

Universidade Federal Juiz de Fora
Faculdade de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Fagner Batalha Concolato

A RELAÇÃO ENTRE A VONTADE E A LIBERDADE NA FILOSOFIA KANTIANA

Juiz de Fora - MG

2019

Fagner Batalha Concolato

A RELAÇÃO ENTRE A VONTADE E A LIBERDADE NA FILOSOFIA KANTIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Doutor Humberto Schubert Coelho.

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Concolato, Fagner Batalha.

A relação entre a vontade e a liberdade na filosofia kantiana / Fagner Batalha Concolato. -- 2019.

110 f.

Orientador: Humberto Schubert Coelho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2019.

1. Filosofia. 2. Kant. 3. Liberdade. 4. Vontade. I. Coelho, Humberto Schubert, orient. II. Título.

FAGNER BATALHA CONCOLATO

A RELAÇÃO ENTRE A VONTADE E A LIBERDADE NA FILOSOFIA
KANTIANA

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 13/03/2019.

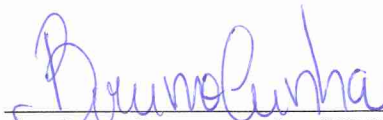
Banca Examinadora



Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho - Orientador



Profa. Dra. Nathalie Barbosa La Cadena (UFJF)



Prof. Dr. Bruno Cunha (UFSJ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais, que financiou esta pesquisa. Ao orientador Humberto Schubert Coelho. A minha esposa Jéssica. A Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela estrutura e iniciativa na formação de um programa de pós graduação. E a Deus.

Resumo

Este trabalho apresenta a filosofia prática de Immanuel Kant (1724-1804), com foco na argumentação a respeito da liberdade e a determinação da vontade que percorre as obras *Crítica da Razão Pura* (tanto em sua primeira edição de 1781, quanto na segunda edição de 1787), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e *Crítica da Razão Prática* (1788). Nossa intenção é destacar a linha argumentativa que percorra as três obras e que culmine com a defesa da liberdade da vontade, concebida através da possibilidade de uma ação autônoma motivada através da forma da lei moral. Iniciamos apresentando o tratamento dado por Kant à vontade, como o conceito é apresentado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e tem seu desenvolvimento na *Crítica da Razão Prática*. Em seguida abordamos as particularidades e diferenças que o autor atribui à liberdade na *Crítica da Razão Pura*, em especial na terceira antinomia, e seus desdobramentos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a conclusão sobre a liberdade na *Crítica da Razão Prática*. Por fim, trataremos como Kant argumenta de modo a conciliar que a ação moral, que a princípio provoca no sujeito a dor da restrição do desejo, é considerada a ação que melhor satisfaz a definição de liberdade, apresentando o argumento em prol da lei moral pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a doutrina do fato da razão, na *Crítica da Razão Prática*.

Palavras-chave: Kant. Liberdade. Vontade. Moralidade

Abstract

This work presents the practical philosophy of Immanuel Kant (1724-1804), focusing on the argument about freedom and determination of will that goes through the works *Critique of Pure Reason* (both in its first edition of 1781 how much in the second edition of 1787), *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) and *Critique of the Practical Reason* (1788). Our intention is to highlight the argumentative line that runs through the three works and culminates with the defense of the freedom of the will, conceived through the possibility of an autonomous action motivated by the form of moral law. We begin by presenting the treatment given by Kant about will, as the concept is presented in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and has its development in the *Critique of Practical Reason*. Then we discuss the peculiarities and differences that the author attributes to freedom in the *Critique of Pure Reason*, especially in the third antinomy, and its unfolding in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the conclusion on freedom in the *Critique of Practical Reason*. Finally, we will deal with how Kant argues in order to reconcile that moral action, which at first causes in the subject the pain of restriction of desire, is considered the action that best satisfies the definition of freedom, presenting the argument for the moral law by *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the doctrine of the fact of reason in the *Critique of Practical Reason*.

Keywords: Kant. Freedom. Will. Morality

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CRP	<i>Crítica da Razão Pura</i>
FMC	<i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i>
CRPr	<i>Crítica da Razão Prática</i>
MC	<i>Metafísica dos Costumes</i>

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
1 – A VONTADE NA FILOSOFIA KANTIANA.....	14
1.1 – OS CONCEITOS RELACIONADOS À VONTADE	14
1.2 – O PAPEL DA BOA VONTADE NA <i>FUNDAMENTAÇÃO</i>	19
1.3 – OS DESDOBRAMENTOS DA VONTADE NA SEGUNDA CRÍTICA.....	23
2 – A LIBERDADE NA FILOSOFIA KANTIANA	41
2.1 – A ANTINOMIA DA LIBERDADE NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	42
2.2 – A LIBERDADE NA <i>FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	51
2.3 – A DEFESA DA LIBERDADE PRÁTICA NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</i>	60
3 – A RELAÇÃO ENTRE A VONTADE E A LIBERDADE	73
3.1 – O ARGUMENTO EM PROL DA LEI MORAL NA <i>FUNDAMENTAÇÃO</i>	74
3.2 – A DOUTRINA DO FATO DA RAZÃO NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</i>	85
3.3 – A LEI MORAL E O CUMPRIMENTO DOS REQUISITOS DA LIBERDADE	95
CONCLUSÃO.....	103
BIBLIOGRAFIA	107

INTRODUÇÃO

Os discursos contemporâneos sobre a liberdade estão majoritariamente vinculados à possibilidade dos indivíduos realizarem suas vontades. Ao falar de liberdade sexual, da liberdade de opinião, ou da liberdade econômica, temos como pano de fundo uma concepção de que a liberdade diz respeito a satisfazer um desejo do sujeito: quanto maior é a capacidade de satisfazer desejos, maior é a liberdade. Formou-se no senso comum a noção de que ter liberdade é ter capacidade de satisfazer a vontade. Diante disso, chama a atenção na filosofia de Immanuel Kant o fato de conceber uma ação como efetivamente livre somente quando esta é fruto de uma vontade de seguir a moralidade. Enquanto a máxima liberdade, no senso comum, é o comportamento que segue desenfreadamente os desejos, para Kant, o comportamento realmente livre é aquele que se preocupa, primeiramente, com a coerência e com a lei universal. Além do aspecto inovador, a argumentação e defesa de sua teoria motiva a nossa pesquisa a entender as articulações e especificidades da faculdade de desejar e da liberdade na filosofia kantiana.

A crença iluminista, manifestada no pensamento de Leibniz e Wolff, de que a ciência deveria possuir a capacidade de explicar, por meio da lei da causalidade, todos os acontecimentos do mundo trazia à tona, novamente, para o núcleo da filosofia a possibilidade de uma determinação completa de todos os acontecimentos. Tal pensamento tem como pressuposto a inevitabilidade de qualquer ação, ele tem como consequência que as condições encontradas no mundo teriam causando necessariamente todos os atos da natureza e do comportamento, eliminando completamente a possibilidade de escolha. Kant, parte do pressuposto que os acontecimentos da natureza são todos regidos pela lei da causalidade, e a possibilidade da liberdade fica restrita à vontade humana. A discussão gira em torno da busca por uma explicação para a possibilidade de que em um sujeito que tenha sua vontade determinada por meio das influências externas ao mesmo tempo em que possua o atributo da liberdade. Afinal, uma completa abrangência da lei de causalidade resulta na determinação da vontade de maneira

inescapável e necessária. Por outro lado, a possibilidade de determinação da vontade de maneira independente do fluxo da causalidade resulta em uma não universalização do alcance da causalidade, e a impossibilidade das explicações e previsões científicas para uma série de fenômenos que observamos. Assim, a disputa entre liberdade e determinismo, na filosofia kantiana, acontece no campo da vontade.

O objetivo central deste trabalho é apresentar a argumentação da teoria do filósofo alemão sobre a liberdade e a satisfação da vontade. Para Kant, entre as possibilidades de ação a que se caracteriza como que melhor satisfaz a liberdade humana é a ação moral. Usaremos como premissas para esta demonstração as definições do próprio autor para os principais termos investigados.

Na *Crítica da Razão Pura* [CRP] (KANT, 2015a)¹, especificamente na sessão das antinomias da razão pura, Kant dedica uma destas antinomias à liberdade. A ideia de liberdade é elaborada de maneira conflituosa, apresentando argumentos a favor de sua existência, e outros que a negam. Para negar a liberdade é cogitado que a regra da causalidade determine todo evento que venha a acontecer. Assim, cada ato ou decisão estaria envolvido em um fluxo inescapável de causalidade. Para termos uma garantia da existência da liberdade é necessário que se comece um novo fluxo de causalidade independente das causas da natureza [CRP, B565] (KANT, 2015a, p. 432). Aqui temos um conceito de liberdade posto como a capacidade de iniciar autonomamente um novo fluxo condicional de eventos.

Assim, para que o conceito de liberdade possa ser aplicado como algo objetivo, é necessário que se encontre um caso em que a liberdade inicie um novo processo de causalidade independente de algum outro fato anterior. Este exemplo não deve ser oriundo do mundo sensível, já que o postulado da existência da liberdade é válido somente para o campo do inteligível, e que o contato com objetos do mundo sensível no fluxo de causalidade pode sempre implicar que tal fluxo de causalidade foi causado justamente por este contato, não sendo, deste modo, uma causalidade autônoma [CRP, B562] (KANT, 2015a, p. 430).

¹ As citações das obras de Kant tradicionalmente são referenciadas de acordo com a paginação da edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*) e as obras traduzidas para português aqui utilizadas possuem a marcação da paginação da versão da Academia. Optamos por indicar, além da referência convencional, a paginação da Academia entre colchetes, precedida da sigla de cada obra de Kant.

Tal exemplo é encontrado na lei moral, que não depende de nenhuma experiência, e, ao mesmo tempo, é um juízo que acrescenta conhecimento, ou seja, um juízo sintético. O fato da lei moral possuir forma explica a possibilidade de, a partir dele, iniciarmos um novo processo de causalidade independente de interferências naturais.

Já na *Crítica da Razão Prática* (KANT, 1984), o conceito de liberdade aparece com um novo aspecto: ele é o agir independente das inclinações provocada por agentes externos. Isto significa agir em conformidade somente com a lei moral, e nenhuma outra (KANT, 1984, p. 189). Os agentes externos se manifestam na subjetividade inclinando o sujeito a agir de maneira determinada. Um dos fatores que diferencia os homens dos animais é justamente esta capacidade de conceber uma lei moral independente da natureza. Por isso, a ação dos animais é plenamente determinada, enquanto a ação do homem pode ser oriunda de uma vontade livre. É esta vontade que concebe a lei moral.

A primeira referência a uma possível definição de uma das nuances da vontade aparece no prefácio da *Crítica da Razão Prática*, onde a 'faculdade de desejar' é definida como a capacidade humana de ser causa da sua realidade, fazendo isso por meio de suas representações [CRPr, 16] (KANT, 1984, p. 17). Quando a representação coincide com a expectativa para cumprir uma condição subjetiva de vida temos a sensação de prazer. Deste modo, fica evidenciado que são as influências externas que direcionam a faculdade de desejar para o prazer, este direcionamento é chamado de apetite. Um apetite que sempre se repete é chamado de inclinação. A outra possibilidade de direcionamento da faculdade de desejar é por meio da razão pura, sem a influência dos sentidos.

A vontade pode ter origem em estímulos sensíveis, como nos animais, e gerar ações que seguem o fluxo contínuo da natureza, seguindo a causalidade. Do mesmo modo que pode ter uma origem independente, fruto de um processo onde o único participante é a própria razão humana, sem nenhuma influência, ou seja, sendo originada pelo imperativo categórico. No primeiro caso a vontade é somente mais uma etapa no fluxo da causalidade, portanto não poderia ser de outro jeito, e as ações dela geradas não são livres. No segundo caso, por não ser influenciada por mais nada, a não ser pela própria racionalidade do sujeito, é uma vontade livre. Fica caracterizado, deste modo, que, na filosofia kantiana, a nossa capacidade de

escolher, entre uma gama de possibilidades, qual será a nossa ação é uma função da nossa faculdade de desejar.

O objetivo principal do trabalho é evidenciar o funcionamento da faculdade de desejar em sua articulação com conceito kantiano de liberdade. Analisaremos a possibilidade de uma interpretação consistente dos argumentos kantianos apresentados na *Crítica da Razão Pura*, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, que permita uma leitura que considere uma estruturação única a respeito da vontade e da liberdade que perpassasse as três obras. A definição que Kant utiliza para a vontade traz o debate sobre a possibilidade da existência da liberdade para a determinação da vontade dos seres racionais. Já o conceito kantiano de liberdade estabelece uma série de requisitos para a sua atribuição. O atributo liberdade se efetiva conforme se demonstra a possibilidade da realização de uma ação que cumpra todos os requisitos que o conceito kantiano de liberdade demanda. A determinação da vontade por meio da forma de uma lei que não esteja vinculada a nenhum componente sensível cumpre todos os requisitos para a liberdade, e é o que permite a atribuição da liberdade. Defendemos a posição que é possível identificar que tal estrutura argumentativa percorre as *Antinomias da Razão Pura*, na *Crítica da Razão Pura*, respalda-se na *Terceira Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e tem suas conclusões tomadas na *Analítica da Razão Prática*, da *Crítica da Razão Prática*.

Não há consenso entre os interpretes kantianos a respeito da continuidade entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*. Na terceira sessão da *Fundamentação* Kant utiliza o termo 'dedução' para descrever o procedimento de se alcançar o resultado da forma da moralidade a partir da pressuposição da liberdade. Por outro lado, na *Crítica da Razão Prática*, Kant expressamente exclui a possibilidade de uma 'dedução' da lei moral. Este contraste em relação ao uso do termo motiva interpretes a levantar a possibilidade de uma mudança significativa do posicionamento kantiano em seu período maduro. Nosso trabalho procura levantar os principais argumentos dessa linha de interpretação, bem como as linhas de defesas da uniformidade argumentativa entre as duas obras.

A pesquisa seguiu o método analítico estrutural e se debruçara sobre a obra de Kant em seu período crítico, destacando os trechos onde os temas liberdade e vontade são abordados na *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. As outras obras de Kant serão utilizadas para apoio e busca por referências. Compõem ainda a bibliografia básica artigos acadêmicos de especialistas nos estudos kantianos.

No primeiro capítulo iremos apresentar especificamente os conceitos relacionados ao tema da vontade, tratando, os conceitos de faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), vontade (*Wille*) e vontade arbítrio (*Willkür*). Procuraremos trazer as funções metodológicas, diferenças e implicações de cada termo dentro da obra do autor. Outros conceitos importantes para a compreensão da linha argumentativa serão abordados em um segundo momento do capítulo, como 'prazer' e 'felicidade', além dos componentes envolvidos no fluxo causal capaz de determinar qualquer tipo de ação. O objetivo específico do capítulo é entender como a vontade é concebida por Kant, como se apresenta na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e como sua concepção restringe o campo de discussão sobre a liberdade para a determinação da vontade.

O capítulo seguinte terá seu foco no conceito de liberdade, apresentando as características e a evolução do conceito na filosofia de Kant. Inicialmente iremos compreender quais foram as principais influências para o que poderemos chamar de concepção inicial de liberdade para o autor. Em seguida iremos expor como o tema foi abordado na sessão das antinomias da razão pura, da *Crítica da Razão Pura*. Em seguida abordaremos a concepção da liberdade enquanto pressuposto necessário para qualquer agir moral, na *Terceira Sessão Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Por fim, entraremos na *Crítica da Razão Prática*, destacando as diferenças e semelhanças entre o que o autor chama de liberdade em sentido positivo e liberdade em sentido negativo, e como se argumenta em favor da liberdade tomando por princípio o fato da razão.

No terceiro e último capítulo trataremos da ação motivada pela lei moral, que é a condição que permite o cumprimento das exigências da liberdade para a determinação da vontade. Inicialmente iremos apresentar a argumentação a respeito da lei moral na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Em seguida tratamos da doutrina do fato da razão, utilizada por Kant na *Crítica da Razão Prática*. Por fim, concluímos o capítulo com a exposição da maneira como os requisitos do conceito de liberdade são alcançados pela capacidade de determinação da vontade por meio da lei moral.

1 – A VONTADE NA FILOSOFIA KANTIANA

Neste capítulo tratarei da temática da vontade na filosofia kantiana. Inicialmente será levantada uma discussão conceitual, sobre as principais definições e termos utilizados por Kant para tratar sobre *vontade*, *arbítrio* e *faculdade de desejar*. Esta distinção se faz necessária dado as implicações e desdobramentos que os três termos possuem dentro da argumentação do autor em relação à moralidade. Em seguida, entraremos no uso do termo em duas obras onde é possível identificar a argumentação que concilie liberdade e vontade, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [FMC] (KANT, 2007) e a *Crítica da Razão Prática* [CRPr] (KANT, 1984). O objetivo é encontrar as articulações e funções metodológicas da vontade dentro do contexto da moralidade. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o autor emprega o conceito de uma boa vontade, destacando sua importância perante o ideal de ação moral. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant pretende demonstrar como é possível a determinação da vontade por meio da razão pura, e para isso explica como a vontade interage com a sensibilidade e com a racionalidade.

1.1 – OS CONCEITOS RELACIONADOS À VONTADE

A capacidade de produzir vontade é tratada como a faculdade de desejar, que por sua vez é definida como “o poder (...) de ser, por meio de suas representações, causa da realidade dos objetos dessas representações” [CRPr, 16, Nota] (KANT, 1984, p.17). Uma vez que a representação sensível se manifesta na consciência de modo a coincidir com a expectativa que criamos para o cumprimento de uma condição subjetiva de vida temos a sensação de prazer. Em outras palavras, criamos a expectativa que um determinado fenômeno ao se manifestar em nossa consciência cumpra um requisito para a manutenção da nossa própria existência física. Conforme este fenômeno acontece para nós, como todo fenômeno por meio da sensibilidade, temos a sensação de prazer. Uma vez que são os fenômenos captados pela sensibilidade a origem das representações externas, temos que são as influências externas que direcionam a faculdade de desejar para o prazer, este direcionamento é chamado de apetite. Um apetite que sempre se repete é chamado

de inclinação. A outra possibilidade de direcionamento da faculdade de desejar é por meio da razão pura, ou seja, sem nenhuma influência dos sentidos.

Embora nosso trabalho foque nos aspectos da *Fundamentação* e nas duas primeiras *Críticas*, é na *Metafísica dos Costumes* onde encontramos a definição mais completa do conceito da faculdade de desejar, neste caso ele é definido como a capacidade de determinar o próprio agir de acordo com leis prescritas pelo próprio sujeito. Nosso propósito aqui é destacar as duas faces desta faculdade que cumprem funções fundamentais na estrutura do pensamento.

A faculdade do desejo, em consonância com os conceitos – na medida em que o fundamento que a determina à ação reside nela mesma e não em seu objeto – é denominada faculdade de fazer ou deixar de fazer conforme aprova cada um. Na medida em que está unida à consciência de cada um a capacidade de realizar seu objeto mediante ação própria chama-se escolha; se não unida a essa consciência, seu ato é denominado aspiração. A faculdade do desejo cujo fundamento determinante – e daí até mesmo o que lhe é agradável – se encontra na razão do sujeito é chamada de vontade. A vontade é, portanto, a faculdade do desejo considerada não tanto em relação a ação (como o é a escolha), porém mais em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. [MC, A213] (KANT, 2003, p. 62 e 63)

Esta distinção entre as faces da faculdade de desejar é necessária para que se cumpra duas características fundamentais para a vontade: a capacidade de se autodeterminar manifesta especificamente na capacidade da vontade (*Wille*) de formular leis de maneira independente de estímulos externos; e a da liberdade de escolha, que aparece na capacidade da escolha (*Willkür*) de escolher perante duas possibilidades distintas de determinação, seguindo os impulsos provocados pelos estímulos externos, ou seguindo a lei interna. Essa diferenciação entre os termos é essencial para a compreensão da terceira antinomia da Razão Pura, e para seu desdobramento na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*.

Henry E. Allison defende que existem dois sentidos que podem ser usados para a definição do termo *Wille*. Em um sentido amplo, ele se relaciona com a capacidade de uma consciência de desejar. Em um sentido estrito ele é a consagração da função legislativa desta mesma faculdade. Deste modo, *Wille* em seu sentido amplo, engloba tanto o seu significado em sentido estrito, quanto *Willkür* (ALLISON, 2012, p. 147). Cesar Augusto Ramos ressalta a dificuldade de tradução

dos termos *Willkür* e *Wille* na obra kantiana. Fora deste contexto ambos os termos podem ser traduzidos como vontade, mas para uma alcançar a exatidão dos objetivos de Kant o ideal é a utilização de *Willkür* como ‘vontade-arbítrio’ ou como ‘escolha’, e de *Wille* como ‘vontade’. O primeiro diz respeito à capacidade de escolher enquanto o segundo à capacidade da razão de legislar de forma autônoma. (RAMOS, 2010, p.48).

Princípios práticos “são proposições que encerram uma determinação geral da vontade, trazendo em si várias regras práticas” [CRPr, 35] (KANT, 1984, p. 29). Estes se dividem em dois tipos: máximas e leis práticas. As máximas são os princípios cuja validade está restrita à vontade do sujeito, ou seja, são subjetivas [CRPr, 35] (KANT, 1984, p. 29). Por sua vez as leis práticas possuem validade para à vontade de todo ser racional, ou seja, são objetivas [CRPr, 35] (KANT, 1984, p. 29).

Cabe à vontade (*Wille*) somente estipular a lei, uma função legislativa, e essa tarefa é para ela necessária, fazendo com que sua função seja somente a de agente regulador, que encaminha um direcionamento independente para a vontade arbítrio. Cabe à *vontade-arbítrio (Willkür)* estipular as máximas que determinarão o próprio agir, uma função executiva. As máximas da ação podem, ou não, estar de acordo com as leis².

Na sessão dos *Princípios da Razão Pura Prática*, especificamente no segundo teorema, Kant se refere a “*uma faculdade de desejar inferior e superior*” [CRPr, 41] (KANT, 1984, p. 33) atribuindo a estes termos características semelhantes aos atribuídos ao arbítrio e à vontade. A relação entre faculdade inferior e a vontade-arbítrio acontece porque está à “*mercê do uso da liberdade de escolha e pode ser coagida*” (RAMOS, 2010, p.48), já a relação entre a faculdade superior e à vontade está relacionada à satisfação do cumprimento do dever. A primeira estaria relacionada imediatamente ao objeto que representa o prazer, a segunda estaria relacionada à satisfação do cumprimento do dever. A faculdade inferior de desejar determina as regras práticas materiais da ação. A faculdade superior de desejar necessariamente deve pressupor uma lei puramente formal capaz de determinar suficientemente à vontade. Como cabe à faculdade superior a

² Allison, em *Kant's Theory of Freedom* (1990, p.129 a 143) dedica um capítulo para explicar a distinção entre *Wille e Willkür*, utilizando sobretudo das definições fornecidas por Kant na *Metafísica dos Costumes*. Neste trabalho ele trata a correspondência entre *Wille* com uma função legisladora, e *Willkür* com uma função executiva.

elaboração da lei da razão, Kant utiliza o termo legislativo para caracterizá-la (RAMOS, 2010, p.50).

Quando a liberdade é colocada em seu sentido negativo, ou seja, é a liberdade de ser uma espécie de causalidade dos seres racionais, somente a vontade enquanto arbítrio pode ser considerada possuidora de um livre arbítrio, uma vez que somente a ela é possível a realização da escolha entre seguir o fluxo da natureza ou iniciar um novo fluxo através da ação praticada pela lei moral. A liberdade no aspecto positivo é a capacidade da razão pura ser também prática, colocada nos termos da autodeterminação de uma lei independente de qualquer interferência sensível, é um atributo da vontade (*Wille*), é uma derivação do conceito positivo, já que se faz referência a uma espécie de lei em particular. Deste modo, uma ação que segue a lei moral, satisfazendo assim o critério positivo de liberdade, já que esta lei foi autogerada, satisfaz tanto o aspecto positivo da liberdade, quanto o aspecto negativo, porque a escolha teve a oportunidade de se recusar a ceder a esta lei, e não o fez (RAMOS, 2010, p.51).

O autor fundamental para a concepção kantiana de vontade foi Christian August Crusius (1715-1775). Para rastrear e identificar tal influência Alison remete a argumentação de Gottfried von Leibniz (1646-1716) a respeito das características e possibilidades da liberdade, passando pela crítica de Christian Wolff a esta concepção leibniziana (ALLISON, 2012, p. 137).

