

Seria Kant um determinista? Considerações acerca da solução da terceira antinomia

[Was Kant a determinist? Considerations about the third antinomy]

Luciano Vorpapel da Silva ; Nilmar Pellizzaro *

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Introdução

O presente estudo visa discutir a solução de Kant¹ à terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*. Não é nossa intenção aqui reconstruir toda a argumentação em torno das antinomias e nem mesmo tratar dos problemas internos ao próprio conflito antinômico, mas, especialmente, discutir os problemas gerados a partir da solução de Kant. E o faremos num diálogo com autores que tecem críticas à posição de Kant (tais como Beck e Bennett), bem como com autores que, como Allison, procuram elaborar uma teoria que sirva como modelo explicativo da posição de Kant. Em nossas ponderações, procuraremos esclarecer em que medida aquilo que Kant expressa é teoricamente consistente e em que medida as posições dos críticos e simpatizantes fazem sentido ou não. De modo especial, veremos que o modo como Kant expõe alguns excertos na *Dialética*, conduz seu pensamento a determinadas aporias. Por isso, julgamos importante apontar em que medida tais problemas dificultam a fundamentação de sua teoria, bem como sugerir uma interpretação que seja coerente com a tese kantiana da conciliação da causalidade natural com a causalidade por liberdade no âmbito do *idealismo transcendental*.

Dividiremos nosso trabalho em duas partes. Na primeira delas faremos uma rápida reconstrução da solução kantiana ao conflito antinômico. Não há nenhum teor crítico nesta primeira parte, com exceção de alguns questionamentos. Na segunda parte é o momento da abordagem crítica. Ali, apresentaremos as críticas dos comentadores e, em seguida, veremos se elas se sustentam ou não a partir de nossa interpretação de Kant.

* E-mail: lucianovorpapel@yahoo.com.br ; nilpellizza@gmail.com

¹ Esclarecemos ao leitor que todas as citações das obras de Kant serão feitas conforme a Academia.

1. Reconstruindo a solução da terceira antinomia

Na solução da terceira antinomia, do ponto de vista teórico Kant chega à conclusão de que seria possível conciliar a causalidade por liberdade (liberdade transcendental) com a causalidade natural, tendo em vista o *idealismo transcendental*, o qual pensa todo fenômeno a partir de uma dupla perspectiva: a *fenomênica* e a *noumênica*. No âmbito fenomênico, toda ação ocorreria conforme a causalidade da natureza, segundo a qual os fenômenos estão encadeados e decorrem de causas anteriores no tempo, por meio de uma regra *a priori*, de modo que, sempre que ocorre um evento, lhe precede outro necessariamente (cf. *KrV*, B238-241). Ao mesmo tempo, no âmbito *noumênico*, poderíamos pensar esta ação como livre, já que o agente inicia uma nova série de forma absolutamente espontânea, embora os efeitos possam ser considerados como simples consequências de uma causa empírica anterior. Por sinal, salienta Kant, “em consequência, o efeito pode ser encarado, ao mesmo tempo, como livre no que se refere à sua causa inteligível e como um resultado de fenômenos segundo a necessidade da natureza no que se refere aos fenômenos” (*KrV*, B565). Assim, “[...] liberdade e natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, e isto conforme reportarmos estas últimas à sua causa inteligível ou sensível” (*KrV*, B569).

Neste sentido, a liberdade transcendental pode ser pensada juntamente com a causalidade natural num mesmo fenômeno, como dois planos distintos e sem que um interfira no outro. Por causa de seu caráter inteligível, a liberdade seria pensada como um conceito regulador, puramente problemático e figuraria como uma causalidade de ações não determinadas por outra causa anterior na série causal; por sua vez, a causalidade natural, por se aplicar ao caráter empírico, teria sua regularidade preservada, de modo que natureza e liberdade poderiam coexistir pacificamente, cada uma no domínio que lhe é próprio. Por isso, Kant conclui que “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos [...]” (*KrV*, B586), sendo que a antinomia repousa numa simples aparência quando vista na ótica do idealismo transcendental, ao passo que deveria ser considerada uma autêntica antinomia se tomada a partir do realismo transcendental.

1.1. A questão da liberdade prática

Embora a liberdade transcendental só possa ser pensada enquanto uma possibilidade lógica, na Dialética isso representa um passo importante, pois aquela ideia da razão permite também pensar que a liberdade pode ser prática, isto é, que a razão pode determinar o arbítrio independentemente dos impulsos da sensibilidade. Vejamos as palavras do próprio Kant:

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 (KrV, B562).

Para Kant, a natureza meramente animal possui um *arbitrium brutum*, ao qual não é possível atribuir nenhuma liberdade, já que é patologicamente necessitado. Exclusivamente no homem, por seu *arbitrium liberum*, que é afetado, mas não patologicamente determinado pelos impulsos da sensibilidade, temos que pressupor um caráter inteligível em sua ação, o qual, expressa certas faculdades, como entendimento e razão, que se distinguem de todas as formas empiricamente condicionadas, já que a razão pondera os seus objetos segundo ideias, e determina que o entendimento possa fazer uso dos conceitos puros (cf. KrV, B575). Conforme Kant, “o *dever* [*sollen*]² expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorrem alhures com toda a natureza” (KrV, B575 colchetes acrescentado). A natureza só pode revelar o que é. Não pode dar a conhecer que algo *deva ser*, de tal modo que, se houver algum dever, ele não pode ser proveniente da natureza. Assim, ao ter em vista o dever e os imperativos, é necessário admitirmos uma efetiva causalidade da razão e pode-se dizer que, por seu caráter inteligível, ela inicia espontaneamente uma nova série independentemente dos impulsos da sensibilidade. “[...] com toda a espontaneidade ela [a razão] se constrói uma ordem própria segundo ideias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda

² Na *Dialética*, sempre que se refere ao dever, Kant usa o termo *sollen*. Este termo se refere a ações possíveis, sejam elas morais ou não. Para expressar o dever de não matar, usamos o termo *sollen*. Este é um dever moral que comanda incondicionalmente. Trata-se, pois, de um imperativo que, nos termos da *GMS*, é categórico. Mas o *sollen* também pode ser usado como imperativo hipotético, numa ação condicionada, como, por exemplo, na determinação: “deves ir ao médico se queres ficar curado”. Deste modo, há alguns deveres (os morais) que ordenam incondicionalmente; já outros (não morais) que são sempre condicionados. E ambos estão contemplados no termo *sollen*. Observemos ainda que Kant não usa somente o termo *sollen* para referir-se ao dever, mas usa inclusive o termo “imperativos” (cf. KrV, B575), evidenciando, assim, que há uma nítida conotação moral quando trata da liberdade prática na *Dialética*. Ainda sobre este assunto, ver a tese de Luciano Vorpagel da Silva intitulada *Natureza e liberdade: os fundamentos da causalidade em Kant*, conforme referência no final.

não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer” (*KrV*, B576 colchetes acrescentado). E aqui Kant quer expressar algo mais que um mero conceito problemático, não contraditório, pensado enquanto liberdade transcendental. Kant parece afirmar que há alguns “sinais” que nos permitiriam reconhecer uma ação espontânea da liberdade prática, já que tais ações manifestariam um dever (seja quando o dever é cumprido, seja quando não o é, o que denotaria claramente sua violação, ressaltando a consciência faltosa do violador) que não poderia ser pensado se somente levássemos em conta a natureza.

Embora Kant fale do dever como expressão do caráter espontâneo da razão, ele não dá nenhuma prova de que existe uma lei moral que nos obriga irrestritamente. Aliás, é só na *Segunda crítica* que Kant consegue fundamentar a lei moral como um *factum*³ da razão. Mas sobre os motivos pelos quais Kant introduz a liberdade prática aqui no âmbito teórico, trataremos na última parte.

Notemos que a ideia da liberdade transcendental consiste justamente na possibilidade de *pensarmos* que a razão *inicia uma série no tempo* de forma espontânea. Mas esta é uma simples ideia que, como tal, não possui qualquer realidade objetiva, pois, que a razão pura seja capaz de pensar para si uma capacidade de iniciar espontaneamente uma série de fenômenos no tempo, isso não significa que *realmente* tenha esta faculdade. Por sua vez, a liberdade prática fundamenta-se na liberdade transcendental e não pode ser pensada em separado dela, pelo menos aqui na razão teórica. Deste modo, “[...] a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (*KrV*, B562). Isto significa que, para que a liberdade prática exerça uma causalidade sobre o arbítrio, ela precisa estar fundada na liberdade transcendental, a qual nos permite pensar uma espontaneidade para a ação. Além disso, se houver uma liberdade prática e se ela puder ser provada, ela evidenciará que há no ser humano uma capacidade de sobrepor-se à lei natural e determinar-se pela própria razão, independentemente dos impulsos sensíveis.

