

A METAFÍSICA DA LIBERDADE PARA A RAZÃO PRÁTICA EM KANT*

KANT'S METAPHYSICS OF FREEDOM FOR PRACTICAL REASON

André Klaudat

<https://orcid.org/0000-0003-0671-9799>

klaudat@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

RESUMO *Kant defende um compatibilismo radical na sua tese da união: necessidade natural e liberdade precisam estar unidas em “uma e mesma ação”. Na Elucidação Crítica da Analítica da segunda Crítica, Kant elabora em termos vinculados à sua distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si e ao contexto da discussão histórica da Teodicéia sua metafísica da liberdade para a razão prática. Ela é articulada através da distinção que “se segue” da distinção transcendental, esta entre a causalidade do “ente agente” e da “ação no mundo sensorial”, que preserva a atribuição de ambos, necessidade natural e liberdade, às mesmas coisas, isto é, nossas ações no mundo físico. O que mostro no artigo é que essa distinção crucial exige a concepção das ações como o que fazem agentes que têm “causação de agente” e não como eventos físicos que são ocorridos ou acontecimentos no mundo. O elemento fundamental dessa metafísica da agência é que agentes não causam suas ações, que então não são eventos, porque elas são justamente o causar de eventos, seus efeitos, que encontramos como ocorridos no mundo.*

* Artigo submetido em 03/08/2023 e aprovado em 11/10/2023.

Contemporaneamente, uma distinção traçada na filosofia da ação entre o uso transitivo e o uso intransitivo de verbos de ações físicas auxilia a articular o que é central à metafísica da liberdade para a razão prática de Kant.

Palavras-chave: *Kant. Metafísica da ação. Razão prática. Filosofia da ação. Agência.*

ABSTRACT *Kant advocates a radical compatibilism in his thesis of the union: natural necessity and freedom must be united in “one and the same action”. In the Critical Elucidation of the Analytics of the Second Critique, Kant elaborates in terms linked to his transcendental distinction between phenomena and things in themselves and to the context of the historical discussion of the Theodicy his metaphysics of freedom for practical reason. It is articulated through the distinction that “follows ” from transcendental distinction, the one between the causality of the “acting being” and of the “action in the sensory world”, which preserves the attribution of both natural necessity and freedom to the same things, i.e., our actions in the physical world. What I show in the essay is that such crucial distinction requires the conception of actions as something that agents do because of their “agent causation” and not as physical events that merely take place or are worldly occurrences. The fundamental element of such metaphysics of agency is that agents do not cause their actions, which are not events, because they are precisely the causes of events, their effects which we find as happenings in the world. Contemporarily, a distinction established in the philosophy of action between the transitive and intransitive use of verbs applying to physical actions helps to articulate what is central to Kant’s metaphysics of freedom for practical reason.*

Keywords: *Kant. Metaphysics of freedom. Practical reason. Philosophy of action. Agency.*

Ein solches Noumenon handelt also zwar als Erscheinung nach dem Mechanism der Natur, seine Handlugen geschehen nicht so, sondern nach seinem Willen und nicht durch den Mechanism der Natur. Seine Caußalitaet von einer Begebenheit [Watkins: “event” (2005, p.343)] ist nicht wider eine Begebenheit, denn er ist keine Erscheinung. (Kant, *Metaphysik Mrongovius*, Ak.29:924, linhas 17-22).

1. Introdução: o problema do compatibilismo em Kant

Considere-se a seguinte afirmação:

O conceito central da ação humana não é o de *movimento do nosso próprio corpo*, mas antes o de *produzir mudança no mundo – direta ou indiretamente – por um ato da vontade, uma decisão, ou intenção*. Esse conceito pode ser aplicado inteligivelmente a uma deidade puramente espiritual. Acontece que teremos que pensar em Deus como produzindo mudanças no mundo “exterior” diretamente por um ato da vontade – não indiretamente através do movimento do seu corpo, como no nosso caso¹.

A posição apresentada envolve uma *cisão ontológica* entre, por um lado, atos da vontade, e, por outro, mudanças no mundo, concebíveis, presumivelmente, como movimentos ou mudanças de estados de coisas. A posição requer também que, no nosso caso – no caso da produção *indireta* da mudança no mundo –, o veículo da mudança seja o *movimento* do nosso corpo. Uma posição como essa parece poder ser congenial a filósofos como R. Descartes, R. Cudworth e S. Clarke entre outros, teístas que procuram *demonstrar* que Deus existe, que criou (como inteligência ou intelecto) o mundo e que *age* sobre ou nele. Qual é a posição de Kant quanto a essa cisão? Especialmente quando notamos que para ele a dificuldade *fundamental* é a seguinte: “[...] Suprimir [...] a aparente contradição entre mecanismo natural e liberdade em *uma e mesma ação*” (5:97/157, minha ênfase²) ou “[...] conservar ambos os conceitos [da causalidade segundo a lei da necessidade natural e da liberdade] entre si adversos; só que na aplicação, se se quiser explicá-los como unidos em *uma e mesma ação* e, portanto, explicar essa própria *união*” (5:95-6/154-5, minha ênfase), isso é que é *difficil*. Em Kant, então, parece não poder haver a referida *cisão*, pois necessidade causal natural e liberdade são aplicados a *uma e mesma ação*. A pergunta é: como assim? Que isso seja o caso em Kant é o que proponho chamar a sua tese da *união*.

A tese da união tem, claramente, caráter *compatibilista*, mas de que espécie? Ela também parece merecer ser tomada como ponto máximo, o cume, da articulação que Kant oferece de sua posição sobre liberdade e necessidade. Não há como não a levar em consideração, nem se deveria tergiversar quanto a ser o que necessita de esclarecimento. Proponho tomá-la como a tese central cuja compreensão, ou não, representa o sucesso, ou insucesso, de interpretações de Kant. Isso tem base *textual*, como vimos, mas tem, também, apoio *filosófico*.

1 William Alston (1985), p.225; cf. também Bede Rundle (2006) p.154 [minha tradução; o que ocorrerá sempre, a não ser quando o tradutor é indicado].

2 *Crítica da Razão Prática*, Vol. 5 da edição da Academia, p. 97. Farei citações da segunda *Crítica* por meio dessa identificação do seu volume na Edição da Academia (de Berlim), que é o 5, e da paginação desse volume em primeiro lugar, seguida da paginação da tradução de Valério Rodhen. O mesmo vale para citações da *Fundamentação*, que é o volume 4 da Edição da Academia, paginação nesse volume, mais a paginação da tradução de Guido de Almeida.

É fato que Kant *não* é tomado por um compatibilista tradicional – como Hume, por exemplo, é tomado para efeitos de consumo –, pois a liberdade *psicológica* de sermos agentes movidos única e exclusivamente pelos nossos desejos e intenções, os estados da nossa vontade, isto é, sem sermos levados à ação por *causas externas* à psicologia do agente (seus estados mentais subjetivos), é insatisfatória para ele. Ela é somente *nominalmente* compatível com a necessidade nas ações: ações assim *causadas* são *chamadas* “livres” somente porque são o resultado da *vontade* do sujeito. É livre quem não está acorrentado nem preso a um compromisso anterior, assim reza o quase *dictum*. Mas, para Kant, é preciso que sejamos realmente livres, livres também em relação a estados mentais que são causas internas ao sujeito, é preciso que sejamos livres *transcendentalmente*: isso significa sermos livres na ordem no tempo, em relação a eventos antecedentes pertencentes quer à psicologia do sujeito quer ao que se passa no entorno, no “exterior”, dele.

É nesse ponto que kantianos fizeram uma opção conhecida, com pelo menos duas variantes internas. Allen Wood, por exemplo, defendeu – em função do perfil *incompatibilista*, de fato, *libertariano*³, da liberdade que é necessária à ação moral em Kant – que ele advoga “a compatibilidade do compatibilismo e do incompatibilismo”⁴. Wood, no entanto, reconhece a necessidade de uma abordagem metafísica do problema, o que faz com que sustente que a compatibilidade é a do nosso pertencimento, em uma visão não unificada de nós próprios, a *dois mundos metafísicos* diferentes. Pierre Keller defende que é o apego de Wood a um ponto de vista teórico exaustivo que o força à postulação de um *mundo distinto* como sustentáculo da *liberdade transcendental*, enquanto que para ele o que Kant pretende é justamente defender que não há tal ponto de vista exaustivo, e, portanto, a pretendida manutenção tanto da necessidade natural quanto da liberdade transcendental deve ser remetida à *dicotomia* dos pontos de vista teórico e prático – que seriam *complementares*, se não tomados, nenhum deles isoladamente, como exaustivos, se não, são mutuamente excludentes⁵.

Mas é exatamente sobre isso que incide a objeção filosófica. Se tudo o que Kant tem a nos oferecer quanto à “liberdade transcendental”, essa necessária afinal tanto à ação *simpliciter* quanto à responsabilidade moral, é a visão da

3 O termo aqui está sendo usado na acepção em que ocorre, p. ex., no clássico *Free Will* (1982), editado por Gary Watson (na sua Introdução), e, em especial, por Peter Strawson no seu “Freedom and Resentment”, ou seja, na acepção *metafísica* própria à discussão do compatibilismo entre liberdade e necessidade. Ou seja, o sentido aqui *não* é o da Filosofia Política, em que Nozick é visto como um “libertariano”.