Existem dois princípios fundamentais para compreensão da influência de Leibniz na concepção kantiana de vontade, o de não contradição e o de razão suficiente. O princípio de não contradição diz respeito a regras que governam todos os mundos possíveis, ele afirma que algo não pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo na mesma relação, e que qualquer análise de possibilidade deve seguir esta regra. Por outro lado, o princípio de razão suficiente, diz que tudo que existe possui uma justificativa que demonstre a sua necessidade de existência, e é o princípio fundamental do mundo real, qualquer possibilidade que foi efetivada deve estar de acordo com esta regra. Leibniz coloca o tema da liberdade de acordo com estes conceitos. As ações humanas não possuem um caráter de necessidade, já que todas as possibilidades de ação não ferem o princípio de não contradição. Por outro lado, não poderiam ser de outro modo, já que tudo que foi efetivado possui razão suficiente para isso (ALLISON, 2012, p. 138).

Christian Wolff enfatiza o aspecto determinista do conceito de liberdade de Leibniz. Para ele só existe a faculdade da cognição, e sendo a vontade e o desejo reduzidos a graus diferentes desta mesma faculdade. Wolff acredita que uma decisão é tomada pelo sujeito somente em relação ao que a sua cognição necessariamente escolhe como o melhor para aquela situação, dada à mesma situação, a escolha não poderia ser diferente da que foi (ALLISON, 2012, p. 138).

Crusius traz a discussão a respeito da liberdade, iniciada por Leibniz e continuada por Wolff, para a temática da liberdade da vontade. Ele defende que a nossa incapacidade de compreender a liberdade não implica uma impossibilidade da realidade da liberdade. A liberdade, a nível epistemológico, estaria categorizada como algo passível de conhecimento de maneira intuitiva. Tal passo é necessário para a justificação de sua ética voluntarista, que o faz conceber a vontade como o poder de agir de acordo com as próprias ideias.

Como Crusius pensou que a vontade, como principal poder da mente, tem uma função executiva que pressupõe, mas não pode realizar, o intelecto, ele nega que Deus criaria um ser capaz de compreender, mas sem vontade.³(ALLISON, 2012, p.141).

Embora concorde com a separação em faculdades distintas do intelecto e da vontade, Kant diverge de Crusius ao não admitir a impossibilidade de um ser desprovido de vontade por motivos teológicos, rejeitando a ideia de uma liberdade para a indiferença. Ele somente considera que tal possibilidade não é descartada pelos limites impostos pela razão teórica (ALLISON, 2012, p. 144). A posição kantiana se apresenta como uma continuação da posição de Leibniz na medida em que ambos consideram que os móveis inclinam, mas não exigem. A diferença entre eles é justamente a influência de Crusius, que fez com que Kant interpretasse a distinção entre inclinação e necessidade de maneira muito mais acentuada. Para Leibniz uma forte inclinação, mesmo que não signifique uma necessidade, é motivo suficiente para a determinação da vontade. Já para Kant uma inclinação jamais terá motivo suficiente para uma ação, pois isso implicaria na possibilidade da vontade não ser determinada pela lei moral (ALLISON, 2012, p. 144).

³ O original, em inglês, diz: “Since Crusius thought that the will, as the chief power of the mind, has an executive function that presupposes, but cannot be performed by, the intellect, he denied that God would create a being with understanding but no will”.

Manfred Baum (2006, p. 136) chama a atenção para o fato de Wolff e Baumgarten terem concebido uma ideia de duplicidade de possibilidade de determinação da vontade, porém, em uma abordagem focada na psicologia empírica, onde a vontade poderia ser determinada de uma maneira instintiva e sensível, ou refletida e racional. A diferença fundamental é que na concepção de Kant a determinação racional deve acontecer sem nenhuma influência sensível, e sem nenhuma expectativa: “*Isso significa, no entanto, que o desejo superior deve ser entendido como uma razão prática, que depende da eficácia da determinação da vontade em nenhum sentimento anterior de prazer ou desagrado*” (BAUM, 2006, p. 136), enquanto a concepção de Wolff e Baumgarten admitem a influência empírica até em determinações classificadas como puramente racionais.

Buscamos aqui, levantar as diferenças e particularidades dos principais termos relacionados ao conceito de vontade na filosofia kantiana. Dado o que foi levantado nesta discussão sobre o conceito, trataremos como o foco a busca pelas referências ao termo *Wille*. Porém, é inevitável que a todo momento se trate dos outros termos, *Willkür* e *faculdade de desejar*, que estão atrelados a este.

1.2 –O PAPEL DA BOA VONTADE NA FUNDAMENTAÇÃO

A resposta sobre o que devemos fazer se inicia pela busca de algo que seja incondicionalmente bom. Independente de qualquer possível ação ou resultado desta, para Kant uma boa vontade é algo “ilimitadamente bom” [FMC, 1] (KANT, 2007, p. 21). Os outros concorrentes a este posto - discernimento, argúcia de espírito ou a capacidade de julgar - podem ser levados ao ato com motivações maléficas, e por isso possuem limitações que não encontramos na boa vontade. Isso não significa que todas as ações realizadas pela boa vontade sejam úteis ou proveitosas, mas, o julgamento de algo em si, como demanda esta busca, não deve considerar consequências, pois esta seria uma limitação do julgamento. Nas palavras de Kant:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda

mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro de uma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse à boa vontade (...) ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que tem em si mesmo o seu pleno valor. A utilidade ou inutilidade nada podem acrescentar ou tirar deste valor [FMC, 3](KANT, 2007, p. 23).

Kant analisa a possibilidade da boa vontade encaminhar a ação para a busca da felicidade pessoal. A felicidade é tomada aqui enquanto estado de plena manutenção dos meios para a própria conservação. Partindo do pressuposto de que a natureza distribuiu perfeitamente nossas aptidões, Kant argumenta que se a boa vontade, ou seja, o sumo bem, fosse um direcionamento para a felicidade a determinação dessa vontade não ficaria a cargo da razão, mas do instinto. As ações encaminhadas pelo instinto estão inseridas no fluxo de causalidade da natureza, e esta direciona espontaneamente o sujeito para a sua conservação. É o instinto que nos desperta a vontade de buscar alimento, abrigo, afeto e todas as demais coisas que nos transmitem a sensação de segurança do nosso estado de felicidade [FMC, 4] (KANT, 2007, p. 24). Assim, se fosse o caso da finalidade do ser humano ser a busca constante pela felicidade a natureza não teria nos brindado com a capacidade de determinar a nossa vontade por uma dupla via, a razão e o instinto. Seria para ela muito mais eficiente dotar o homem somente com a capacidade de agir pelo instinto, e deste modo, o homem estaria muito mais próximo de alcançar um estado pleno de felicidade. Entramos aqui em um ponto polêmico da filosofia prática de Kant. A resposta à pergunta 'o que devemos fazer?' não passa pela busca que objetiva a felicidade pessoal.

Com isso Kant está rejeitando uma ideia de que é possível encontrar algo que seja intrinsecamente bom no resultado das ações humanas. Aceitar tal ideia resultaria em um conceito de bondade instrumental. Nesse caso o bom agir humano seria considerado com vistas a seus resultados, o que implicaria em um problema para a fundamentação da necessidade da autonomia da vontade (SCHNEEWIND, 2009, p. 381). Alisson acrescenta ainda que uma ausência de autonomia para a vontade seria algo que excluiria a possibilidade de um imperativo categórico, e que isso revela que a posição kantiana não permite um meio termo em relação à autonomia, ou devemos aceitar a sua plenitude ou a sua completa falta (ALISSON, 2012, p. 146).

A lei que é gerada pela razão exclusivamente para fazer o que é bom nem sempre é concretizada. E a lei se manifesta, mas cabe ao sujeito, com o uso de seu arbítrio, decidir se a seguirá ou não. No entanto, para Kant, não cabe ao sujeito decidir sobre a existência desta vontade, a possibilidade da existência da vontade de fazer o sumamente bom sempre existe. Sempre que se pergunta sobre o que deveria ser feito a razão, autonomamente, é capaz de responder. Por isso, ela é um “dever” [FMC, 8] (KANT, 2007, p. 26).

Vale ressaltar que a máxima “*conservar cada qual a sua vida*” [FMC. 9] (KANT, 2007, p.27), é um dever. Porém tal máxima carrega consigo uma forte inclinação da lei natural. Talvez o nosso maior instinto seja o de cuidar da própria conservação. Assim, a vontade manifestada quando agimos de acordo com tal máxima não é a oriunda da pura razão, mas de um instinto de auto preservação. Kant exemplifica que as ações oriundas desta máxima só teriam valor moral se o sujeito que a pratica não encontrasse mais “gosto de viver”, e por isso “deseja a morte” [FMC, 10] (KANT, 2007, p. 28). O contrário deste ponto também é válido: só porque uma ação que poderia ter sido desencadeada por uma boa vontade não significa que ela possui conteúdo moral, o fato de poder ter sido desencadeada por uma boa vontade não significa que necessariamente ela foi, a mesma ação pode ocorrer por motivações distintas desta boa vontade. O afastamento da felicidade do ponto central da filosofia prática kantiana pode incorrer em erros interpretativos no sentido de que o autor despreza a sua busca, conforme explica Schneewind.

Em todas as outras crenças em que somos levados somente por fundamentos práticos é evidente certo interesse pela felicidade humana. Pensa-se com frequência que Kant sustenta que a felicidade não tem valor, e mesmo que ele a ignorou completamente na sua ética. Esse é um erro grave. É verdade que, para Kant, o valor moral é o altíssimo bem, mas por si mesmo ele não é o bem completo ou supremo. Para Kant, ser virtuoso é ser digno de felicidade: e o bem perfeito exige que a felicidade seja distribuída de acordo com a virtude. A felicidade ou a soma da satisfação dos desejos, é um bem condicional. Só é boa se resultar da satisfação de desejos moralmente permissíveis. Mas, apesar disso ela é intrinsecamente valiosa. Ela é avaliada por um agente racional em si mesma, e não instrumentalmente (SCHNEEWIND, 2009, p. 406).

Assim, podemos dizer que a vontade que encaminha para o dever é aquela que segue exclusivamente a razão. Ela é o que Kant chama de “incondicionalmente bom” [FMC, 81] (KANT, 2007, p.80) algo que não possui limitações em sua bondade. No decorrer da *Fundamentação da Metafísica dos*

Costumes é demonstrado por que o critério que a vontade deve seguir é estar de acordo com o imperativo categórico. Não cabe a nós neste momento um aprofundamento sobre este. Agora, partiremos para a análise da outra face da vontade, a capacidade de determiná-la a partir de elementos externos.

Uma vez que o objetivo de Kant é tratar das condições da moralidade, e que para isso, pretende provar a capacidade da nossa vontade ser determinada exclusivamente pela razão, o tema da determinação da vontade pelas inclinações instintivas não é o objetivo principal das obras abordadas. Em função disso, buscamos trazer pontos onde ela é tratada como contraponto, ou como uma nota explicativa. O nosso objetivo aqui, lembramos, é, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, analisar o tema profundamente, e isso não estaria completo sem passar pela face da vontade que comanda a grande maioria das ações.

A concepção de Kant acerca do funcionamento da natureza, oriunda da física newtoniana, implica que todos os acontecimentos estão de acordo com leis objetivas. Desde a *Crítica da Razão Pura* a possibilidade da liberdade está restrita às ações dos sujeitos racionais. Todo o fluxo do movimento da natureza está inserido em um processo inescapável de causalidade. Tais leis são passíveis de representações para os seres racionais. As representações das leis nos seres racionais são os princípios. É na razão que se encontra a capacidade de derivar ações de leis [FMC, 36] (KANT, 2007, p. 47).

É por meio da sensibilidade que experimentamos a sensação de prazer ou desprazer que contingencialmente formam as inclinações. Uma inclinação revela a dependência da nossa faculdade de desejar das nossas sensações. Elas fornecem o caráter de necessidade de um objeto na forma de uma lei interna ao sujeito. A razão é capaz de estabelecer interesse que pode ser direcionado tanto a questões objetivas, como a questões subjetivas. Tal interesse é algo contingente a seres que são capazes de determinar sua vontade puramente pela razão ou pelas inclinações. Assim, um interesse pode ser por um objeto ao qual terei acesso caso realize tal ação, ou pela própria ação em si [FMC, 39] (KANT, 2007, p. 49). No primeiro caso, Kant chama o interesse de patológico, e aqui o papel da razão se resume a formular hipóteses sobre qual ação levará o sujeito ao acesso do objeto interessado.

Se por um lado temos o agir puramente racional como origem do sumo bem, não podemos dizer que para o Kant o inverso é verdadeiro. Em seu texto sobre a ideia da propensão ao mal, Henry Alisson, descarta a origem da maldade nas vontades originadas pelas inclinações. Para o autor, um sujeito que desconheça as possibilidades de determinação da vontade exclusivamente pela razão não pode ser classificado como imoral, mas alguém que é alheio à moralidade (ALISSON, 2012 – pág. 102).

Podemos concluir que, deste modo, as ações ocorridas em uma situação onde nenhuma das possibilidades de ação permite a determinação da vontade pela razão pura está isenta de um julgamento moral, e não deve poder ser classificada como boa ou má. A origem da propensão ao agir mal em Kant estaria ligada a uma perversão da interpretação do sistema de interesses relacionados à suas máximas.

Evitamos até aqui entrar na discursão sobre o imperativo categórico conscientes de sua relação direta com o conceito de “vontade” e, sobretudo, com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A intenção é abordar o tema com maior profundidade em um capítulo posterior da dissertação.

De acordo com a definição conceitual, tratada no começo deste texto, identificamos a dupla possibilidade de determinação da vontade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Com isso, temos um detalhamento maior do funcionamento da faculdade de desejar, com o emprego de sua capacidade de determinação da vontade no sujeito de acordo com a razão pura e com as inclinações. Veremos a seguir como a determinação da vontade é aprofundada na *Crítica da Razão Prática*.

1.3 – OS DESDOBRAMENTOS DA VONTADE NA SEGUNDA CRÍTICA

A crítica da razão, em seu uso teórico, verificou os limites e possibilidades da nossa capacidade de conhecer algo, e constatou que a nossa razão facilmente acredita conhecer algo que ultrapassa os seus limites e possibilidades. Paralelamente, na *Crítica da Razão Prática* é analisado como a razão pode determinar a vontade, e ao mesmo tempo quais são os limites e possibilidades da determinação desta pela razão. Aqui, a determinação da vontade é

definida como “a faculdade ou de produzir objectos correspondentes às representações, ou de determinar a si mesma à produção dos mesmos (quer o poder físico possa ou não ser suficiente), isto é, de determinar a sua causalidade” [CRPr, 29 e 30] (KANT, 1984, p. 23). Kant atribui à razão a capacidade de poder determinar a vontade de maneira objetiva, sendo objetiva em relação ao querer. A primeira questão que aparece com isso é “se a razão, somente por si, basta-se para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação somente enquanto empiricamente condicionada” [CRPr, 30] (KANT, 1984, p. 23).

A compreensão da argumentação a respeito da vontade na *Crítica da Razão Prática* passa pela terceira antinomia da razão pura, demonstrada por Kant na *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*. As antinomias da razão são reflexões que produzem resultados aparentemente contraditórios para a razão. As ideias por ela produzidas não podem ser fruto de conhecimento empírico, e por isso não podem chegar a um nível de confiabilidade de uma ciência. O propósito de Kant acerca destas três ideias é demonstrar que existe a possibilidade de coexistência entre estas aparentes oposições. E que, embora não possam ser demonstradas do mesmo modo que os objetos oriundos da sensibilidade, o fato de poderem ser pensadas as garantem o caráter de possibilidade.

A organização dos fenômenos pelas categorias do entendimento exige da consciência que o processo de causalidade esteja inserido em qualquer relação. Cada fenômeno possui uma causa, e este fluxo nos parece ser ininterrupto e inescapável conforme observamos a natureza. Assim, tudo que observamos parece estar ligado a uma causa anterior, e por conseguinte, gera uma nova série de eventos da qual é causa. Deste modo, é possível conceber que tudo o que existe foi causado de maneira a não ser possível ser de outra maneira que não aquela em que foi concebido. A extrapolação desta causalidade máxima fecha o espaço para a possibilidade de algo poder ser de mais de uma maneira. A existência da liberdade depende da possibilidade de alguma coisa poder ser independente do fluxo de causalidade da natureza. Guido Antônio de Almeida, em seu artigo “*Liberdade e Moralidade segundo Kant*” (1997, pág. 177) explica que é impossível fornecer qualquer tentativa de dedução para a liberdade na *Crítica da Razão Pura*, tendo em vista que o conceito de dedução empregados pela razão teórica kantiana implica um caráter de condição de possibilidade da experiência, o que absolutamente não é o

caso da liberdade. Até em virtude disso, um complemento para a fundamentação deste conceito se faz necessário por meio da razão prática.

Se a vontade só puder ser determinada sob a influência de elementos empíricos não há a possibilidade de fugir da causalidade da natureza, e conseqüentemente não haveria liberdade para a vontade humana. Do mesmo modo, sendo a vontade dos seres racionais determinável somente pela razão pura não existe motivo para outra possibilidade de determinação da vontade a não ser o racional, ficando a possibilidade de escolha igualmente impossibilitada. Em função disso, a crítica deve ser feita à toda a razão prática, e não somente à sua parte pura, conforme acontece com a razão teórica⁴. Uma crítica da razão prática em geral tem por obrigação responder as tentativas de postulações de que a razão só determinaria a vontade de maneira empiricamente condicionada [CRPr, 32] (KANT, 1984, p. 24).

Analisaremos aqui os principais pontos da *Crítica da Razão Prática* onde temos uma argumentação a respeito da vontade no sistema kantiano. O foco é identificar quais papéis a vontade exerce dentro do processo que vai desde os motivos que podem levar a sua determinação até a ação do sujeito propriamente dita. Para tal, partiremos da *Doutrina Elementar da Razão Pura Prática*, onde Kant realiza uma minuciosa análise dos princípios da determinação de uma vontade válida para todo sujeito racional. Para esta empreitada utiliza de seu processo dedutivo onde descarta as possibilidades de determinação de uma vontade universal por meios empíricos, e é nestas etapas de seu pensamento que nos aprofundaremos a fim de identificar as funções e articulações da vontade com a sensibilidade, e não somente com a razão pura, o que é sem dúvida o foco para Kant. O objetivo aqui é trazer o conceito de vontade propriamente dito, lembrando sempre que ele possui a capacidade de ser determinado por duas vias diferentes no sistema kantiano.

A argumentação da *Doutrina Elementar da Razão Pura Prática* inicia trazendo os diferentes tipos de princípios práticos. Kant utiliza como definição de princípios práticos como “*proposições que contém uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas*” [CRPr, 35] (KANT, 1984, p. 29). Os princípios práticos subjetivos – as máximas – aparecem “*quando a condição é*

⁴ A terceira antinomia da razão pura será tratada com maiores detalhes na sessão 2.1 – *A antinomia da liberdade e a menção a razão prática na Crítica da Razão Pura*.

considerada pelo sujeito como verdadeira unicamente para a sua vontade”[CRPr, 35] (KANT, 1984, p. 29). Já os princípios práticos objetivos – as leis práticas “*quando a condição é objetiva, ou seja, válida para a vontade de todo ser racional*” [CRPr, 35] (KANT, 1984, p. 29).

Do mesmo modo, temos a diferenciação entre imperativos⁵ hipotéticos – que determinam “*as condições da causalidade do ser racional como causa eficiente, unicamente em consideração do efeito e capacidade de produzi-lo (...) contém simples preceitos de habilidade*” [CRPr, 36](KANT, 1984, p. 29) – e imperativos categóricos – que “*determinam apenas a vontade, seja ela suficiente ou não para produzir o efeito*” [CRPr, 36](KANT, 1984, p. 29) e que são leis práticas. Os imperativos hipotéticos visam alguma finalidade, e se expressam na forma de um regra de conduta devem determinar suficientemente a vontade mesmo que o sujeito não tenha consciência de que tem a faculdade necessária para o efeito desejado ou o que deve ser feito para produzir o efeito. As leis devem possuir caráter de necessidade, e por isso são categóricas.

Se a razão pura não puder determinar a vontade não é possível que existam leis práticas, somente máximas. Existe um conflito nas vontades patologicamente afetadas entre as máximas e as leis práticas que a vontade é capaz de reconhecer. No conhecimento sobre a natureza os princípios são leis da natureza, pois o uso da razão está aí determinado teoricamente pela própria constituição do objeto. Já na razão prática, nem todos os princípios que são suficientes para determinar uma ação constituem leis práticas, já que estamos lidando com uma vontade individual, enquanto as leis sempre se referem à vontade de todos os seres racionais. As regras práticas são sempre um produto da razão, elas prescrevem a ação que se tem vontade de fazer como um meio para alcançar um determinado efeito, formando um imperativo hipotético. Porém, como nos seres racionais não é a razão a única fonte de uma possível determinação da vontade, essa regra é um imperativo.

A necessidade é também um fruto da razão, porém ela é condicionada ao sujeito, e por isso é sentida em diferentes graus para cada um. Para a exigência de universalidade da capacidade da razão ser legisladora é necessário que o único

⁵ Um imperativo é “uma regra designada por um dever, que exprime a obrigação objetiva da ação, e significa que, se a razão determinasse completamente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente conforme a regra” (KANT, 1984, p. 29), possuem valor objetivo e são completamente diferentes das máximas, que por sua vez são subjetivas.

pressuposto seja a própria razão. As leis práticas referem-se exclusivamente à vontade e, por esse pressuposto exclusivamente racional, não deve conter interesses com o que será efeito de sua causalidade, constituindo assim um imperativo categórico [CRPr, 38] (KANT, 1984, pág. 31).

Qualquer princípio prático que supuser um objeto para a faculdade de desejar é empírico e, por isso, não pode gerar leis. O objeto que a 'realidade' deseja é a matéria da faculdade de desejar. E a realização deste objeto para o sujeito é a definição do prazer. Deste modo, o prazer é um pressuposto da determinação do livre-arbítrio e a realização de um objeto indesejado gera para o sujeito um desprazer. Não podemos saber se com uma representação de um objeto o sujeito espera a geração de prazer ou desprazer antes que este já tenha sido representado na consciência em um momento anterior e por isso as regras que o sujeito impõe a si mesmo na expectativa do prazer tem necessariamente de possuir um conteúdo empírico. Assim, uma regra prática cujo princípio de determinação da vontade seja o prazer ou a fuga do desprazer jamais poderá ser um princípio *a priori*. Ele é somente um princípio prático material. Juliano Fellini aponta que a primeira atribuição para uma vontade genuinamente boa é que seu princípio de determinação deve ser puramente formal. E ele deve levar em conta o querer em geral, sem se considerar qualquer objeto. Diante de tais restrições segue-se que a vontade determinada pela lei moral é somente aquela capaz de ser definida como boa (FELLINI, 2008, p. 99).

Deste modo, um princípio que se funda na condição subjetiva de alcance de prazer, ou fuga do desprazer, pode servir de máxima para o sujeito que a possui, mas nunca poderá servir de uma lei prática para toda e qualquer vontade. Os princípios práticos materiais pertencem ao princípio universal do amor a si mesmo, e eles visam, sem exceção, a felicidade pessoal. O conceito de felicidade é entendido aqui como “*a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, que acompanha ininterruptamente toda a sua existência*” [CRPr, 40](KANT, 1984, p. 32). O sentimento de prazer que sentimos quando realizamos um objeto é oriundo da nossa faculdade de sentir. Uma máxima determinará a nossa ação, se tal máxima contiver em seu conteúdo que a realização de uma ação vai garantir que um objeto se manifeste na nossa consciência, e que tenhamos conhecimento que a realização de tal objeto produzirá em nós a sensação de prazer. Fazer da felicidade o princípio supremo da determinação da vontade é o amor de si.

Todas as regras práticas materiais colocam o princípio determinante da vontade na faculdade de desejar inferior e, se existissem leis puramente formais que determinassem suficientemente a vontade, também não poderia admitir-se uma faculdade de desejar superior[CRPr, 41](KANT, 1984, p. 32).

A faculdade inferior de desejar é composta tanto por determinações oriundas da expectativa de prazer gerada pela presença de um objeto sensível ou por um objeto do entendimento. Quando buscamos o prazer oriundo desta representação não importa para a determinação da nossa vontade se o objeto representado é fruto da sensibilidade ou do entendimento. Se a determinação da vontade se deu por conta da expectativa de geração do sentimento de prazer essa vontade foi determinada pela faculdade inferior de desejar. A diferença entre vontades determinadas a partir da presença de objetos sensíveis ou inteligíveis se da somente quanto ao grau⁶ do prazer proporcionado.

Se a determinação da vontade assenta no sentimento de agrado ou de desgosto, que ele espera de uma causa qualquer, é lhe totalmente indiferente ser afetado por tal ou tal modo de representação. Para decidir a escolha o que importa é a intensidade, a duração e a facilidade de adquirir e renovar muitas vezes esse prazer [CRPr, 42](KANT, 1984, p. 34).