Contudo, a *liberdade prática* não apenas requer um fundamento transcendental, mas também uma condição antropológica, que é o próprio arbítrio, isto é, nossa faculdade humana de agir. Ora, o *livre-arbítrio*⁴ é este elemento que

³ Segundo Guido de Almeida, Kant somente deu uma prova do imperativo categórico, na sua fórmula universal, na segunda *Crítica*, após a sua terceira tentativa de fundamentá-lo, sendo as duas primeiras sem sucesso. A primeira teria ocorrido no *Cânon*. Ali, Kant tentaria conciliar o conceito de liberdade com o de causa natural, supondo que este conceito empírico de liberdade daria conta de explicar, sejam as ações com base em regras prudenciais, sejam as com base em princípios morais. Uma segunda tentativa teria sido feita na *GMS*, em que Kant toma como ponto de partida a ideia da espontaneidade da liberdade como uma ideia que deve ser pressuposta para que possamos agir com base em imperativos. Porém, ele mesmo se dá conta de que não é possível extrair da espontaneidade do juízo nenhuma conclusão acerca da liberdade de nossas máximas e escolhas. Finalmente, uma terceira tentativa, e agora com mais sucesso, ocorreria na segunda *Crítica*, quando Kant inverte a ordem dos conceitos e funda a validade do imperativo categórico no *factum* da razão (cf. Almeida, 1997, 176-77).

⁴ Quando na *Dialética* Kant menciona o duplo caráter do sujeito (o empírico e o inteligível), está na verdade se referindo ao duplo caráter do arbítrio, uma vez que é este quem faz a ligação dos elementos empíricos e

possibilita a ligação entre o inteligível e o sensível, de modo que se não há referida faculdade, então não há uma forma pela qual a razão possa *iniciar* eventos no mundo. O *livre-arbítrio* é o elemento que possibilita respectiva harmonia, pois sua causalidade é sensível e inteligível simultaneamente. Pelo caráter sensível, todo ato de *livre-arbítrio*, juntamente com seu efeito, é empírico, pois, para que de um ato suceda um efeito, exige-se que esteja no tempo e, portanto, sob a lei do encadeamento natural dos fenômenos. Porque, segundo a lei da natureza, todo acontecimento tem que ter uma *causa suficiente* determinada *a priori*. Mas, pelo caráter inteligível, todo ato de *livre-arbítrio* será sempre um *primeiro ato*, de modo que jamais será efeito numa série que regride *ad infinitum*. Portanto, o *livre-arbítrio* é uma faculdade natural, cuja causalidade tem que ser encarada como fenômeno (pertencente ao mundo dos sentidos). Mas, ao mesmo tempo, possui um poder em si (o de autodeterminação espontânea a partir da razão) que não é objeto da intuição sensível, por meio do qual pode ser a causa de fenômenos mediante a liberdade.

1.2. Os dois caracteres do sujeito: o empírico e o inteligível

Segundo Kant, a razão possui um caráter inteligível, puramente *a priori*, que a mantém ligada ao mundo *noumênico*, mas, ao mesmo tempo, suas ações terão uma incidência no mundo fenomênico, expressando assim um caráter empírico. Segundo este caráter, qualquer ação pode ser explicada como um fenômeno da natureza dentro da experiência possível. O caráter empírico é sempre encontrado dentro da série, não podendo ser determinado a não ser por leis puramente causais. Negar que tudo na natureza tenha uma *causa suficiente* determinada *a priori* significaria aceitar que algo ocorreu por meio de um milagre. E isto certamente violaria a lei da causalidade natural.

Contudo, a dificuldade que os comentadores encontram para interpretar Kant ocorre em virtude de que, em algumas passagens da *Dialética*, Kant parece referir-se à causalidade natural como sinônimo de um *determinismo natural*. Vejamos o seguinte excerto: “e se fosse possível perscrutar até o fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, não haveria sequer uma ação humana que não fosse possível de ser predita com certeza e de ser reconhecida como necessária a partir de suas condições precedentes” (*KrV*, B577-8). Pouco mais adiante, referindo-se às ações humanas, afirma novamente: “antes mesmo que ocorra, cada uma delas está predeterminada no caráter empírico do ser humano” (*KrV*, B581). Segundo o que

inteligíveis da ação. A razão, em sendo uma faculdade dos princípios puros, é totalmente *a priori* e não se relaciona diretamente com a experiência, mas apenas contém os princípios que servirão de fundamento para a máxima do arbítrio.

está posto nos excertos, Kant pareceria estar afirmando algo a mais que a causalidade natural, isto é, um determinismo nas ações humanas e, com isso, estaria negando qualquer possibilidade da liberdade. Contudo, a causalidade natural apenas diz que todo efeito fenomênico é condicionado por uma *causa suficiente* que lhe antecede no tempo. Não está afirmando que dadas certas condições seguem-se *necessariamente* certos efeitos. O fato de eu livremente deixar meu copo de café cair da mão não segue *necessariamente* do fato de ele estar em minha mão, pois eu poderia tê-lo colocado no chão ao invés de deixá-lo cair. E, com isso, eu teria uma mesma condição gerando dois efeitos diferentes. Portanto, em princípio, a causalidade natural não deveria ser equiparada ao determinismo. Caso admitíssemos o determinismo condicionando patologicamente as ações humanas a partir de uma causa anterior, uma liberdade assim não passaria da liberdade de um assador, liberdade esta, por sinal, tão criticada por Kant na *Segunda crítica*, e cujo conceito expressa que, uma vez dado início ao mundo, todos os demais fenômenos se dariam meramente por leis mecânicas (cf. *KpV* AA 05: 97). Se esta fosse a posição de Kant, sua defesa da liberdade prática seria, no mínimo, ingênua e totalmente contraditória. Isto porque o grande problema que Kant teria que enfrentar seria a questão da imputação das ações, uma vez que não teríamos como imputar ações previamente determinadas.

Kant afirma que o caráter empírico da razão é o esquema sensível e efeito do inteligível (cf. *KrV*, B 581). Mas, se tudo o que ocorre pode ser explicado pela causalidade natural, por que estaria Kant lançando mão de um caráter inteligível? Neste mesmo sentido, Kant fala ainda que o caráter sensível é sinal do inteligível. Como o inteligível não pode ser conhecido nele mesmo (pois está no âmbito da *coisa em si*), a não ser enquanto se manifesta no sensível, este, na medida em que é sinal, indica o inteligível por meio deste sinal (cf. *KrV*, B 574). Com isso, podemos deduzir que Kant sugere que o inteligível de alguma forma e se dá a conhecer, o que é um problema, uma vez que logo adiante veremos que o inteligível não pode ser conhecido, pois está no âmbito *noumênico* (*coisa em si*), indo além da experiência possível. Como aponta Bennett, o inteligível, por seu caráter inacessível, acaba sendo um conceito vazio, ao qual efetivamente não podemos atribuir conteúdo algum (cf. Bennett, 1981, 224). Haveria então uma contradição neste aspecto?

Quanto ao caráter inteligível do sujeito, por estar no domínio da *coisa em si*, só podemos pensá-lo como um conceito puramente universal (cf. *KrV*, B569). Não está ainda determinado por quaisquer leis da temporalidade, estando, como causa, isenta de quaisquer condições da série empírica, mas “[...] teria que ser *pensado* em adequação ao caráter empírico, da mesma forma como, de um modo geral, temos que idear um objeto transcendental como o fundamento dos fenômenos, mesmo que nada saibamos sobre o que ele é em si mesmo” (*KrV*, B568).

A tese de Kant é que o caráter inteligível da razão é a causa *noumênica* do sensível, isto é, ele é responsável por uma ação originária, mediante a qual ocorre algo que anteriormente não existia, mas sem que com isso haja uma interferência na causalidade natural a ponto de gerar desordem na natureza.

No que diz respeito aos fenômenos, esta causalidade inteligível seria uma ação originária de uma causa que, nesta medida, pois, não seria um fenômeno, mas sim inteligível segundo este poder, embora de resto ela tenha que ser totalmente incluída, como um membro da cadeia natural, no mundo dos sentidos (*KrV*, B572).

Este “resto”, que pode ser incluso na causalidade natural, pode ser entendido como o caráter empírico, pois, uma vez que a causalidade da causa é pressuposta como um caráter inteligível, todo o restante pode ser explicado como uma simples relação de causas naturais.

