite a que nós consideremos junto com ele essa tese de Kant, que ele reconhece como inequívoca na 3ª seção da *Fundamentação*: – “a lei moral é a lei causal do Eu numênico” – como uma “anomalia” (GUYER 2017: 131) na filosofia prática de Kant. E nos convida no mesmo movimento a considerar também como parte da mesma anomalia, como um equívoco a ser descartado, a *definição kantiana de vontade humana como razão prática*. As duas teses estão juntas porque afirmar que a nossa vontade é razão prática implica reconhecer que a lei moral, que é uma lei da pura racionalidade prática, é a sua lei causal, e que, portanto, o Eu propriamente livre, que só pode ser o eu numênico, é regido causalmente pela lei moral.

Pergunta-se: por que o importante comentador, depois de décadas estudando a filosofia de Kant, chega ao extremo de propor que se recuse páginas inteiras de importantíssimas obras do filósofo contendo teses que ele reconhece como legítimas teses kantianas? Certamente porque ele, como muitos outros, considera que a tese de que a lei moral é a lei causal do Eu numênico e a definição de vontade como razão prática não se coadunam com o que ele toma como uma exigência mais fundamental, mais irrecusável, como uma cláusula pétrea da filosofia prática de Kant. Qual seja, a cláusula de que decisões imorais são escolhas livres e imputáveis. A razão prática, livre porque causalmente determinada pela lei moral, não escolhe a imoralidade, e isso por uma impossibilidade lógica. Assim, na opinião do comentador, se for preciso sacrificar algo, que seja a relação analítica entre liberdade, racionalidade e moralidade.

Feito esse parêntese contemporâneo, observe-se que a suposta confusão que Reinhold diagnostica, e que ele pretende eliminar, é nada menos do que entre a razão e a vontade: a “confusão entre a ação livre da razão prática (...) e a ação da vontade”, exatamente a “anomalia” de Paul Guyer *avant la lettre*. A tradição que Reinhold inaugura é a da recusa da definição kantiana de vontade como razão prática, sobre a qual repousa o argumento kantiano do silogismo sintético na prova que a “lei moral nos obriga”: nós somos seres moralmente obrigados porque o são todos os seres racionais, e *nós somos seres racionais*: vale dizer, nós necessariamente deliberamos a partir do elemento da racionalidade e da legalidade própria que dela emana, como autonomia. Se nossa vontade não fosse razão determinando fins, não decidiríamos de modo livre (autônomo) nem, *ipso facto*, moralmente obrigados.

O que Reinhold propõe como uma retificação do suposto equívoco de Schmid, que se mostra para Guyer como um equívoco de Kant, é uma distinção que dificilmente se deixa ver na letra e no espírito do argumento kantiano: a distinção entre a liberdade da razão e a liberdade da vontade. A razão seria livre pelos motivos que aduzimos acima, mas não passaria de uma referência e uma fonte de comando elegível ou recusável pela vontade humana. Esta, por sua vez, diferentemente, seria livre na medida em que pode, segundo Reinhold, escolher “adotar” (*ergreifen*) ou recusar a razão e sua lei; quando adota, se faz “vontade pura” (*reiner Wille*); quando recusa, se faz vontade “impura”.

O problema fundamental está em que se Reinhold quiser desfazer a “confusão” (*Verwechslung*) entre razão prática e vontade (humana), ele precisará criar um novo argumento para provar a liberdade da vontade, porque o único argumento que a *Fundamentação* fornece é uma prova da liberdade da razão prática: liberdade de impulsos (causas heterônomas) e autonomia deliberativa: “é impossível representar-se em pensamento uma razão que com sua própria consciência com respeito a seus juízos recebesse de outra parte uma direção...” (GMS AA 04: 448)

Uma liberdade para escolher ou recusar a razão é um ser completamente estranho ao projeto fundacional kantiano. Seu conceito pressupõe que nossa vontade seja pré-racional ou racionalmente neutra, o que evidentemente torna nossas escolhas racionalmente injustificáveis, portanto, obras do acaso ou do mecanismo natural, os quais, em qualquer página da filosofia kantiana, correspondem a necessitarismo, e não a liberdade.