Em função disso a determinação da vontade por meio da razão pura só é possível se é feita sem nenhuma expectativa de realização de qualquer componente material em sua realização. Embora todo ser racional finito busque a felicidade, este estado não é o seu estado natural. Ter a consciência de sua completa e perfeita independência, estando suprido de todas as suas necessidades de existência é um estado que se impõe a este sujeito justamente por sua finitude. Ter necessidades para a prorrogação de seu inevitável fim é o que constrói no ser a noção de prazer e desprazer, e conseqüentemente faz com que ele determine a sua vontade a partir delas. A determinação destes objetos que suprirão a necessidade do sujeito acontece empiricamente e, por isso, é subjetiva. Se fosse objetiva indicaria que os mesmos objetos suprem as necessidades de todos os sujeitos independente das experiências de cada um. Assim teríamos uma receita universal

⁶ Kant faz uma comparação com a filosofia epicurista, que situa a determinação da vontade pelos prazeres intelectuais como a busca pela virtude e, neste ponto, situa a determinação do objetivo do homem. Ele aponta que tal filosofia não percebe que sua ética repousa a determinação da vontade sob o mesmo princípio dos prazeres sensíveis[CRPr,43] (KANT, 1984, p.34).

da felicidade individual. Por isso, mesmo que a felicidade seja o fundamento de todos os princípios subjetivos de determinação da vontade, ela nada determina especificamente [CRPr, 47] (KANT, 1984, p.37). A felicidade é uma lei subjetivamente necessária, tal como a lei natural. Em nível objetivo é princípio prático inteiramente contingente, sendo diverso em cada uma das pessoas. Assim o princípio da busca da felicidade não pode ser uma lei, já que nele não é a forma e sim a matéria que determina a vontade.

No entanto, a ideia de um dever incondicional é a mais difícil de fundamentar na filosofia moral kantiana, pois exige precisamente que se pense a motivação moral como independente de todo móvel ou estímulo sensível, portanto, de tudo o que se possa desejar e até mesmo da aspiração à felicidade (ALMEIDA, 1997– pág 175).

Mesmo que todos os seres racionais considerassem os mesmos objetos para obtenção do prazer, e os mesmos meios para evitar o desprazer, não seria razoável estipular o princípio do amor de si como uma lei prática. Se isso acontecesse seria algo meramente casual. A inclinação para agir de acordo com tal princípio é meramente física. O conhecimento dos desejos, ou seja, daquilo que provoca prazer, só é possível através da experiência, sendo impossível de ser alcançado somente com a razão. Mesmo se considerarmos que em todo ser racional determinado objeto proporcionará prazer, e por isso o próprio objeto é um princípio universal de determinação da vontade, não poderíamos considerar este princípio *a priori*, pois o conhecimento deste prazer só foi obtido pela experiência. O princípio do amor de si, se considerado como uma lei prática deveria ser capaz de determinar a vontade mesmo sem nenhum objeto, somente com a sua forma.

No entanto, em princípios práticos puramente subjetivos, põe-se expressamente como condição que devem ter como fundamento não condições objetivas, mas condições subjetivas do livre-arbítrio; por conseguinte, devem sempre ser representadas apenas como simples máximas, mas nunca como leis práticas [CRPr, 48](KANT, 1984, p.38).

Uma máxima concebida por um ser racional que tem a pretensão de ser universal deve ser capaz de determinar a vontade somente com a sua forma, desconsiderando qualquer matéria desta máxima. Uma vez que a expectativa pelo prazer proporcionado pela realização do objeto na consciência é o que determina a vontade, a máxima que determinou essa vontade não pode se tornar uma lei. Para

que uma máxima possa se tornar uma lei ela não deve possuir nenhum componente material, empírico. Deste modo...

...um ser racional, ou não pode pensar os seus princípios subjetivos práticos, isto é, as suas máximas, como leis universais, ou deve admitir que a sua simples forma, segundo a qual aqueles se capacitam para uma legislação universal, faz deles por si mesma leis práticas [CRPr, 48](KANT, 1984, p. 38).

Por mais simplória que seja a capacidade de entendimento de um ser racional, ele é capaz de julgar se uma máxima serve para se tornar uma lei universal. Se considerarmos como candidato à lei universal o princípio da busca pela felicidade, isto é, se todos colocarem como princípio determinante da sua vontade a busca pelo prazer, teríamos uma situação de desordem que impediria que qualquer um alcançasse tal objetivo. Cada um tem o seu interesse particular determinado por uma série de fatores empíricos, e somente o mero acaso faz com que dois interesses particulares não sejam conflitantes. Isso geraria uma necessidade de mediação neutra para administrar as exceções, que tenderiam ao infinito, tendo em vista cada uma das particularidades dos interesses de cada um. Isso não significa que ninguém deve buscar a felicidade pessoal, mas somente que esta busca não pode ser o critério universal para a determinação do comportamento aceito como a lei universal.

Qualquer que seja o candidato à princípio de determinação da vontade empírico ele não serve para uma legislação universal dos conflitos entre os indivíduos e sequer é válido para uma legislação sobre os conflitos internos, ou seja, para uma mediação entre os conflitos de diferentes inclinações que se apresentam no mesmo sujeito. Kant trata dos conflitos intersubjetivos com maior profundidade na *Metafísica dos Costumes*, em uma tratativa voltada para a fundamentação do direito. Na *Crítica da Razão Prática* ele apresenta sua visão sobre conflitos intersubjetivos somente na restrição que faz aos fundamentos empíricos para uma legislação sobre estes, conforme trecho a seguir.

Os fundamentos para determinação empíricos não servem para nenhuma legislação interior; pois na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. [CRPr, 50 e 51] (KANT, 1984, p. 39).

A própria natureza empírica das inclinações torna impossível, devido a infinidade de experiências possíveis, a criação de uma condição que torne

coincidente todas elas em uma mesma consciência. Imaginar que seja possível que uma simples forma legisladora das máximas seja capaz de determinar suficientemente a vontade, temos que esta simples forma da lei só pode ser representada pela razão, e não pelos sentidos, tal representação não é para a vontade um fenômeno, diferentemente de todos os outros princípios de determinação da vontade. Deste modo, teríamos algo que está determinando eventos e que não faz parte da lei de causalidade da natureza, já que tal lei é demonstrada a partir de fenômenos consecutivos cuja ligação é dada pelo nosso entendimento.

Mesmo que o único princípio de determinação da vontade que não dependa da matéria, e sim da forma, seja a legislação universal, a vontade ainda assim deve ser considerada como independente da lei natural dos fenômenos. Em função disso temos que a vontade dos seres racionais finitos é uma vontade livre somente na medida em que ela é determinada pela forma de uma legislação universal.

Partir do princípio que uma vontade é livre permite encontrar a lei que é capaz de determinar a vontade necessariamente. Uma vez que o princípio de determinação da vontade é o objeto da máxima. E este só pode ser dado empiricamente, uma vontade livre deve ser capaz de encontrar um princípio de determinação fora de qualquer conteúdo empírico, ou seja, na forma da lei. Assim, quando a máxima contiver a forma legisladora é que esta deve ser capaz de determinar a vontade [CRPr, 52] (KANT, 1984, p. 40).

Reconhece-se a nobreza da atitude moral que é tomada em função do dever em comparação com a atitude moral que é tomada em função do princípio do amor próprio. Nos exemplos temos o amante que evita o prazer se tiver certeza que após o deleite perdera a vida de um lado, e o príncipe que evita o falso testemunho contra um homem honesto, cuja à desgraça causaria ao senhor grande satisfação e nenhuma consequência indesejável. A linha argumentativa kantiana culmina na lei fundamental da razão pura prática: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal*” [CRPr, 54] (KANT, 1984, p. 42). A lei moral por sua vez é a forma que é capaz de determinar a vontade de maneira pura, o que o coloca como ponto central da condição da liberdade proposta por Kant. O imperativo categórico também é o eixo fundamental de

conciliação entre a vontade e a liberdade, tema central deste trabalho. Em função disso mostrarei no segundo capítulo como o imperativo categórico é fundamental para a satisfação do conceito de liberdade, e no terceiro capítulo como ele concilia os conceitos de vontade e liberdade. E embora reconheça que a lei fundamental da razão prática também seja capaz de determinar a vontade, trataremos deste tema com maior profundidade no terceiro capítulo, pois é ao determinar a vontade que ela concilia os dois temas, sendo este o objeto do capítulo.

O terceiro capítulo da *Crítica da Razão Prática* trata dos móveis⁷ da razão pura prática. Um aprofundamento sobre o conceito de móbil e de egoísmo, presentes nesta passagem, é parte necessária para uma melhor compreensão da metodologia que Kant propõe para que a determinação da vontade por meio da racionalidade possa ser levada a cabo. Um móbil é o “*movimento subjetivo determinante da vontade do ser, cuja razão, em virtude de uma disposição natural, não é necessariamente conforme a lei objetiva*”[CRPr, 127](KANT, 2015b, p. 87). Isso significa que não existe um móbil para a vontade de Deus, cujas ações são sempre de acordo com a lei moral, ou de um animal, cuja às ações são sempre de acordo com a causalidade de lei natural. Um móbil é o que existe de essencial para a determinação da vontade. Mesmo que uma ação concorde com a lei moral, se a vontade que determinou com que ela seja tomada não foi fruto do respeito pela forma da lei moral, não podemos dizer que ela possui um caráter moral, mas somente um caráter legal.

Se a determinação da vontade se produz em conformidade com a lei moral, mas somente por meio de um sentimento, seja de que espécie for, que seja necessário pressupor para que esse sentimento se torne um princípio de determinação suficiente para a vontade, não ocorrendo, por conseguinte, a ação exclusivamente por amor à lei, então a ação encerrará, certamente, um caráter legal, mas não um caráter moral[CRPr,126 e 127](KANT, 2015b, p. 87).

⁷O termo alemão *Triebfedern*, utilizado por Kant tanto no título quanto no decorrer do capítulo, foi traduzido por “móviles” por Rodolfo Schaefer(KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo-SP, 3ª edição, Martin Claret, 2015b – p. 87), e por “motivos” por Artur Morão (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984 - p. 87). Embora tenha utilizado a tradução de Artur Morão para a maioria das citações e consultas até aqui, optei por aderir a versão de Rodolfo Schaefer para esta passagem. Morão hora utiliza o termo “móbil” hora utiliza o termo “motivo” para a tradução de *Triebfedern*, e para o propósito deste texto considerei relevante evitar uma possível interpretação que considerasse se tratar de dois conceitos diferentes.

Não há necessidade de buscar nenhum outro móbile que estimule ou influencie paralelamente à vontade para que esta esteja de acordo com a lei moral. Só ela deve bastar para determinar a vontade. Explicar como é possível que uma lei possa ser o princípio determinante de uma vontade é um problema insolúvel para a razão. Por isso, devemos nos preocupar em explicar, primeiramente, como tal lei produz efeitos na consciência. Para ser considerada enquanto vontade livre o essencial é a determinação da vontade sem influência das inclinações, o que faz com que sejam excluídas as inclinações contrárias à lei moral. Em função disso, o efeito da determinação da vontade pela lei é negativo, pois ele evita a realização de um sentimento positivo, que está vinculada a inclinação que foi evitada. A determinação da vontade por meio da lei moral produz um sentimento de dor.

O conceito que engloba a “*união de todas as inclinações (que podem também ser integradas em um sistema, e cuja satisfação se denomina felicidade pessoal)*” [CRPr,129] (KANT, 1984, p.88 e 89) é ou amor de si, a benevolência acima de tudo para consigo mesmo (amor de si), ou a complacência de si próprio (presunção). A razão pura impõe limites ao sujeito quanto ao uso do seu amor próprio como determinante da vontade. Por isso ele pode ser chamado de amor próprio racional. Ao impor estes limites, a lei moral gera um sentimento de dor e humilhação no indivíduo, este sentimento negativo é oriundo das disposições empíricas que não serão satisfeitas. Mas, a realização de ações que respeitem a lei moral, por outro lado, gera o sentimento de superação das inclinações, e conseqüentemente, um sentimento positivo oriundo da razão pura.

Na penúltima sessão da *Crítica da Razão Prática*, Kant propõe o princípio de uma metodologia para a razão pura prática, embora o próprio reconheça que tal proposta contenha somente linhas fundamentais de uma metodologia e que tal proposta demandaria muito mais esforço e espaço. A intenção nesta sessão é somente demonstrar “*as máximas gerais da metodologia de uma cultura e de um exercício moral*” [CRPr,288] (KANT, 1984, p. 182). Em tal passagem aparece o que Kant considera como um caminho possível para uma racionalização do comportamento dos indivíduos onde o objetivo é alcançar um estado de moralidade e conseqüentemente de determinação da vontade pela razão. Uma metodologia para direcionar que a vontade de vários indivíduos seja determinada de maneira

racional. Extraímos aqui os trechos relevantes sob a perspectiva de como a influência externa encaminha o direcionamento da vontade.

Uma metodologia da razão prática é uma tentativa de proporcionar às leis da razão um acesso à alma do homem. Não diz respeito à metodologia de exposição, ou de análise da obra, mas somente a como se pode aumentar a influência da razão sobre as máximas de modo a tornar lei moral não só uma lei objetiva, mas também subjetiva[CRPr,269](KANT, 1984, p. 171).

Não é correto buscar com tal metodologia que as ações coincidam com a regulação da lei moral. Seu objetivo é fazer com que a simples forma da lei seja suficiente para determinar a vontade. É tentador pensar que seria um caminho muito mais fácil para a moralidade estimular o sujeito para a criação de máximas que coincidam com a lei moral e que produzam a satisfação de inclinações, e que o respeito pela lei moral sozinho seja capaz de exercer influência suficiente sobre a vontade ao ponto de sobrepujar todas as inclinações e conseqüentemente vencer o instinto para a felicidade. Porém, se fosse este o caso, a lei moral só seria obedecida para a obtenção de vantagens pessoais, e nela não encontraríamos nada além de recomendações que satisfaçam inclinações subjetivas. Embora muitas das ações pudessem cumprir a lei, só existiria moralidade na 'letra da lei', e não no 'espírito'. Neste caso, embora vivêssemos em um mundo cujas ações são sempre morais, nossa razão denunciaria a nossa mesquinhes [CRPr, 271] (KANT, 1984, p. 172).

A postura adotada acerca da influência negativa de tudo que é oriundo da sensibilidade sobre a moralidade pode levar à conclusão que acomete a Kant um completo desprezo pela sensibilidade. Porém, é de grande importância à existência de um elemento sensível para qualquer discurso sobre a motivação moral. A própria constituição de uma moralidade depende de tal elemento. Tal elemento sensível está presente no discurso como elemento motivador, e este se restringe somente ao sentimento de respeito pela lei moral(FELLINI, 2008, p. 101). A ética kantiana se afasta de qualquer tentativa de estabelecer uma finalidade para as ações. A busca pela felicidade como finalidade das ações, como proposto por Aristóteles, por exemplo, é rejeitada como finalidade última do agir. Kant propõe uma discussão sobre o que pode motivar o nosso agir, e entre as possibilidades levantadas qual devemos escolher e ceder a sua motivação.

Um espírito que não se encontre no caminho da moralidade pode ser atraído para ele através da promessa da vantagem pessoal ou da ameaça de um dano. Porém, nunca deve ser o caso de somente este recurso produzir efeito. Sempre é necessário mostrar a este inculto o puro princípio da moralidade, ou seja, ensinar ao homem a sua própria dignidade e mostrar que sim existe uma compensação ainda mais satisfatória em realizar o sacrifício do desprendimento daquilo que é sensível. O importante neste processo é demonstrar que o móbil mais importante para a vontade é a forma pura da virtude. Existe um grande interesse das interações sociais, em geral, pelo julgamento moral de pessoas ou de atitudes.

Aqueles para quem, aliás, tudo é árido e aborrecido tudo que é subtil e reflexivo nas questões teóricas depressa entram na conversa quando se trata de estabelecer o conteúdo moral de uma ação boa ou má ação narrada, e são tão exactos tão reflexivos, tão subtis para descobrir tudo que poderia diminuir ou, pelo menos, tornar suspeita a pureza da intenção e, por conseguinte, o grau da virtude na mesma acção, como ordinariamente deles não se espera a propósito de um objeto de especulação. [CRPr,273](KANT, 1984, p. 173).

Tais julgamentos acontecem de acordo com uma lei que não admite desculpas, sempre em comparação com ela, e nunca em comparações com exemplos. Muitas vezes os julgadores tentam apagar os princípios de determinação, supondo uma virtude pura do homem. Uma solução pedagógica seria buscar exemplos bibliográficos concretos para mostrar momentos em que se agiu pela moralidade. Deste modo, os jovens desenvolveriam sua capacidade de julgar de acordo com a moralidade. Tais exemplos não estariam nos atos nobres praticados por homens perfeitos, e que povoam a literatura, tais heróis focam em uma grandeza transcendente, mas sim na presença da moralidade nas ações comuns e correntes. A proposta pedagógica para a moralidade de Kant abre espaço para uma comparação com a proposta de uma *Paidéia* de Aristóteles, já que nos dois casos temos o objetivo da formação do sujeito que age corretamente, seja ele o virtuoso ou o moral.

O comportamento virtuoso é, para Aristóteles, alcançado por meio da prática virtuosa, assim como qualquer técnica ou arte é praticando atos morais que se torna moral. Ele rejeita o dialogo argumentativo como meio para que os jovens se tornem virtuosos. Por melhor que seja o argumento ele nem sempre é suficiente para convencer as pessoas de que o comportamento que se defende deve ser

praticado (SANTOS, 2010, pág. 17). Ele destaca dois sentimentos que são capazes de provocar a motivação necessária para a ação: vergonha e medo. Destes, somente o primeiro é capaz de encaminhar para a formação de um caráter virtuoso. O caminho para uma educação que desenvolva a virtude passa por uma instrução e construção de situações onde o sujeito seja impelido a agir de acordo a evitar o sentimento de vergonha. As ações que coincidem com a moralidade mas que são praticadas por medo da punição não podem ser tomadas como exemplo para a educação de um sujeito virtuoso (SANTOS, 2010, pág. 18). A educação do virtuoso passa, deste modo, por duas etapas. Primeiramente o sujeito deve ser capaz de ser motivado a agir por vergonha, e a partir da identificação que faz deste sentimento ser capaz de distinguir ações virtuosas. Em uma segunda etapa, o sujeito passa por experiências que fazem com que se crie o gosto pelo agir virtuoso, ao ponto que se passe a gostar do agir virtuoso (SANTOS, 2010, pág. 20).

Em a *Ética a Nicomaco* Aristóteles apresenta uma ética teleológica, o agir tem um objetivo definido, encontrar a felicidade (*eudaimonia*). Ele identifica a felicidade como a vida virtuosa, e esta se apresenta para o homem como a vida contemplativa. Assim, Aristóteles coloca na felicidade algo que é um bem em si mesmo, o que é rejeitado por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Para Kant o bem em si só pode ser uma boa vontade (PEREIRA, 2011, pág. 32). O critério determinado por Aristóteles para que uma ação seja considerada moral é uma verificação se tal ação segue o 'justo meio', e para tal verificação ele recorre à figura do 'prudente'. Tal critério apresenta uma dificuldade de fundamentação, já que esta figura é definida justamente como aquele que age bem. O critério para a ética kantiana é objetivo, se a ação foi motivada pelo respeito a lei estabelecida pelo imperativo categórico ela é uma ação boa (PEREIRA, 2011, pág. 35).

O ponto central da moral que se discute nos exemplos anteriores só pode ser debatido por outros filósofos, a razão humana comum sabe muito bem distinguir os atos morais dos imorais e assim o faz por meio do hábito que se formou em julgar. A intenção é levar o exemplo de uma ação moral para uma criança e em seguida testar se este é capaz de julgar uma ação racionalmente de acordo com a moralidade sem o auxílio de um mestre. No exemplo temos um homem honrado que é seduzido com vantagens para caluniar um sujeito inocente e sem prestígio. Com a recusa do honesto em participar da imoralidade lhe são feitas ameaças da pior

espécie. É compreensível que tal homem se mostre sensível às dores do sofrimento que porventura estaria causando aos seus companheiros, mas que não hesita em permanecer com seu propósito de moralidade e não cede a tais pressões. O jovem ouvinte de tal exemplo passa a admirar o homem e a querer ser como ele.

Toda a admiração, e o próprio esforço de se assemelhar a este carácter baseia-se aqui inteiramente na pureza do princípio moral, o que só pode ser representado com evidente claridade retirando dos motivos da ação tudo o que os homens possam equiparar à felicidade. Portanto, a moralidade deve ter tanto maior força no coração humano quanto mais puramente é representada [CRPr, 278 e 279] (KANT, 1984, p. 176).

A moralidade deve ser mostrada como um móbil que não está vinculado a nenhuma satisfação pessoal, provando assim que ela é capaz de se engrandecer justamente por essa pureza. Assim, todos os móveis que compõem a complexa felicidade humana aparecem como um grande obstáculo para a vontade. Por isso, as representações que se pretendem pedagógicas devem mostrar o agir moral completamente desvinculado de qualquer sentimento positivo, já que tal ligação pode soar para o ouvinte como uma motivação pessoal para o agir, como se o agir moral não fosse o suficiente para a determinação da vontade. Nestes casos, vai aparecer para o ouvinte como o dever é mais influente sobre a vontade do que a ambição pela conquista do mérito.

A exposição da metodologia de Kant para a determinação geral da vontade aponta para a importância que é concedida aos julgamentos que efetuamos sobre as atitudes de outros. A uniformidade nos julgamentos de atitudes morais, sempre julgadas positivamente quando condizentes com a moralidade, indica que as regras práticas, as máximas, que são tecidas previamente ao momento da ação, são formuladas baseadas em exemplos empíricos. Neste caso, inclusive a adoção de máximas morais também pode ser influenciada por meio do exemplo e admiração despertada no cumprimento do dever. Mas esta admiração não acontece somente na medida em que a ação concorde com a moralidade, mas é ainda mais forte se ela concorda e foi motivada pela simples forma da lei moral, e isso só pode ser verificado quando o agente não possui nenhum benefício sensível na realização da ação.

A apresentação para a juventude de atos admirados por sua nobreza, generosidade e méritos, presta um desserviço ao projeto de moralização da

sociedade. Como os jovens ainda não estão familiarizados com a aplicação da moralidade nos atos do cotidiano, se forma uma mentalidade deslumbrada, que não enxerga a possibilidade de se engrandecer nas ações simples do seu cotidiano.

Um sentimento que pretenda gerar um esforço deve produzir seu efeito no momento em que é sentido. Caso contrário à racionalidade que o possui retorna para o seu estado normal e estará muito menos disposta a um agir que lhe demanda sair de seu conforto. Em função disso os princípios que pretendem ser motriz do agir moral devem estar fundamentados em conceitos, pois, se se fundassem nos sentimentos só produziriam movimentos passageiros sem nenhum valor moral.

Para uma maior efetividade da moralidade enquanto determinadora da vontade é necessário que os conceitos que a fundam, em consideração ao homem e a sua individualidade, se tornem subjetivamente práticos para cada indivíduo, e não somente leis objetivas da moralidade. A ação de salvar pessoas em um naufrágio, e perder sua vida nesta empreitada, é considerada como um dever, mas em sua maior parte é considerada como uma ação meritória. Isso acontece porque temos em consideração o dever consigo mesmo, que foi desprezado neste caso. Kant considera seu outro exemplo, o de dedicar a vida à pátria, mais generoso, porém não pode ser considerado um exemplo perfeito do agir pelo dever [CRPr, 278] (KANT, 1984, p. 178). Nos dois casos, ao iniciar a ação, existe a esperança pelo sucesso da empreitada sem a perda da vida, o que traria ao agente recompensas diferentes do respeito pela lei. O exemplo daquele que prefere perder a vida a honra, ao negar prestar um falso testemunho, é citado como um bom exemplo do agir motivado somente pelo dever.

Ao considerar que existe subentendida uma ideia de aprovação comunitária nos méritos por nós executados, o móbil da ação fica comprometido. A motivação real da ação passa a ser questionada, pois envolve algo de sensível. O caminho é submeter tudo ao exame da razão sob a tutela da lei moral, e com isso buscar um móbil que domina a sensibilidade sem almejar nenhuma recompensa. O método que é proposto consiste em tornar habitual a realização de uma avaliação moral a todas as nossas próprias ações, verificando se elas passariam pelo crivo do imperativo categórico. Do mesmo modo, tal avaliação deveria ser aplicada às ações que testemunhamos e que foram praticadas por outros. Tal julgamento deve ser capaz de julgar não só a moralidade da ação, mas também a legalidade da ação em

relação à expectativa dos outros em relação à ação. Deste modo, aprenderia a se diferenciar os deveres que uma mesma ação pode satisfazer. Outro ponto é procurar saber se a ação foi motivada pela forma da lei ou se somente coincidiu com a lei pelo mero acaso, sendo na verdade motivada por alguma inclinação, o que a tornaria desprovida de valor moral. O nosso interesse em julgar não é ainda o que faz com que a ação seja de acordo com a lei moral, é necessário ainda um segundo passo no método, ter consciência de qual seria o agir moral em determinada situação não é o suficiente para que estejamos mais propensos ao agir moral.