Se, por um lado, Kant observa que o caráter inteligível da razão não pode ser conhecido ao ser equiparado ao conceito de *noumenon* (enquanto um conceito limite), por outro afirma que, por meio do *dever*, podemos representar-nos como tendo uma razão com caráter inteligível. Tal caráter nos permitiria uma autodeterminação independente dos impulsos da sensibilidade. De fato, nos diz Kant, “[...] se compararmos estas ações com a razão tendo em vista um propósito *prático*, então encontraremos uma regra e uma ordem que são totalmente diversas da ordem da natureza. Com efeito, neste caso talvez *não deveria ter ocorrido* tudo aquilo que *ocorreu* de acordo com o curso da natureza [...]” (*KrV*, B578). O que Kant está afirmando é que haveria algumas ações exigidas pelo *dever* em que poderíamos perceber uma ordem inteligível distinta da natureza, embora tal ordem não geraria desordem na causalidade natural. Mas, se a razão no seu propósito prático pode gerar uma ordem diversa da natureza, isso de alguma forma não entraria em choque com a causalidade natural?

Esta forma aporética de escrever de Kant coloca o intérprete em situações difíceis, pois, sugere que, se realizássemos o dever, as coisas não teriam acontecido conforme aconteceram segundo a causalidade da natureza. E aqui parece ressurgir o suposto determinismo, estabelecendo um plano retilíneo de causas e efeitos. E a liberdade, por justamente criar uma ordem própria e diversa da ordem natural, acabaria rompendo com a natureza. Novamente, aqui não se trata apenas da possibilidade de *pensarmos* a liberdade transcendental enquanto um conceito problemático, de uma possibilidade lógica, mas de uma efetiva ação da liberdade prática que pretende deixar a sua marca no mundo.

Se analisarmos o texto da *Dialética* não há nenhuma “prova” da liberdade prática. A liberdade transcendental pode até ser admitida como um conceito não contraditório, porém a liberdade prática exige algum tipo de “prova” para que todo o sistema não fique sem fundamento, já que ela cria uma ordem totalmente distinta da natureza.

Mas, os resultados conquistados por Kant na razão teórica não vão além da *Analítica* com o conceito do *eu penso*. Pelo fato de que eu posso, na minha consciência, ligar um múltiplo de representações, é preciso pressupor que existe um *eu* que acompanha todas elas, pois, do contrário, a representação seria impossível. Tal consciência do *eu* se daria por meio da *apercepção*. “Chamo-a [...] *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* tem que *poder acompanhar* todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, e não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra” (*KrV*, B132). Trata-se de uma representação meramente intelectual da espontaneidade do entendimento e não de uma intuição de um objeto real dado no tempo, de modo que o sujeito de tal *apercepção* jamais poderá ser conhecido enquanto um objeto inteligível, restando dele somente a mera forma, isto é, a forma da pura espontaneidade do pensamento.

Allison salienta que a espontaneidade da razão projeta uma ordem que lhe é própria. Assim, se é possível o *eu penso* da *apercepção* que acompanha todas as ‘minhas’ representações, também seria possível o *eu devo* que acompanharia as ‘minhas’ inclinações, se elas são minhas enquanto agente racional fornecendo motivos ou razões para agir (cf. Allison, 1990, 38-40). Allison conclui que, assim como do *eu penso* não podemos ter experiência, assim também acerca do *eu devo* não podemos ter qualquer intuição, mas apenas podemos pensá-lo como espontaneidade. Nas suas palavras,

eu posso não mais observar a mim mesmo decidindo do que eu posso observar a mim mesmo julgando, embora em ambos os casos eu devo estar consciente daquilo que estou fazendo. Precisamente por isso que ambas as atividades são meramente inteligíveis no sentido especificamente kantiano (Allison, 1990, 40. Tradução nossa).

Embora Allison mencione que haveria um sujeito transcendental (*eu devo*) por trás das inclinações, fornecendo as regras para a ação, isso também não dá nenhuma “prova” de que exista um dever ou mesmo regras racionais de caráter mais amplo que orientem a ação. Tudo o que se chega é a um conceito formal do *eu devo*. Portanto, aqui na razão teórica, embora Kant fale de um *eu* passível de ações morais que seriam sinais de um *eu* inteligível, os limites da razão teórica o impedem de prová-lo, e por isso tal sujeito pode ser apenas postulado.

2. A vez dos críticos

Passamos agora ao momento crítico de nosso trabalho, no qual tentaremos problematizar a solução de Kant a partir de seus críticos e de algumas questões levantadas nos tópicos anteriores. Veremos se a posição de Kant é sólida e em quais termos ela pode ser sustentada contra os críticos.

A solução kantiana ao terceiro conflito antinômico tem gerado muita polêmica entre os comentadores. Ao vincular a liberdade ao caráter inteligível do sujeito, Kant pareceria não explicar muita coisa a respeito de sua natureza, dada a inacessibilidade ao plano do inteligível, e assim a liberdade seria um conceito muito amplo e vago. A esta questão se liga o problema de que, se todas as ações atribuídas à liberdade podem ser igualmente explicadas pela causalidade natural, por que lançar mão da liberdade? Vejamos o que segue.

2.1. As posições de Beck, Allison e Bennett

Beck, um dos grandes críticos de Kant, pensa que o filósofo de Königsberg obteve sucesso ao apresentar a liberdade transcendental como um conceito problemático. Contudo, se a conclusão a que chega Kant na terceira antinomia prova a liberdade, ela prova demasiado, no sentido de que se há liberdade em qualquer lugar, ela estaria em todas as coisas. Se tudo tem duas dimensões, uma fenomênica e outra *noumênica*, e esta última contém um predicado universal, então a liberdade, tendo um predicado universal, não teria nenhum proveito, pois o conceito referente à sua causalidade permaneceria vazio, uma vez que não temos acesso à sua realidade *noumênica*, à *coisa em si*. A liberdade só teria algum proveito se pudéssemos saber o que ela é e como age. Beck considera que Kant funde o conceito de liberdade ao de *noúmenon*, o qual é pressuposto em todo fenômeno. Assim, a liberdade seria estendida a todos os fenômenos indistintamente, sejam causados pela razão ou não. Segundo ele, no que diz respeito aos fenômenos ligados à ação humana, poderíamos até admitir alguma liberdade, embora ela não pudesse ser conhecida. Porém, em relação a outros tipos de fenômenos que não os humanos, não saberíamos em que consistiria a suposta liberdade. Por exemplo, não teríamos como saber como seria a liberdade atribuída a uma pedra, pois não sabemos como a pedra age (cf. Beck, 1960, 188-9).

Allison corretamente observa que o erro de Beck está em querer atribuir liberdade a todos os fenômenos indistintamente, equiparando, assim, a teoria de Kant a um *panlibertarianismo*. Contudo, para Allison, o que Kant parece demonstrar é que o fundamento transcendental é apenas uma *condição necessária* para se pensar todos os fenômenos, mas não *suficiente*. Neste sentido, todos os fenômenos teriam um fundamento *noumênico*, mas só alguns seriam causados pela liberdade, pois, para que uma ação possa ser considerada livre, ela precisa ter a própria razão como fundamento, a única capaz de exercer uma causalidade por liberdade. Neste sentido, a liberdade diria respeito ao âmbito da ação racional somente, tendo a ver com os imperativos que a razão impõe a si mesma por meio de sua espontaneidade (cf. Allison, 1990, 73-4). Uma pedra, por exemplo, não

poderia agir por liberdade, uma vez que sua ação não tem nenhuma espontaneidade a partir de princípios racionais. Nem mesmo poderíamos afirmar que uma pedra é capaz de alguma ação.

Contudo, após essa primeira investida não muito feliz do *panlibertarianismo*, Beck dá um segundo passo um pouco mais contundente em sua crítica. Primeiramente ele ataca o suposto determinismo de Kant: “Como podemos considerar um homem responsável por suas ações e, ao mesmo tempo, dizer que ‘antes mesmo que elas tivessem acontecido, estavam todas predeterminadas no caráter empírico?’” (Beck, 1960, 191. Tradução nossa). Na sequência Beck afirma que, se por um lado, com o conceito de liberdade prática Kant teria provado demasiado, por outro, teria provado muito pouco. Afinal, se a liberdade transcendental é um conceito cujo conteúdo não pode ser determinado na experiência, de que nos serviria admitirmos tal liberdade? Se a causalidade *noumênica* da liberdade não pode ser conhecida, então não há justificção para afirmarmos que ela pode ser aplicada a uns e não a outros fenômenos. Além disso, considerar que a liberdade não infringe em nada a lei da causalidade natural, e que, portanto, toda a ação considerada livre poderia igualmente ser explicada pela regra da natureza, isso tornaria a liberdade sem qualquer função. Em outros termos, uma liberdade assim concebida não faria diferença no mundo dos fenômenos. Daí que Kant teria provado muito pouco a seu respeito. Por isso, Beck lança seu famoso dilema: “se a posse da liberdade faz a diferença na uniformidade da natureza, então não há nenhuma uniformidade; se ela não faz, chamá-la de liberdade é uma vã pretensão” (Beck, 1960, 192. Tradução nossa).