Em suma, o que Reinhold pretende, com a melhor das intenções e com o exagerado cuidado de não atribuir nenhum erro a Kant, é dar conta de um conceito de liberdade que Kant dissemina ao longo de sua obra na forma de um pressuposto e para o qual jamais pretendeu – porque provavelmente não pode – fornecer uma fundamentação. A definição positiva de liberdade prática para Kant, diz Reinhold, teria que consistir no “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]”¹². E a ele só resta tentar corrigir a leitura supostamente apressada de Schmid e denunciar a precipitação de alunos que confundiriam modos de expressão (*Redensarten*) de Kant com definições¹³.

Não foi, portanto, sem enorme surpresa que Reinhold recebeu em 1797 a resposta de Kant na Introdução aos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito (*Metafísica dos Costumes*), formulada nos seguintes termos: “A liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram

12 “...und im positiven Sinne ist sie [die Freiheit des Willens] das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz” (Reinhold 1792: 270).

13 “...so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als blosse Expositionen von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu Definitionen erhoben, und eben dadurch schlechterdings un- wahr werden” (Reinhold 1792: 268–9).

fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei”¹⁴. No mesmo ano de 1797, Reinhold expressa toda a sua decepção com Kant no ensaio intitulado *Algumas observações sobre o conceito de liberdade da vontade estabelecido por Kant na Introdução aos Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Diz ele aí, de novo: “se a razão prática fosse a vontade (*Wille*) [...], a pessoa moralmente má não teria uma” (REINHOLD, 1975b: 313).

Um século depois, Henry Sidgwick renova a controvérsia defendendo o que ele chama de uma concepção neutra de liberdade (*neutral freedom*) no kantismo e afirmando que “está claro que se dizemos que um homem é um agente livre na medida em que age racionalmente, não poderemos também dizer, usando o termo no mesmo sentido, que é por sua livre escolha que ele age irracionalmente quando ele assim o faz” (SIDGWICK, 1888: 406).

Uma observação mais detida mostra que nem Reinhold - que parece pretender corrigir Kant -, nem Schmid - que parece defender a inexistência no kantismo de uma concepção moralmente neutra de liberdade -, e ainda menos Sidgwick - que parece denunciar a inconsistência de uma teoria moral incapaz de dar conta da responsabilização pelo mal -; nenhum deles ataca Kant ou propriamente apresenta uma objeção à sua teoria da liberdade. O primeiro acusa alunos de não terem entendido adequadamente as lições do mestre, e acusa Schmid de produzir uma equivocada interpretação de Kant baseada em “fatalismo inteligível”; o acusa-o Schmid, por sua vez, apenas pretendeu defender Kant contra quem, segundo ele, acusava o filósofo de tornar contraditória a escolha pelo mal pelo fato de assimilar vontade (*Wille*) e razão pura prática, a saber, Henrich Ulrich (Cf. ULRICH 1788: 24-5, 33-4). A bem da verdade Schmid defende que, ainda que a lei moral seja essencial para o Eu numênico, e ainda que seja impossível explicar teoricamente por que esse Eu deve agir de um modo e não de outro, ainda assim esse Eu é livre para escolher a lei moral ou “outros poderes (não racionais)” (SCHMID 1790: 220-3). Finalmente, Sidgwick nunca pretendeu acusar Kant de confundir dois conceitos de liberdade prática, um “neutro” e um moralmente comprometido, mas apenas de não ter deixado essa distinção suficientemente clara do ponto de vista terminológico¹⁵. Guyer chega mesmo a propor que Sidgwick tentou justamente defender Kant da objeção que ele próprio timidamente formulava¹⁶.

Isso tudo mostra o quão improvável pareceu desde sempre, para os maiores e os menores intérpretes do kantismo, que, apesar de supostas lacunas nos textos, a teoria moral de Kant pudesse ter alguma dificuldade em dar conta da responsabilização pelas decisões imorais, e o quão evidente sempre foi que, para o filósofo, o mal possa ser objeto de uma livre escolha. E no caminho dessa obviedade caminhou a tradição de leitura do problema do mal moral em Kant, fingindo, na maioria das vezes, que esse é pseudo-problema. O que de mais essencial pretendi aqui foi mostrar que não é.