4 Allen Wood (1984), p. 101.

5 Cf. Pierre Keller (2010), p. 120.

ação de um ponto de vista prático com suas exigências internas próprias de racionalidade e sujeição a normas de deliberação cuja autoridade é diferente de todas as demais, então a defesa até da *complementaridade* dos dois pontos de vista passa (1) pela objetividade do ponto de vista prático e (2) pela justificada *supressão*, presumivelmente em casos claramente circunscritos, do ponto de vista teórico. São duas tarefas, embora com implicações mútuas. Mas o que não tem nenhum apoio até o momento é poder-se rechaçar uma explicação causal de uma ação – digamos que a tenhamos: foi devida à manifestação de um desejo determinado do sujeito A – porque *podemos adotar* um ponto de vista *prático* quanto ao ocorrido. Isso parece gratuito, como se fosse meramente facultativo olhar as ações de um outro ponto de vista, o prático, *ad libitum*. Ora, se tivermos a *explicação* da ação em mãos, como D. Davidson, p. ex., quer nos fazer acreditar, então o resto é prescindível. Se sabemos o que de fato levou alguém a fazer algo, do que nos adianta dizer que ele poderia ter deliberado de outro modo?⁶

Não é por outra razão que Kant insiste que o mecanismo natural e a liberdade dizem respeito a *uma e à mesma ação*, sua tese da *união*. A pergunta é: como assim, se isso exige *mais* do que a remissão a meros *pontos de vista*, um explicativo e outro deliberativo, se isso exige – se não uma visão teórica exaustiva – uma explicação filosófica da *metafísica* da liberdade *para a razão prática*?

Gostaria de extrair essa metafísica em seus traços fundamentais justamente da seção “Elucidação Crítica da Analítica da Razão Prática Pura” (do final do 3º Capítulo [“Dos Motivos da Razão Prática Pura”] da Analítica da 2ª Crítica), onde Kant apresenta a tese da união. Procederei a uma análise algo detida desse texto.

2. O lugar sistemático do compatibilismo na segunda Crítica

Kant se vê forçado a tratar do tema da relação entre a necessidade e a liberdade quanto à ação em função da *peculiaridade* da Elucidação Crítica da Analítica da razão prática pura. Note-se que essa Elucidação está a serviço

6 Cf. Erick Watkins (2005): pp. 319 ss., para a distinção entre interpretações de “duplo aspecto” do Idealismo Transcendental, que são de “abstração” e de “dois pontos de vista”. Na primeira, a coisa em si é *pensada* quando *abstrairmos* das propriedades espaço-temporais e categoriais dos objetos da realidade, enquanto que, na segunda, o ponto de vista a partir do qual pensamos na coisa em si é o da *deliberação* sobre a ação. A última interpretação é atribuída a C. Korsgaard (em *Creating the Kingdom of Ends*) por Watkins. É essa que me parece insatisfatória (cf. Watkins (2005), p. 322, para uma crítica similar em termos da pergunta sobre se ambos os pontos de vista podem ser verdadeiros ou se um precisa ser *ilusório*).

do estabelecimento das prerrogativas da *razão prática pura*. Portanto, é com vistas ao atendimento dos interesses dessa razão, apresentados na Analítica, que Kant vem a tratar do compatibilismo necessidade-liberdade presente na tese da união⁷.

Formalmente, a compreensão dessa Elucidação da Analítica *prática* é a de que se trata da “investigação e justificação de por que ela tem de possuir exatamente esta forma sistemática e nenhuma outra, se a comparamos com um outro sistema que tenha como fundamento uma faculdade de conhecer semelhante” (5:89/144). Segundo Kant, a “razão especulativa” tem, e também a “razão prática”, como fundamento “a mesma faculdade de conhecer”, a saber, a “razão pura”. O que as distingue – e o que lhes dá “formas sistemáticas” distintas – é a *relação* desses usos da razão pura com os “respectivos fundamentos” teórico e prático da razão especulativa e da razão prática. Digno de nota aqui é que as razões teórica e prática em Kant não parecem se distinguir pelos seus “objetos” meramente, como na Antiguidade clássica: o objeto do conhecimento *versus* a ação. Antes, elas se distinguem pelos seus distintos *fundamentos* na razão pura.

A Elucidação da Analítica prática nos convida, então, para a comparação com a Analítica especulativa. É nessa comparação que a primeira revela sua forma sistemática *peculiar*, a exigir o tratamento da *metafísica* da liberdade justamente para a *razão prática*.

Formalmente, o esclarecimento do que Kant chamou de “paradoxo do método” no segundo capítulo sobre o conceito de um *objeto* da razão prática pura – “que o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral [...], mas somente [...] depois dela e através dela” (5:62/100-1) – exige uma forma sistemática da Analítica prática que é quase a *inversão* da Analítica teórica ou especulativa. Essa começava pela intuição (que é sempre *sensível*), ou seja, pela sensibilidade, passava por conceitos dessa e terminava em proposições fundamentais, os princípios puros do entendimento. Na Analítica prática, como pôde ser visto anteriormente no livro, foi preciso começar pela “possibilidade de proposições fundamentais práticas *a priori*”, passar pelos *conceitos* dos objetos da razão prática, isto é, “de absolutamente bom e mau, para pela primeira vez fornecê-los em acordo com aquelas proposições fundamentais” (5:89/145), para então alcançar a “formatação” – surpreendentemente – *a priori* da sensibilidade como um sentimento deveras especial, pois, segundo Kant, na relação, por um lado, da razão prática pura com, por outro, nossa sensibilidade, essa razão tem uma “influência necessária (cognoscível *a priori*)

7 Cf. Watkins (2005), pp. 335-6, para o que parece ser a negligência desse ponto.

sobre a mesma [a sensibilidade]” (5:90/146). Disso tratou o terceiro e último capítulo da Analítica, reveladoramente intitulado “Dos *Triebfedern* da Razão Prática Pura”, isso que constitui uma espécie de estética da razão prática pura. Claro, isso que pode ser conhecido *a priori* sobre nossa sensibilidade na sua relação com a razão prática pura é o modo de produção do *sentimento (bona fide)* moral de *respeito* (cf. 5:92/149: “uma peculiar espécie de *sensação*”).

Se, por um lado, essa comparação revela a diferença na forma sistemática das Analíticas, por outro, enseja uma expectativa sobejamente kantiana: que essas comparações entre formas sistemáticas nos permitam vislumbrar a “unidade de toda a faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica como da prática) e deduzir tudo de um princípio, o que é a inevitável necessidade da razão humana, que somente encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática de seus conhecimentos” (5:90/147). Nada mais é feito disso na Elucidação prática, mas esse *desideratum* ao menos indica – na remissão a “um princípio” – que razão teórica e prática não se distinguem pelos seus presumidos “objetos”, pois é, por certo, via seus distintos fundamentos que precisamos vê-las remetidas a um único princípio.

Mas é de se presumir que a quase inversão da forma sistemática da Analítica prática se deva ao *conteúdo* do “conhecimento [...] de uma razão prática pura e através da mesma” (5:91/147), isso que se cristalizou numa necessária *inversão do método* na investigação prática que Kant chamou de “paradoxo do método”. E é justamente em função de uma *peculiaridade* quanto à *justificação* da razão prática, devida ao seu conteúdo, que se exige de novo a abordagem do compatibilismo necessidade-liberdade.

A razão especulativa pode ser *provada* “mediante exemplos das ciências” (5:91/147). Conhecimentos *puros a priori* podem ser encontrados na matemática não aplicada e na ciência pura da natureza. Nesses casos não precisamos temer a insuspeita participação de fundamentos empíricos. Mas é exatamente a ausência de exemplos a nos assegurar ao menos a efetividade da razão prática pura que dá à Analítica prática a *sua* forma sistemática. Kant, então, recapitula sua trajetória na Analítica e, em especial, a situação peculiar da *prova* da razão prática pura. O resumo não é trivial, e muitos passos são lembrados. Vejamos quais são as principais *etapas*.

1^ª) A lei moral não é, na visão de Kant, o resultado a que chegamos numa investigação filosófica sobre a natureza da razão prática pura. Ela é, de fato, o “fundamento de toda ciência e não se [origina] pela primeira vez dela” (5:92/148). Isso faz com que a Analítica prática deva começar com “princípios morais como proposições fundamentais” como “dados primeiros” para a nossa consideração. Mas isso exige, conseqüentemente, a tese do *reconhecimento*, a saber, a lei moral (ou “a proposição fundamental prática

suprema”) é *reconhecida* como “a lei suprema [da] vontade” de toda “razão humana natural”, isso enquanto proposição “inteiramente *a priori* e sem dependência de nenhum dado sensível” (5:91/148). A tese do reconhecimento dessa lei *da vontade* confere a ele dois aspectos. Primeiramente, e de um ponto de vista mais filosófico (pois o ponto visa “estabelecer e justificar” a lei moral), o reconhecimento se dá na constatação, mesmo por parte da “razão comum” – essa que faz um “uso prático mais comum da razão” – de que a lei moral é “como se fosse um *factum* que antecede toda a sua argumentação sobre sua possibilidade e sobre todas as consequências que se desejassem tirar dela” (5:91/148). Isso é o que deve vir antes, até mesmo “antes que a ciência pudesse tomá-la em mãos para fazer uso dela” (*idem*).