O próprio Beck tenta uma saída para o dilema. Segundo ele, deveríamos considerar o mundo não ontologicamente, mas a partir de um ponto de vista metodológico, compreendendo ambas as causalidades como dois aspectos reguladores e não constitutivos do mundo fenomênico. Deste modo, no mundo natural, a produção de coisas materiais deveria ser possível somente de acordo com as leis do mecanismo causal (assim, na ciência sempre se deveria buscar as causas mecânicas, não sendo permitida nenhuma outra causa a não ser a natural para explicar os fenômenos). Já na ética, deveríamos considerar como se a máxima do arbítrio fosse uma fonte de determinação suficiente da conduta. Neste sentido, não poderíamos ter as duas coisas ao mesmo tempo, isto é, ou teríamos liberdade ou teríamos natureza, da mesma forma que ninguém pode ser expectador e ator ao mesmo tempo. Assim compreendidos, os dois mundos (natureza e moralidade) poderiam manter suas estruturas intactas, de modo que juntos cobririam a totalidade da experiência, cada um no seu próprio domínio, cada reino sendo o limite do outro, de modo que só eventualmente entrariam em conflito (cf. Beck, 1960, 192-94).

Beck considera que o âmbito da liberdade prática e da causalidade natural são campos totalmente distintos e não teriam como ser pensados conjuntamente

numa mesma ação. Por isso, nas ações que consideramos a liberdade, não poderia haver causalidade natural. Se houver liberdade ela deve fazer a diferença no mundo dos fenômenos e, em algumas situações, pode entrar em choque com a regularidade da natureza, especialmente naquelas em que teríamos dificuldade de estabelecer se tal causalidade é moral ou não. Esta forma de pensar nos remete ao determinismo. Beck parece pensar a natureza deterministicamente. Assim, se há uma determinação prévia nos eventos pela natureza, na medida em que entra em cena a liberdade, de alguma forma deve haver um rompimento com a causalidade natural. De fato, se consideramos sua crítica à impossibilidade de imputarmos um agente cujas ações já estão previamente determinadas no caráter empírico, fica muito claro que aquela aporia gerada por uma interpretação determinista de Kant é levada a sério por Beck. Sua questão é: seria justo imputarmos um sujeito cujo caráter inteligível não pode ser conhecido e, mais grave ainda, cuja ação não tem poder para contrariar a causalidade natural? Se a ação pode ser explicada por causas naturais, não poderíamos imputá-lo por isso, uma vez que sua ação não constituiria um ato baseado na liberdade. De fato, o texto de Kant às vezes nos conduz a pensar desta forma. Porém, apesar das dificuldades de interpretação, Kant não seria tão ingênuo ao postular um determinismo nestes moldes, pois todo o seu empenho foi demonstrar que o livre-arbítrio é *influenciado*, mas não *determinado* pelos impulsos sensíveis.

Vejamos, por exemplo, o caso clássico da mentira maldosa, em que um sujeito traz certa confusão à sociedade. Embora sua ação possa ser explicada por condições antecedentes, conforme seu caráter empírico (tais como uma educação defeituosa, más companhias, uma índole insensível à vergonha e outras causas ocasionais), mesmo assim, afirma Kant, este sujeito, “[...] sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem” (*KrV*, B583). Beck não considera correto imputar o agente numa situação dessas, já que sua ação pode ser explicada pela causalidade natural (entendida como determinismo). Isto significa que, na interpretação de Beck, o caráter empírico da razão do agente fora constituído de tal maneira que o impediu de agir de outra forma. Então, se há liberdade, de alguma forma ela precisa fazer a diferença no mundo, e isto significaria romper com a causalidade natural.

Na linha de Beck, Bennett afirma que a liberdade precisa deixar a sua marca no mundo e imprimir uma lei diferente daquela da causalidade natural. Do contrário, ela não faria qualquer sentido. Para Bennett, por um lado Kant quer que a liberdade afete o mundo dos fenômenos (inicie por si mesma uma nova série no tempo), mas, por outro lado, mesmo considerando que ela exerça uma causalidade, o que acontece no mundo é o que teria acontecido se houvesse apenas a causalidade natural, tornando, com isso, a ação da liberdade desnecessária (cf. Bennett, 1981, 221).

Voltando-nos novamente ao caso paradigmático da mentira maldosa, Bennett salienta que este é um caso típico que expressa o caráter inócuo da liberdade. A razão aqui não produziu o que devia ter produzido (evitar a mentira), de modo que os seus efeitos poderiam ser explicados recorrendo meramente à causalidade da natureza. Mesmo sendo livre, o sujeito preferiu mentir, gerando grandes transtornos à sociedade. Por outro lado, se os impulsos sensíveis fossem bons, isto é, se conduzissem o homem a falar a verdade, então considerar que o sujeito agiu livremente ao mentir significaria afirmar que a sua liberdade fora a causa da mentira. Mas isso geraria um problema ainda maior para Kant, no entender de Bennett (cf. Bennett, 1981, 222).

Do ponto de vista de Kant, a liberdade, fundada na razão, aparece como um *dever* que precisaria determinar diferentemente a conduta do homem. Porém o indivíduo nem sempre segue a razão. E é justamente por não seguir a determinação da razão que ele deverá ser imputado. Aqui, o agente racional não escolheu o dever, deixando que seu arbítrio fosse determinado puramente pela sensibilidade. E mesmo não cumprindo o dever de dizer a verdade, ainda assim agiu livremente, e por isso deve ser imputado. Neste sentido, seguindo ou não o imperativo da razão, o sujeito poderá ser imputado, pois mesmo quando não segue o dever, este permanece válido como uma regra. Notemos que aqui, na razão teórica, o dever é ainda um pressuposto sem qualquer demonstração. É a partir da *Segunda crítica* que teremos a demonstração de que o dever se impõe através de nossa consciência, seja quando agimos por dever, seja quando agimos contra ele.

2.2. Conectando os pontos

Já temos em pauta os grandes problemas e agora está na hora de começar a conectar os pontos para ver em que medida Kant pode ser salvo de seus críticos. Embora, como já mencionado, em alguns fragmentos textuais Kant dê margens para um tipo de leitura que secciona liberdade e natureza, permitindo que uma interpretação determinística da causalidade natural impossibilite a conciliação desses dois conceitos, um olhar mais abrangente no texto da *Dialética* nos permite perceber que há coerência em Kant. Lembremos que, pelo *idealismo transcendental*, Kant sustenta ser possível dois domínios paralelos que poderiam ser pensados juntos numa e mesma ação (e não em ações diferentes como pensa Beck), sem que a liberdade jamais interfira na causalidade natural. No entender de Pinto, a solução de Kant não apresenta problemas do ponto de vista lógico, pois como os domínios são diferentes, não há perigo de contradição. Nas palavras do intérprete: “A ilusão da existência de um conflito entre tese e antítese é criada a partir da não percepção de que, embora os predicados envolvidos por estas

proposições sejam os mesmos, os seus sujeitos lógicos são diferentes” (Pinto, 2002, 385).

Numa crítica direta a Beck, Allison sustenta que este não compreendeu bem a teoria de Kant. Segundo ele, Kant pretende apenas afirmar que atribuir liberdade a uma ação racional, por si só, não é incompatível com a explicação causal dos fenômenos, pois se trata de duas ordens distintas de causalidades. Assim, uma causalidade por liberdade em termos de *razões* poderá ser pensada conjuntamente com uma causalidade em termos de *causa eficiente*. Para Allison, Kant considera que a causalidade da razão não concorre com a da natureza por se tratar de uma *causalidade epistêmica* (cf. Allison, 1990, 74-5). O seu domínio é um domínio lógico e não ontológico.

Podemos concordar com Allison que a causalidade por liberdade seja uma causalidade epistêmica e esteja no âmbito das *razões*. Contudo, não nos parece sustentável uma defesa da liberdade prática nos termos que faz Allison, em que as supostas *razões* sejam apenas regras racionais, enquanto que os *móveis* da ação devam necessária e exclusivamente advir das inclinações, como expressa a sua *tese da incorporação*⁵, a qual nos conduziria a uma liberdade relativa, semicrítica.

Notemos que as supostas *razões* assumem usos diferentes, quer façamos referência a elas em sua relação com a liberdade transcendental, quer com a liberdade prática. Podemos conceder que, no âmbito da liberdade transcendental, é possível e necessário pensarmos um conceito de *razão* como possibilidade lógica apenas. Neste sentido, podemos *pensar* que agimos livremente quando executamos qualquer ação, seja ela moral ou não. Notemos que neste nível fundamental, ao falar da liberdade transcendental, Kant não está tratando do conceito positivo da liberdade no sentido moral (segundo o qual haveria determinadas ações que nos permitiriam ver os “sinais” atuantes desta liberdade), mas simplesmente de uma suposta *possibilidade* das ações. O ato, por exemplo, de eu levantar da cadeira não tem qualquer conotação moral, e, no entanto, pode ser pensado como um ato livre, pois esta suposta espontaneidade não impede que o efeito (o fato de eu estar em pé) seja pensado em conexão com um fenômeno anterior (o fato de eu estar sentado). Assim, a espontaneidade da liberdade é apenas *pensada*, e eu apenas posso ver que um fenômeno se seguiu de outro segundo uma *regra*, a qual é dada *a priori* na minha mente. E aqui, reiteramos, a liberdade precisa ser pensada como *possibilidade de qualquer ato espontâneo de um ser humano, seja ele moral ou não*. O que Kant está dizendo é que a ideia transcendental de liberdade é apenas um conceito não-contraditório, o qual nos permite *pensar* que nossas ações estão fundadas numa espontaneidade. Do contrário, teríamos que admitir que somos totalmente determinados pelo mecanismo natural como tudo o mais na natureza.