Este segundo passo é *“fazer notar a pureza da vontade na representação viva da disposição moral em exemplos”* [CRPr, 286] (KANT, 1984, p.181). Nele deve ser mostrado como não existe influência das inclinações na motivação das ações citadas nos exemplos. Deste modo, o aluno perceberá a existência da liberdade, sendo esta entendida como emancipação das dependências sensíveis, e capacidade de determinar seu próprio comportamento. É reconhecido que a abdicação das inclinações, inicialmente, é tomada como algo que gere dor e sofrimento. Porém, com este desenvolvimento o indivíduo perceberá que sua verdadeira emancipação acontece quando ele consegue encontrar satisfação naquilo que não é oriundo da sensibilidade.

O coração é, pois, liberto e aliviado de uma carga que o oprime sempre em segredo, quando, em decisões morais puras, cujos exemplos são propostos, se descobre ao homem uma faculdade interior, de se libertar da impetuosa violência das inclinações a tal ponto que nenhuma, nem sequer a mais favorita, tenha influência sobre uma resolução, na qual agora devemos servi-nos da nossa razão [CRPr, 287] (KANT, 1984, p. 181).

A lei moral encontrará forças para ser mais eficiente na determinação da nossa vontade na medida em que reconhecemos a nossa liberdade de se desprender das inclinações somente por meio dela. E quando assim o fizermos estaremos fazendo por respeito a nós mesmos, reconhecendo que nossas inclinações são frutos de afetações externas. Juliano Fellini aponta que o respeito, gerado pela admiração de si mesmo como cumpridor da lei moral, abre espaço para a possibilidade de que um componente sensível contribua para a determinação da vontade. Porém, ele é dado pela razão, já que é ela que é capaz de reconhecer na forma da lei universal a superioridade digna de respeito desta em relação às inclinações.(FELLINI, 2008, p. 100).

Embora o tema seja encontrado em outros textos de Kant, é na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* que temos a exposição do papel e das articulações da vontade no sistema kantiano de modo a identificar seu papel na argumentação em defesa da liberdade e da existência de uma moralidade universal. Os princípios e os processos que culminam com a sua determinação surgem na segunda *Crítica* com o objetivo de demonstrar a necessidade das características da lei moral, tal como a universalidade e a necessidade. Para tal demonstração Kant expõe o que pensa sobre a determinação da vontade por meio da sensibilidade. E para o objetivo deste texto é fundamental que tal exposição esteja presente. Já a *Fundamentação* apresenta a boa vontade como critério para a moralidade, e aprofunda em suas condições e definições, bem como nos movimentos que a razão faz para chegar a ela.

2 – A LIBERDADE NA FILOSOFIA KANTIANA

O tema da liberdade em Kant pode ser encontrado desde as primeiras obras, e é uma das principais preocupações desde o período pré-crítico. A partir da década de 1760 é possível encontrar uma formulação a respeito que apresenta elementos que permanecerão até as obras finais. Muito dessa concepção se deve a influência direta do contato de Kant com a obra de Rousseau. O intuito de Rousseau em *Emílio* e no *Contrato Social* é garantir a liberdade do sujeito autodeterminar-se. Para Rousseau, o sujeito deve monitorar sua vontade para aquilo que ele é capaz de fazer, não aderindo às expectativas que a sociedade lhe impõe, e focando seus anseios para a satisfação das questões básicas da existência, configurando assim uma posição parecida com a do estoicismo. Conforme veremos a seguir, a intenção de Kant pode ser enquadrada como uma concepção bastante parecida, porém em uma linha argumentativa focada na demonstração filosófica sobre o tema, uma liberdade focada na autodeterminação e no escape da causalidade do mundo.

Nos escritos do período pré-crítico é possível encontrar características e requisitos da liberdade que permanecerão por toda a obra do autor. Bruno Cunha, em a *Gênese da Ética de Kant* (CUNHA, 2017), indica que várias das ideias que seriam desenvolvidas por Kant no período crítico já estavam presentes pelo menos desde a década de 1760:

Essas indicações comprovam, de forma evidente, o desenvolvimento de questões fundamentais que já haviam sido abordadas na década anterior: a questão sobre o caráter da regra moral, compreendida como uma lei a priori da liberdade e um princípio da obrigação; a questão sobre a justificação da liberdade através do dualismo, uma vez que toda lei moral não é uma lei da natureza, prescindindo da matéria a favor da forma; a questão sobre a possibilidade de uma razão prática, já que se comprova que a razão por si só, sem motivos da sensibilidade, deve ser capaz de determinar a vontade; e, enfim, a questão sobre a possibilidade da concepção de um mundo inteligível mediante a razão prática e as regras da liberdade bem como a relação mais próxima entre os conceitos de mundo inteligível apresentados na *Dissertação* e em *Sonhos de um Visionário*(CUNHA,2017 ,p. 203).

Embora reconhecendo que há possibilidade de uma reconstrução histórica no tema dentro da obra do próprio Kant, optamos por focar o nosso objeto de estudo nas duas primeiras críticas e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde acreditamos identificar que a comprovação da liberdade é tomada

como um objetivo extremamente relevante, tornando possível um estudo que vise identificar uma linha argumentativa sólida que percorra as três obras, e que possa ser apontada como a versão definitiva do pensamento kantiano a respeito da liberdade em seu período crítico.

2.1 – A ANTINOMIA DA LIBERDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

A *Crítica da Razão Pura* marca o início de uma nova etapa na filosofia de Immanuel Kant. Lançada em 1781, fruto de um exaustivo esforço que custou ao autor dez anos sem nenhuma outra publicação, a obra inicia o projeto de uma filosofia crítica que seria complementada ao longo de todo o restante de sua carreira. Aqui, o objetivo de Kant é estabelecer os critérios, possibilidades e limites da aquisição de conhecimento.

Kant inicia sua argumentação sobre os limites da possibilidade do conhecimento na separação entre a coisa-em-si, aquilo que escapa a nossa sensibilidade, e os fenômenos, aquilo que é captado pela nossa sensibilidade. Sua análise procede com o exame das condições necessárias para que um fenômeno possa ser captado pela consciência, na *Estética Transcendental*. Em tal trecho temos a definição das formas puras da sensibilidade – espaço e tempo – que aparecem como os primeiros transcendentais. Após explicar as formas puras da sensibilidade, a *Crítica da Razão Pura* parte para a exposição da *Lógica Transcendental*. O objetivo neste ponto é adentrar nas estruturas do entendimento que permitem a articulação do pensamento. A *Lógica transcendental* é definida como a ciência que deve tratar de conceitos que possam se referir *a priori* a objetos como atos do pensamento [CRP, B81] (KANT, 2015a, p. 92).

A primeira divisão desta parte da obra trata da analítica transcendental nela Kant expõe os conceitos *a priori*, que são capazes de organizar o pensamento. No primeiro capítulo desta divisão ele argumenta em como o uso da lógica lhe serviu de fio condutor para a descoberta destes conceitos para, em seguida, chegar a *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento* onde encontramos a *Unidade Sintética da Apercepção*, uma passagem fundamental para a compreensão de todo o movimento do idealismo alemão, que se desenvolve nas décadas seguintes.

Em seguida chegamos à *Dialética da Razão*. Aqui Kant expõe o caminho do erro percorrido pelas metafísicas anteriores. A razão consegue extrapolar seus conceitos para a formulação das três ideias transcendentais: alma, mundo e Deus. De posse das categorias do entendimento, os filósofos metafísicos aplicavam tais categorias a objetos que não eram oriundos da sensibilidade, como os objetos das ideias transcendentais. As categorias deveriam servir somente para a organização dos fenômenos para a consciência, e esta era a fonte do erro que os levava a acreditar estar diante de provas da existência dos objetos reais de tais ideias, como nas diversas formulações do argumento ontológico da existência de Deus. É na dialética transcendental que se encontra o trecho sobre a liberdade que nos aprofundaremos neste trabalho.

Toda a dialética transcendental surge da necessidade da razão de conhecer o todo, e diante disso ela pode se direcionar para a criação de uma ilusão transcendental, que abre a possibilidade de incorrer em um caminho equivocado de um realismo transcendental. E para evitar este erro é que Kant propõe um idealismo transcendental, a contrapartida do realismo transcendental. Isso não quer dizer que o idealismo transcendental acabará com a ilusão transcendental, mas somente que evita que se venha a cometer os mesmos erros da possibilidade realista. Conforme o exemplo da primeira antinomia, sobre a finitude, podemos considerar que a idade e a extensão do mundo são infinitas ou finitas, e o que resolve essa questão é a consideração que existe um fato sobre ela, que não conhecemos (ALLISON, 2012, p. 122).

O mesmo pode ser dito a respeito da terceira antinomia, uma vez que a solução dela apresenta uma dupla possibilidade, e isso não quer dizer que somente as duas possibilidades podem estar certas, mas que pode haver um fato sobre essa questão que valide qualquer uma das duas. Caso contrário deveríamos admitir que existem dois eu's ou admitir a contradição. Porém, se considerarmos que existe um fato sobre a liberdade que opera sobre dois princípios reguladores distintos, o fenomênico e o numérico, cada um com sua esfera de validade, então não é necessário escolher entre os dois caminhos indesejáveis (ALLISON, 2012, p.122).

Kant demonstra que as antinomias da razão são reflexões que produzem resultados que a princípio soam como contraditórios, já que as ideias por ela produzidas não são fruto de nenhum conhecimento empírico, não podendo

alcançar o status de um conhecimento científico. Assim, Kant pretende somente afirmar que a respeito destas ideias o importante é demonstrar que é possível conceber uma possibilidade coerente onde existam ao mesmo tempo as duas realidades. A realização desta empreitada elevará estas ideias à condição de possibilidade lógica.

A tarefa do capítulo da antinomia em relação ao conceito de liberdade transcendental certamente não era estabelecer sua realidade objetiva, pois para tanto a razão especulativa é inteiramente impotente. O princípio da necessidade natural, segundo o qual há que procurar para qualquer fenômeno um outro que o antecede no tempo e constitui sua causa, deve ser mantido plenamente em vigor para todas as explicações naturais (BECKENKAMP, 2006, p. 39).

A possibilidade de conhecimento humano vai além da possibilidade do entendimento dos objetos sensíveis. Porém, todo este tipo de pensamento é especulativo e não pode ser uma fonte segura de uma ciência. É neste campo que se encontram as ideias transcendentais (PECORARI, 2010, p. 47). Todos os fenômenos são causados por algo e a lei da causalidade está implícita em tudo que se apresenta à nossa consciência. Porém, em um regresso ao infinito temos que algo tenha começado este processo e, portanto, seja incondicionado. Se tomarmos que tudo que existe foi causado, teremos que não é possível que exista uma liberdade. As ações do homem seriam somente um reflexo de um fluxo causal inesgotável e inescapável da natureza. Para termos a liberdade nas ações humanas, é necessário que o ser humano inicie por si mesmo um novo fluxo causal, independente da natureza.

É na tese da antinomia que temos a defesa da possibilidade da existência da liberdade. E essa possibilidade está ligada a postulação da existência de algo que escape a regra geral da causalidade, presente na natureza, dando origem a um novo processo de sucessão condicional de eventos. A liberdade, é por isso, tomada como o 'incondicionado'. Nesta tese, o principal atributo da liberdade, aqui chamada de transcendental, é possuir como característica a capacidade de iniciar autonomamente um novo processo de causalidade. A causalidade da natureza não seria a única capaz de iniciar um novo fluxo de acontecimentos [CRP, B472] (KANT. 2015a, p. 377).

Como prova para a tese é apresentada a impossibilidade de explicação do início do fluxo de causalidade da natureza. Uma causalidade como regra geral

demanda, logicamente, por um incondicionado que funcione como um primeiro motor deste processo. A regra geral, de que “*tudo no mundo acontece segundo leis da natureza*” [CRP, B473] (KANT, 2015a, p. 377), é inconsistente quando elevada a uma universalidade. E por isso demanda outra fonte de causalidade diferente da natureza e conseqüentemente de liberdade transcendental. Beck aponta uma semelhança na tese da antinomia com argumentos aristotélicos e tomistas de uma necessidade de uma causa primeira (BECK, 1987, p. 41).

A composição da antinomia, porém, mantém viva a possibilidade da ausência completa da liberdade, demonstrada em sua antítese [CRP, B 472] (KANT, 2015a, p. 377). Aqui, a posição é que tudo que existe está sujeito à regra da causalidade, sendo assim, impossível que algo esteja incondicionado, ou que possa ser de outra maneira. Na prova para antítese, temos a suposição de uma liberdade agindo, ou seja, iniciando um novo processo de causalidade. Nela teremos um processo onde a causalidade foi iniciada por pura espontaneidade. Mas, para o início da ação causal que poderia ser iniciada de uma maneira diversa é necessário uma pressuposição de um estado em que a causa ainda não atue necessariamente na consequência, ou seja, em que ao observamos um estado dinâmico, que poderia ou não gerar um outro (um estado prévio ao que configura a liberdade), assim não poderíamos pressupor uma consequência necessária. A partir do momento em que o fato aconteceu já é possível estabelecer qual foi a sua causalidade. Deste modo, seria impossível uma unidade da experiência onde a liberdade estaria agindo, e ela deve ser posta como um mero pensamento [CRP, B475] (KANT, 2015a, p. 378).

Kant resolve a antinomia recorrendo à distinção entre coisa em si e fenômeno. Para ele é possível que exista a liberdade para a coisa em si, embora a manifestação fenomênica permaneça suscetível à lei da causalidade. A coisa em si que produziu o fenômeno não foi causada, mas gerada espontaneamente, enquanto o fenômeno segue o fluxo da causalidade. Porém isto permanece com o caráter de possibilidade, já que não foi encontrado nenhum exemplo de que isso aconteça, é apenas algo pensável [CRP, B 566] (KANT, 2015a, p. 432).

Pecorari (2010, p. 49) aponta que esse aspecto da liberdade é problemático e negativo. Problemático porque não permite que conheçamos a liberdade, já que as duas possibilidades, ela existir ou não existir, permanecem em aberto. Negativa porque como ele não tem nenhum conteúdo sensível só podemos

dizer dele o que ele não é: ou seja, que ele não admite condicionamentos e que ele não pode depender das leis da natureza.

Já Beck (1987, p.41) afirma que a solução da antinomia leva em consideração “*dois mundos*”, um fenomênico, onde todos os fenômenos podem ser explicados pela lei da causalidade, e outro numênico, fora das regras espaço temporais e, portanto, imperceptível para as nossas mentes. Assim, uma causalidade que envolva o mundo numênico como causa e o fenomênico como efeito pode ser pensada sem contradição, embora não possa ser conhecida.

Não há contradição, porque a causação livre e a causação natural são predicadas de tipos de seres ontologicamente diferentes. Consequentemente, a causalidade de uma coisa em si no mundo numenal pode ser considerada como livre, enquanto sua aparência no mundo fenomenal pode ser conhecida (em princípio) sem exceção como causalmente necessária. Uma e a mesma ação deve ser considerada livre, na medida em que surge na realidade do mundo numenal e como causalmente necessária, uma vez que ocorre no complexo dos fenômenos do mundo espaço-temporal das aparências (BECK, 1987, p.41 e 42).

A preocupação da terceira antinomia é mostrar que é possível pensar uma criação livre do mundo e na existência da liberdade resistindo a argumentações de que elas seriam incompatíveis com a regra geral da natureza, que teria mais força por ser observável, embora a terceira antinomia não pretenda provar a existência da liberdade, e o seu conteúdo só possa ser usado em uma argumentação como um suporte, e não como o argumento principal (BECK, 1987, p. 42).

Uma observação sobre a teoria dos dois mundos coloca as duas possibilidades, liberdade e necessidade natural, como opostas e irreconciliáveis. Porém, uma observação empírica confirma que esse paradoxo nunca se manifesta. Nunca é o caso de afirmarmos que um comportamento foi livre e determinado ao mesmo tempo. Sempre escolhemos uma das duas abordagens para formular o juízo. É possível entrar nesta discussão em contextos forenses, onde a discussão seria de uma liberdade empírica, ou em contexto filosóficos abstratos, mas isso não é a questão (BECK, 1987, p. 47).

Kant pretende mostrar que o objetivo da discussão teórica sobre a liberdade é defendê-la das argumentações que poderiam atingi-la ainda no campo teórico, mostrando que o pensamento sobre a liberdade é legítimo já que não carrega em si contradição.

Beckenkamp (2006, p. 42) chama a atenção para outras duas missões da razão especulativa em relação à liberdade. A primeira delas de garantir que essa ideia de uma causalidade livre possua o mesmo status da sua ideia oposta, a de um domínio absoluto da lei da causalidade da natureza. Isso é alcançado utilizando da explicação já fornecida na análise sobre a causalidade na *Analítica Transcendental*. O entendimento dos fenômenos carece da pressuposição de um evento antecessor ligado ao fenômeno por meio da lei da causalidade. Isso, porém, não explica a possibilidade da própria causalidade, tampouco faz alguma afirmação a respeito da algo da dimensão fenomênica. O segundo objetivo é alcançado ao se especular que ao mesmo tempo em que ocorre a percepção da universalização da causalidade nos objetos sensíveis não nos diz nada a respeito da ação da causalidade sob objetos inteligíveis. Assim, temos resguardada uma convivência harmônica entre uma causalidade livre e a causalidade da natureza. Deste modo, fica aberta a possibilidade especulativa de, ao mesmo tempo que observamos a universalidade da causalidade para os fenômenos, termos a possibilidade da manifestação de uma causalidade livre a partir de objetos inteligíveis.

Até esse momento da obra kantiana, a objetividade que pretenderá demonstrar a liberdade transcendental ainda não foi fornecida, mas Americks (1981, p. 57 e 58) acredita que Kant estava confiante em conseguir apresentar uma prova definitiva a este respeito até então. Porém, embora não faça a defesa direta da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que aceitar o idealismo transcendental implica na necessidade da liberdade transcendental, pois sem o idealismo transcendental a própria natureza não teria fundamento e, portanto, a única ameaça restante a liberdade transcendental seria descartada⁸. Portanto, o idealismo transcendental apontaria para a existência das coisas em si enquanto fundamento da natureza, e assim, abre o caminho para a afirmação da liberdade nas coisas em si, o que é consistente com a afirmação da solução da antinomia (AMERICKS, 1981, p. 57 e 58). As implicações que estariam implícitas nestas

⁸ Americks acrescenta ainda que existe ainda outra dificuldade. Nada na *Crítica da Razão Pura* afirma que devemos ser transcendentalmente livres, embora nela exista a argumentação em favor da existência da liberdade transcendental. Ele acredita que a tentativa de Kant para lidar com essa questão é afirmar que em várias situações nos sentimos transcendentalmente livres, o que não é um argumento filosófico, mas somente uma forma de argumentar em favor da sua interpretação que o ser racional deve ser tomado ao mesmo tempo como numeno e como fenômeno no mundo (AMERICKS, 1981, p. 58). Tal posição, porém, não leva em consideração as proibições que o próprio Kant faz a incapacidade da razão pura especulativa de demonstrar as necessidades das ideias transcendentais da razão.

afirmações serão retomadas por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

O termo liberdade volta a aparecer na *Crítica da Razão Pura* em seu segundo e último tomo, a *Doutrina Transcendental do Método*. Nele Kant apresenta as “condições formais para a complementação do projeto de um sistema da razão pura” [CRP, B735] (KANT, 2015a, p. 528). Aqui ele aborda os próximos passos que a razão deve tomar para concluir seu sistema. A segunda, das quatro etapas apresenta o ‘*Cânone da Razão Pura*’, e é neste trecho que temos o segundo momento relevante a respeito da liberdade na primeira *Crítica*.

O ‘Cânone’ tem o propósito de fornecer o “conjunto completo dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades do conhecimento em geral” [CRP, B824] (KANT, 2015a, p. 579). Ele indica que o propósito de toda especulação a que se envolve a razão pode ser resumido nos três objetos tratados na sessão da dialética transcendental: a liberdade, Deus e alma. Ao reafirmar o limite estabelecido pela própria razão, o que impede o conhecimento de tais objetos, ele afirma que cabe o prosseguimento da investigação ao campo prático, que é o que efetivamente acontece nas obras posteriores. E neste contexto ele apresenta a definição da liberdade abordada, desta vez, não em seu caráter transcendental, mas em um sentido prático.

Mesmo que nossas ações, porém, através das quais a razão prescreve leis, ela mesma não seja determinada de outro modo senão por influências alheias, e que aquilo que se denomina liberdade em vista dos impulsos sensíveis possa, por seu turno, ser parte da natureza em relação a causas eficientes mais elevadas e remotas, isso não nos diz respeito algum no âmbito prático, em que só investigamos a razão quanto à prescrição de comportamentos; trata-se, na verdade, de uma questão meramente especulativa que, enquanto nosso propósito esteja voltado para o fazer ou deixar de fazer, pode ser deixada de lado. Assim, nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como uma das causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade, ao passo que a liberdade transcendental exige uma independência dessa razão (no que diz respeito à sua causalidade de começar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas do mundo sensível, parecendo, assim, ser contrária à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível, razão pela qual permanece um problema [CRP, B831](KANT, 2015a, p. 583 e 584).

Existe uma diferença fundamental entre a liberdade prática e a liberdade transcendental na filosofia kantiana. Liberdade prática é a capacidade de agir sob a ideia de uma lei, ou seja, de acordo com máximas, isso pode ser

considerado uma ideia de liberdade de acordo com uma menoridade da razão. O que também envolve a capacidade de deixar de ceder a um impulso em nome de uma lei que o próprio sujeito criou, mesmo que tal lei seja para saciar outro impulso ainda maior. Já a liberdade transcendental é a espontaneidade absoluta, a independência completa de determinação por meio de condições prévias, ou uma liberdade pensada para uma maioridade da razão. Isso pode levar a crer que a diferença é entre uma concepção que aceita, de certo modo, uma dose de determinismo, no qual seríamos livres somente para escolher qual determinação seguir, e outra visão, mais radical, onde só poderíamos chamar de liberdade uma completa indeterminação.

A importância da diferença entre as duas concepções pode ser notada ao pensarmos em independência de determinação por qualquer desejo, ou inclinação, e uma completa independência de inclinação. No primeiro caso, poderíamos conceber um agente que age de acordo com sua máxima de obtenção do máximo prazer possível em detrimento a um desejo momentâneo, embora sua máxima tenha sido fundada em outros desejos ele não foi determinado naquele momento pelo desejo que sentia no instante da ação. Tal ação é compatível com a concepção de liberdade prática apresentada na *Crítica da Razão Pura*, e não satisfaz a necessidade de completa independência de determinação (ALLISON, 1986, p. 411 e 412).

Beckenkamp (2006, p. 44) acredita que o conceito de liberdade prática utilizado no cânone da razão pura não exige uma total independência dos sentidos, sendo passível de se enquadrar em alguma proposta de compatibilismo. Para o conceito ser satisfeito bastaria que a razão não se deixasse levar pelos sentidos imediatamente, mesmo que para isso recorra a preceitos práticos constituídos sobre experiências sensíveis anteriores. A posição de Kant na *Crítica da Razão Pura* é que agir de acordo com a lei moral não deve ser incapaz de manter uma ligação com uma ideia de proporção com a felicidade esperada de uma ação. O que iria de encontro com a necessidade da pureza exigida pela lei moral. Isso implicaria que deveria se ter em consideração elementos sensíveis na composição até da moralidade, já que o princípio supremo da felicidade é satisfeito somente com elementos sensíveis. Isso seria problemático também porque o conceito de

liberdade prática poderia ser satisfeito sem satisfazer o conceito de liberdade transcendental e Kant afirma que o primeiro é oriundo do segundo.

Allison (1990, p. 64) propõe uma leitura que evita esse problema. Para ele a liberdade transcendental deveria ser considerada como uma liberdade aplicada a seres puramente racionais, enquanto a liberdade prática a seres racionais finitos e sensivelmente afetados. Porém, Beckenkamp (2006, p. 45 e 46) ressalta que tal interpretação não deixaria margem para toda a defesa que Kant irá fazer posteriormente de que o agir pela lei moral cumpre o requisito da liberdade transcendental. Liberdade não é um conceito prático, mas um conceito da razão pura, que deve ser considerado como verdadeiro somente pela razão prática. Um conceito prático seria aquele que é capaz de determinar a vontade. No caso da liberdade ele é um conceito puro, ou seja que só podemos afirmar sobre a sua validade ou falsidade, e que deve ser tomado como valido pela razão prática para que possa ser possível qualquer conceituação prática.