Em segundo lugar, outro aspecto do reconhecimento pode ser encontrado na “experiência moral” do enfrentamento com o “valor moral”: produz-se em nós *respeito* pelo “fundamento determinante” *racional*, via uma razão praticamente legislativa que exclui “toda mescla de inclinações”, toda possível determinação via desejos assentados no conhecimento imediato que temos dos “sentimentos de prazer ou dor”. O que temos, alternativamente, é o conhecimento de “uma peculiar espécie de sensação”:

Que, porém, não precede a legislação da razão prática, mas, muito antes, é produzida unicamente por ela e, na verdade, como uma coerção, ou seja, pelo sentimento de um respeito como nenhum homem tem por inclinações, seja de que espécie forem, mas sim pela lei, a ponto de ninguém, mesmo o entendimento humano mais comum, dever deixar de perceber momentaneamente, em um exemplo apresentado, que mediante fundamentos empíricos do querer na verdade se possa aconselhá-lo a seguir seus impulsos, mas jamais pretender que *obedeça* a uma outra lei que a lei prática pura da razão (5:92/149).

2ª) O enfrentamento com o que tem “valor moral” absoluto, a lei moral, revela claramente uma “heterogeneidade dos fundamentos determinantes” em empíricos e racionais. Disso decorre a distinção exaustiva e excludente entre a doutrina da felicidade e a doutrina da moralidade, uma ocupação das “mais importante[s]” da Analítica prática. O quadro, no entanto, é complexo e sofisticado.

Por um lado, *toda e qualquer* fundamento determinante da vontade que se assenta em dados empíricos pertence ao princípio da felicidade, porque enquanto princípios empíricos não podem senão se justificar pela quantidade, qualidade e duração de prazer que prometem, tornando desse modo imprescindível a referência à constituição do sujeito – e por isso mesmo, por causa dessa inevitável autorreferencialidade na concepção do valor, são princípios materiais agrupáveis todos no *princípio* da felicidade, *um* princípio

de valor. Isso inviabiliza a concepção do “valor moral absoluto”, esse no qual não devemos encontrar a limitação da autorreferência por parte do sujeito. Não se trata, no caso dos princípios empíricos materiais, que a felicidade seja valorizada por nós, mas que ela seja erigida num *princípio* de avaliação de escolhas. O problema está no princípio da felicidade representar um *interesse* da nossa sensibilidade que não encontra *nela* nenhum limite: esse princípio é um *princípio* do *amor de si* que faz da felicidade o bem *incondicional*, ou seja, uma *lei*⁸. “Nosso interesse na nossa felicidade, não importa como o preenchemos, oferece a condição para nossos outros interesses materiais. Em contraste, nosso interesse na felicidade não tem tal condição”⁹, se ele for o pilar da nossa concepção de valor.

Mas, em contrapartida, embora quanto à concepção do valor moral não haja lugar para a felicidade (“tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] *não* seja de modo algum tomada *em consideração*” [5:93/151]), encontramos em Kant a recomendação de um *cálculo pessoal* de felicidade: “o proveito, depois de ser separado e desembaraçado de toda aderência à razão (a qual somente se encontra totalmente do lado do dever), é então pesado por cada um para entrar em vinculação com a razão ainda em outros casos, só não naqueles em que ela pudesse contrariar a lei moral” (5:93/150-1). Então, não obstante a *distinção* entre os princípios da felicidade e da moralidade, não há “*imediate oposição* entre ambos”. De fato, surpreendentemente, Kant afirma: “a razão prática *pura* não quer que se *abandonem* as reivindicações [*Ansprüche*: melhor: “exigências de direito”, com conotações de legitimidade] da felicidade” (5:93/151: minha ênfase, a primeira). É claro que o que é apresentado como o *rationale* neste contexto *parece* constituir uma mera *instrumentalização* da felicidade:

Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo dever (5:93/151).

O que a razão prática *pura* não quer é que se abandone a preocupação com a felicidade, mas por que, *por parte dela*, devemos cuidar meramente de sermos eficazes no cumprimento do dever? No entanto, “por que a razão [a prática *pura*] deveria se importar se somos felizes ou estamos satisfeitos com

8 Cf. André Klaudat (2010), p. 91.

9 Barbara Herman (2005), p. 25.

respeito a nossos desejos?”¹⁰ No segundo capítulo da Analítica prática, Kant fala de uma incumbência:

O homem, enquanto pertencente ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura (5:61/98-9).

Pergunto: pode esta incumbência de cuidar de agir “também em vista da felicidade desta vida” dizer respeito *exclusivamente* à preparação para cumprirmos nossos deveres? Não parece, mas não abordarei o ponto aqui¹¹.

3ª) Do anterior temos que a lei moral é um fundamento determinante *racional*, distinto daquele da felicidade, que por isso “não admite [na capacidade de fundamento determinante] absolutamente nenhum fundamento determinante empírico” (5:94/153). Ela, simplesmente, *não* é assim. Mas, como ela é ao invés, como fundamento determinante *racional*? E quais são as dificuldades com a articulação dessa *alternativa*? É com esta etapa que chegamos à necessidade de explicar filosoficamente o *compatibilismo* necessidade-liberdade.

Primeiramente, não resta dúvida de que a *vontade* (a *humana*) é uma *causalidade*¹². A vontade é exercida por nós como “causa eficiente”, trata-se “da causalidade de um ente que pertence ao mundo sensorial”. Agora, segundo a terceira seção da FMC, “a *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode *ser eficiente* independentemente da determinação por causas alheias” (4:446, minha ênfase), ou seja, ela será *eficiente* por ter “de ser uma causalidade segundo leis imutáveis” (4:446). É por isso que, na Elucidação Crítica, Kant afirma que *se* tivéssemos (um condicional) a *perspiciência* (termo de Valério Rohden), o *insight*, quanto à *possibilidade* “da liberdade de uma causa eficiente”, também teríamos o *insight* combinado da possibilidade e da necessidade “da lei moral enquanto lei prática suprema de entes racionais aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade”. A famosa tese da *Einerleyheit* (“ser uma coisa só”: “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” [4:447]) recebe uma *explicitação* (não mais do que isso) na Elucidação prática. A liberdade da causa eficiente que é a vontade e a necessidade da lei moral são ambas “conceitos [que] estão tão inseparavelmente vinculados” de modo que “poder-se-ia definir a liberdade prática também pela independência da vontade de toda outra lei,

10 Barbara Herman (2007, p. 182).

11 Cf. André Klaudat (2011).

12 Todas as referências na sequência imediata pertencem às pp. 5:83-5/152-3.

com exceção unicamente da lei moral” (cf. também 5:55-6/89-90). Ou seja, a atuação *livre* da vontade se dá exclusivamente pela *dependência* da vontade, na sua ação, da lei moral. Como se dá essa *dependência*? Não poderei argumentar o ponto aqui, mas *não* me parece ser pela mera necessária sujeição normativa da vontade – reconhecida de modo eminentemente representacional¹³ – a uma lei da ação racional *simpliciter*, ou seja, simplesmente por estarmos “sob a lei moral” *normativamente*. Não, a lei moral é a lei da nossa própria agência racional: não seríamos *agentes* se essa não fosse a lei dessa agência. A lei moral é a lei dessa causalidade eficiente que é a nossa vontade¹⁴. A dependência parece dizer respeito à possibilidade mesma de sermos eficazes volicionalmente.

Mas isso saberíamos *se* tivéssemos o *insight* referido. E, note-se, o *insight* dizia respeito à liberdade de uma causa eficiente “principalmente no mundo sensorial” (5:94/152). Kant se compromete com a impossibilidade desse *insight*, e se regozija com a situação: “felizmente!” Não podemos – como já insistia a FMC – “explicar” a liberdade, isto é, sujeitá-la a uma compreensão “segundo princípios empíricos, como qualquer outra faculdade natural” (5:94/152). Portanto, abordagens *empiricistas* são necessariamente insatisfatórias, a liberdade não é uma “propriedade psicológica” presente na nossa alma ou nos “motivos da vontade” (como sugerido pela locução “fez porque quis”). A natureza da liberdade é outra para Kant. Se, por um lado, ela é, nas palavras dele, “um predicado *transcendental* da causalidade de um ente que pertence ao mundo sensorial”, mundo no qual ele presumivelmente exercita essa causalidade com essa propriedade – o que para Kant exige nada menos do que a atuação da razão prática “mediante a lei moral” (5:94/153), o que representa (e parece ser figurativo) “a abertura para um mundo inteligível” (5:94/153); isso só se dá de fato, por outro lado, pela “realização do conceito” de liberdade. Ou seja: pela ação com “dependência” da lei moral. Se não for

13 Quanto à distinção “sob a ideia” (envolvendo uma representação) e “em consequência dessa ideia” (como *efeito*, representacionalmente, da ideia), na nota 108 (5:60/95), Kant distingue *dois* sentidos da expressão *sub ratione boni*. O primeiro é o de “nós nos representarmos algo como bom se e porque o *apetecemos* (queremos)”, e nesse caso o querer é o “fundamento determinante do conceito do objeto como algo bom” – nesse caso, a situação é que “queremos algo *sob a ideia* de bom”. O segundo sentido requer: que “nós *apetecemos* algo porque nos *representamos como bom*”, caso no qual “o conceito de bom [é] o fundamento determinante da apetência (da vontade)” – nesse último caso, queremos algo “*em consequência dessa ideia* [de bom], que tem de preceder o querer como seu fundamento determinante”. Isso significa: somos causas eficientes *em função* dessa ideia; e não porque o somos de qualquer maneira, sendo que seríamos obrigados ainda a sujeitar nossos desejos a uma lei para eles. Para uma visão tradicional da máxima em questão, justamente essa que parece ser o alvo da crítica de Kant, cf. Peter Geach (1967), que, ironicamente, intenciona estar criticando Kant.