⁵ Daremos mais detalhes desta tese logo adiante.

A espontaneidade não pode ser “vista”, isto é, não possui qualquer “sinal” que a identifique. Por isso, ainda que no plano da natureza nada mude, eu posso pressupor que agi espontaneamente. E isto porque há em nós uma condição antropológica que nos diferencia dos outros seres da natureza, que é o livre-arbítrio. Portanto, o ser humano, por possuir livre-arbítrio, tem um diferencial que permite pensar sua ação como espontânea. É claro que Kant não pode deduzir a liberdade do livre-arbítrio, afinal este conceito também precisaria de um fundamento, a saber, a liberdade transcendental, a qual é inteiramente desconhecida para nós, que só possuímos uma ideia da mesma. Mas, a partir da *ideia* de liberdade qualquer ação pode ser *pensada* como um ato espontâneo do arbítrio, inclusive as que não possuem qualquer conotação moral, como seria o ato de levantar-se de uma cadeira. Portanto, neste âmbito da liberdade transcendental, Kant está apenas considerando a possibilidade de *pensarmos* a liberdade sem contradição com as leis da natureza, tendo em vista os limites da experiência possível (em conformidade com a causalidade natural), bem como as exigências da razão por uma causalidade inteligível (no âmbito da coisa em si). Neste contexto, a liberdade não passa de uma *ideia* da razão pura, que só pode ser *pensada* e, portanto, sua finalidade é apenas reguladora, para orientar o pensamento e evitar que se caia nos enganos da sofística natural, traçando os limites da experiência possível no âmbito teórico, mas abrindo nova perspectiva para a razão no âmbito prático.

Já no tocante à liberdade prática, precisamos considerar outros elementos, pois as *razões* (dever, imperativos) devem não só estabelecer regras racionais (como pensa Allison) para as ações, mas também servir de *móbil*, uma vez que temos em vista a moralidade incondicional e não juízos hipotéticos ou outras ações de cunho amoral. Quanto à liberdade prática, consideram-se as ações morais propriamente ditas. Neste âmbito, pensamos a liberdade enquanto exercendo uma causalidade efetiva no mundo dos fenômenos e o *dever* se sobrepondo aos impulsos da sensibilidade. Neste sentido (conforme esclareceremos logo à frente), mesmo uma liberdade pensada nesses termos não contraria em nada a causalidade natural. Com a liberdade prática perceberemos “sinais” de um arbítrio determinado pela razão, o que não seria possível para os animais, que possuem um *arbitrium brutum*, totalmente determinado pela natureza.

Pensar a liberdade transcendental como ideia reguladora da razão não costuma trazer problemas entre os comentadores. A dificuldade maior em conciliar liberdade e natureza incide diretamente sobre a liberdade prática e geralmente está atrelada à interpretação determinística do conceito de causalidade natural, tal como fazem Beck e Bennett.

Na *primeira Crítica*, Kant apresenta um conceito de natureza totalmente mecanicista. Como já mencionado, a causalidade não significa que a uma causa tem que seguir sempre o mesmo efeito necessariamente. Pelo contrário, Kant

apenas diz que, dado um efeito, devemos pensá-lo como decorrente de uma causa *suficiente* que lhe antecede no tempo. Ora, isso significa que o efeito deve encontrar *suficiência* numa causa anterior que possa produzi-lo, segundo o tempo; por outro lado, nada é espontâneo ou incondicionado na natureza, mas tudo é *condicionado*. E Kant tem dois modos de pensar a causalidade: ela pode ser pensada de um ponto de vista puramente material, em que a maquinaria é movida pela matéria (*automaton materiale*); ou ainda algum tipo de evento em que a maquinaria é movida por representações (*automaton spirituale*) (cf. *KpV* AA 05: 97). Pensar o encadeamento de causas de um ponto de vista *material* é intuitivamente fácil de aceitarmos. Por exemplo, se abro minha mão e deixo cair meu copo de café, a *causa material* desta queda seria o fato de eu ter aberto minha mão. E antes de estar em minha mão (efeito) houve uma causa anterior que possibilitou que este copo de café chegasse até minha mão, que poderia ser o fato de eu pegá-lo sobre a mesa (causa). E assim poderíamos continuar o encadeamento empírico indefinidamente na série ascendente. No entanto, preciso considerar que, no momento em que deixei o copo cair, entrou em cena um ato de absoluta espontaneidade de minha liberdade e deu início a uma nova série no tempo, mas cujos efeitos estão conectados com a série empírica, conforme leis mecânicas da natureza. Logo (se pressupormos o que acaba de ser afirmado), qualquer ação proveniente do livre-arbítrio pode ser considerada livre e, neste sentido, não viola o encadeamento causal da natureza.

O problema amplia-se quando Kant também fala da natureza como um *autômaton spirituale*, conceito este que incide sobremaneira na compreensão da liberdade prática. Aqui a causalidade natural está num nível mais abstrato, pois trata dos *móveis* da sensibilidade, das inclinações e condicionamentos do comportamento humano. Ora, quando Beck e Bennett levantam suas respectivas críticas a Kant, é esta ordem de causas que estão colocando em questão. Neste sentido, pareceria que, em princípio, este tipo de causas nem sempre permitiriam uma conciliação com a natureza. Vejamos o caso da mentira maldosa. Numa interpretação da causalidade natural aos moldes do determinismo, o indivíduo que mente por *causa* de uma educação defeituosa, más companhias, uma índole insensível à vergonha etc., teria *razões* e *móveis* naturais suficientes para mentir. Se de fato ele mente, este ato de liberdade facilmente poderia ser explicado igualmente por estas causas naturais que apontamos. Contudo, se mesmo tendo esses *motivos* naturais condicionantes ele não mentir, então para Beck e Bennett isto equivaleria a um rompimento com a causalidade natural e, portanto, liberdade e natureza não poderiam ser conciliadas, pois a liberdade criou uma nova ordem, deu um rumo diferente àquilo que fora condicionado pelos impulsos naturais. Parece-nos que este é o nó górdio que, para esses críticos, Kant não supera.

É claro que ao postular a liberdade prática Kant está dando um passo além da razão teórica. Como a liberdade transcendental é um conceito abstrato e, por

isso, não podemos lhe atribuir uma identidade, Kant postula que, de alguma forma, a liberdade deve existir, uma vez que o dever e os imperativos da nossa razão não podem ser encontrados na natureza, mas somente nos seres racionais. E se pelo menos não é contraditório pensarmos-nos como livres, deve haver uma forma de provar que de fato somos livres. Ora, se de fato existir o dever, hipoteticamente podemos admitir que, quando fazemos o que o dever nos exige, estamos agindo livremente. Aliás, pelo fato de existir o dever, mesmo que não realizemos aquilo que os imperativos da razão nos prescrevem, devemos considerar-nos livres, já que ele se mantém como um acusador à nossa consciência (cf. *KpV* AA 05: 98). Com isso, o suposto sujeito abstrato da liberdade transcendental passaria a ter realidade. Portanto, num primeiro nível, a liberdade seria apenas uma possibilidade lógica (liberdade transcendental). Mas, com a liberdade prática, conhecida apenas a partir da consciência do dever (aquele acusador interno), teríamos uma “prova” de que nossa liberdade é real.

Mesmo sem ter uma “prova” da liberdade prática na razão teórica, Kant assume antecipadamente uma positividade para este conceito, ainda que como hipótese ou postulado. E Kant tenta esta prova no *Cânon*, quando afirma: “conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (*KrV*, B831). Mais adiante, supondo que devessem existir as leis morais puras que determinariam o arbítrio *a priori* e de modo absoluto, Kant acrescenta: “posso com justiça pressupor esta proposição não só me reportando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas também ao juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei” (*KrV*, B835). Não vamos nos ater ao mérito desta tentativa de prova. Naquele momento foi o resultado a que Kant conseguiu chegar. Ele só conseguirá uma prova aceitável por ele próprio na *Segunda crítica com a consciência da lei moral* como um *factum* da razão. Em nosso contexto, interessa-nos muito mais perceber a intenção de Kant, o qual, ao escrever a *Dialética*, tinha já em mente algum tipo de “prova” para demonstrar a realidade da liberdade no domínio prático, próprio do *Cânon*. Tal prova só poderia se dar via *experiência*, já que no âmbito teórico o conhecimento não vai além dos fenômenos, o que significaria violar os fundamentos por ele estipulados na *Analítica*. Com tal prova em mente, no momento em que escreve a *Dialética*, Kant pensa pelo menos poder teorizar sobre uma possível identidade para a liberdade prática. Portanto, sabendo que iria dar uma “prova” no *Cânon*, Kant já antecipa na *Dialética* um conceito positivo da liberdade, a qual se expressaria por meio do dever e dos imperativos da razão. Assim, as ações morais poderiam manifestar “sinais” da razão prática e, com isso, aquilo que era somente uma ideia transcendental, poderia ter um uso efetivo e pensado como podendo exercer uma causalidade e estabelecer uma ordem diversa da natureza.