Em outro texto, Allison, (2012, p.121) destaca que a concepção kantiana de liberdade, a partir da *Crítica da Razão Pura*, pressupõe que exista algum fato material relacionado à liberdade, e isso é bastante problemático para as tentativas de interpretação metafísica do tema. Isso também é problemático para as tentativas de colocar uma visão determinista leve, ou compatibilista, ou ainda quem faz a leitura naturalista do conceito kantiano de liberdade, acreditando que a liberdade kantiana se experimenta.

Por outro lado, o mesmo Allison, em um terceiro trabalho que aborda o mesmo tema (1986, p. 413) salienta que a liberdade transcendental deve ser um pressuposto básico para a justificação, e que sem esse pressuposto qualquer ação baseada em instintos poderia ser justificada evocando uma natureza humana, ou algum detalhe implicado no ambiente que determinaria a ação. Com isso a responsabilidade por ações imorais seria consequência da natureza humana, ou do ambiente, e não do sujeito. Sem a liberdade transcendental poderíamos justificar que uma ação foi cometida porque não foi possível escapar da inevitável causalidade do mundo. Assim, a liberdade transcendental estende a necessidade de justificação até às máximas fundamentais, pois elas foram livremente adotadas. Veremos adiante que a necessidade de justificação é utilizada na *Fundamentação*

da *Metafísica dos Costumes* como uma importante etapa na argumentação sobre a lei moral.

2.2 – A LIBERDADE NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Em 1785 é lançada a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, uma obra que inauguraria os escritos específicos sobre a moralidade na obra de Kant. Ela acontece quatro anos depois do lançamento da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, e dois anos antes da segunda edição, de 1787.

Desta vez Kant encaminha sua obra para o seu objetivo central: a concepção de uma filosofia que escape do dogmatismo e do relativismo moral. Após todo o contexto crítico fornecido pela primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, nesta obra ele demonstra o movimento que a razão faz para, partindo de um conhecimento vulgar da moralidade, chegar a um conhecimento filosófico sobre como deveriam ser as ações humanas, ou seja: uma metafísica dos costumes. O foco agora está nas transições do pensamento, nos caminhos que a razão conduz o filósofo, e cada uma destas transições dá o título de uma das sessões do livro. A primeira parte trata da transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico, a segunda da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes e, por fim, da metafísica dos costumes para uma crítica da razão prática pura [FMC, XVI] (KANT, 2007, p. 19). Nas palavras do próprio Kant o objetivo é “a busca e fixação do princípio supremo da moralidade” [FMC, XV] (KANT, 2007, p. 19).

A primeira sessão foca na justificação da colocação de uma boa vontade como aquilo que é ilimitadamente bom, e a partir de então consegue chegar ao conceito de um dever como “a necessidade de uma acção por respeito à lei” [FMC, 14] (KANT, 2007, p. 31). Na segunda sessão temos a demonstração da necessidade de se pensar uma moralidade sob a perspectiva formal, que abstraia dos elementos empíricos de sua concepção. E enfim, na terceira sessão, a argumentação em defesa da liberdade, primeiramente como um pressuposto em um argumento sobre a lei moral, e em seguida como um resultado de um processo argumentativo que parte da ideia de uma dimensão inteligível como justificativa para

a possibilidade da liberdade que será apresentado com detalhes nos parágrafos seguintes.

No início da terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece os conceitos de vontade e liberdade em seu aspecto negativo e positivo. A vontade é definida como a causalidade dos seres racionais. Já a liberdade, em seu aspecto negativo, é a propriedade dessa vontade ser efetivada sem a influência de causas externas nessa determinação. Do mesmo modo, a necessidade natural é a propriedade da causalidade dos seres irracionais de terem sua atividade determinada por influências externas [FMC, 97] (KANT, 2007, p. 93).

A afirmação de que a liberdade é a capacidade da vontade de se determinar sem a necessidade natural, e por isso sem a lei da causalidade presente na natureza, não implica que a vontade deve se determinar sem nenhuma espécie de lei. Por leis se entende ser a capacidade de por meio de algo se suceder outro acontecimento, por meio de uma causa se suceder um efeito. Klemme (2008, p. 16) chama a atenção para as consequências da inescapável adoção de leis como pressuposto para qualquer tipo de ação, seja ela moral ou causada pela natureza.

A capacidade do homem de poder determinar a si próprio a agir não significa exatamente, porém, que ele se torna ativo sem lei nenhuma. Muito pelo contrário, a causalidade da natureza é substituída por uma causalidade da liberdade que, por seu lado, é determinada legalmente. Como nunca podemos, segundo o ponto de vista de Kant, nos tornar ativos no mundo de modo não causal, agimos nele sempre segundo uma lei por meio da qual é produzida uma relação necessária entre causa e efeito. Agimos por respeito à lei moral, pois nossa ação é determinada de maneira causal, na medida em que o valor moral interno da ação é a consequência necessária de nossas resoluções de agir por dever. Se nos deixamos, ao contrário, determinar por uma inclinação, então nossa atuação é determinada pelo modo e extensão da força oriunda da inclinação específica (KLEMME, 2008, p. 16).

Assim, a determinação de uma vontade livre deve ser feita de modo a respeitar leis imutáveis de uma espécie particular, e não da lei imutável da causalidade da natureza. As causas eficientes decorrentes da necessidade natural são sempre dependentes de outros elementos, por isso, sempre heterônomas. Portanto, a liberdade da vontade deve ser autônoma, ser a capacidade da vontade de ser uma lei para si mesma [FMC, 98] (KANT, 2007, p. 94).

Afirmar que “a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” [FMC, 98] (p. 94), é uma caracterização do princípio de não agir sob nenhuma

máxima que não possa se tornar uma lei universal, que é a forma da moralidade. Assim, a vontade livre é a vontade submetida à lei moral. A definição do aspecto positivo da liberdade permite conceber sua essência, algo que não era possível somente com o aspecto negativo [FMC, 98] (p. 94).

Desse modo, o conceito positivo é uma consequência do conceito negativo. Esse conceito positivo, de liberdade como autonomia, aponta para uma independência do fluxo de causalidade presente na natureza, logo, para o mundo inteligível, evocado primeiramente como solução da antinomia da liberdade ainda na *Crítica da Razão Pura*. Aqui, a vontade aparece como uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais.

A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Kant poderia, diante disso, afirmar que somos livres porque conhecemos a lei moral. Porém tal afirmação iria de encontro com o que foi afirmado na *Crítica da Razão Pura*, já que ele estaria afirmando a liberdade. Por isso, ele adota a estratégia de tomar a liberdade como um pressuposto. Uma vez que foi estabelecido que para pensarmos em uma moralidade, a liberdade deve ser atribuída a todos os seres racionais, tem que se buscar razão suficiente para fazer esta afirmação não só a nossa própria vontade individual, mas a vontade de todo ser racional.

Todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele além todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. Agora afirmo eu: a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuí-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir [FMC, 100 e 101] (KANT, 2007, p. 95 e 96).

Tal afirmação é decorrente da concepção de um ser que possui uma razão capaz de ser causalidade em relação aos seus objetos. Se isso não fosse de tal modo, a razão estaria executando seus julgamentos conscientes a partir de direcionamentos externos, atribuindo assim a capacidade de executar julgamentos a impulsos, e não a própria razão. Por isso, a razão necessariamente tem que se considerar a autora dos seus princípios [FMC, 101] (KANT, 2007, p. 96), caso contrário não seria a razão, mas uma mera reação a estímulos.

Beck (1987, p. 39) acrescenta ainda que depois de tomada a decisão é possível chegar a uma explicação causal que levou àquela escolha - poderiam ser

levados em conta fatores psicológicos na formação do caráter, a influência do meio ou fatores fisiológicos que levaram a um agir determinado - mas, no momento da escolha ela deve ser tomada como livre, e é impensável que alguém escolha admitindo um fatalismo sem cogitar agir de outra maneira. Toda a explicação posterior pode servir como uma desculpa que justifique o comportamento, mas não explica o momento da escolha como fatal.

O procedimento de referir a liberdade como um pressuposto para a moralidade não é a defesa completa a respeito da realidade da liberdade, mas somente pretende afirmar que pensar um ser racional com consciência da causalidade provocada por suas ações (isto é, um ser com vontade) deve ter como pressuposto esta referência. Do mesmo modo, pensar em um ser dotado de razão e vontade envolve necessariamente pensar em um ser capaz de agir sob a ideia de liberdade [FMC, 101 e 102] (KANT, 2007, p. 96 e 97).

Dois passos são fundamentais para este argumento kantiano: que todo ser racional só pode agir sob a ideia de liberdade; e, para todo ser provido de uma vontade devemos pressupor a ele também a liberdade. O primeiro destes pontos pretende liberar do fardo da possibilidade de uma ausência de liberdade, o que não deixa de ser um aspecto fraco da argumentação, já que um determinista poderia negar que é livre, mesmo que ao assumir uma ação ele devesse supor estar agindo livremente. Porém, para Kant, agir sob a ideia de liberdade não quer dizer exatamente acreditar que se é livre, mas que a natureza da ideia de liberdade é um pressuposto necessário para o pensamento de nós mesmos, e por isso perpassa qualquer pensamento. Assumir o pressuposto da liberdade é se inserir no espaço lógico necessário para se compartilhar das ordens racionais.

O segundo sentido de liberdade, a liberdade de pensar, não significa liberdade de manter qualquer crença como justificada na consciência. A liberdade de pensar é para ele a capacidade de tomar dados sensoriais como conceitos na nossa consciência. Allison (2012, p. 114 e 115) acredita que 'liberdade' não seja o termo apropriado para o que Kant pretende expressar, mas que seria melhor entendido por 'espontaneidade'. O sujeito espontaneamente recebe um dado sensorial e o transforma em um determinado conceito em seu ânimo. Essa espontaneidade ajuda a sustentar o argumento de que é a razão a autora de todos os preceitos práticos do

sujeito que age, o que serve de passo necessário para a atribuição de liberdade para uma vontade racional.

Dado o argumento como um todo, Alisson (2012, p. 114 e 115) apresenta três possíveis problemas nele. O primeiro é que o próprio Kant parece achar insuficiente que o fato de ser necessário pressupor a liberdade para a ação é suficiente para que seja também uma necessidade a pressuposição da existência universal de um imperativo categórico. Acreditamos que de fato Kant não considera suficiente, mas não ser suficiente não torna necessariamente um problema para o seu argumento, já que ele prossegue apresentando novos pontos. Além da pressuposição da liberdade, Kant utiliza o argumento que leva até o imperativo categórico, na própria *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁹, e a uniformidade dos julgamentos morais que podemos observar nos seres racionais, apresentado na *Crítica da Razão Prática*, como argumentos em favor da universalidade do imperativo categórico. Mesmo considerando estes outros dois pontos não é seguro afirmar que Kant acredita ter demonstrado a necessidade da universalidade do imperativo categórico, mas somente que satisfazer o interesse da razão em buscar regras necessárias é o que faz com que seja necessário considerar a moralidade universal.

Ora, como esta (a experiência) não nos pode oferecer relação alguma de causa e efeito senão entre dois objectos da experiência, e como aqui a razão pura deve ser, por simples ideias (que não fornecem nenhum objeto para a experiência), a causa de um efeito que reside, sem dúvida, na experiência, é-nos totalmente impossível a nos homens explicar como e porquê nos interessa a universalidade da máxima como lei, e, portanto, a moralidade. [FMC, 123] (KANT, 2007, P. 113).

O segundo problema apontado por Allison é relativo a uma suposta identificação entre cognição e volição, já que ambas possuem uma espontaneidade em relação à captação de dados sensíveis semelhante. Tal problema poderia implicar que a existência de cognição necessariamente implicaria a existência de volição. O próprio Allison indica que provavelmente isso tenha sido o motivo da restrição da abrangência do argumento a ‘seres racionais providos de vontade’.

O terceiro problema diz respeito aos dois tipos de liberdade levantados por Kant, espontaneidade e autonomia, ou o caráter negativo e positivo da liberdade.

⁹ Tal processo é apresentado em detalhes no item 3.1 – *O argumento da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Espontaneidade, ou o caráter negativo da liberdade, é a capacidade de ser uma causalidade efetiva, ou seja, que não dependa de um agente externo. Já o aspecto da liberdade autonomia, ou aspecto positivo da liberdade, ele entende como a capacidade da vontade de se determinar por si mesmo. Kant defende que o primeiro sentido ‘flui’ do segundo, ou seja, que é uma consequência natural do segundo. Alisson discorda que isso seja suficiente. Para ele é possível pensar que uma vontade possa ser livre de uma relação causal imediata, mas que em última análise ela pode ter sido derivada de um conjunto de motivos, todos eles ligados a estímulos sensíveis. Acreditamos que a posição de Alisson apresenta um ataque não só ao procedimento empreendido na *Fundamentação*, mas a toda defesa da liberdade que Kant faz entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*. Porém, deve ser levado em consideração que uma possível solução para ela, ou seja, uma demonstração última do surgimento de um imperativo categórico de maneira independente dos estímulos sensíveis, exigiria um procedimento puramente racional que resultaria na realidade de um objeto sem respaldo da sensibilidade, o que extrapolaria os limites impostos pelo próprio Kant na *Crítica da Razão Pura*. Em função disso, acreditamos que Kant opta conscientemente por uma defesa da liberdade sob o pressuposto meramente prático, e isso implica, em aceitar como que o caráter negativo da liberdade flui do caráter positivo da liberdade.

Conforme tomamos a liberdade como um pressuposto conseguimos chegar até a lei moral¹⁰, sem chegar necessariamente a demonstração de sua necessidade objetiva. Não fica demonstrado qual é a necessidade prática de se submeter à lei moral, não se demonstra também qual é o valor envolvido nessa submissão, mas somente que se trata de um valor que sobressai sobre qualquer sensação de agradável ou desagradável [FMC, 103] (KANT, 2007, p. 97 e 98).

O que resulta do procedimento que chega até uma lei moral é a possibilidade de um argumento circular, onde ao pressupor a liberdade se chega à moralidade, e ao pressupor a moralidade se chega à liberdade. Para escapar desse círculo Kant apresenta outro argumento em favor da liberdade que dialoga

¹⁰ Tal procedimento é rodeado de controvérsias entre os interpretes de Kant, parte dos comentadores (Como Karl Americks e Gerard Prauss) acredita que se trata de uma tentativa mal sucedida de empreender uma dedução da moralidade, o que implicaria em uma mudança do posicionamento de Kant entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*, onde Kant afirmar ser impossível uma dedução da moralidade. Por outro lado, outros interpretes (como Beckenkamp e Allison) consideram que a procedimento é um tipo específico de dedução, não necessariamente conforme o procedimento que ele viria a negar no livro seguinte. Voltaremos a este tema no próximo capítulo.

diretamente com a terceira antinomia da razão pura. Quando nós nos pensamos como causas eficientes a priori adotamos a mesma perspectiva de que quando nos representamos empiricamente, e, conforme foi exposto na *Crítica da Razão Pura*, mesmo que o entendimento se esforce para captar o máximo possível de uma representação ele somente chegará ao fenômeno representado, e nunca à coisa em si mesma, que é a origem desse fenômeno. Aquilo que é autor da atividade de produção do fenômeno nós é desconhecido. Assim, é necessária a distinção entre a representação empírica que fazemos de nós mesmos e o que somos em si, do mesmo modo é necessário pressupor que a representação que temos do eu é produzida por nós mesmos. Assim, temos de nos considerar como coisa em si de um fenômeno. Isso não quer dizer que tenhamos conhecimento da coisa em si de nenhuma espécie, mas somente que podemos aceitar que somos causa da nossa própria representação, e isso seja diferente de afirmar que conhecemos a nós mesmos enquanto coisa em si, mas somente por meio das representações que fazemos de nós mesmos. Segue disso que é possível distinguir entre um mundo plenamente sensível, que é variável de acordo com a representação que cada entendimento faz dele, e um mundo inteligível, que é causa destas representações e que é sempre o mesmo. Assim, como ao mesmo tempo temos consciência de nós mesmos enquanto fenômenos empíricos temos consciência de que esse eu fenomênico é uma atividade do nosso eu intelectual, embora nada mais possa se dizer dessa atividade. Deste modo, estamos presentes no mundo sensível ao mesmo tempo em que estamos presentes em um mundo intelectual [FMC, 105 e 106] (KANT, 2007, p. 99 e 100).

Vulgarmente se poderia tomar qualquer afirmação sobre coisas em si e julgá-la compreendida pelo entendimento, como se fosse um objeto, o que seria um erro que não permitiria o avanço de qualquer espécie de conhecimento [FMC, 107] (KANT, 2007, p. 100 e 101). É a razão, presente no homem, que o permite distinguir-se de todas as outras coisas, inclusive da representação que faz de si mesmo. Esta é a pura atividade, e mostra-se, com as ideias que fornece, uma espontaneidade impossível de ser alcançada pelo entendimento por meio da sensibilidade, isso aparece na capacidade que o ser humano possui de distinguir entre o mundo sensível e o inteligível. Por isso a razão se coloca acima do próprio entendimento, que por sua vez também é pura atividade, mas que só consegue produzir conceitos

que se enquadrem nas regras das representações sensíveis [FMC, 107 e 108] (KANT, 2007, p. 101 e 102).

Esses são os motivos que levam o ser racional a se colocar como inteligência, possuindo duas leis que podem reger seu comportamento. Primeiramente as leis naturais, que o afetam enquanto pertencente ao mundo sensível. E ao mesmo tempo as leis fundadas exclusivamente na razão, independentes da natureza, e que o afetam enquanto pertencente ao mundo inteligível [FMC, 108] (KANT, 2007, p. 102). Isso também não quer dizer que estamos fazendo afirmações a respeito de um mundo paralelo ao mundo sensível, em uma teoria metafísica de dois mundos, mas somente que o homem deve se pensar como influente também em uma realidade onde a lei é determinada somente pela razão e não exclusivamente pela sensibilidade.

Admitir-se como ser racional implica que a própria vontade é livre, já que ser racional envolve a capacidade de obter leis pela razão independentemente das causas do mundo sensível, e isso é umas das atividades que o conceito de liberdade exige [FMC, 108] (KANT, 2007, p. 102). Deste modo, se consegue chegar à atribuição da liberdade ao sujeito racional, escapando do círculo vicioso citado anteriormente.

Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível [FMC, 109 e 110] (KANT, 2007, p. 103).

Neste ponto da *Fundamentação* o conceito de liberdade prática já não faz mais referência a uma ligação do princípio supremo da felicidade, conforme é apresentado no cânone da razão pura. Assim, o agir moral não possui nenhuma ligação com uma expectativa de se alcançar a felicidade, mas somente com a dignidade de ser feliz, uma espécie de sentimento de merecimento da felicidade em consequência de um agir moral.

Da perspectiva de um conhecimento último, deste modo, o procedimento adotado na terceira parte da *Fundamentação* para demonstrar a liberdade e a lei moral, acaba por carecer ainda da demonstração de uma razão prática pura. E utilizar do conceito de liberdade como pressuposto para a lei moral acaba se tornando ineficaz, nesse propósito, pois esse mesmo não foi, e não pode

ser, demonstrado. O conceito de liberdade é um pressuposto que permite que se pense como existente uma razão prática pura, mas isso não significa que a partir dele se deduziu esse conceito. A afirmação correta é: somente é possível se pensar uma razão prática pura se tivermos como pressuposto a liberdade. E não: assumindo como pressuposto a liberdade temos a necessidade de uma razão prática pura¹¹. A complementação deste processo argumentativo aparece na *Crítica da Razão Prática*.

Além disto, no período entre o lançamento da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787) Kant percebera, de acordo com Americks (1981, p. 70), que não havia desenvolvido suficientemente os fundamentos para a sustentação da doutrina da apercepção do eu empírico na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, que é a base para a afirmação da passividade das representações na *Fundamentação*. Com a reformulação que faz desta sessão na segunda edição ele percebe que sustentar a afirmação da passividade das representações como uma premissa para sustentar a existência de uma dimensão não sensível estaria em desacordo com a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, onde se afirma que o conhecimento físico é baseado nas nossas representações cujo conteúdo é exclusivamente fenomênico. Sustentar os dois pontos simultaneamente seria o mesmo que usar a mesma premissa, a passividade das representações, para afirmar o aspecto fenomênico e o numênico, enquanto se afirma ter acesso somente ao fenomênico por meio destas representações. Assim, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* [CRP, B 428] (KANT, 2015a, 317) ele não vincula mais a espontaneidade do pensamento ao conhecimento do 'eu mesmo', que é o que fez para demonstrar a existência da dimensão não sensível na *Fundamentação*. Ele conclui com isso que só é possível uma demonstração da liberdade depois da aceitação da lei moral (AMERICKS, 1981, p. 71).

¹¹Beckenkamp acrescenta ainda que “o conceito de liberdade cumpre, portanto, na *Fundamentação*, a função de um conceito liminar, através do qual um imperativo prático puro é pensado como possível por apontar para uma segunda ordem de consideração da razão. Na perspectiva do inteligível, pode-se entender como um ser racional finito é capaz de se interessar pelas ideias e princípios da razão prática pura” (BECKENKAMP, 2006, p. 52).

2.3 – A DEFESA DA LIBERDADE PRÁTICA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

De maneira similar ao processo que utiliza na *Fundamentação*, onde ele argumenta a favor da moralidade a partir do pressuposto da liberdade, na *Crítica da Razão Prática* Kant argumenta em favor da liberdade a partir da lei moral. A diferença fundamental reside no papel empenhado pelos conceitos em cada argumentação. Na *Fundamentação* a liberdade é colocada como um pressuposto, e o resultado desse processo só pôde ser tomado a partir da aceitação da liberdade como premissa, que deixa o procedimento com o caráter condicional. Já na *Crítica da Razão Prática*, a lei moral é colocada como um fato da razão, algo evidente para qualquer ser racional. Assim seu resultado é tomado como uma conclusão definitiva a respeito da liberdade. O que exporemos a seguir é o processo argumentativo da *Crítica da Razão Prática* bem como as considerações sobre as principais etapas que o compõem.

Em seu *Dicionário de Filosofia*, Nicola Abbagnano (2007, pág. 430) chama a atenção para o conceito de uma ‘verdade de fato’ ter sido utilizado por Leibniz e Hume tendo como fundamento o princípio de causalidade. Tal definição englobaria somente, em termos kantianos, a dimensão fenomênica da realidade, excluindo, por exemplo, dos princípios matemáticos a possibilidade de serem tratados como verdades de fato. Abbagnano aponta ainda que o mérito de Kant é conceber uma noção de ‘fato’ que estenda seu alcance até os níveis especulativos, permitindo a distinção entre ‘fato’ e ‘acontecimento’. É esta noção de ‘fato’ que é usada quando se afirma a moralidade como um fato da razão.

Kant inicia sua argumentação resgatando que a analítica da razão pura preserva a possibilidade da existência de conceitos não experienciais, desde que estes não apresentem incoerências internas. Ao conceito de liberdade é realizado uma defesa sobre as tentativas de demonstração de sua impossibilidade, e tal defesa resulta em uma possibilidade de existência desde que ela não entre em conflito com os princípios gerais da sensibilidade. Por sua vez, a analítica da razão prática pretende trazer os fundamentos para a determinação da vontade, enquanto a primeira os fundamentos para a possibilidade do conhecimento [CRPr, 73] (KANT, 1984, p. 55).

O retorno à *Crítica da Razão Pura* se faz necessário para uma apreciação do objetivo de cada obra. O objetivo da primeira *Crítica*, a fundamentação do conhecimento, carece que seus resultados se apresentem com o status de necessidade absoluta, pois não alcançar este patamar impossibilitaria o prosseguimento do desenvolvimento da filosofia kantiana, já que a própria ciência não estaria fundamentada. Por outro lado, a fundamentação da vontade, objetivo na segunda *Crítica*, não carece de alcançar o patamar de necessidade absoluta, pois o conhecimento estabelecido por esta parte da analítica não fundamenta a própria possibilidade de conhecimento, mas somente a determinação da vontade.