14 Cf. Robert Johnson: “Agentes racionais estão comprometidos a [agir sob a ideia de que a lei sob a qual suas volições estão é uma lei causal que se aplica à causalidade de todos os outros seres racionais], não porque eles são racionais, mas porque a alternativa é que eles não seriam uma causa originadora por si só das suas ações” (2009), p. 89. Cf. também Barbara Herman (2007a).

assim, o conceito de liberdade será *transcendente* e o “mundo inteligível” será visto como o mundo hiperfísico da metafísica tradicional. Se essa “realização do conceito” não se der nos termos que Kant advoga e se, alternativamente, nos ativermos às *explicações* empiristas da liberdade como característica *psicológica* dos motivos da vontade, então, isso representará a *supressão* da “própria lei moral” (5:94/153).

É, então, para esvaziar essa possibilidade, que é uma “ilusão”, que Kant terá que mostrar qual é a sua *metafísica* da liberdade para a razão prática pura. Kant terá que mostrar que necessidade e liberdade são compatíveis, mas não segundo o “superficial” empirismo que concebe a ação livre simplesmente como a ação causada por “objetos internos” constituintes da vontade do agente, que agiu *livremente* simplesmente porque *fez* o que fez, ou seja, porque quis em conformidade aos desejos de sua vontade. Sem a referida *metafísica*, Kant não poderá afastar a ameaça de que a única compatibilidade à disposição é a típica empirista.

3. O Problema e o seu enfrentamento inicial via Idealismo Transcendental

Mostrar que necessidade e liberdade são compatíveis num sentido não trivial requer o enfrentamento do problema respeitando a tese da união. O problema está em dar conta da “liberdade, na medida em que ela deve unir-se ao mecanismo natural em um ente que pertence ao mundo sensorial” (5:99/163). A tese da união, necessidade e liberdade em *uma e mesma ação* – “a mesma ação, que enquanto pertence ao mundo sensorial é sempre sensivelmente condicionada, isto é, mecanicamente necessária, pode ao mesmo tempo, enquanto pertencente à causalidade do ente agente como parte do mundo inteligível, ter também como fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada, portanto ser pensada [tida, vista] como livre” (5:104/170) – exige em Kant uma visão que compatibilize, por um lado, a causalidade detectável no mundo sensível, que é “mecanicamente necessária”, e, por outro, esta outra *causalidade*, a “causalidade do ente agente”, que é uma *causalidade bona fide*, mas “sensivelmente incondicionada”. E isso [NB] na *mesma ação*. Então, o problema é, fundamentalmente, compatibilizar duas *causalidades* numa *mesma ação*. Que se trata, efetivamente, dessas causalidades em relação às nossas *ações*, Kant deixa claro da seguinte maneira:

É perfeitamente possível com respeito ao *nosso próprio sujeito*, [intermediar a conexão de um [...] ente inteligível com o mundo sensorial], na medida em que ele mesmo se reconhece, *de um lado*, como ente inteligível (em virtude de sua liberdade) determinado

pela lei moral e, *de outro*, como atuando no mundo sensorial de acordo com essa determinação (5:105/172).

Ou seja, *agindo no mundo*, em suas ações *físicas*, em função dessa “causalidade do ente agente”, isto é, essa *causalidade de agente*¹⁵.

O primeiro movimento, na Elucidação prática, para a solução do problema consiste em enfrentar a situação utilizando a distinção básica do Idealismo Transcendental: fenômenos e coisas em si mesmas. O que Kant fará a partir disso é *criticar* o “conceito *comparativo* de liberdade” (atribuído a Leibniz). Mas, só com isso, o problema persiste. Vejamos.

Coisas existindo como *fenômenos* é que estão sujeitas à necessidade *natural* da causalidade, elas têm sua *existência* “*determinável no tempo*”. A *outra* causalidade, a “causalidade enquanto liberdade” deve ser atribuída às coisas como “coisas em si mesmas”. Se não respeitarmos a distinção *transcendental*, “a necessidade na relação causal não [poderá] de modo algum unificar-se como a liberdade; mas elas se [oporão] contraditoriamente entre si” (5:94/153). Vejamos a razão tipicamente *incompatibilista* esgrimida por Kant a esta altura, ela traz um uso do termo “ação” que merecerá mais atenção na continuação:

Pois da [relação causal] segue-se que cada evento, consequentemente cada ação que precede um determinado momento [que precede um evento!? Então: ação como evento que precede um evento?] está necessariamente sob a condição daquilo que era no tempo precedente. Ora, visto que o tempo passado não está mais em meu poder, cada ação que pratico tem que ser necessária mediante fundamentos determinantes *que não estão em meu poder*, isto é, jamais sou livre no momento em que ajo (5:94/153).

Esse seria um caso em que estou sempre

sob a necessidade de ser determinado a agir mediante aquilo *que não está no meu poder*, e a [...] série infinita dos eventos, que eu sempre só prosseguiria segundo uma ordem já predeterminada e não iniciaria espontaneamente em parte alguma, seria uma cadeia causal constante, portanto, minha causalidade jamais seria liberdade (5:95/154).

Para dar espaço à liberdade, no entanto, não se deve ir na direção do *incompatibilismo metafísico*. Não se trata de *negar* a necessidade natural e “[excluir o ente cuja existência é determinada no tempo] da lei da necessidade natural de todos os eventos em sua existência, por conseguinte, também de suas ações [em que sentido?]”, pois isso seria “entregar” o ente em suas ações

15 Cf. 5:97/158: “sujeito agente”; 5:104/170: “ente agente”.

“ao cego acaso” (5:95/154). Mas como proceder, defensavelmente, de modo *compatibilista*?

Neste ponto, Kant não facilita as coisas para o meu argumento. Porque apresenta um caso, que será naturalmente encarado como psicológico – assim convidando a uma leitura fortemente psicológica do conceito “comparativo” (chamado de “psicológico”) de liberdade, que, como vimos, é insuficiente para Kant. O caso é o de um furto “inevitável” (por que, como vimos, é insuficiente para Kant): um homem comete um furto e sua “ação” é um “resultado necessário segundo a lei natural da causalidade a partir de fundamentos determinantes do tempo precedente” (5:95/155), mas então “era impossível que [o furto] deixasse de realizar-se” (5:95/155). Mas, em função de que a lei moral exige que ele “deveria ter sido evitado”, então precisa ser o caso que “tal ato, não obstante, tivesse podido deixar de realizar-se”. Ou seja, o homem precisa ter podido não furtar. Mas como – “e com vistas à mesma ação” – pode o homem ser “totalmente livre” e “encontra[r]-se submetido a uma inevitável necessidade natural”?

Esse é o “difícil problema” que não pode ser resolvido por “um pequeno verbalismo” (5:96/156). Ou seja, através da decisão de *chamarmos* uma ação um “efeito livre” porque o “fundamento natural determinante encontra-se *internamente* no ente operante” (5:95/155), quer ele seja visto como uma “maquinaria” movida pela matéria, e assim seja um *automaton materiale*, quer seja visto como um ente “movido por representações” e seja assim um *automaton spirituale* leibniziano.

Aqui temos que ter cuidado, em função da equiparação dos *automata* por parte de Kant. O fato é que o *automaton* que interessa aqui é qualquer objeto que uma vez posto em *movimento* “não é [mais] impelido externamente por algo” (5:95/155). Isso vale para um projétil que é um corpo lançado e está em “livre movimento”, para um relógio que move ele próprio seus ponteiros, e, diz Kant, para “as ações do homem, [pois são] necessárias pelos seus fundamentos determinantes que as precedem no tempo”, não obstante nós as chamarmos “livres porque se trata de representações internas produzidas por nossas próprias faculdades, mediante cujas representações elas são apetites gerados segundo situações que os ensinam e, por conseguinte, são ações produzidas segundo nosso próprio arbítrio” (5:96/155-6). Não importa, portanto, o tipo de *automaton*, se tido como “efetiva máquina material” (cuja causalidade é estritamente “mecânica”) ou como “máquina espiritual” operante *via*

representações (cuja causalidade é “psicológica”, não literalmente mecânica¹⁶), pois em ambos os casos a *causalidade* desse ente está determinada por “fundamentos determinantes” que “jazem no sujeito ou *fora* dele” (se *no* sujeito, “por instinto ou por fundamentos determinantes pensados racionalmente”), que pertencem ao ente “enquanto sua existência é determinável no tempo, por conseguinte sob condições necessitantes do tempo passado, as quais, quando o sujeito deve agir, *não estão mais em seu poder*” (5:97/156). Assim, embora chamemos esse um caso de “liberdade psicológica” (“se se quiser utilizar esta palavra a respeito de um encadeamento meramente interno por representações da alma”), essas “ações” terão “necessidade natural”, elas serão determinadas pelo “fundamento de sua existência [do sujeito] no tempo e, em verdade, no *estado anterior* do sujeito”. Isso que assim *chamamos* de liberdade da nossa vontade não será senão uma liberdade “psicológica e comparativa”, em nada melhor “que a liberdade de um assador [espeto] giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos” (5:97/157).