Retomando o conceito de dever nas ações especificamente morais, em que os *motivos* ligados à natureza facilmente colidiriam com uma causalidade da liberdade (como pensa Beck e Bennett), Kant parece estar afirmando duas coisas: primeiro, que se os imperativos devem guiar a ação, isto significa que, de um ponto de vista *materiale*, as ações ainda assim não contrariam a causalidade da natureza, já que toda ação possui uma causa física que a gera. Fisicamente, é possível dizer que nenhuma ação é absoluta, pois está situada num “tempo” específico e é produzida num “espaço”, portanto, está sempre relacionada com causas anteriores. Neste sentido, para que eu conte uma mentira maldosa, é preciso primeiro que eu exista, que eu pronuncie palavras e que estas possam ser ouvidas e compreendidas por quem as escuta. Percebamos, então, que há uma série de causas e efeitos interligados e é justamente isso que constitui a causalidade natural (*materiale*). A natureza, neste caso, possui uma causalidade visível através de sua materialidade. Quanto à liberdade, ela atua no âmbito das *razões*, cuja máxima é *motivada* pelo próprio dever. Assim, por estar em âmbitos distintos, liberdade e natureza poderiam ser conciliadas. Como Kant mesmo afirma, uma ação segundo o dever “[...] tem que ser possível sob condições naturais, caso o dever esteja orientado para elas” (*KrV*, B576).

Mas, além do aspecto *materiale* da causalidade natural, não deveríamos também pensá-la levando em consideração a questão dos *móbeis/motivos* empíricos? Este parece ser o ponto mais controvertido na compreensão do pensamento de Kant. De fato, se assumimos que nas ações morais as motivações servem como *móbeis* na máxima, teremos uma liberdade que, do ponto de vista moral, não passaria pelos critérios do criticismo, e precisaríamos admitir que haveria na *Crítica* uma moralidade pré-crítica. Este tipo de concepção é brilhantemente elaborada por Allison, na sua famosa *tese da incorporação*. Muito resumidamente, este modelo procura pensar a ação de um agente racional de modo a conciliar o âmbito da razão (regras racionais, imperativos) com as inclinações (motivações, desejos, etc.). O agente, mesmo naquelas ações fundadas em desejos, não seria determinado de maneira totalmente mecanicista pela simples força do desejo, pois um desejo, por si mesmo, independente de qualquer regra fornecida pela razão, não pode realizar uma ação racional (em sentido amplo), sendo apenas um impulso sensível. Por outro lado, as regras/imperativos, isoladamente não teriam força para realizar qualquer ação, uma vez que são apenas regras gerais abstratas e não móbeis. Por isso, as regras/imperativos da razão e os impulsos da sensibilidade precisariam cooperar mutuamente para levar a cabo uma ação, as regras servindo de guias, enquanto os móbeis sensíveis como fontes de motivação. (cf. Allison, 1990, 49-50).

Deste modo, para que uma ação seja uma causalidade da razão, a inclinação, enquanto móbil da ação, deverá ser incorporada numa máxima, a qual deve ser guiada por uma regra racional/imperativo. Isto é, o arbítrio deve incorporar em sua

máxima um móbil sensível, a fim de exercer a sua causalidade no mundo dos fenômenos, sem o qual a razão ficaria presa nela mesma (cf. Allison, 1990, 39-40). Isto significa que tanto a regra quanto o móbil sensível, se considerados em separados, não realizam nada. Pode-se dizer que uma razão sem um móbil sensível seria uma razão estéril do ponto de vista prático, uma vez que ela nos fornece somente o princípio racional da ação; por sua vez, um móbil, sem uma regra que direcione a conduta, seria um impulso cego, desejando qualquer coisa. Portanto, a liberdade prática só poderia ser pensada a partir de uma dependência em relação aos móveis da sensibilidade, de modo que ela teria uma independência relativa de qualquer inclinação, e não uma independência absoluta. Seria ainda uma liberdade não totalmente pura, mas semicrítica (cf. Allison, 1990, 65).

Ainda que a tese de Allison seja muito bem articulada, ela não nos parece expressar o pensamento de Kant. Isto porque, ainda que Kant não tenha, na *Crítica da razão pura*, uma teoria bem lapidada da moralidade, não obstante os conceitos fundamentais já estão presentes. No *Cânon* já há um conceito claro de *máxima* enquanto fundamento subjetivo de ações. Além disso, há a ideia de que a avaliação da pureza da moralidade ocorre de acordo com ideias (supostamente as ideias morais) e a observância das leis morais de acordo com máximas (cf. *KrV*, B840). Outro argumento ainda mais importante é que já está presente no *Cânon* o conceito de *merecimento de ser feliz* enquanto única motivação para a moralidade (cf. *KrV*, B834), no mesmo sentido em que é definido na *GMS* e na *Segunda crítica*. Nesta, Kant afirma: “por isso, a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes, mas de como devemos tornar-nos **dignos** da felicidade” (*KpV* AA 05:130). Para completar, outro argumento a corroborar com nossa tese é que o conceito de livre-arbítrio é definido na primeira *Crítica* (*KrV*, B561-62) nos mesmos termos da *Metafísica dos Costumes* (cf. *MS* AA 06:213), a saber, o arbítrio humano é *afetado*, mas não *determinado* pelas inclinações e, por isso, dotado de um poder de determinar-se *espontaneamente* independentemente da coerção dos impulsos sensíveis. Neste sentido, nas obras posteriores, Kant não muda suas teses e conceitos fundamentais postulados na *Crítica*, apenas os amplia e reformula em alguns aspectos. Tudo isso corrobora para a tese aqui defendida de que, ainda que o conceito de dever (*sollen*) seja um conceito amplo e diga respeito tanto às ações morais como às não morais, quanto às primeiras não parece que Kant admita que elas sejam *motivadas* por impulsos da sensibilidade, como pensa Allison. Aliás, para admitir uma liberdade relativa, como faz o intérprete, precisaríamos aceitar o determinismo na natureza, e isto nos parece algo inaceitável, uma vez que todo esforço de Kant foi tentar demonstrar que nossa liberdade não é a liberdade de um assador, e nosso livre-arbítrio não é *patologicamente determinado* pelos móveis sensíveis.

Retomando, agora, nossa explanação sobre a questão da causalidade natural, pensada enquanto causa *spirituale*, precisamos admitir que, de alguma forma, em

Kant as *motivações* empíricas também podem figurar como causa do ponto de vista fenomênico, desde que haja uma prevalência da liberdade sobre tais motivações. Isto significa que a liberdade é o que determina a ação tomando a própria lei moral por móbil, de modo que o dever seja cumprido por dever. No entanto, posso ou não, depois de ter assumido o dever como motivo na minha máxima, admitir ainda outras causas que advenham da sensibilidade. Caso eu admita *motivações empíricas* na minha ação, elas estarão totalmente submetidas à prioridade da liberdade, e posso dizer que, não só no âmbito *materiale*, mas também no *spirituale*, minha ação pode ser explicada também de acordo com a causalidade natural. Por exemplo, posso dizer a verdade *por dever* e, complementarmente à motivação do dever, ter algum reconhecimento social empírico que me torna mais feliz (sou valorizado por ser alguém confiável), porém esta felicidade deve vir sempre depois de eu ter assumido o dever como fundamento da minha máxima. Ou seja, é possível sempre agir considerando outros motivos, desde que o fundamento primeiro da minha máxima seja tão somente o dever que a razão prática me impõe de forma *a priori*. Mas, caso eu não tenha outras motivações que não o próprio dever, ainda assim posso dizer que, de um ponto de vista *materiale*, as minhas ações em nada ferem a causalidade natural, como já explicamos anteriormente no exemplo do copo. Deste modo, tendo *motivos spirituales* ou não, a liberdade em nada contraria a causalidade natural. Ora, se não fosse assim, por que Kant falaria de um livre-arbítrio *afetado*, porém não *determinado* pelos impulsos da sensibilidade?