A explicação a respeito da possibilidade de conhecimento a priori por meio da razão pura é uma tarefa da razão pura, e passa pela própria explicação a respeito da possibilidade geral de conhecimento. Na primeira *Crítica* foi demonstrado que a possibilidade de conhecimento sobre objetos precisa de conteúdo sensível, que nos é fornecido pelos fenômenos, os conhecimentos a priori suprem as condições de possibilidade destes das experiências em geral. Já na segunda *Crítica* o objetivo é explicar como a razão pura pode determinar a vontade, e para isso não precisa fornecer a explicação de como os objetos da faculdade de desejar são possíveis. A segunda *Crítica* se restringe a abordar se é possível determinar a vontade somente por meio da sensibilidade ou se é possível também pela razão pura [CRPr, 77] (KANT, 1984, p. 57). Neste caso o fundamento para a possibilidade da existência de objetos da sensibilidade já foram fornecidas pela primeira *Crítica*, resta a analítica da razão prática ser coerente com tais fundamentos.

Um segundo motivo para a comparação entre as duas primeiras *Críticas* é o resgate da estruturação que se propõe como base para o idealismo transcendental, a separação entre uma dimensão numenal e uma dimensão fenomênica. Uma vez que a lei moral apresenta um fato que não é possível de se explicar pela observação de nenhum fenômeno, Kant conjectura que ela apresenta à consciência um aspecto da dimensão fenomênica [CRPr, 74] (KANT, 1984, p. 55). A forma desta lei revela a forma da própria dimensão inteligível, e leva o autor a considerar que qualquer realidade só pode ser concebida sob a forma de leis em geral. É porque as duas realidades são concebidas de acordo com leis em geral que é permitido que a influência da dimensão inteligível, por meio da lei moral, interfira na dimensão sensível da realidade sem contradizer a estrutura da realidade

sensível. Aos seres racionais finitos cabe agir, enquanto pertencentes a dimensão inteligível, sob a tutela de leis heterônomas, geradas por meio de sua interação com a dimensão sensível da realidade. Ao mesmo tempo, deve agir sob a tutela de leis oriundas da dimensão inteligível da realidade, geradas sem a influência da sensibilidade, mas somente da relação do sujeito com a inteligibilidade, ou seja, leis autônomas. “*A esfera numênica, que aparecia como inacessível teoricamente, torna-se acessível praticamente*” (REALLE, ANTISERI, 2005, p. 378).

A necessidade que a liberdade transcendental levantou, na primeira *Crítica*, de que se inicie autonomamente um novo processo de causalidade independente do fluxo de causalidade observado na natureza, é suprida pela doutrina do fato da razão. A partir da lei moral é possível que se determine a vontade de seres racionais finitos de maneira suficiente para ocasionar uma ação refletida no mundo sensível, por meio de um ser que é capaz de se enxergar como fazendo parte das duas dimensões da realidade. Deste modo, o fluxo de causalidade da natureza permanece universal quando analisamos somente a dimensão fenomênica da realidade. Ele é capaz de explicar os acontecimentos, inclusive à ação provocada pelo agente onde a vontade foi gerada pela lei moral. Ao mesmo tempo, a análise do mesmo fato sob a égide da inteligibilidade do agente permite a concepção de uma ação gerada de maneira autônoma, independente do fluxo de causalidade da natureza, que direcionava a faculdade de desejar do agente moral, no momento da ação, para a satisfação de uma inclinação formada por experiências sensíveis anteriores. Tal direcionamento não é determinante para a vontade e a ação acontece em desacordo à inclinação.

O conhecimento desta dupla possibilidade de agir é restrito somente ao agente. Como o agente só vislumbra a possibilidade de escapar do fluxo da causalidade da natureza por meio de ações onde a vontade foi gerada por respeito à forma da lei moral é a lei moral que permite conhecer a liberdade. Por outro lado, como demonstra a *Fundamentação*, a lei moral só faz sentido se houver liberdade. Por isso os dois conceitos passam por um processo de interdependência.

A razão teórica, buscando os princípios da experiência, alcançou as condições a priori de possibilidade da própria experiência. E os resultados alcançados puderam ser confirmados pela própria experiência. No caso da razão prática, que não investiga as condições de experiência, os resultados alcançados

não podem ser confirmados pela realização da possibilidade almejada, ou seja, pela experiência. A possibilidade almejada neste caso é a determinação da vontade que se manifesta somente na consciência do indivíduo que tem sua vontade determinada pela forma da lei moral. O procedimento que demonstra as condições de possibilidade da experiência resulta na dedução das categorias do entendimento, e em função da impossibilidade de se adotar um processo semelhante é que Kant afirma não ser possível uma dedução da lei moral, que ocuparia o espaço semelhante no processo empreendido na *analítica da razão prática* ao ocupado pelas categorias na *analítica da razão pura*.

Mas, em vez desta dedução inutilmente procurada do princípio moral, surge algo de diferente e inteiramente paradoxal, a saber, que inversamente, ele próprio serve de princípio para a dedução de um poder (*Vermögen*) insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa (a fim de encontrar entre as suas ideias cosmológicas o incondicionado da sua causalidade e evitar assim contradizer-se a si própria) devia ao menos admitir como possível, isto é, o poder da liberdade, da qual a lei moral que em si mesma não precisa de nenhuns princípios justificadores, demonstra não só a possibilidade, mas também a realidade em seres que reconhecem esta lei como para ele obrigatória. A lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza suprassensível, da mesma maneira que a lei metafísica dos eventos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível e, por conseguinte, aquela determina o que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei de uma causalidade cujo conceito era, na última, meramente negativo e confere assim a este conceito pela primeira vez, uma realidade objetiva [CRPr, 82] (KANT, 1984, p. 60).

Como a razão teórica admite a possibilidade teórica da liberdade o aval da lei moral para a liberdade é suficiente para que não se careça mais de justificação. A realidade da lei moral também é demonstrada a partir desse procedimento, já que acrescenta uma determinação positiva ao conceito de liberdade, a de ser capaz de determinar a vontade de maneira autônoma, onde anteriormente só se vislumbrava a possibilidade de um conceito negativo, a de se determinar de maneira a não depender do fluxo de causalidade da natureza. Essa realidade objetiva é apenas prática, e não pode ser definida como a solução definitiva para a razão especulativa [CRPr, 83] (KANT, 1984, p. 60).

Höffe (2005, p. 226) afirma que a afirmação do fato da razão é o terceiro passo para a doutrina da liberdade. O primeiro passo é garantir a liberdade como um conceito pensável, o que é feito nas antinomias da primeira crítica. O

segundo é estabelecer seu caráter negativo, por meio da necessidade da autonomia dos estímulos externos, o que leva ao terceiro passo, colocando o fato da razão como uma prova efetiva para a moral.

Deste modo se determina a causalidade dos seres racionais no mundo, o que supre uma necessidade da razão pura teórica que não havia sido suprida até então: a de demonstrar o incondicionado em um mundo que se apresenta a nós como puramente fenomênico. Isso acontece porque como é impossível demonstrar com uma experiência esse incondicionado precisou efetivar tal procedimento em um ser que está presente tanto em um aspecto empírico do mundo quanto em um aspecto inteligível. A liberdade funciona como um princípio regulativo da razão que supre uma necessidade colocada pela razão especulativa [CRPr, 84] (KANT, 1984, p. 61). Porém, isso por si não faz com que seja permitido que se possa ter conhecimento da liberdade, já que continuamos sem uma experiência que a comprove, e o conhecimento pressupõe uma experiência. Assim, a defesa da objetividade da liberdade só pode ser feita na medida em que a colocamos como uma causalidade de um ser que possui interferência em um mundo experiencial ao mesmo tempo em que sofre interferência de um mundo inteligível. Tal procedimento não expande o conhecimento da razão especulativa sobre a liberdade, porém lhe concede uma garantia prática da realidade objetiva do conceito [CRPr, 85] (KANT, 1984, p. 61).

A *Crítica da Razão Pura* demonstra também que a causalidade é um conceito que deve ser utilizado exclusivamente para ligação entre fenômenos, e aqui é usado para ligar uma causa numenal à determinação da vontade, o que gera uma atividade no mundo fenomênico. Kant, porém, acredita que isso não é uma extensão dos limites do uso do conceito de causalidade. A razão pura prática não se preocupa em determinar qual é o tipo de causalidade gerado pela racionalidade pura. Ela não pretende efetivar a constituição de um conhecimento sobre o objeto, mas somente se utiliza do conceito de causalidade para uma defesa de uma sucessão que possa ser explicada do mesmo modo que a determinação da vontade por meios sensíveis é feita, ou seja, por meio da regra da causalidade [CRPr, 86] (KANT, 1984, p. 61). O uso do conceito de causalidade para explicar a sucessão oriunda da dimensão numenal não explica nada sobre a dimensão numenal, ou sobre como a lei moral é gerada. As garantias da existência da lei moral não são oriundas desse processo de

causalidade, e não se obtém conhecimento de nenhum objeto neste uso específico do conceito de causalidade [CRPr, 87] (KANT, 1984, p. 62 e 63).

Beck acredita que a solução é carente em um aspecto e extrapola suas limitações em outros. Ao postular que um evento prova a realidade de um conceito ele quer dizer também que todo fenômeno teria sua causação numérica, e que por isso seria livre, assim ele provaria que um evento qualquer seria livre, quando o seu objetivo é somente mostrar que ações morais são livres. Para Beck, se Kant acredita que todo fenômeno possui sua causação numérica, e que é pela causação numérica que ele afirma a liberdade, então todo fenômeno é livre. *“Quer-se mostrar que somente a ação empírica, moral ou espontaneamente livre é transcendentalmente livre, e não que qualquer evento, um reflexo corporal ou uma maçã caindo de uma árvore seja livre”* (BECK, 1987, p. 42).

Entretanto não é possível sustentar que Kant tenha afirmado que todo fenômeno é livre, para Kant a manifestação que obtemos da dimensão numérica é tomada por meio da lei moral, mas isso não quer dizer que toda manifestação numérica seja por meio de dispositivos que garantam a autonomia dos fenômenos ao fluxo de causalidade da natureza, tais como a lei moral faz com os seres racionais. O acesso que temos para comprovar a capacidade da lei moral de se tornar uma ação só acontece porque somos os donos das consciências afetadas, e que somos capazes de nos reconhecer enquanto seres sensíveis e inteligíveis. Não conhecemos, e não nos é permitido conhecer, como é a afetação numérica de fenômenos diferentes de nós mesmos. Fazer isso seria aplicar o conceito de causalidade de uma realidade numérica a uma realidade fenomenal. Kant faz uma defesa de que só a lei é permitida essa aplicação na medida em que se observa, por meio de um fato, que a lei moral é capaz de determinar a vontade. Logo, só é possível a aplicação de uma causalidade numérica por meio da lei moral.

Mas, uma vez introduzida no campo do supracensível, esta realidade objectiva de um conceito puro do entendimento dá agora a todas as outras categorias, se bem que sempre apenas enquanto elas estão em ligação necessária com o princípio de determinante da vontade (a lei moral), uma realidade objectiva, mas nenhuma mais do que a aplicável apenas praticamente, não possuindo, todavia, a menos influência para estender o conhecimento teórico destes objetos enquanto discernimento da natureza dos mesmos mediante a razão pura [CRPr, A99] (KANT, 1984, p. 69)

Conforme Kant executa a restrição a uma aplicação prática da razão, ele esta também restringindo o uso destes conceitos aos únicos seres no qual é possível se fazer qualquer discurso a respeito de uma vontade, os seres dotados de racionalidade e vontade, os seres humanos. Por isso consideramos a posição de Beck, neste ponto, injusta.

Beck acredita ainda que, por outro lado, a prova é insuficiente, já que as ações imorais praticadas por seres racionais seriam consequências do fluxo de causalidade da natureza, o que implicaria na impossibilidade da culpabilidade dos agentes (BECK, 1987, p. 42)¹².

Discordamos mais uma vez da crítica de Beck. A culpabilidade dentro do contexto kantiano acontece por meio da não realização da vontade manifestada no sujeito pela lei moral. A universalidade da lei moral significa que em toda situação que se apresente existe a possibilidade da determinação da vontade por meio da moralidade, e isso quer dizer que as ações realizadas segundo o princípio geral da felicidade poderiam ter sido realizadas de outra maneira, segundo o princípio geral da moralidade. A culpabilidade destas é fruto da não realização da moralidade, e não por seguir o fluxo da causalidade natural. O componente da escolha de negar a vontade gerada pela lei moral é o que permite a culpabilidade do agente.

O procedimento adotado nesta etapa fez com que o homem tivesse a vontade integrada a uma realidade inteligível, do qual, segundo o que foi estabelecido pela *Crítica da Razão Pura*, não se poderia ter nenhum tipo de

¹²O trecho que apresenta os dois questionamentos de Beck é: “Se a liberdade transcendental significa causalidade numérica, a irrelevância da causalidade numeral trivializa o conceito de liberdade. Uma vez que os númenos e sua causalidade são incognoscíveis, não há possibilidade, na pesquisa dos fenômenos humanos, de determinar por que em alguns casos individuais deveríamos aplicar o conceito de liberdade moral e em outros casos proibidos de fazê-lo. A uniformidade das ações humanas - incluindo as ações morais - é, em princípio, tão grande quanto a do sistema solar, de acordo com a teoria da natureza de Kant. Concedendo isto e a onipresença da causação numérica, não há razão para que as afirmações da liberdade de nossas ações tenham quaisquer consequências diferentes das negações dessa liberdade (haverá consequências de qualquer forma, que parecem “conflitar com a equidade”, assumimos a liberdade do homem numérico, mas enforcamos o homem fenomenal). Se a faculdade da liberdade transcendental tem algum significado para o curso da natureza e da história ou seja, se homens livres agem diferentemente de homens sem liberdade em virtude de sua liberdade e não em virtude de diferentes causas naturais (educação, ambiente, hereditariedade e afins) - então a uniformidade da natureza é revogada. E se não tem consequências para a uniformidade da natureza, a liberdade moral, que Kant mantém, depende disso, e é uma pretensão vazia” (BECK, 1987 p. 42 e 43).

conhecimento. Para que esta vontade pudesse ter efeito no mundo sensível foi necessário que a ela fosse atribuída o conceito de causalidade. Deste modo, poderia se interpretar que se estivesse indo além dos limites da aplicação destes conceitos ao fornecer sua realidade a um objeto não fenomênico, do mesmo modo, ao se ampliar o conhecimento sobre uma realidade inteligível, que também foi proibido pela *Crítica da Razão Pura*.

Percebendo o risco de um ataque sobre o seu sistema, o próprio Kant apresenta uma defesa para essa objeção. Para resolver a questão da aplicação do conceito de causalidade além do que foi estabelecido pela *Crítica da Razão Pura*, Kant sustenta que não está fazendo uma aplicação teórica do conceito, e que por isso não pretende o utilizar para uma aquisição de conhecimento, ou para demonstração da realidade. A utilização se restringe a razão prática, e pretende demonstrar somente como a razão pura é capaz de determinar a vontade. A demonstração da realidade é feita por meio do fato da razão, a lei moral, e que não utiliza do conceito de causalidade [CRPr, 96 e 97] (KANT, 1984, p. 68).

Com tal procedimento Kant acredita ter apresentado motivos convincentes para provar a liberdade prática, de modo que, mostrar que a moralidade é a prova para a demonstração de uma ação não causada seja condição suficiente para provar a realidade da liberdade.

Americks (1981, p. 66 e 67) sugere ainda que a maneira correta de interpretar os procedimentos adotados na *Fundamentação*, e na *Crítica da Razão Prática* é considerar que até a publicação da *Fundamentação* Kant acreditava que fornecer uma dedução da liberdade e da moralidade era possível, e até por isso ele só faz a afirmação da impossibilidade dedutiva na *Crítica da Razão Prática*. Para ele a terceira parte da *Fundamentação* é correta em exigir que se forneça uma dedução da moralidade, mas que ao não conseguir ter sucesso na empreitada delega esta responsabilidade para a *Crítica da Razão Prática*. Porém, na interpretação de Americks, no período entre o lançamento da *Fundamentação* e da segunda *Crítica* Kant percebeu que tal procedimento seria impossível, e preferiu manter seu projeto de demonstrar a necessidade da lei moral para a afirmação da liberdade, mesmo quando não era mais possível alcançar os parâmetros que ele mesmo havia traçado na *Fundamentação*.

Para responder a Americks, recorreremos à posição de Allison (2012, p. 120) onde ele explica que soluções práticas para questões teóricas sempre levantam questões metafísicas. A argumentação kantiana a respeito da liberdade na *Crítica da Razão Prática* passa a impressão que ela não estava só defendendo a possibilidade lógica da liberdade a partir da lei moral, mas a sua atualidade, o que traria implicações metafísicas. Os parâmetros que Americks julga como necessários são os mesmos que são apontados como inalcançáveis desde a *Crítica da Razão Pura*. Eles são utilizados na *Fundamentação* como demonstração do uso da razão teórica, e o caminho para o erro que ela emprega quando tenta resolver a questão da liberdade sozinha. Vale ressaltar, que Kant faz várias considerações que suas justificativas para a liberdade são válidas somente do ponto de vista prático, ou seja, usadas somente para responder a questão ‘o que devo fazer?’. Uma interpretação possível, que escape ao ataque de Americks, é considerar os parâmetros estabelecidos para a dedução da liberdade como parâmetros estabelecidos pela razão teórica, e conforme se verifica que estes são inalcançáveis, se busca a solução prática. O trecho da *Crítica da Razão Prática* que exclui a possibilidade de uma dedução da lei moral compara o procedimento adotada na *Crítica da Razão Pura* para a dedução das condições de possibilidade de experiência, afirmando não ser possível realizar o mesmo procedimento com a razão prática.

Americks interpreta que Kant nega com isso o procedimento da dedução, quando é viável que ele esteja negando a aplicação do mesmo procedimento que utilizou para deduzir as categorias do entendimento na *Crítica da Razão Pura*. Vale ressaltar que na *Fundamentação* não existe uma menção que o procedimento empreendido possui alguma semelhança metodológica com a dedução das categorias do entendimento. Assim, negar que seja possível uma dedução conforme foi feito com as categorias do entendimento não necessariamente significa que se tenha negado a terceira parte da *Fundamentação*. Resta ainda a possibilidade de se interpretar o procedimento da *Fundamentação* como uma dedução de uma espécie diferente da dedução das categorias do entendimento.

A partir da conclusão da existência da liberdade transcendental é possível constituir uma formulação capaz de enquadrar os comportamentos e ações sob o preceito da liberdade do agente. Tal quadro deve ter a abrangência de todas as ações bem como de suas consequências enquanto motivadora do agente. Por

isso, deve ter como ponto de partida os objetos que se manifestam no decorrer do processo de determinação da faculdade de volição.

O conceito de um objeto (*Objekt*) da razão prática é o efeito de uma ação praticada por liberdade. A existência desse objeto, porém, não é simplesmente a relação da vontade com a ação que efetivamente faz com que tenhamos tal objeto. O julgamento se algo é ou não objeto da razão prática é identificar se uma vez dotados das condições para a realização de um objeto, iríamos querer realizá-lo [CRPr, 100] (KANT, 1984, p. 71).

Quando pensamos que um objeto será capaz de determinar a nossa faculdade de desejar temos que avaliar se ele é fisicamente possível de se realizar antes de avaliar se ele é um objeto (*Gegenstand*) para a razão prática. Por outro lado, se o princípio de determinação da vontade é a lei moral, e a ação por ela gerada ocasionará um objeto, então não é necessário verificar se a realização do objeto é fisicamente possível. A questão colocada neste trecho é se é permitido querer uma ação que tenha como finalidade um objeto, quando a vontade que gerou tal ação é fruto de uma ação moral, e isso implica que a determinação da vontade foi feita pela simples forma da lei e não pelo objeto [CRPr, 101] (KANT, 1984, p. 71 e 72).

Os objetos da razão prática são somente o bem (*Gut*) e o mal (*Böse*). Estes não são oriundos de um princípio de bem estar/prazer ou ausência dele, mas de um sentido de correção/adequação [CRPr, 103] (KANT, 1984, p. 72). Em alemão os termos *Wohl* (bem) e *Übel* (mal) são usados para distinguir uma ação que gerou prazer ou desprazer sensorial, enquanto *Gut* e *Böse* servem ao sentido de correção ou moralidade, de um bem ou mal ao espírito [CRPr, 105] (KANT, 1984, p. 74). Levamos em consideração o bem (*Wohl*) ou o mal (*Übel*) para a determinação da nossa faculdade de desejar segundo o princípio da felicidade. Por outro lado, levamos em consideração o bem (*Gut*) e o mal (*Böse*) em consideração na determinação da vontade por meio da lei moral.

Uma lei universal que derivasse do conceito do bem, mesmo se tomamos este bem como um bem moral, estaria colocando no fundamento um objeto, o próprio conceito de bem. E este objeto teria necessariamente um conteúdo empírico. Por isso, a necessidade da lei universal é também demonstrada pela sua determinação se utilizar somente da forma, sem matéria, de uma lei [CRPr, 111]

(KANT, 1984, p. 77). Os conceitos de bem e mal são uma consequência da determinação a priori da vontade. Eles são um princípio prático puro e exercem uma causalidade a partir da razão prática pura. Eles exercem função semelhante às categorias do entendimento, sem, porém, se referir a objetos ou a condições de possibilidade do entendimento, mas somente como modos da categoria de causalidade, utilizados para “*submeter à diversidade dos desejos em uma razão prática*” [CRPr, 115] (KANT, 1984, p. 79).

Kant nomeia estes modos de categorias de liberdade e os distingue das categorias do entendimento por tratarem da determinação de um livre arbítrio, possuindo em seu fundamento a própria faculdade de pensar, por meio da sensibilidade de um lado, e da forma de uma vontade pura do outro. Outra diferença é que as categorias do entendimento dependem do recebimento de intuições sensíveis para fornecer conceitos, enquanto as categorias da liberdade, por sua intenção de lidar somente com a determinação da vontade (e não com as condições naturais que a possibilitam), faz com que os conceitos práticos a priori sejam elevados a conhecimentos práticos [CRPr, 116] (KANT, 1984, p.80).

Um objeto para a razão prática, diferentemente de um objeto para a razão teórica, deve ser sempre definido com referência a uma ação e não a um conceito. E tal ação tem sempre que pressupor a liberdade, pois caso contrário não seria um objeto da razão, mas uma mera reação a estímulo. Assim, qualquer tentativa de definição de um objeto para a razão prática deve ter como pressuposto uma vontade passível de ser determinada tanto pela própria razão pura tanto quanto pelo princípio da busca pela felicidade geral.

O “*quadro das categorias da liberdade relativas aos conceitos do Bem e do Mal*” [CRPr, 117] (KANT, 1984, p. 80 e 81) apresenta quatro categorias (quantidade, qualidade, relação e modalidade), com três subdivisões cada uma delas. As subdivisões partem das condições que ainda são sensivelmente determinadas, e moralmente incondicionadas, para as incondicionadas, e determinadas por meio da lei moral [CRPr, 116] (p. 80).

Quantidade: Subjetivo, segundo máximas (opiniões da vontade do indivíduo); Objetivo, segundo princípios (preceitos); e princípios a priori tanto objetivos como subjetivos da liberdade (leis).

Qualidade: Regras Práticas da Ação (preceptivas); Regras práticas de omissão (proibitivas); e Regras práticas de exceção (exceptivas).

Relação: À personalidade; Ao estado da pessoa; e Recíproca de uma pessoa ao estado das outras.

Modalidade: O lícito e o ilícito; O dever e o que é contrário ao dever; e O dever perfeito e o dever imperfeito [CRPr, 117] (p. 80 e 81).

Por meio deste quadro é possível elencar os fundamentos do comportamento de acordo com os respectivos princípios de determinação, estabelecendo uma relação entre a ação e a manifestação do objeto de bom e mal. A tentativa de Kant é separar os objetos da razão prática em categorias de liberdade, de acordo como o cumprimento do que ele chama 'bem e mal'. E para a definição destas categorias é necessário que se escape de um enquadramento do 'bem e mal' segundo critérios empíricos ou metafísicos. Portanto, é necessário que o critério seja exclusivamente racional. Pieper (2009, p. 182) ressalta que a legalidade da validade normativa depende de um princípio irreduzível capaz de definir o bem e o mal sob a perspectiva moral, e é por isso que Kant estabelece uma gênese lógica conceitual: liberdade – a lei moral – bem e mal – formação da vontade. Deste modo o critério para que um objeto possa ser colocado na categoria de um objeto da pura razão prática é ter sido gerado pela lei moral.

Da mesma maneira que o 'eu penso' deve acompanhar todas as representações, e é a partir dele que se deduz as categorias do entendimento, o 'eu vou' é a origem para a dedução das categorias da liberdade. Essas, porém, não necessitam de conteúdo empírico para receber significado, mas o puro pensamento especulativo a partir da liberdade é capaz de produzir a realidade para aquilo que lhes é possível, a determinação de um dever para a vontade, não tendo como resultado um 'eu quero', mas somente um 'eu deveria querer'.