Do que precisamos, ao invés, é da “liberdade transcendental”, essa que é uma *causalidade* com “independência de todo o empírico” e – note-se bem – “da natureza em geral”, e que é unicamente “*a priori* prática”. Essa liberdade da vontade é, ao invés, *absoluta*, isto é, sem qualquer determinação à ação por um estado anterior.

Duas coisas são dignas de nota a esta altura. Uma: que “toda a necessidade dos acontecimentos no tempo segundo a lei natural da causalidade pode chamar-se de *mecanismo* da natureza” (5:97/157), ou seja, no que importa à discussão, a tal “causalidade psicológica” não é menos *mecanismo* da natureza que a “causalidade mecânica”¹⁷. Esse ponto será importante para o meu argumento na continuação. A segunda coisa a notar: a liberdade *transcendental*, “no último e autêntico sentido”, que é a liberdade requerida pela lei moral e que faculta a “imputação segundo a mesma” [de todas as ações?], *até esse ponto* não recebe maior esclarecimento por intermédio da distinção transcendental entre a existência das coisas no tempo e a existência “dessas coisas em si mesmas”. Se não somos como relógios, nem “relógios mentais”, somos como o quê?

16 No caso da “causalidade psicológica”, Kant insiste que a ação é produzida “mediante representações e não mediante movimento corporal”, assim dando a entender que há algo de distintamente relevante para a presente discussão nessa causalidade, o que a meu ver, no entanto, não se confirma.

17 Cf. “Die Einrichtung, daß alles in der Welt nach beständigen Regeln geschieht, kann man nennen den Mechanismus der Natur. Mechanismus eines Dinges heißt sonst die Einrichtung eines Dinges nach Gesetzen der Bewegung, aber, allgemeiner kann es die Einrichtung nach allerlei Arten von Gesetzen bedeuten. In der Sinnen Welt, geht also alles nach dem Mechanismus der Natur, nach Natur Nothwendigkeit” (*Metaphysik Morongrovius*, Ak 29:924, linhas 5-11).

4. A distinção que “se segue” da distinção transcendental da primeira Crítica

Ao “difícil problema” Kant se volta novamente via a distinção *transcendental*, mas agora ele permitirá que vejamos que há *mais* nela quanto à *metafísica* da liberdade para a razão prática. Que seja “mais” é apresentado assim: “Ora, para suprimir [...] a aparente contradição entre mecanismo natural e liberdade em uma e mesma ação, é preciso que nos recordemos do que fora dito na *Crítica da Razão Pura* ou *do que dela se segue*” (5:97/157-8, minha ênfase).

O que “se segue”? Segue-se uma *distinção*, que não é traçada por Kant de modo muito cuidadoso, e cujos termos não estão presentes nos lugares em que poderíamos querer que estivessem. Mas a distinção *é* feita, os seus termos *estão* presentes, e ela é crucial para articular o sentido da tese da união. Nossa discussão exige atenção ao proceder de Kant no texto.

a) Onde suspeitar a distinção: imputar-se a causalidade de fenômenos e arrendimento

Primeiramente, a necessidade *natural* é atribuída somente “às determinações daquela coisa que está submetida às condições do tempo”. É claro aqui que a necessidade natural *objetifica* aquilo ao que se aplica: a *coisa* submetida ao tempo. Mas e quando é aplicada ao sujeito e às suas ações? Diz Kant que, quando aplicada ao “sujeito agente”, ela só pertence a ele “enquanto fenômeno”. E note-se bem o fraseado quanto a essa qualificação: “Na medida em que os fundamentos determinantes de cada ação do mesmo se situam naquilo que pertence ao tempo passado” (5:97/158). Ou seja: enquanto que não se toma a “ação do mesmo” como propriamente *ação* porque o fundamento determinante *do que acontece* no ou via o sujeito “*não está mais em [seu] poder*” (5:97/158), isto é, *não* é propriamente ação. É nesse rol, no entanto, que Kant também coloca o que ele designa “seus atos já praticados” e até mesmo “seu caráter, determinável por eles” – *mas*, novamente somente “enquanto fenômenos”, isto é, enquanto *acontecimentos, ocorridos*, determinados, sujeitos às “condições de tempo”. *Não* propriamente como ações. Isso poderá ser visto no caso do arrendimento a seguir.

Mas se assim – submetidos à necessidade natural – *não* somos *agentes*, *quando* somos? Quando o sujeito se toma, é claro, “como coisa em si mesma”, mas o que isso significa exatamente nesse contexto prático?

Isso significa que o sujeito se toma como uma *existência* submetida “a si mesmo como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão”, e nessa existência (chamada por Kant de “inteligível”)

nada precede a determinação de sua vontade, mas cada ação, e em geral cada determinação de sua existência mutável de acordo com o sentido interno, e mesmo toda a sequência serial de sua existência como ente de sentidos, não pode, na consciência de sua existência inteligível, passar senão por *consequência*, jamais por fundamento determinante de sua causalidade enquanto *noumenon* (5:98/158).

É claro que Kant fala aqui de “cada ação”, mas a equiparação dessas com o que é determinável no tempo no sentido interno, e em geral determinável no tempo em função de o sujeito ser um “ente de sentidos” (como ente que tem estados determinados no tempo como estados sensíveis) faz com que o que importa sobre essas “ações” *não* seja que as tomemos propriamente como as *ações* de um “sujeito agente”, mas que sejam *acontecimentos* ligados ou pertencentes ao “sujeito agente” enquanto “ente de sentidos”. Ou seja, acontecimentos como *resultados* ou *efeitos* de ações propriamente ditas.

É essa aceção de “ações” *não* propriamente como *ações*, mas como *acontecimentos*, *ocorridos*, que deve estar presente na seguinte passagem aparentemente recalitrante, na qual – note-se bem – o termo “ação” é, no entanto, *também* usado na sua aceção própria: daquilo que o sujeito agente *faz*.

Ora, sob esse aspecto [de o sujeito ser uma causalidade enquanto *noumenon*] o ente racional de cada ação contrária à lei cometida por ele [ele, de fato, agiu], ainda que ela como fenômeno [NB: “ela como fenômeno”, *não* “ela” *simpliciter*, ou seja, *não* como *ação* propriamente dita] seja no passado suficientemente determinada, e nessa medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado (5:98/158-9).

Ora, porque é a “ação como fenômeno” é que é determinada segundo as condições do tempo. *Não* a ação propriamente dita. Claro que o sujeito agente não pode mudar o passado, mas o que Kant está dizendo é que aquela “ação como fenômeno” foi como mero *acontecimento*, *ocorrido*, determinado pelo que veio antes no tempo como acontecimento ou ocorrido no ou via o sujeito. No entanto, como *ação* propriamente dita – que *é*, não obstante, *ação física* (ou seja, capaz de *causar* acontecimentos ou ocorridos) – ela é uma *causalidade* daquelas “ações como fenômenos”. Afirma Kant:

Pois ela [como suficientemente determinada no passado], com todo o passado que a determina [isso pode valer também para “ações como fenômenos” pregressos], pertence a um único fenômeno de seu caráter que ele conquista para si mesmo [do qual ele é responsável] e de acordo com o qual ele [o “ente racional”], enquanto causa

independente de toda a sensibilidade imputa-se a causalidade daqueles fenômenos [que sejam os fenômenos que são, como as consequências de suas ações] (5:98/159)¹⁸.

Isso é o que deveríamos poder ver na explicação da natureza (dual) do arrependimento. Ele é um sentimento doloroso (Kant: “sensação dolorosa”, para destacar a dimensão hedônica negativa real) produzido por “disposição moral”, pela “consciência moral” (*Gewissen*; vs. *Bewußtsein*), quando da avaliação moral *negativa* (“autorrepreensão”, “censura”) de uma ação pregressa (“um ato cometido”). Uma pergunta é: como se produz exatamente? E na resposta há algo de *necessário*, como no caso da produção do respeito.