Bibliografia citada

ALMEIDA, G. “Crítica, Dedução e Facto da Razão”. In: *Analytica*. v.4, n.º.1, Rio de Janeiro 1999

GUYER, P. “Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emen-

14 “Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definirt werden - wie es wohl einige versucht haben...” (MS AA 06: 226-7).

15 Cf. SIDGWICK 1888: 513.

16 Cf. GUYER 2017: 121.

dations". In: TIMMERMANN, J. (ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p.176-202, 2009

GUYER, P. "The Struggle for Freedom: Freedom of Will in Kant and Reinhold". In: *Kant on Persons and Agency*. Eric Watkins (ed.). Cambridge University Press 2017.

REINHOLD, C. L. "Einige Bemerkungen über die in der *Einleitung zu den Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens". In: *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Rüdiger Bittner and Konrad Cramer (eds.) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1975b, pp. 310-324

REINHOLD. C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. vol. 2. Leipzig: Göschen 1792

SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Jena 1788

SIDGWICK. H. "The Kantian Conception of Free Will". *Mind*. V13, 1888, p.405-12, reprinted in *The Methods of Ethics*, seventh edition, London: Macmillan, 1907, pp. 511-16, p. 511; republished in *The Methods of Ethics*, seventh edition, Indianapolis: Hackett 1981, pp. 511-16, p. 511

ULRICH, Johann August Heinrich. *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Notwendigkeit*. Jena: Cröker 1788

WOOD, A. W. "Kant's Compatibilism". In: A. W. Wood (ed.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press 1984.

Resumo

O presente artigo inscreve-se numa pesquisa constituída de duas etapas, das quais apenas a primeira é aqui contemplada. Essa etapa consiste essencialmente num esforço por chamar a atenção para o que considero uma dificuldade conceitual relativa à noção de liberdade prática no pensamento de Immanuel Kant. Proponho que Kant trabalha com duas acepções distintas da liberdade que deve caracterizar o arbítrio humano, que são acepções dificilmente conciliáveis e cuja confusão torna problemático o projeto fundamental de sua filosofia prática. Uma delas, conquistada argumentativamente nos seus textos fundacionais de filosofia prática, assimila liberdade a moralidade, dando ocasião ao problema da imputabilidade das escolhas imorais. A outra, aparentemente pressuposta ao longo de todos os seus escritos sobre o tema da liberdade e preferida quase unanimemente pelos intérpretes, equivale a uma concepção moralmente neutra de livre arbítrio. Contra ela, há de saída a explícita recusa do próprio filósofo quando chamado a se manifestar ex professo sobre sua legitimidade na *Metafísica dos Costumes*. Mas tento mostrar que, mais grave que isso, se trata de um conceito de liberdade que, a fim de garantir a imputabilidade de escolhas imorais, acaba tornando qualquer escolha inimputável.

Palavras-chave: Liberdade, moralidade, imputabilidade, vontade, arbítrio.

Abstract

In this paper, corresponding to the first of two parts of my current research, I endeavor to lay out a conceptual difficulty concerning the notion of practical freedom in Kant's thought. I argue that the philosopher deals with two distinct and conflicting meanings of the freedom of human choice, which renders problematic the fundamental project of his practical philosophy. The one, conceptually rooted in his grounding texts on freedom of the will, assimilates freedom and morality and ends up by making, *prima facie*, unconceivable free choices against morality, hence, renders impossible the imputation of immoral choices. The other, apparently presupposed throughout most of Kant's writings on freedom and almost unanimously cheered by the interpreters, amounts to a morally neutral conception of free choice. Against it raises Kant's declared refusal when provoked to express himself about it in the *Metaphysics of Morals*. Moreover, I argue it's a concept of freedom that, meant to guarantee the accountability of immoral choices, ends up by making all choices unaccountable.

Key-words: Freedom, Morality, Accountability, Will, Choice.