Assim, as categorias da liberdade em relação aos conceitos do bem e do mal fornecem as demandas morais geradas pela razão pura prática, funcionando como instruções morais para o tratamento de possibilidades empíricas de ações, fornecendo critérios para o enquadramento de comportamentos de acordo com a representação dos objetos do bem e do mal. Tais instruções sempre remetem para o desprezo das vontades oriundas da expectativa de obtenção de satisfação empírica, e as permite somente na medida em que se fazem necessárias para o cumprimento do critério de ações que tem como pressuposto a liberdade, e é o que resulta em indicações de dever e não de uma determinação objetiva da vontade.

O uso do *quadro das categorias da liberdade* para a demonstração da diferença entre implicações metafísicas e práticas para a atribuição da liberdade ajuda a entender o objetivo kantiano na atribuição da liberdade ao sujeito possuidor

de uma vontade e de razão. Ele deve ser tomado enquanto um atributo que só pode ser dado a sujeitos que seja possível algum nível de acesso da razão as estruturas que possibilitam a determinação da vontade para a ação. Assim, os únicos que cumprem tais requisitos são os seres humanos, o que não significa que para Kant somente seres humanos sejam passíveis de possuir liberdade, mas somente que por termos acesso somente as nossas próprias consciências é que podemos investigar a possibilidade de atribuição de liberdade para o nosso caso particular. Não cabe averiguar a atribuição de liberdade sob uma perspectiva metafísica a entes estranhos, mas somente é permitido ventilar sua possibilidade, tal como foi feito pela razão teórica, na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*.

3 – A RELAÇÃO ENTRE A VONTADE E A LIBERDADE

A possibilidade de existência de liberdade, e escape ao determinismo, depende da possibilidade de se demonstrar que a vontade dos seres racionais possui a capacidade de não seguir o fluxo de causalidade do mundo natural. A causalidade que se observa no mundo é tomada como universal para todos os elementos da natureza, e qualquer tentativa de defesa da liberdade deve passar pela determinação da vontade. Na filosofia kantiana, a solução para a disputa entre o determinismo e a liberdade, depende da demonstração que a vontade humana pode ser determinada de maneira independente aos fenômenos captados do mundo pela sensibilidade do sujeito possuidor de vontade.

Ferrater Mora (2001, p. 1737) ressalta que Kant não pretende escolher um lado entre a necessidade natural dos acontecimentos dos fatos e a liberdade, mas demonstrar como é possível que a liberdade e a necessidade natural convivam em uma mesma realidade. Mora explica que Kant considera que *“todos os que se ocuparam do problema haviam errado fundamentalmente por uma simples razão: ter considerado a questão da liberdade uma questão passível de ser decidida em uma esfera única e determinada”* (MORA, 2001, p.1737). Assim, se concebe um mundo fenomênico que possa ser explicado plenamente pela lei da causalidade, e ao mesmo tempo uma dimensão inteligível que interage com o homem ao ponto de lhe fornecer uma forma de lei capaz de determinar sua vontade.

A proposta de Kant é demonstrar que é possível a universalidade da causalidade fenomênica, observável por meio da sensibilidade, ao mesmo tempo em que é possível que a vontade seja determinada sem a influência da sensibilidade, escapando deste fluxo de causalidade e iniciando, na dimensão fenomênica do mundo, um novo fluxo de causalidade. *“Kant quis conciliar a liberdade humana, como poder de autodeterminação, com o determinismo natural que, para ele, constitui a racionalidade da natureza”* (ABBAGNANO, 2007, p.607). Sua solução procura resguardar a universalidade da possibilidade de explicação científica para todos os fenômenos ao mesmo tempo em que atribui ao sujeito a responsabilidade pela ação.

E tal solução acontece por meio da forma da lei moral determinando a vontade do sujeito racional. Solucionar o problema da liberdade da vontade depende

do sucesso do processo argumentativo empreendido no decorrer do período crítico que pretende estabelecer a lei moral como capaz de determinar o sujeito para a ação, em contraponto às inclinações de comportamento geradas pela formação de máximas que possuem conteúdo sensível.

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua possibilidade é provada pelo facto de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral [CRPr, 4 e 5] (KANT, 1984, p.12).

O que mostraremos neste capítulo são os argumentos que Kant apresenta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* em prol da plausibilidade, da existência e da capacidade da lei moral determinar a vontade, o que permite conceber um sujeito portador do atributo liberdade.

3.1 – O ARGUMENTO EM PROL DA LEI MORAL NA FUNDAMENTAÇÃO

Na *Fundamentação*, Kant expõe que a liberdade é uma ideia que deve ter como pressuposto a nossa ação. Até aqui, a um ser racional, só é possível agir tendo como base a ideia de liberdade. A primeira referência a esta linha argumentativa aparece em uma *Resenha à Obra de Schulz* (KANT, 1996). Para ele, Schulz defende um fatalismo, e que quando confrontado com a questão ‘o que devemos fazer?’, responde que devemos agir como se fôssemos livres. Um segundo ponto relevante é sobre a necessidade de diferenciação entre a liberdade de pensar e a liberdade de agir.

Kant descarta a possibilidade de responder a questão de maneira teórica, conforme a antinomia da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, o que também deixa em aberto à possibilidade teórica de que todo o comportamento seja determinado. Porém, quando se coloca esse mesmo problema na perspectiva da razão prática ele fecha a porta para a possibilidade de todo o comportamento ser determinado. Se você se considera um agente racional você necessariamente deve aceitar que possui uma vontade, e por isso só é possível agir a considerando.

Na Terceira parte da *Fundamentação*, Kant começa a se defender das possíveis alegações que a moralidade poderia simplesmente ser uma ideia fabricada, e por isso não necessária e relativa. O que de fato é a intenção de Kant com tal procedimento, e o que ele realmente alcança, é controverso. As posições variam entre uma dedução, termo que o próprio Kant utiliza no trecho em questão, ou uma argumentação de defesa, uma espécie de dedução em um sentido jurídico. A dúvida a respeito dessa interpretação passa ainda pela relação entre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, onde Kant deixa claro que a lei moral é um fato da razão e que elimina a possibilidade de uma dedução. Isso abre espaço para os interpretes que acreditam que Kant mudou severamente de posição entre uma obra e outra.

Apresentaremos a seguir o argumento utilizado por Kant na terceira parte da *Fundamentação*, para em seguida trazer as principais interpretações sobre qual é a intenção e o que de fato é alcançado com esse procedimento, apresentando as posições que defendem uma ruptura entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*, e aqueles que defendem uma leitura que concilie as duas publicações.

O procedimento argumentativo começa evidenciando que referir a moralidade à ideia de liberdade não demonstra a realidade da liberdade, mas somente que pensar um ser racional com consciência da causalidade provocada por suas ações (isto é, um ser com vontade) deve ter como pressuposto esta referência. Do mesmo modo, pensar em um ser dotado de razão e vontade envolve necessariamente pensar em um ser capaz de agir sob a ideia de liberdade [FMC, 101 e 102] (KANT, 2007, p. 96 e 97).

A partir deste mesmo conjunto de pressuposições surge também a consequência de que devemos tomar como um dever a adoção de máximas como objetivas. Em outras palavras, aceitar que todo ser racional é capaz de provocar um novo fluxo de causalidade no mundo, nos leva a aceitar que ele é capaz de agir de acordo com princípios de ação que não foram provocados por meio da sensibilidade, mas pela própria razão. A partir do conceito de causalidade temos o conceito de leis, que afirma que a partir de algo podemos esperar algo mais. Assim, mesmo que a liberdade da vontade implique que essa não será determinada pelas leis da natureza não quer dizer que será determinada descumprindo leis em geral. Ela pode ser

determinada em cumprimento a leis que não fazem parte da natureza, mas a leis internas do sujeito[FMC, 103] (KANT, 2007, p. 97).

O conceito de racionalidade¹³, sob a perspectiva prática, deve ser tomado como a capacidade de formular princípios gerais que vão pautar a sua ação, mas isso não quer dizer que tais princípios devam ser sempre de acordo com a lei. Isso significa que se tomamos o conceito tradicional de racionalidade, um agir racional e previamente refletido, teremos princípios gerais que não necessariamente seriam considerados racionais, mas irracionais no sentido tradicional do termo. Para Kant, basta que o ser possua a capacidade de formular um princípio de ação para que ele seja considerado racional. Ele chama esses princípios de máximas¹⁴. Assim uma máxima é uma regra formulada pelo próprio sujeito, de maneira subjetiva, que determina o seu comportamento perante uma determinada situação. Elas não necessariamente possuem um impulso ou desejo envolvido, mas sempre estão relacionadas a uma finalidade, que nem sempre está explícita na formulação da máxima. A explicação sobre as máximas ajuda a entender que seres são governados pela ideia de lei, e que tendo as máximas uma função de princípios práticos subjetivos, de forma que isso ainda não permite afirmar que os seres racionais são capazes de ter a sua vontade determinada por princípios práticos objetivos.

A primeira parte do argumento termina explicando que uma vez que a razão é capaz de provocar ações em todos os seres racionais, existe um princípio de ação que me impele a agir somente se este princípio puder ser seguido por todos os seres racionais. Afirmer isso é o mesmo que afirmar que os princípios de ação, as

¹³Caygil (2000, p. 272) explica que para Kant a racionalidade não é ligada as condições de experiência possível, mas sim a totalidade, e em função disso sua busca extrapola os limites que lhe deveriam ser impostos. A proposta kantiana é tomar a razão como portadora de princípios regulativos, e não constitutivos, devemos *“reconhecer que os limites enfrentados pelo uso especulativo da razão quando na presença de ‘o que é’ não valem para o uso prático da razão quando determina o que ‘deve ser’”* (CAYGIL, 2000, p. 272). Deste modo, quando nos referimos ao uso da racionalidade no sentido prático não se pretende fazer um discurso sobre a existência ou sua impossibilidade, mas exclusivamente do dever relacionado ao objeto do discurso. Neste caso, é o dever ser de uma moralidade.

¹⁴A máxima, no contexto kantiano, se apresenta como um princípio subjetivo para todas as ações dos sujeitos racionais. Pela própria definição de máximas é possível identificar sua existência a partir da observação dos padrões de comportamento que colocam como objetivo da ação a satisfação de prazer, as máximas deste tipo são subjetivos e possuem um conteúdo empírico como fonte de sua determinação. Sua capacidade de determinação da vontade reside na realização na consciência de um sentimento de prazer. Por outro lado, a investigação kantiana pretende verificar a possibilidade da determinação da vontade enquanto se abstrai de todo o conteúdo empírico da máxima, restando somente à forma desta. Se a forma de uma máxima é capaz de determinar a vontade, então esta máxima formal é capaz de determinar a vontade de qualquer ser racional, e por isso é uma máxima objetiva. Assim, *“toda máxima, seja ela material, seja ela formal, é derivada da razão, que é, por excelência, (como Kant denomina na primeira Crítica) a faculdade dos princípios”* (SOUZA, 2009, p. 55 a 57).

máximas, devem ser objetivos, e não subjetivos, para que possam valer como máximas para todos os seres racionais. E esta é a fórmula da moralidade.

Isso é o mesmo que dizer que a melhor justificativa para a adoção de uma máxima é que tal justificativa seja válida em todas as condições, ou seja, que ela seja válida de acordo com uma lei prática incondicional. Isso não quer dizer que essa regra explícita de maneira incontestável qual é a ação em todo o momento, mas esse não é o ponto do argumento. Porém, confirma que uma lei incondicional é razão suficiente para a justificação de uma máxima (ALLISON, 1986, p. 415).

Não pode haver nenhum interesse na submissão da nossa vontade a esse princípio de ação, já que um interesse alheio tornaria este princípio subjetivo e o invalidaria. Mesmo sem um interesse envolvido essa condição de ação se manifesta em todo ser possuidor de razão prática [FMC, 102 e 103] (KANT, 2007, p. 97). Mas isso ainda não responde a questão sobre o motivo determos de nos submeter a esta lei moral. E essa é a preocupação da segunda parte do argumento.

Poder-se-ia considerar que aceitar a submissão à moralidade produziria o sentimento de ser digno da felicidade, mesmo sem de fato ser feliz, e essa dignidade ser o motivo dessa submissão. Porém, isso é somente um efeito da importância de tal submissão. Responder sobre a importância da submissão à lei moral recorrendo à dignidade da felicidade só faria com que se alterasse o questionamento para: 'porque essa submissão te torna digno da felicidade?' Não é possível compreender como é possível que a lei moral obrigue [FMC, 104] (KANT, 2007, p. 98). Isso faz com que se caia em um círculo vicioso [FMC, 104 e 105] (KANT, 2007, p. 98 e 99), este círculo também é explicado no final do capítulo:

Talvez termos posto como fundamento a ideia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudessemos jamais estabelecer como proposição demonstrável [FMC, 109 e 110] (KANT, 2007, p. 102 e 103).

O ser racional, enquanto se enxerga como pertencente ao mundo inteligível, chama de vontade a causalidade que produz como causa eficiente a partir deste mundo inteligível, e somente se pertencesse a esse mundo agiria sempre em conformidade com estes princípios, o que se assentaria no princípio supremo da moralidade. Porém, ao mesmo tempo, vincula a apetites e inclinações às ações que produz no mundo sensível e que por sua vez teve a sua determinação por meio de

um fluxo de causalidade que o atingiu por meio da sensibilidade, produzindo assim uma heteronomia da natureza, e o que se assentaria no princípio supremo da felicidade [FMC, 110] (KANT, 2007, p. 103).

O argumento aponta para uma demonstração que uma dimensão inteligível¹⁵ do mundo é o fundamento da dimensão sensível, e por isso a dimensão inteligível também é o fundamento de suas leis. Como o homem está presente ao mesmo tempo em uma dimensão que fundamenta (a inteligível) e em outra que é fundamentada (a sensível) deve as leis da dimensão que é fundamento serem também fundamento da determinação de sua vontade. As leis da dimensão inteligível devem ser para o homem um imperativo, e as ações que forem de acordo com este imperativo serem consideradas como deveres [FMC, 111] (KANT, 2007, p. 104). Fica implícito nas afirmações kantianas deste ponto uma subordinação dependente da dimensão sensível sobre a inteligível.

O uso prático da razão comum humana confirma a exatidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facinora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidade), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos [FMC, 112] (KANT, 2007, p. 104 e 105).

A realização da moralidade não pode ser feita por meio dos impulsos e inclinações, do mesmo modo que agir por esse sentimento de benevolência não traz, e não pode trazer, nenhuma satisfação de um apetite ou inclinação. O agente se sente melhor conforme se coloca como pertencente ao mundo inteligível, sem a influência das causas determinantes do mundo sensível, o que o coloca também sob a ideia de liberdade. Assim, ele toma consciência que a lei que produz uma boa vontade no mundo inteligível é a mesma que produz um sentimento negativo enquanto membro do mundo sensível. A autoridade dessa lei se reconhece quando a ação a transgrede, e é pela possibilidade de transgredi-la enquanto membro do

¹⁵A interação que o sujeito faz com a dimensão inteligível, evocando como abertura da possibilidade da convivência pacífica entre a liberdade e a universalidade da lei natural, não deve ser tomado como um conhecimento numênico, pelo qual se extrai uma lei, mas “podemos pensá-lo como um conceito puramente universal” que “*não está ainda determinado por quaisquer leis de temporalidade, estando, como causa, isenta de quaisquer condições da série empírica*” (SILVA e PELLIZZARO, 2018, p.108). Uma vez que não existe relação de temporalidade em nenhuma espécie de interação que fazemos a respeito da lei moral não é possível sustentar que se obtenha pelo conhecimento que temos da lei moral um conhecimento numênico.

mundo sensível que a coloca com o status de um dever [FMC, 112 e 113] (KANT, 2007, p. 105).

A determinação da vontade por meio das leis da natureza demonstra quando uma finalidade da ação heterônoma, dependente dos elementos que determinaram aquela vontade. Do mesmo modo, quando a vontade é determinada por leis criadas pelo próprio sujeito essa vontade possui uma finalidade autônoma. Assim, a liberdade deve ser, além de independente, autônoma. A capacidade da vontade gerar uma lei para si mesma deve ser um componente para a liberdade. Sempre que isso acontecer temos que a aceitar que a vontade funcionou como uma lei para si mesma, que é o mesmo que dizer que toda ação autônoma deve ter como causa uma vontade determinada de maneira necessária, e por isso universal. Isso é o mesmo que dizer que só podemos agir de maneira autônoma quando agimos de modo que a máxima da nossa ação possa ser universalizável, e essa é a forma da moralidade¹⁶.

A partir deste procedimento temos duas vertentes de interpretação sobre o objetivo de Kant. Uma delas afirma que Kant pretende fazer uma dedução da lei moral a partir do pressuposto da liberdade. Aceitar essa posição implica em aceitar que ele mudou de ideia dois anos depois, na *Crítica da Razão Prática*, onde ele nega a possibilidade de qualquer dedução da lei moral, assim Kant estaria assumindo que o procedimento adotado na terceira parte da *Fundamentação* foi equivocado.

Um comentador que acredita na mudança da postura de Kant entre as duas obras é Karl Americks (1981, p. 64 e 65), ele acredita que a explicação de Kant da primeira parte da argumentação não é suficiente, mas que o ponto realmente problemático é a segunda parte. A participação nesse mundo inteligível é estratégica para a continuação do processo de liberdade, e a participação do agente em uma nova ordem abre uma nova questão sobre essa ordem, que deve ser distinguida da ordem natural, e o que sabemos sobre os seus efeitos só nos diz que ela deve ser regida por leis de autonomia. A segunda parte do argumento pode ser resumida como: uma vez que somos membros de uma ordem sensível, ao mesmo tempo que somos membros de uma ordem inteligível, e que a ordem inteligível é o fundamento da ordem sensível do mundo; a ordem inteligível nos indica regras de conduta do

¹⁶No mesmo trecho Kant apresenta a argumentação em favor da liberdade a partir da dualidade de interações que o ser humano possui, enquanto ser racional e finito, conforme foi apresentado anteriormente no item 2.2.

mesmo modo que a ordem sensível nos inclina a adotar condutas por vezes conflitantes com as regras de conduta demandadas pela ordem inteligível. Dada à prioridade do inteligível, devemos colocar as regras de conduta oriundas da ordem inteligível em uma posição de superioridade sobre as inclinações oriundas da sensibilidade, sempre preferindo as primeiras sobre as segundas.

O ponto problemático neste argumento, para Americks, é a afirmação de que a ordem inteligível é o fundamento da ordem sensível do mundo. Kant enfatiza sobre esta afirmação usando a ideia de passividade de nossas representações. A representação do nosso próprio eu, que reconhecemos como uma representação e não como o eu em si, é um indicativo que existe em todo conteúdo sensível algo não sensível distinto.

Como Kant poderia até sugerir um argumento como esse é um mistério que eventualmente terá de ser enfrentado; em primeiro lugar, deve-se notar simplesmente que, por si só, o argumento é bastante inadequado para realizar qualquer trabalho real na dedução e que, portanto, é justo apelar para as observações posteriores. Mesmo se admitíssemos que o argumento mostra que todas as coisas conhecidas por nós têm um lado sensível e um inteligível (numenal), isso por si só não mostra nossa liberdade transcendental, quanto mais nossa autonomia ou sujeição à moralidade. É preciso mostrar que o lado inteligível constitui um domínio de leis e que elas se relacionam com nossa vontade e devem receber precedência por nós - e tudo o que possa mostrar tudo isso parece tornar o argumento da passividade dispensável (AMERICKS, 1981, p. 64).

Assim, para Americks, a *Fundamentação* não prova a existência de uma vontade livre, a vontade postulada que Kant traz poderia muito bem ser tomada como uma sensação falsa que temos ao agir. Sua intenção é somente demonstrar que pensar um ser livre, isto é, capaz de provocar por meio da razão pura um novo evento causal no mundo, significa pensar um ser possuidor de uma vontade que seja capaz de se determinar de maneira independente dos estímulos externos.

Americks acredita que Kant deveria prosseguir em busca de uma demonstração da necessidade da absoluta liberdade, e superar essa pressuposição. Porém Kant parte dessa pressuposição da liberdade para chegar à moralidade. Ele defende que neste ponto da *Fundamentação* o próprio Kant reconhece uma circularidade, embora seu argumento para demonstrar a liberdade não tenha necessariamente saído da pressuposição do imperativo categórico, ele é tomado como uma consequência do agir racional. A circularidade aparece aqui para sustentar a afirmação de que somos racionais já que somos capazes de agir de

maneira independente dos estímulos sensíveis e também somos capazes de sermos guiados pelos nossos próprios princípios, ou seja, de possuímos não só independência dos sentidos para determinar a vontade (liberdade negativa) mas também termos a capacidade de determinar autonomamente a nossa liberdade (liberdade positiva).

No entanto, o principal problema com esse argumento para Kant não é, como se poderia esperar, o fato de nós ainda não estabelecemos que devemos atribuir racionalidade (no sentido apropriado) a nós mesmos, mas o problema parece se encontrar uma base para dizer que nossa racionalidade deve ser considerada como independente de “influências externas” não somente no sentido de não ser suficientemente determinado por “impulsos”, mas também no sentido de não ser guiado por outros que não os seus próprios princípios. Ou seja, para a segunda parte da dedução, precisamos (como ponto de partida) não mais de liberdade transcendental ou negativa, mas sim de liberdade no sentido positivo que Kant chama de autonomia (pois pareceria que alguém poderia ser negativamente livre e ainda assim mal ou indiferente e, portanto, não positivamente livre), e o argumento apresentado por Kant sobre a natureza do julgamento não tem por si só uma boa promessa de nos levar tão longe. Para chegar tão longe, precisamos de uma premissa mais forte, e a única que Kant menciona em sua discussão aqui é ‘a já assumida importância das leis morais’ (AMERICKS, 1981, p. 63).

Americks divide o procedimento da *Fundamentação* em três partes. Primeiramente se argumenta em favor de uma liberdade transcendental em sentido negativo a partir da nossa capacidade de julgamento e evocando uma faculdade especial de ideias. Americks crítica afirmando que esse passo não é justo com a possibilidade do compatibilismo, e nem leva em conta a possibilidade da formação de julgamentos por meio dos próprios impulsos. O segundo passo é fundamentar o eu transcendental, que é objeto de ação no primeiro passo, como capaz de se sujeitar a leis racionais para agir. Americks crítica esse ponto afirmando que ele parte da pressuposição que ao aspecto numérico, o qual o eu transcendental faz parte, é inculcado uma característica da natureza fenomênica – a de existir de acordo com leis em geral – que não é justificada. Por fim, temos que essas leis que ‘o eu’ é capaz de seguir são oriundas do ‘eu’ próprio, do ‘eu em si’, que é o fundamento das representações. Sobre isso Americks afirma que Kant está extraindo consequências normativas de uma verdade ontológica incompleta, e que não explica como é possível a existência conflitante entre o ‘eu mesmo’ e sua representação. Ele ainda cita como os principais problemas, juntamente com os citados acima, a dificuldade

de se explicar como a liberdade transcendental pode afetar ao mesmo tempo que não interfere na natureza (AMERICKS, 1981, p. 74).

A crítica de Americks sustenta que tais problemas na argumentação não são tratados já que o próprio Kant admite, na segunda *Crítica*, que o que foi feito não é nada mais do que fornecer bons motivos para se acreditar em uma liberdade e uma decorrente moralidade. O problema do segundo ponto, a sujeição do eu transcendental à leis racionais puras, não é relevante ao ponto de exigir uma mudança de postura, e que, por isso, ele acredita que Kant percebeu as falhas do primeiro e do terceiro ponto da argumentação da *Fundamentação* o levando-o a mudar de postura na *Crítica da Razão Prática* (AMERICKS, 1981, p. 74).

Consideramos que as críticas tecidas por Americks partem de uma linha de exigências que só poderiam ser cumpridas se fosse possível estabelecer a lei moral e a liberdade por meio da razão teórica. Seu primeiro ponto, a não exclusão da possibilidade de um compatibilismo, é uma possibilidade ventilada pela própria antítese da terceira antinomia, ainda na *Crítica da Razão Pura*. Sua aceitação excluiria a possibilidade de atribuição da liberdade, pelo menos da liberdade tal como o conceito que Kant propõe. Um conceito de liberdade que aceite o compatibilismo é justamente uma ideia que Kant pretende combater. Se Kant pudesse apresentar a fundamentação do eu transcendental como pertencente ao mesmo tempo a dimensão sensível e inteligível, tal como a segunda crítica de Americks exige, ele teria fundamentado a liberdade pela via teórica, e a razão prática seria usada somente para a confirmação prática do que já foi demonstrado teoricamente, e absolutamente não é o caso. A interpretação de Americks sustenta uma mudança de postura consciente por parte de Kant, assumindo que o próprio identificou os problemas com o argumento da *Fundamentação* e abandona o argumento na *Crítica da Razão Prática*. De fato Kant nega a possibilidade de uma dedução na segunda *Crítica*, mas o que se pode ainda questionar é se a pretensão de Kant na *Fundamentação* é fornecer uma dedução do mesmo tipo que ele afirma ser impossível de conseguir na *Crítica da Razão Prática*.