Kant trata de assinalar dois aspectos do arrependimento. O primeiro: o arrependimento é “praticamente vazi[o]”. Isso não se deve exatamente a que o sentimento tenha uma dimensão *absurda* porque ele “não pode servir para tornar o acontecido não acontecido” (5:98/160), o que Kant oferece como a razão para essa avaliação. Esse sentimento é *praticamente* “vazio” porque para ser relevante praticamente ele teria que se pronunciar sobre o que pode ser deliberativamente engendrado, sobre como temos que determinar deliberativamente o que fazer. E nisso um sentimento voltado somente ao que já aconteceu, já *foi feito*, não pode ajudar.

Mas o seu outro aspecto lhe dá lugar na psicologia moral kantiana. O arrependimento, esse sentimento *doloroso*, é, “enquanto dor, [...] perfeitamente legítim[o]” (5:98/161), ou seja, o entretenimento desse sentimento hedonicamente negativo é um artigo genuíno da *experiência* moral. Mas por que se é praticamente vazio? Por causa da sua *produção*, do modo como se origina. Nisso, o que é crucial é um *reconhecimento da razão*.

Quando, “enquanto dor”, o arrependimento é *legítimo*? Somente quando a *razão* se volta à *ação* – como ação propriamente dita – “e pergunta somente se o evento me pertence como ato” (5:98/161), ou seja, se o acontecimento, o ocorrido, foi uma ação *bona fide*; e isso a razão faz munida unicamente da “lei de nossa existência inteligível”, isto é, da *lei moral*, apreciando então o ocorrido *sem reconhecer* – na pergunta sobre se é minha *ação* – *qualquer “diferença de tempo”* (“quer ele tenha ocorrido agora ou há muito tempo”). Quando, então, a razão visa desse modo o ocorrido, e o reconhece como *ação*, *ela* (NB: a *razão*) pode vincular ao ocorrido como ação “moralmente a mesma sensação”, isto é, a *dor* própria do arrependimento. Esse parece ser mais um

18 “Pois a *vida dos sentidos* tem, em relação à consciência *inteligível* de sua existência (da liberdade), unidade absoluta de um fenômeno, o qual, na medida em que contém simplesmente fenômenos da disposição concernente à lei moral (do caráter) tem que ser ajuizado não segundo a necessidade natural que lhe pertence como fenômeno mas segundo a espontaneidade absoluta da liberdade” (5:98/161).

caso de relação *necessária* entre razão e nossa sensibilidade. Mas o que isso requer *metafisicamente* quanto à agência?

b) Preparação para a distinção: a radicalidade do compatibilismo de Kant

Vimos anteriormente que se não respeitarmos a distinção transcendental em relação às nossas “ações”, então o *desideratum* inextirpável de preservar a liberdade nos conduz inevitavelmente ao *incompatibilismo metafísico*, que exige *negar* necessidade natural ao ente cuja existência é determinada no tempo, também às suas “ações”, isto é, promover o “cego acaso” em relação aos *fenômenos*. No entanto, para registrar seu comprometimento com o *compatibilismo* necessidade-liberdade, Kant *novamente* se socorre de um caso: o de um *caráter* inevitável, de um “malvado inato” (5:99/162; antes era o de uma “ação” inevitável: um furto)¹⁹ – que naturalmente convida a uma leitura de novo quase que exclusivamente *psicológica* do que Kant afirma precisa ser aceito: a *necessidade natural* em relação à “cadeia de fenômenos” (5:99/161-2). Isso representará uma dificuldade – um modo recalcitrante de expressão – em relação à distinção que quero atribuir a Kant. A ver.

É no presente contexto que Kant apresenta talvez o seu paralelo compatibilista mais conhecido: se conhecêssemos (com uma “tão profunda perspicácia” [*insight*]) *cada motivo* (“mesmo o menor”) para a “maneira de pensar de um homem”, então “poderíamos futuramente calcular a conduta de um homem com a certeza de um eclipse lunar ou solar” (5:98/161). Mas – e é muito importante notar o seguinte: *sem* que se prejudique o comprometimento com a necessidade natural do que acontece como fenômeno – isso é apresentado como uma *especulação*: “[...] podemos admitir que, *se nos fosse possível* ter uma tão profunda perspicácia...” (5:98/161; minha ênfase). É dessa especulação que Kant se utiliza para registrar seu comprometimento resolutivo com o *compatibilismo* necessidade-liberdade: podemos, não obstante, “afirmar a propósito que o homem seja livre” (5:99/161)²⁰.

19 Melhor: o caso de alguém que, desde a infância, apesar de uma boa educação, é malvado precocemente e assim continua até ser adulto (cf. VR162).

20 É importante para mim que se trate de mera especulação (há a convicção entre kantianos de que a psicologia não pode ser uma ciência em Kant), portanto, não é de fato possível o “cálculo” aludido por Kant. Mas o objetivo do paralelo certamente é o de endossar resolutamente o compatibilismo. Mas qual exatamente? A ver com a distinção que procurarei estabelecer na sequência. Mas compare-se a posição com a de Peter Geach: “Se circunstâncias físicas descritíveis sem referência às minhas intenções permitiram a alguém predizer que ondas sonoras saíram da minha boca, então a minha liberdade de expressão seria uma *reles ilusão*” (2000, p. 79). Se, por um lado, também não parece haver uma ciência psicológica prevendo ações; por outro, a única genuína preservação da liberdade parece exigir um incompatibilismo *metafísico*. A resposta parece precisar ser: como sons saindo da minha boca, talvez; como fala, com referência às minhas intenções, está fora de propósito, minhas falas não são a mera ocorrência de sons, embora elas por certo sejam sons que produzo justamente ao falar.

Mas, então, *não* nos é possível o tal “cálculo” (por que exatamente não procurarei responder aqui). Notável, no entanto, é que essa impossibilidade é comparada com outra: a de termos uma “intuição intelectual do mesmo sujeito” da especulação anterior. Nesse caso, o que saberíamos é que ele é *livre também*. Mais importantes do que a *presente especulação* são os termos usados por Kant para articular o que “perceberíamos”:

que toda esta cadeia de fenômenos [tudo que é fenômeno pertence ao “ente de sentidos de nosso sujeito”] em relação ao que sempre e somente pode dizer respeito à lei moral depende da espontaneidade do sujeito como coisa em si mesma, de cuja determinação não pode absolutamente ser dada nenhuma explicação física (5:99/162).

Mas, então, como o compatibilismo radical – esse em relação *a uma e mesma* ação – é possível? Qual é, afinal, a *metafísica da liberdade* que o articula?

c) *A distinção entre ação e efeito ou resultado da ação*

Vimos anteriormente Kant distinguir, por um lado, a aplicação da necessidade *natural* ao sujeito e às suas “ações”, envolvendo a submissão desses às condições do tempo, com a consequência de que ela pertence a eles dois somente “enquanto fenômenos”. Nesse caso, falamos de *acontecimentos*, de *ocorridos*, sujeitos àquilo que pertence ao tempo *passado*. Por outro lado, chamamos de *ação* propriamente dita, ou falamos da “ação” do sujeito como o que é propriamente *ação*, algo que é *ação física* de fato, ou seja, essa ação é capaz de *causar* acontecimentos e ocorridos no mundo físico. E dissemos, então, que esse *causar* é o causar daquelas “ações como fenômenos”. É nessa capacidade que Kant apresenta o “ente racional” como “causa independente de toda a sensibilidade” [essa é a *outra* causalidade, a “causalidade livre”, essa do “ente agente” que é, não obstante, causalidade *bona fide também*] *imputando-se a causalidade daqueles fenômenos*, ou seja, a causalidade das “ações” como acontecimentos ou ocorridos. Com isso tínhamos Kant começando a traçar a distinção que interessa.

Com a resposta de Kant ao “malvado inato” temos, no entanto, uma formulação cujos termos são recalcitrantes à clara distinção que Kant precisa estar fazendo nesse contexto de articulação da metafísica da liberdade. É que a resposta de Kant se utiliza do conceito de “uniformidade da conduta”, que sugere fortemente tratar-se, por óbvio, da necessidade *natural* das ações como “fenômenos” *meramente psicológicos*. Mas a sugestão pode e deve ser resistida.

Kant afirma que o “malvado inato”, adulto ou não, é imputável, e é tido como *culpado* pelos seus crimes. Mas isso exige o seguinte:

[...] 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) [aqui “ações” está por ações como acontecimentos, ocorridos], os quais, em virtude da uniformidade da conduta, dão a conhecer um nexa natural que, porém, não torna necessária a qualidade viciosa da vontade, mas, muito antes, é a consequência de proposições fundamentais más e imutáveis, livremente assumidas, as quais só tornam a vontade tanto mais reprovável e condenável (5:99/162-3).

A causalidade livre “expressa” o “caráter”, que é a livre assunção de “proposições fundamentais más”, “em seus fenômenos (as ações)”. A referência a “fenômenos” aqui só pode ser ao que está sujeito às condições do tempo. Portanto, não obstante a referência a eles através de “ações”, o que está em jogo não são as *ações* propriamente ditas, mas as “ações” como *acontecimentos* ou *ocorridos*. Então, o mau caráter expressa esse caráter via sua causalidade livre como “ente racional” em “fenômenos”, em acontecimentos ou ocorridos ante nossos olhos. Agora vem a dificuldade.