Mas, suponhamos que as condições anteriores me conduzem a mentir, e que, de fato, eu acabe mentindo. Ainda assim a causalidade natural poderia ser conciliada, do ponto de vista *spirituale*, com a liberdade? Certamente que sim. Embora Kant não use o termo *consciência moral* quando se refere ao dever, está tomando-o como pressuposto. Este termo é mais bem apresentado na segunda *Crítica*, quando Kant diz que, mesmo que o arbítrio seja afetado pelas inclinações e o homem tente muitas desculpas para o seu comportamento ilegal, ainda assim a consciência da lei moral não pode ser eliminada, e o advogado que fala em seu favor jamais consegue calar seu acusador interno. Assim, no momento em que praticava a injustiça, o sujeito sempre estava de posse de seu juízo e, portanto, tinha consciência da lei (cf. *KpV* AA 05: 98). Em outros termos, a liberdade não consiste em agir a favor ou contra o dever, mas essencialmente na *consciência do próprio dever*. Mesmo que eu minta, há na minha consciência o acusador que não deixa a voz do dever se calar. Neste caso, a concordância da liberdade com a causalidade natural é fácil de ser explicada, pois como eu tenho todos os condicionamentos da sensibilidade para mentir, se minto, apenas confirmo a influência dos condicionamentos de meu arbítrio e demonstro que tudo ocorreu de acordo com a causalidade natural. Porém, como a lei moral é meu acusador interno, o ato de dar vasão às minhas inclinações não anula o fato de que eu tenha agido

livremente. Portanto, numa perspectiva externa, parece mais difícil conciliar os impulsos sensíveis com a liberdade quando acredito ter cumprido uma ação por dever, já que não posso ter acesso ao caráter inteligível (interno) para checar todas as motivações. Porém, considerando que o livre-arbítrio não é *determinado* pelos impulsos sensíveis, mas apenas *afetado*, e que a razão prática pode determinar por si mesma o arbítrio *independentemente* daqueles impulsos, podemos ao menos supor que, em nossa ação, a razão (enquanto lei moral) pode ter a primazia sobre os impulsos sensíveis e ser fundamento do arbítrio motivando a ação.

Se o que afirmamos estiver correto, podemos agora compreender melhor por que Beck e Bennett criticam o suposto determinismo em Kant. Num dos excertos a este respeito, Kant afirma que, se fosse possível perscrutar a fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, não haveria sequer uma ação humana que não fosse possível de ser predita com toda certeza e até reconhecida como necessária a partir de condições anteriores. E no que diz respeito a este caráter empírico não haveria qualquer liberdade. Mas é segundo este caráter que podemos considerar o homem quando o observamos tal qual ocorre na Antropologia e pretendemos investigar fisiologicamente as causas de suas ações (cf. *KrV*, B577-78). Kant está dizendo que, se pudéssemos observar o ser humano no âmbito dos *motivos*, poderíamos inclusive prever suas ações. Isto significa que, se tivéssemos somente um *arbitrium brutum*, certamente seríamos totalmente determinados pelos impulsos e, portanto, todas as nossas ações poderiam ser perfeitamente previstas. Porém, admitir esta necessidade significaria negar qualquer liberdade. Assim, Kant não está dizendo que, dados “N” motivos empíricos, seguem-se “X” ações necessariamente. Muito pelo contrário, está dizendo que, apesar da influência dos *motivos anteriores*, precisamos *pensar* o ser humano como livre e, portanto, imprevisível no agir.

É claro que Kant põe essa questão de forma aporética, e por isso acaba deslocando o foco da interpretação, que deveria focar na liberdade do arbítrio e não numa possível previsão de ações. O que ocorre é que normalmente se toma tal causalidade como sinônimo de determinismo, o que não parece fazer sentido. Não contrariar a causalidade natural, reafirmamos, não significa seguir determinadas ações impulsionadas *necessariamente* por *motivos* da sensibilidade. Ora, se a causalidade da natureza fosse incompatível com a liberdade, como explicar que um homem, possuindo todos os condicionamentos sociais, psicológicos, etc., para ser um mentiroso, possa não mentir? O que Kant pretende mostrar é que nós não temos acesso à consciência, e por isso não podemos julgar o mérito das ações⁶. Se tivéssemos, poderíamos “prever” as ações, já que saberíamos como determinada

⁶ “Em consequência, a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (merito fortunae) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e, consequentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça” (*KrV*, B579, nota 80).

pessoa costuma agir. Mas isto em nada invalida que ela haja livremente, já que nosso conhecimento de sua consciência de nada serviria para influenciar a ação desta pessoa. Seria apenas um conhecimento limitado, com base em determinados fenômenos. Isso explica porque uma pessoa bem vista por todos na sociedade possa, em algum momento, decepcionar os conceitos que dela eram feitos; ou porque uma pessoa mal vista possa, em algum momento, mudar seus costumes e surpreender a todos.

Feitos esses esclarecimentos, já podemos tirar algumas conclusões acerca da questão da imputação. Retomemos brevemente os elementos centrais da crítica. Segundo Beck, “como podemos considerar um homem responsável por suas ações e ao mesmo tempo dizer que ‘antes mesmo que elas tivessem acontecido estavam todas predeterminadas no caráter empírico?’” (Beck, 1960, 191. Tradução nossa). Ou ainda, no caso da mentira maldosa, Bennett assevera que o problema da posição de Kant é que, mesmo que o homem não tivesse mentido, ainda assim sua ação poderia ser explicada a partir de causas naturais anteriores, mostrando que a ação da liberdade não faria diferença. “Se a liberdade é *noumênica*, e se o âmbito fenomênico é sempre explicado sem referência à liberdade, então não podemos possuir indícios empíricos a favor ou contra nenhuma pretensão relativa à presença da liberdade em um caso dado” (Bennett, 1981, 222. Tradução nossa). Faltaria este ponto de contato entre o caráter empírico e inteligível. Portanto, para Bennett, a solução de Kant não resolve o impasse criado em torno da imputabilidade, já que o caráter inteligível permanece inacessível. Portanto, sua conclusão é que “em vez de apoiar a noção ordinária de responsabilidade moral, a teoria de Kant a colapsa” (Bennett, 1981, 223. Tradução nossa).

A partir de nossa posição já apresentada acima, ficou evidenciado que Kant não está falando que agimos sempre *determinados* por condicionamentos anteriores. No caso da mentira maldosa, reafirmamos, se o sujeito mente ou não, isso não traz problemas para a causalidade natural, uma vez que, de acordo com o ponto de vista *materiale*, qualquer evento é resultado de evento anterior e isto já seria suficiente para demonstrar que não há violação da causalidade natural. Violar a lei natural significaria demonstrar que houve um milagre, e que, portanto, um efeito não possui nenhuma causa material. Mas, quisermos pensar este efeito de um ponto de vista *spirituale*, podemos incluir os impulsos da sensibilidade na causalidade natural, mas, desde que submetidos ao dever como *móbil* da máxima. De fato, Kant diz que a razão “[...] sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem” (*KrV*, B583). Isto significa que toda argumentação de Kant é contra o determinismo, e que o homem pode ser pensado enquanto um ser livre em suas ações. Porém, mesmo não cumprindo o dever, ele deve ser considerado livre, já que a consciência da lei moral o acusa. E esta liberdade deve ser pensada positivamente, como já salientamos. Neste sentido, no caso da mentira

maldosa, pareceria que o indivíduo não agiu livremente, pois ele mentiu, e a liberdade, no entender dos críticos, consistiria justamente em cumprir o que a lei moral determina. Curiosamente, Kant diz que a razão “poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem”, mas, mesmo não seguindo o que a razão determina, ainda assim o sujeito deve ser imputado. Isto só demonstra que a liberdade é dada pela consciência da lei e é determinada à ação e não deduzida da ação. Além disso, a liberdade não pode ser negada, do mesmo modo que não é possível se esquivar do acusador interno (a consciência da lei). Querer negar a consciência moral significaria cometer um autoengano deliberado.

Embora esta interpretação resolva a aporia do determinismo, parece gerar outra para a imputabilidade, porque a teoria de Kant na *KrV* não nos permite estabelecer graus de imputação. Todos devem ser imputados absolutamente, sem nenhum tipo de atenuação, já que a lei moral é absoluta e se impõe através da consciência moral para todos igualmente. Mas, há um excerto que poderia nos conduzir a pensar diferente, pois Kant parece postular que nem todos deveriam ser imputados da mesma forma, já que o caráter inteligível do agente teria influências múltiplas. Retomemos a nota 80 da *KrV*:

Em consequência, a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (mérito *fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e, consequentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça” (*KrV*, B579. Nota 80).