Os “fenômenos” em questão pareceriam, *como fenômenos*, se apresentar numa “uniformidade de conduta”. Isso sugere uma *regularidade* perfeita. Essa uniformidade daria a conhecer um “nexa natural” que, não obstante, não torna o mau caráter alguém malvado necessariamente, ou seja, *fatalmente* mau. Mas vejamos o que pode estar em questão aqui. Se dermos à expressão “nexa natural” uma leitura forte, o que parece ser exigido, então o quadro poderia ser o seguinte.

A *uniformidade* da conduta, por um lado, poderia ser somente isso; *não* a expressão de uma *lei* causal sobre o comportamento, ou seja, não se trataria de assim podermos inferir uma lei psicológica do comportamento. Não obstante, essa regularidade poderia ser tomada como *indicativa* de um “nexa natural” pertencente ao “mecanismo natural em um ente que pertence ao mundo sensorial” (5:100/163). Aqui, a referência parece ser ao mundo *corpóreo*, físico, assim, quanto ao que acontece ao *automaton*, quer *materiale* quer *spirituale*, o que importa é tratar-se de um “mecanismo da natureza” (5:97/157).

Por outro lado, o que o *nexa* natural *causal* exige é *mais* do que uma mera *uniformidade*, ele exige a *determinação causal completa* pelo estado temporal anterior, exige que o que ocorre, mesmo que em mim, mesmo que eu seja o veículo, faça com que eu esteja “sob a necessidade de ser determinado a agir mediante aquilo *que não está em meu poder*” (5:95/154). Então, uma leitura forte do “nexa natural” faz dele um nexa com *necessidade*, o que só poderia ser encontrado, de fato, na “causalidade mecânica” pertencente ao que ocorre nos *corpos*. Uma leitura fraca do “nexa natural” faz dele uma conexão necessária, porque devida ao que vem antes no tempo (assim uma alternativa “não está em

meu poder”), mas não subsumível a uma lei do comportamento (algo como o que preconiza o Monismo Anômalo). Mas é necessário lembrar: são *equiparados*, por Kant, projéteis em voos livres, relógios de corda em funcionamento e homens “agindo” com “liberdade psicológica” (ou “comparativa”). Que essas “ações” sejam via *representações* é importante e está refletido no fato de se tratar de um caso de liberdade *psicológica*, mas, quanto à *necessidade*, ela convida a remissão ao que ocorre *materialmente*, fisicamente, pois é somente aí que temos a *determinação* do que acontece com *necessidade natural*²¹.

A distinção que, portanto, é crucial à articulação da metafísica da liberdade em Kant é esta entre *ações* propriamente ditas, por um lado, e *resultados ou efeitos* dessas ações, por outro, sendo que as ações *não* são *eventos* que causam esses resultados ou efeitos. O “ente agente” racional livre é, sim, uma causa eficiente, um *causador* com poder causal físico, mas – e isso é crucial – ele *não* causa suas *ações*. Suas ações são justamente o *causar de eventos* que são os resultados ou efeitos de suas ações. Vejamos essa distinção nos termos que Kant utiliza.

O contexto histórico é o de uma Teodiceia. O problema para a “afirmação da liberdade”: Deus como “ente originário universal”, “ser de todos os entes” (5:100/163), seria também o responsável pelas nossas ações (“ter-se-á também de admitir que as ações do homem tenham o seu fundamento determinante [...] naquele ser” [5:100/164]). A distinção transcendental será, então, posta a serviço do tratamento do seguinte problema:

[...] se as ações do homem, da maneira como elas pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele enquanto fenômeno [como acontecimentos, ocorridos, a seu respeito] mas enquanto coisa em si mesma, a liberdade não se salvaria. O homem seria uma marionete ou um autômato de Vaucanson, fabricado e posto em *movimento* pelo mestre supremo de todas as obras de arte (5:101/164).

A liberdade não se salvaria se não distinguíssemos entre ações propriamente ditas e eventos, os acontecimentos ou ocorridos, ligados a nós como seres do “mundo sensorial”, a nós primariamente como *corpos*, porquanto, na medida em que esses eventos são completamente determinados *somente* por *eventos anteriores*, como quando um autômato é posto *em movimento* por um mecanismo com o seu próprio movimento, nosso “comportamento” – nossas ações de fato – seria somente movimento do nosso corpo causado por eventos físicos anteriores (sinapses e contrações em nós) “fora do nosso poder”.

21 “[...] Conquanto ele como sujeito que também pertence ao mundo sensorial seja *mecanicamente* condicionado em relação a ela [“uma ação *dada*”] (5:100/163, minha ênfase).

Se *esse* fosse um autômato também *pensante*, sua consciência de si gerando uma consciência de espontaneidade como liberdade não faria qualquer diferença segundo Kant (é como acontece com a razão que não sendo prática somente reflete sobre a perfeição da natureza que nos dotou de um instinto para a felicidade no contexto do conhecido argumento teleológico da primeira seção da *Fundamentação*). Militaríamos sob um *engano*: essa liberdade é meramente *comparativa* – e note-se bem do que Kant está falando – “porque as causas determinantes próximas *de seu movimento* e uma longa série delas, em verdade, são internas [representações], mas a última e suprema é encontrada totalmente em mão estranha [Deus]” (5:101/164).

Então, se nossas ações forem somente eventos físicos, o que Kant chamou de “fatalidade das ações” seria inevitável. Mas, note-se, o que é crucial para o meu argumento: elas seriam somente *movimentos* causados por “causas determinantes próximas” anteriores no tempo e, de fato, “fora do nosso poder”. Desse modo, no espinozismo p. ex., *nós* – as “coisas dependentes” do “ser supremo” – *não* somos substâncias *genuínas*, mas “meros acidentes inerentes” a esse ser, precisamente porque a criação divina de seres como nós seria a criação de coisas como efeitos existentes “simplesmente no tempo” (tempo aqui é propriedade da coisa em si e não “simples forma da intuição sensível, consequentemente como simples modo de representação que é próprio do sujeito enquanto pertencente ao mundo sensorial” (5:100/163), caso em que a “sua [de Deus] causalidade em relação à existência dessas coisas tem que ser condicionada mesmo quanto ao tempo” (5:101/165)). Mas, assim também, nossas “ações” seriam simplesmente eventos físicos (acontecimentos, ocorridos) que “teriam de ser meramente ações suas [de Deus] que ele exercesse em algum lugar ou tempo qualquer” (5:101/166). É assim que acabamos por conceber nossa criação “se os entes tomados por substâncias e existentes em si no tempo são considerados efeitos de uma causa suprema” (5:102/166). A situação é distinta com a concepção de Kant, e o problema pode ser resolvido. Isso se *ações não* são “somente eventos físicos”. Mas em que sentido *são também* esses eventos e em que sentido *não* são *simplesmente* tais eventos?

A “resolução da dificuldade” da Teodiceia é que traz os termos *kantianos* mais claros da distinção que nos interessa em relação à ação humana. Por causa da idealidade transcendental do tempo, a *criação* por parte de Deus de seres como nós (de “entes *pensantes no mundo*”) é “criação de coisas em si mesmas”, “porque o conceito de criação não pertence ao modo de representação sensível da existência e à causalidade, mas só pode ser referido aos *noumena*” (5:102/166). Ou seja, *essa criação*, fazer surgir de fato [do nada!], é criação de substância genuína. Então, “se de *entes do mundo sensorial* digo que são

criados, então e nessa medida os considero como *noumena*” (5:102/166, minhas ênfases). Mas, então, a consequência é que Deus *não* é um “criador de fenômenos”, dizê-lo seria *contraditório*. E o que se segue disso para as *nossas ações*?

Que “é também contraditório dizer que ele como Criador seja *causa de ações no mundo sensorial, por conseguinte enquanto fenômenos*, embora ele seja causa da existência dos entes agentes (enquanto *noumena*)” (5:102/166-7, minha ênfase). Esse é o texto mais claro para os meus propósitos. Por paridade de raciocínio, se Deus *não* é o *criador*, o causador, das ações enquanto fenômenos, ou seja, ele não é o causador das “ações” enquanto *eventos físicos* cujas existências estão condicionadas no tempo enquanto tais, então *nós* – os “entes agentes” (os *noumena*) – somos os *causadores* enquanto *agentes* dessas “ações” enquanto *eventos físicos*. Ou seja, *nós não* somos causadores das nossas ações propriamente ditas, porque nossas *ações* são, de fato, a *nossa* *causação* das nossas “ações” *enquanto fenômenos*, isto é, como *eventos físicos*.

O quadro kantiano é, portanto, o seguinte. A liberdade nas nossas ações está preservada, não se verifica a fatalidade das ações em função da *criação*, porque a *existência no tempo* se aplica simplesmente a fenômenos, às nossas “ações” como *eventos físicos*, e *nós*, como *noumena*, estamos fora dessa condição para esse tipo de existência. Consequentemente, nossa liberdade pode ser afirmada conjuntamente à afirmação “do mecanismo natural das ações enquanto fenômenos” (5:102/167). Mas isso porque nós como “entes mundanos” que existem como coisas em si mesmas, como *substâncias* em sentido genuíno, somos *autores* (criadores) de nossas “ações” enquanto *acontecimentos* ou *ocorrências* segundo “o mecanismo nessa[s] substância[s]”. Ou seja, Deus é o criador da *substância* que somos, mas *não* é – *nós* *somos*! – “o autor de todo mecanismo nessa substância” (5:102/167). *Nós* somos causadores de eventos físicos por sermos “entes agentes”. Essa é a “causação de agente” de Kant, que não é uma “causação de eventos”. Esse é o *outro* tipo de causalidade exigido por sua posição. Nós temos – enquanto agentes – um “mecanismo” na nossa substância (*noumenon*) que é a causação de “ações enquanto fenômenos”, mas o *exercício* dessa causação *não* é ele próprio um caso de uma “ação enquanto fenômeno”, não é um evento físico causando outro evento físico. Kant, claramente, crê que isso resolve o problema da Teodiceia ao preservar a liberdade das nossas ações juntamente com as *suas*

determinações enquanto acontecimentos, ocorrências, *no tempo*. Trata-se de um *compatibilismo* genuíno.²²

Coda

Contemporaneamente, faz-se uma distinção que articula de modo independente a distinção que atribuí a Kant, essa entre ações em sentido próprio e os resultados ou efeitos de ações como acontecimentos ou ocorridos, eventos físicos. A distinção é esta entre movimento em sentido *intransitivo* e movimento em sentido *transitivo*²³.

Na filosofia da ação em relação a ações físicas contemporânea, é comum a posição de que *ações* são *movimentos corporais*, a discussão centrando-se, então, em determinar a *causa* das ações assim compreendidas. Mas os termos “movimentos corporais” são *ambíguos*, dependendo dos usos *intransitivo* e *transitivo* dos verbos de movimento. Fazendo-se essa distinção, pode-se aceitar que uma ação é um movimento corporal, mas somente no sentido *transitivo* dos verbos de movimento. Se a pessoa A *ergue* o seu braço, então o erguer do seu braço é uma *ação* de A; e o levantar, o erguer-se, do braço é um *evento* de A. Na afirmação “o braço levantou” (ou “o braço ergueu-se”²⁴) o uso do verbo é *intransitivo* e registra um *evento*, um acontecimento ou ocorrido. Esses usos do verbo podem receber subscritos: “T” e “I”. Então a pessoa A “levantou_T” seu braço e o braço “levantou_I” (o braço de A). A distinção, então, é necessária para que possamos diferenciar uma ação que *não* é um evento e o efeito ou resultado de uma ação que pode sim ser um evento. Mas, nesse caso, a pessoa A *não* causa sua ação, somente o efeito ou resultado dela. O *rationale* da distinção é o seguinte: a pessoa A levantar o seu braço é ela *causar* o erguer-se do seu braço, mas isso não quer dizer que A levantar o braço é um evento, pois sua ação é na verdade levantar_T o braço. Não é certo que o *causar*, mesmo que de um evento, seja ele mesmo um evento. Mas se isso for aceito, então, o levantar do braço por um agente não é o mero levantar-se desse braço. E assim a pessoa A *não* causa a sua *ação* que é o levantar_T do braço, mas causa o levantar_I do braço, que é um *evento*, o efeito ou resultado da ação. Ou seja, ações que *são* movimentos corporais – as ações físicas – são casos de “mover_T” e *não* são nesse sentido *eventos*, mas o *causar* de eventos, que são o que podemos registrar como casos de “mover_I”, “o braço levantou_I”. Mas, se

22 Cf. Bede Rundle (2004), Capítulo 7: “Mind and Agency”.

23 A distinção é feita por, entre outros, Maria Alvarez e John Hyman: Agents and their Actions. *Philosophy* 73, 1998; Jennifer Hornsby: *Simple Mindedness, In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*. Harvard U.P., 1997; Helen Steward: *A Metaphysics for Freedom*. Oxford U.P., 2012.

24 Cf. Houaiss: “erguer” é somente T.D. ou Pron. (p. 1187): 11. Pron. “Apresentar-se ereto, levantado”.

for assim, então, o agente pode ser o *causador* de acontecimentos e ocorridos sem que o *causar* desses últimos seja ele próprio um evento. O causar do agente é uma “causalidade de agente”, e *não* uma “causalidade de eventos”. Nesse caso, estamos comprometidos com um princípio *mais fraco* do que o exigente “somente eventos podem causar eventos”²⁵. Necessariamente, porque aceitamos a causação de agente. Consequentemente, aceitaremos um princípio que justamente faz justiça ao compatibilismo da metafísica da liberdade de Kant: “todo evento que tem uma causa é causado por outro evento”, pois, nesse caso, um evento pode ter sido causado pelo agente *e ter também um evento como sua causa que não é a ação do agente*. E isso “em uma e mesma ação”, se distinguirmos nessa o que pertence à causação do agente e o que pertence à causação de eventos. O agente causa o evento e_2 e esse evento terá uma causa no tempo precedente que é o evento e_1 , mas disso não se segue que a ação do agente que é o *causador* de e_2 seja e_1 . A *ação* propriamente dita não é um acontecimento ou ocorrido, ou, nos termos mais familiares para kantianos, a *ação* “do ente agente” (ou racional) *não* é “ação como fenômeno”, ou a “ação no mundo sensorial” (ou ainda, no plural: “ações efetivamente dadas na experiência como eventos do mundo sensorial” [5:105/170]). Pois diz Kant:

[...] A mesma ação, que enquanto pertencente ao mundo sensorial é sempre sensivelmente condicionada, isto é, mecanicamente necessária, pode ao mesmo tempo, enquanto pertencente à causalidade do ente agente, como parte do mundo inteligível, ter também como fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada, portanto, ser pensada como *livre* (5:104/170, minha ênfase).

Bem, é certo, também, que em Kant a causalidade do ente agente, essa “sensivelmente incondicionada”, tem a *sua lei*: a lei moral²⁶. Mas essa é uma (outra) história que, não obstante aparências em contrário, pode também aplacar pruridos quanto à metafísica da liberdade para a razão prática aqui apresentada.

Referências

- ALSTON, W. “Functionalism and Theological Language”. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 22, Nr. 3, 1985.
- GEACH, P. “Good and Evil”. In: FOOT, P. (eds.). *Theories of Ethics*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford UP, 1967.

25 Cf. Alvarez e Hyman, *op. cit.*, p. 227.

26 Cf. Johnson: “A lei moral é a lei de acordo com a qual opera a causalidade de uma vontade racional” (*op. cit.*, p. 95).

- GEACH, P. “Intention, Freedom and Predictability”. In: TEICHMANN, R. (eds.). *Logic, Cause and Action, Essays in Honour of Elizabeth Anscombe, Royal Institute of Philosophy Supplement*: Vol. 46, Cambridge UP, 2000.
- HERMAN, B. “Rethinking Kant’s Hedonism”. In: _____ *Moral Literacy*, Harvard UP, 2007, pp. 176-202.
- HERMAN, B. “The Will and its Objects”. In: _____ *Moral Literacy*, Harvard UP, 2007a.
- HERMAN, B. “Transforming Incentives, Feelings and the Making of the Kantian Moral Agent”. In: CARLSON, Å. (eds.). *Philosophical Aspects of Emotions*. Stockholm: Thales, 2005.
- HORNSBY, J. “Simple Mindedness, In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind”. Harvard UP, 1997.
- HYMAN, J.; ALVAREZ, M. “Agents and their Actions”. *Philosophy*, Vol. 73, 1998.
- JOHNSON, R. “The Moral Law as Causal Law”. In: TIMMERMAN, J. (eds.). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals, A Critical Guide*, Cambridge UP, 2009.
- KANT, I. “Crítica da Razão Prática”. (trad. V. Rodhen), Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. (trad. G. de Almeida), Barcarolla/Discurso, 2009.
- KANT, I. “Metaphysik Mrongrovius, 1782-1783 (Ak. 29: 747-940)”. In: AMERIKS, K.; NARAGON, S. (eds.). *Lectures on Metaphysics (The Cambridge Edition)*, Cambridge UP, 2001.
- KELLER, P. “Two Conceptions of Compatibilism in the Critical Elucidation”. In: REATH, A.; TIMMERMAN, J. (eds.). *Kant’s Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge UP, 2010.
- KLAUDAT, A. “‘Necessary Sentiment’ and Moral Sensibility in Kant”. *Studia Kantiana*, Vol. 10, 2010, pp. 7-26.
- KLAUDAT, A. “Hedonismo e Sumo Bem em Kant”. *Studia Kantiana*, Vol. 11, 2011, pp. 78-95.
- KORSGAARD, C. “Creating the Kingdom of Ends”. Cambridge UP, 1996.
- RUNDLE, B. “Why There Is Something Rather Than Nothing”. Oxford UP, 2006.
- STEWART, H. “A Metaphysics for Freedom”. Oxford UP, 2012.
- WATKINS, E. “Kant and the Metaphysics of Causality”. Cambridge UP, 2005.
- WATSON, G. (ed.). *Free Will*. Oxford UP, 1982.
- WOOD, A. “Kant’s Compatibilism”. In: WOOD (ed.). *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Ithaca: Cornell UP. 1984, pp. 73-101.