Complementando, Kant diz: “Mas porque o caráter inteligível resulta, nas circunstâncias existentes, exatamente nestes fenômenos e neste caráter empírico é uma questão que ultrapassa tão de longe a faculdade de nossa razão para responder [...]” (*KrV*, B585). Kant está afirmando que, por não termos acesso ao caráter inteligível de cada sujeito, não podemos conhecer porque certas ações ocorreram de uma determinada forma e não de outra. Ou ainda, que quando agimos não podemos determinar se deixamos os impulsos sobrepujar a lei moral ou se agimos por dever. Ainda que postulemos uma consciência moral, não podemos saber se, quando agimos, nossa ação está fundada no dever ou em outros motivos. Ora, se Kant, neste excerto, está se referindo à possibilidade de identificarmos mérito ou culpa de um agente, como se, ao não cumprir o dever por outras influências, sua culpa pudesse ser amenizada, então haveria uma grande contradição com tudo o que ele acabou de defender. Afinal, mesmo influenciados pela sensibilidade, a lei moral nos obriga a agir por dever, pois ela está sempre latente na nossa consciência.

De nosso ponto de vista, a questão de Kant não está em estabelecer graus de responsabilidade na parte crítica da sua obra. Ao invés, parece estar preocupado

muito mais em explicar nossa impossibilidade de acessar o caráter inteligível. De fato, no âmbito da *crítica*, a maior preocupação de Kant é justificar a possibilidade de imputar as ações. A liberdade transcendental, na *primeira Crítica*, e a *consciência da lei*, na *segunda Crítica*, evidenciam essa tentativa do filósofo. Esta preocupação kantiana se deve a duas razões: a primeira é que, pela inacessibilidade do caráter inteligível, não há como definirmos níveis de responsabilidade. A segunda é decorrente do caráter absoluto da lei moral: mesmo se tivéssemos acesso ao caráter inteligível e pudéssemos estipular um maior ou menor grau de influência dos móveis da sensibilidade, ainda assim toda ação deveria ser imputada de forma absoluta e sem nenhuma restrição, tendo em vista o imperativo da lei moral à nossa consciência. Disso concluímos que a teoria de Kant sobre a imputação está alicerçada nos conceitos de *liberdade* e *lei moral*. Só a partir destes elementos que Kant poderá, na parte doutrinária, ponderar sobre os graus da coação moral. Embora a coerção da lei seja idêntica para todos, na *Doutrina da virtude* Kant mostra que os deveres de virtude podem ser cumpridos com mais ou menos virtude, isto é, com mais ou menos mérito moral. O fato é que, sob o ponto de vista da *lei moral* estritamente, não há mais ou menos coação. Este grau sempre dependerá do modo como cada sujeito se relaciona com o dever.

Conclusão

A conclusão a que chegamos é que a tentativa de Kant em pensar uma conciliação entre natureza e liberdade, a partir do *idealismo transcendental*, pode ser sustentada somente se pensamos a causalidade natural em termos de uma *causa suficiente* determinada *a priori* e não nos termos do determinismo, o qual nos conduz a aporias. Somente desta forma a liberdade não contraria a lei da natureza e podemos considerar sua ação sobre os fenômenos. Neste sentido, ainda que Kant afirme que no âmbito teórico apenas chegou a um conceito problemático da liberdade transcendental (regulador), não obstante, não abdicou de, pelo menos, postular a possibilidade de um conceito positivo da liberdade prática, já que no *Cânon* (âmbito prático) pretendia demonstrar sua realidade através da experiência. Assim, há um postulado (a ser demonstrado no *Cânon*) de que a liberdade não seria uma “mera ideia” sem função, mas que poderia ter um *uso* comprovado no âmbito prático; assim, toda argumentação no nível teórico não seria em vão.

É claro que a liberdade prática tomada desta forma não pode ser pensada como um simples conceito regulador, mas sua causalidade precisa ser pensada como podendo exercer uma influência positiva na determinação da ação. Por isso, quando Kant afirma que não teve a pretensão de expor a realidade da liberdade enquanto uma das faculdades, e nem sua possibilidade, uma vez que a partir de

conceitos puros *a priori* não se pode determinar qualquer fundamento real (cf. *KrV*, B585-86), está fazendo referência aos limites que temos para determinar uma ideia no âmbito teórico. Mas isto não significa que não possamos pelo menos pensar a ação da liberdade prática no mundo. Kant é muito claro quanto a esta questão quando afirma: “esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas [...], mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (*KrV*, B581-82).

E se deveras houver uma liberdade, ela deve possuir uma ação efetiva da razão e sobrepor-se aos impulsos da sensibilidade, mas sem contrariar a causalidade natural. Ora, se a liberdade transcendental não contraria a lei da natureza e se a liberdade prática está fundada na liberdade transcendental, certamente ambos os conceitos não poderiam violar a lei da causalidade natural. Como ficou evidenciado em nossa exposição, de um ponto de vista *materiale*, toda e qualquer ação sempre é condicionada por outra anterior no tempo; se queremos ainda pensar esta mesma ação de um ponto de vista *spirituale*, os móveis da sensibilidade precisam estar submetidos ao dever, o qual deve ser o fundamento da máxima. Assim, eu poderia, por exemplo, fazer uma boa ação *por dever* e mesmo assim ter satisfação, porém esta felicidade não seria a causa determinante da conduta, senão aquilo que é possível de se esperar quando se cumpre o dever. Desta forma, é possível pensar uma liberdade prática como expressão da espontaneidade absoluta do sujeito racional e sem qualquer contradição com a causalidade natural.

Esta seria uma forma defensável do pensamento de Kant em relação a seus críticos. É uma forma de conceber a liberdade como uma faculdade que eleva o humano em relação à natureza, mas sem separá-lo dela. Permite pensar um sujeito que é livre do mundo para agir no próprio mundo. E esta é a primeira condição para a moralidade, pois se o sujeito não pode ser pensado *em si* (livre), também não pode ser pensado autor de suas ações e, por conseguinte, não pode ser imputado por aquilo que faz. É porque há uma *consciência moral* imediatamente dada em nós, que nos faz sentir vergonha ou admiração pelo modo como agimos e que nos impele o tempo todo a vencer as inclinações para agir *por dever*, que somos *conscientes da liberdade*. Do mesmo modo, é para nos determinar à liberdade que a lei moral nos coage. De fato, a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral (cf. *KpV*, AA 05: 04, nota 1).

Referências

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce Maria G. Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ALMEIDA, G. A. "Liberdade e moralidade segundo Kant". *Analytica*, n. 1, v. 2, (1997), p. 175-202.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BENNETT, J. *La "Crítica de la razón pura" de Kant*. Trad. Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, v. 2, 1981.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KANT, I. "Kritik der reinen Vernunft" In: KANT, I. *Kant*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamago. 2. ed. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian, 2011.
- PINTO, P. R. M. "O aspecto inovador da solução de Kant às antinomias dinâmicas na Dialética Transcendental". *Síntese*, Belo Horizonte, n. 95, v. 29, (2002), p. 371-396.
- SILVA, L. V. da. *Natureza e liberdade: os fundamentos da causalidade em Kant*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1995.
- WATKINS, E. "The Antinomy of Pure Reason, Sections 3-8". In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (Orgs). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, p. 447-464, 1998.

Abstract: This study is a critical reconstruction of the solution given by Kant to the alleged conflict between natural causality and causality by freedom. Contrary to what the critics think, the natural causality can't be interpreted in terms of determinism, considering that this form of interpretation would lead to a collapse in the Kantian system. Furthermore, while in regard to transcendental freedom Kant comes just a problematic concept, not contradictory, the practice freedom point of view is thought to be exerting an effective action on the world of phenomena, although such freedom can't be proved in the *Dialectic* and figure only as a necessary postulate. We will see that, unlike what Allison thinks, practical freedom can't be thought as a relative freedom, semi-critical, but requires an absolute character. This character can be thought in line with the natural causality, being this considered either a *material* or *spiritual* cause.

Keywords: Kant; transcendental freedom; practical freedom; natural causality; causality by freedom; free will.

Resumo: Este estudo é uma reconstrução crítica da solução de Kant ao suposto conflito entre a causalidade natural e causalidade por liberdade. Ao contrário do que pensam os críticos, a causalidade natural não pode ser interpretada nos termos do determinismo, já que isso conduziria a um colapso do sistema kantiano. Quanto à liberdade transcendental, Kant chega apenas a um conceito problemático, não contraditório; Quanto à liberdade prática, ela exerce uma ação efetiva no mundo dos fenômenos, embora não possa ser provada na *Dialética* e figure apenas como um postulado necessário. Diferente do que pensa Allison, a liberdade prática não pode ser considerada como relativa ou semicrítica, mas exige um caráter absoluto, o qual deve estar alinhado com a causalidade natural, seja esta uma causa *material* ou *espiritual*.

Palavras-chave: Kant, liberdade transcendental; liberdade prática; causalidade natural; causalidade por liberdade; livre-arbítrio.

Recebido em: 01/2018

Aprovado em: 03/2018