A tarefa de quem pretende adotar uma postura que negue a mudança entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática* é defender que a intenção de Kant neste ponto da *Fundamentação* não é realizar necessariamente uma dedução, tal como ele proíbe na *Crítica*. Nesse sentido Allison (1986, p. 400) discorda que a

pretensão de Kant seja fornecer uma dedução da lei moral. Para ele, Kant deseja mostrar que a lei moral deve ser meramente formal, não considerando nenhum desejo ou finalidade, e a partir daí que ela deva dizer somente que os agentes devam escolher suas máximas com base em leis universais. Em sua visão os argumentos da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática* devem ser tomados em separado, respeitando a limitação que o próprio Kant impõe para tais. O intuito seria somente afirmar que “a liberdade e a lei prática incondicional implicam reciprocamente uma à outra” (ALLISON, 1986, p. 400).

Para Allison, Kant estava preocupado em se defender de uma possível objeção que afirmaria que um sujeito racional e egoísta poderia muito bem desejar que as máximas egoístas que movem sua ação fossem adotadas por todos. Porém, isso não significa que o egoísta racional está comprometido em fazer com que mais pessoas adotem suas máximas, pois tal adoção contrariaria suas próprias máximas egoístas. Quem acredita que tal objeção anula a possibilidade de uma dedução da moralidade a partir do conceito de um ser racional o faz acreditando que Kant tentou fazer um procedimento dedutivo tal como faz na dedução das categorias do entendimento, na *Crítica da Razão Pura*, quando na verdade ele pretende somente evitar que se caia no velho erro de acreditar que com base em observações limitadas se possa discursar sobre a natureza humana. Ele pretende fazer seu discurso sobre os conceitos de racionalidade de um sujeito possuidor de uma vontade livre (ALLISON, 1986, p. 406).

Na verdade, o próprio Kant não só não tenta deduzir a lei moral a partir deste conceito, mas também rejeita explicitamente a possibilidade de fazer isso. Devemos ter em mente que o ponto de partida da análise de Kant não é o conceito de um ser racional, é sim o conceito de um ser racional que possui um livre arbítrio (no sentido transcendental). Isso porque Kant percebeu que, por tudo que podemos aprender com seu ‘mero conceito’, a razão prática poderia envolver em nada mais do que na capacidade de determinar os melhores meios possíveis para a satisfação dos desejos da pessoa. Certamente muitos filósofos ilustres pensaram bastante sobre isso; e não há nada de contraditório ou absurdo na afirmação (ALLISON, 1986, p. 407)

O argumento da racionalidade apresentado não pretende ser uma dedução completa da moralidade, e por isso a objeção feita a ele não inviabiliza a empreitada. Ele deve ser tomado como uma etapa de uma argumentação maior. Seu objetivo é determinar que a racionalidade é universalmente capaz de estipular meios pelos quais o ser racional pode operar para satisfazer seus desejos.

Uma posição parecida é adotada por Beckenkamp (2006, p. 50). Para ele, Kant pretende mostrar que temos uma razão prática pura, e que é a partir dela que o imperativo categórico age, e não necessariamente que admitir a liberdade leva, dedutivamente, a uma validação do imperativo categórico. Porém, uma dedução em um sentido diferente, uma dedução em sentido jurídico. Para Beckenkamp o objetivo de Kant é somente dizer que admitir que possuímos liberdade implica em admitir que temos uma razão prática pura. A interpretação de que assumir que existe liberdade implica necessariamente na afirmação na lei moral de fato não escaparia da acusação de ser uma argumentação circular, onde a liberdade implicaria a necessidade da moralidade, e a moralidade implicaria na necessidade da liberdade. Porém, ao invés disso, temos que admitir que não é possível chegar a um conhecimento seguro da liberdade sem admiti-la como um pressuposto para o agir moral¹⁷.

Para evitar essa circularidade devemos pensar não na liberdade enquanto conceito, mas no mundo inteligível, que é para onde o conceito de liberdade aponta, de acordo com o explicação de uma liberdade como causalidade dos seres racionais no mundo inteligível.

O conceito de liberdade já não cumpre aqui a função de uma premissa para uma dedução formal, pois neste caso nada mais se teria do que uma 'petição de princípio' (cf. GMS, AA IV, 453), mas sua função é descortinar a perspectiva do mundo inteligível, em que o ser racional se pensa a si mesmo como um membro e, portanto, como submetido à legislação nele vigente. Na medida em que "*todos os homens se pensam como livres segundo a vontade*" (GMS, AA IV, 455), eles se pensam na perspectiva do inteligível e estão, portanto, submetidos à legislação pura constitutiva do mundo inteligível. Resta saber se eles se pensam como livres com fundamento ou se isso é apenas mais uma das ilusões da razão pura (BECKENKAMP, 2006,p. 51).

Assim, a afirmação da existência de uma vontade livre é fundamentada na consciência da independência da determinação da vontade em relação a causas subjetivas, o que se dá por meio da razão prática. É essa consciência faz com que o homem se coloque no campo do inteligível. Isto é, portanto, uma espécie peculiar de dedução, sem ser necessariamente uma dedução no sentido a que Kant se

¹⁷ No encontro do grupo Mineiro de Estudos Kantianos, na Universidade Federal de Minas Gerais, o professor Doutor João Geraldo Martins da Cunha apresentou um trabalho oral onde defende uma posição parecida, para ele o procedimento adotado por Kant na Terceira parte da Fundamentação possui características de um tipo peculiar de dedução, e não de uma dedução transcendental.

refere na proibição que faz na *Crítica da Razão Prática*. Seu objetivo é defender a possibilidade de interação com o incondicionado, estabelecendo que essa interação necessariamente resulta em liberdade. Assim, o procedimento adotado pela *Fundamentação* não apresenta ainda uma conclusão definitiva para a questão da liberdade e da moralidade, mas diz somente que a partir do momento em que se assume a existência da liberdade é possível que se chegue a formula da moralidade sem recorrer a nenhuma experiência sensível, mas somente usando um procedimento racional. A demonstração dessa possibilidade encontrará seu ponto final na doutrina do fato da razão, na *Crítica da Razão Pura*.

3.2 – A DOCTRINA DO FATO DA RAZÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

A pergunta da razão prática ‘o que devemos fazer?’ se vincula a pergunta da razão especulativa, ‘o que posso conhecer?’, através da liberdade. É a razão prática que busca na racionalidade uma fundamentação para validar a liberdade encontrando um objeto que a demonstre. Para isso ele precisa de um exemplo, de um fluxo de causalidade que tenha sido iniciado espontaneamente, mas que não tenha origem no mundo fenomênico, somente no inteligível.

Este fato é encontrado na lei moral. Esta é puramente racional, um fato da razão, e por isso não possui nenhum elemento sensível. E a partir do momento que determina a vontade do homem para uma nova ação está colocando no mundo um novo fluxo de causalidade, independentemente do fluxo de causalidade da natureza, e por isso garante a liberdade.

Dada à lei moral, “*age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal*” [CRPr, 55] (KANT, 1984, p. 43), Kant inicia a explicação da lei fundamental da razão pura prática falando sobre como a geometria possui postulados que indicam que caso algo exija que se faça então se pode realizar tal coisa. Em tais casos se trata de regras práticas que dependem de condições da vontade. No caso da lei moral a regra prática não depende de nenhuma condição, por isso é incondicionada, para exigir que se faça o que ela demanda, e por isso é categórica. O fato de concebermos uma vontade de maneira independente dos sentidos é o que faz com que o princípio de determinação da vontade seja a condição suprema de todas as máximas. Ela não é

preceito de ação, onde se esperaria uma causalidade que surtisse um efeito determinado, se fosse o caso seria heterônoma, mas é somente uma regra geral que por meio de sua forma é capaz de determinar suficientemente a vontade [CRPr, 56] (p. 43).

A consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto (*Faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; seria no entanto analítica, se se pressupusesse a liberdade da vontade, mas, para isso, exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir. No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como dada, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora [CRPr, 55 e 56] (KANT, 1984, p. 43).

Para verificação deste fato, Kant aponta que basta que se observe como o nosso julgamento perante a aprovação ou a reprovação de ações. Embora nem sempre ajamos da maneira como a lei moral determina os julgamentos que fazemos são baseados na adequação ou não as determinações da lei moral [CRPr, 56] (KANT, 1984, p. 44). A universalidade da lei moral, que é capaz de determinar a vontade de qualquer ser racional independentemente de qualquer experiência, é o que garante que a lei moral possua a capacidade de determinar princípios a priori. Isso faz com que a universalidade da lei moral não se limite aos homens, mas a todos os seres racionais e possuidores de vontade, inclusive os infinitos. Para os seres finitos ela tem uma forma de um imperativo, que ordena, porém, como estes possuem necessidades físicas elas podem entrar em conflito com suas demandas e que faz com que nem sempre a vontade seja determinada de acordo com ela [CRPr, 57] (KANT, 1984, p. 43).

O que ela gera é uma espécie de necessidade ao não ser seguida. Kant aponta que para seres racionais infinitos, divinos, a vontade é santa, sempre sendo determinada de acordo com a lei moral. O seu livre arbítrio não englobaria a possibilidade de descumprimento da lei moral. A santidade dos seres racionais infinitos, embora não alcançável, deveria servir como um arquétipo para os seres finitos, como um objetivo a ser alcançado. [CRPr, 58] (KANT, 1984, p. 44 e 45).

Podemos resumir este argumento kantiano para a liberdade moral da seguinte maneira: ao assumir que o fundamento da ação moral é fruto de uma lei

pura, temos que admitir que se esta lei fosse oriunda do fluxo de causalidade da natureza qualquer fenômeno moral seria impossível, já que a natureza interage de maneira diversa com cada ser humano, e o fenômeno moral exige que seja capaz de ser cumprido por todos os seres humanos; porém, o fenômeno moral é possível, por isso, ele é um fato da razão.

A lei moral é o que torna possível conhecer a liberdade, enquanto a liberdade é o que torna possível a responsabilidade moral, uma pressupõe a outra. Considerar a independência da vontade em relação aos sentidos é a liberdade no sentido negativo, e isso é essencial para a satisfação da exigência de uma autonomia que a liberdade em sentido positivo faz. Beck (1787, p. 37) ressalta que para esta definição a ação tomada como livre será somente considerada como a ação genuinamente moral, não podendo ser enquadrada a ação que coincida com a moralidade, mas que não foi motivada pela forma da lei moral.

O argumento passa ainda por uma uniformidade das justificações para ações e existem dois sentidos de justificação prática em Kant. A primeira delas é a justificação prática para uma ação específica, por exemplo, o respeito pela lei moral é a justificação prática para falar uma verdade. O outro sentido é a justificação prática que Kant propõe nas antinomias da razão prática para as ideias de Deus, Imortalidade e Liberdade. Estas últimas dizem respeito às prerrogativas que justificam a crença nessas ideias como prerrogativas práticas, dada à impossibilidade de provas consistentes oriundas somente da razão pura, conforme demonstrado nas *Antinomias da Razão Pura*, da *Crítica da Razão Pura*. Os dois tipos de justificativa se tornam problemáticos porque ele tem que lidar com a justificação prática para Deus e imortalidade de um jeito e com a justificação para a liberdade de outro, uma vez que ele já teria dado a liberdade um caráter de 'fato da razão', além de tratar a liberdade como uma condição necessária para moralidade (ALLISON, 2012, p. 110).

A justificativa para a liberdade ocorre de maneira reversa na segunda crítica em comparação com a *Fundamentação*. Nesta última ele começa colocando como uma premissa básica a liberdade, e a partir daí chega ao imperativo categórico. Na *Crítica da Razão Prática* ele coloca a lei moral como um fato da razão, algo auto conhecido pela consciência, e a partir daí deduz a liberdade

Inicialmente temos que distinguir entre um ‘fato para’ e um ‘fato da razão pura’. Um ‘fato para’ é aquela informação determinada de tal modo que é possível que seja compreendida pela razão pura. Porém, se assim for, ela não poderia ser compreendida pela nossa racionalidade, já que a compreensão foi algo vetado quando não temos uma matéria sensível para aplicar ao conceito. Uma alternativa para isso é colocar o sentido proposto para essa interpretação como se ela quisesse dizer somente que é um fato da razão pura capaz de determinar suficientemente à vontade, ou seja, um fato da razão pura prática (ALLISON, 2012, p. 117). Porém, se assim fosse, isso seria um reconhecimento de que fracassou a tentativa de provar a liberdade sem recorrer à moralidade, o que teria acontecido com a dedução da *Fundamentação*, o que deixaria como único caminho recorrer ao fato da razão como maneira de provar a moralidade.

Mas o que interessa é apresentar o movimento entre a lei moral como fato da razão até a liberdade, conforme apresentado por Kant na *Crítica da Razão Prática*. E neste sentido é fundamental saber que o imperativo exige que se aja por dever, e não somente que se execute atos de acordo com o dever, ou seja, que a motivação seja efetivamente o respeito pela lei moral, e não somente que se procure fazer ações que coincidam com o que a lei manda. Isso quer dizer que a ação além de escapar as determinações sensíveis, cumprindo o requisito para a liberdade negativa (de não ter um comportamento determinado por estímulos externos), a ação tem que cumprir também os requisitos para a liberdade positiva (de você mesmo determinar a sua própria vontade de maneira autônoma). Aceitar o fato da razão significa dizer que somos capazes de agir moralmente sem nenhum estímulo para isso, mesmo que nunca tenhamos feito isso (ALLISON, 2012, p. 118 e 119).

O oposto do princípio da moralidade é situar no princípio da felicidade própria o elemento determinante da vontade. Isso é evidenciado pelos julgamentos que fazemos sempre que nos deparamos com pessoas que aderem ao princípio da felicidade como determinante único de sua vontade [CRPr, 62] (KANT, 1984, p. 47). Tal princípio pode fornecer máximas, mas nunca leis universais, mesmo as que têm por objeto a felicidade universal, já que a felicidade é algo completamente subjetivo, constituído de conjuntos de experiências individuais, e que podem nos fornecer regras que possuam validade para a grande maioria dos casos, mas não valer universalmente [CRPr, 63] (KANT, 1984, p. 48 e 49).

Satisfazer a lei moral é sempre possível para qualquer um, em qualquer momento, já satisfazer ao princípio da felicidade pessoal depende da força e do poder físico para realizar o objeto desejado, o que na grande maioria das vezes sequer se encontram presentes em um indivíduo. O preceito da busca pela felicidade pessoal como regra do comportamento universal subverteria completamente a nossa noção de justiça, acabando com qualquer legalidade para qualquer castigo, já que ele seria o oposto da regra de conduta geral, gerando o oposto da felicidade como forma de repressão a um comportamento equivocado [CRPr, 66] (KANT, 1984, p. 50).

Outras concepções filosóficas poderiam tentar vincular o comportamento moral ao contentamento com o comportamento prazeroso e virtuoso, ao mesmo tempo em que se vincula o comportamento vicioso com a dor e inquietação. Nessa visão o comportamento moral seria um desdobramento de uma máxima comportamental de busca pelo prazer e fuga da dor. Porém, para Kant, tal pensamento já parte de um pressuposto que o contentamento com o agir virtuoso já indica que a natureza humana é, em si, uma natureza predisposta ao agir moral. Do mesmo modo, a inquietação com o comportamento prazeroso indica a não conformidade desse agir com uma natureza humana contrária a esse princípio [CRPr, 67 e 68] (KANT, 1984, p. 51).

Por fim, Kant exclui as outras tentativas de se fundamentar um princípio geral para a moralidade os enquadrando como possuidores de elementos materiais em sua composição fundamental. Os princípios que possuem elementos plenamente subjetivos, como o da educação (em Montaigne), da constituição civil (em Mandeville), do sentimento interno (em Epicuro) e do sentimento moral (em Hutcheson), embora os dois últimos apresentem estes elementos como internos não possuem a força da objetividade para se tornar uma lei moral. Por fim descarta outras duas possibilidades – da perfeição (em Wolff e com os estoicos) e da vontade de Deus (em Crusius) - que se propõem como objetivas, mas por possuírem ainda objetos como fatores essenciais na determinação da vontade não servem para a determinação universal da vontade. [CRPr, 70, 71 e 72] (KANT, 1984, p. 52, 53 e 54).

Assim, fica evidente que assumir que existe uma liberdade, no sentido transcendental, implica em assumir que é impossível justificar racionalmente o

comportamento egoísta. O que é parecido com assumir que é necessário racionalmente assumir que exista uma lei prática. Porém, isso não quer dizer que o sujeito estará sempre sujeito a essa lei (ALLISON, 1986, p. 414). Isso explicado, podemos entrar no argumento que, partindo do pressuposto da justificação aliado ao pressuposto da liberdade transcendental temos que a lei prática condicional é razão suficiente para justificar a adoção de máximas fundamentais, e que ela também é razão necessária (ALLISON, 1986, p. 414 e 415).

O único princípio das leis morais e dos deveres conformes a ela é a autonomia e ela é o fundamento do dever, do mesmo modo, a heteronomia do livre arbítrio é o princípio oposto a ele. Assim, a moralidade está vinculada à determinação da vontade pela simples forma da lei, e não por nenhum objeto. A independência de um objeto é liberdade em seu caráter negativo, enquanto a determinação pela forma da lei é a liberdade em seu aspecto positivo. Se qualquer objeto, seja ele a satisfação de um impulso ou uma inclinação, é colocado como uma condição de possibilidade de qualquer ação, mesmo as que resultem em ações condizentes com a lei moral, torna a ação não moral [CPRr, 59] (KANT, 1984, p. 45 e 46). Nenhum preceito prático que inclua uma condição material para sua realização não pode ser considerada como uma lei prática. O fato de possuir matéria implica que tal preceito possui um conteúdo empírico, e como qualquer experiência é única, logo subjetiva, ela não pode ser fundamento para uma legislação universal. Assim, qualquer matéria que componha um preceito prático está vinculado ao princípio da felicidade pessoal [CRPr, 59 e 60] (KANT, 1984, p. 46).

Isso não quer dizer que o querer gerado pela lei moral não possua uma matéria, mas somente que esta matéria não pode ser a causa determinante da vontade. A felicidade dos outros pode ser desejada em uma vontade determinada pela lei moral, porém, ela não pode ser o motivo da determinação de uma vontade moral. Se fosse de tal modo deveríamos pressupor que todos os seres racionais enxergam como uma necessidade o bem estar dos outros, e esse não é e não pode ser o caso, por exemplo, para a racionalidade de Deus [CRPr, 60] (KANT, 1984, p. 46 e 47).

Conforme a forma da lei moral limita a matéria de um preceito prático ela lhe atribui moralidade. E essa limitação é o elemento crucial para a determinação da vontade conforme a lei moral. No exemplo usado por Kant ele coloca como

matéria da máxima a felicidade pessoal. Se pretendo incluir a felicidade pessoal como matéria de uma máxima que passe pelo crivo da moralidade ela deve incluir a forma da lei moral como uma limitação desta matéria. Assim, uma máxima universalizável que tenha como objeto a felicidade pessoal deve incluir também a felicidade dos outros em sua matéria, e nessa máxima o elemento determinante da vontade não é a felicidade pessoal, ou a felicidade do outro, mas a limitação que a segunda faz da primeira [CRPr, 61] (KANT, 1984, p. 47).

A autonomia da vontade é a sua determinação por meio única e exclusivamente da forma da lei moral, enquanto a heteronomia é quando a determinação da vontade acontece por influência dos meios sensíveis. A determinação heterônoma da vontade é sempre egoísta, só pensa no bem individual do sujeito, enquanto que a determinação autônoma passa pelo bem universal. A lei moral é a razão cognoscente da liberdade, é a existência da lei moral que nos permite compreender a liberdade. Por outro lado à liberdade é a razão essencial da lei moral, sem a liberdade a lei moral jamais poderia ser aplicada (PECORARI, 2010, p. 53). O homem é o único ser conhecido capaz de ser participar da causalidade inteligível e sensível. As ações por ele desempenhadas aparecem ao mundo sensível na forma de fenômenos, e um observador externo só poderá enxergá-la como causada e inevitável. Porém, ela possui também uma causa exclusivamente inteligível, que reside na possibilidade de determinação da vontade por meio da razão. O homem está suscetível a duas causalidades, a sensível e a inteligível, porém só podemos observar a sensível, e por isso tendemos a considerar somente ela como existente.

Na sessão denominada “*Da dedução dos princípios da razão pura prática*”, Kant estabelece que afirmar que a razão pura pode ser prática é afirmar que ela é capaz de determinar a vontade de maneira suficiente para essa determinação resultar em uma ação e isso acontece por meio de um fato. Tal fato está ligado necessariamente à consciência da liberdade da vontade, que se manifesta na medida em que nos vemos como uma causalidade de uma dimensão inteligível sob o mundo sensível [CRPr, 72] (KANT, 1984, p. 54 e 55). Uma comparação entre a analítica da razão pura, na *Crítica da Razão Pura*, e a analítica da razão prática vai evidenciar um contraste entre os fundamentos para um conhecimento possível, na *Crítica da Razão Pura*, e os fundamentos para a

determinação da vontade, na *Crítica da Razão Prática*. Ainda assim, a analítica da razão pura, resguarda a possibilidade de conceitos não experienciais, e entre eles a liberdade, os defendendo das tentativas de demonstração de sua impossibilidade, bem como estabelecendo a possibilidade de uma existência não conflituosa com os princípios da sensibilidade [CRPr, 73] (KANT, 1984, p. 55).

Para Kant a lei moral fornece um fato que não pode ser explicável por meio da observação de nenhum fenômeno ou de nenhuma conjectura da razão exclusivamente teórica. Deste modo ele apresenta a dimensão inteligível do mundo e nos permite conhecer uma lei oriunda dessa dimensão, a lei moral [CRPr, 74] (KANT, 1984, p. 55). É por meio desta lei que se permite a aplicação, na dimensão sensível, da forma de uma natureza suprassensível, sem que isso exclua as leis de operação do mundo sensível. Isso significa que a existência em qualquer dimensão só pode ser pensada sob a ideia de leis. Assim, enquanto pertencentes ao mundo sensível os seres racionais devem ser pensados sob a tutela de leis fornecidas pela experiência, e por isso heterônomas. Ao mesmo tempo, enquanto pertencentes a uma dimensão suprassensível, eles devem ter sua existência condicionada a leis independentes de qualquer experiência, e por isso autônomas.

O conhecimento sobre a existência de algo depende do conhecimento que possuímos sobre as leis que o regem. Como a lei que conhecemos do mundo suprassensível é uma lei prática então essa natureza supra sensível é “*uma natureza submetida a autonomia da razão pura prática*” [CRPr, 74] (KANT, 1984, p. 56). Essa dimensão deve ser um arquétipo ideal para o mundo sensível, e se à razão pura fosse fornecida a força necessária ela realizaria o soberano bem¹⁸ no mundo sensível, e por isso emana da dimensão inteligível, por meio dos seres racionais finitos, a força capaz de determinar a vontade para que se realize no mundo sensível o que se determina a partir do inteligível, ou seja, o cumprimento da lei moral [CRPr, 75] (KANT, 1984, p. 56). Essa elaboração pode ser confirmada pelas observações que realizamos da determinação da nossa própria vontade. Uma

¹⁸ A noção do soberano bem é desenvolvida na sessão das antinomias da razão prática. A respeito dele, Realth (1988, p. 593-619) defende que existem duas versões sobre o altíssimo bem, uma delas expressa uma concepção teológica religiosa e uma secular. A versão teológica se mostra como uma adaptação das concepções cristãs e, para Realth, está presente com maior clareza na primeira e segunda crítica. A secular é derivada a partir da lei moral, e procura mostrar uma racionalidade que justifique a crença em um estado onde a moralidade coincida plenamente com a felicidade sem nenhum recurso a elementos não físicos, esta versão estaria presente de maneira marcante na terceira crítica e na religião nos limites da simples razão, o que leva Realth a acreditar que existe um desenvolvimento do conceito de altíssimo bem que se encaminha para uma secularização.

realidade onde as representações determinam a vontade os objetos são a condição de possibilidade das representações que determinam a vontade. Por outro lado, uma realidade cuja sua natureza é determinada pela vontade tem nesta mesma vontade a causa de seus objetos [CRPr, 77] (KANT, 1984, p. 57).

Em um paralelo com a *Crítica da Razão Pura*, quando foi levantada o problema similar referente a razão teórica, a saber: “*como é possível a razão pura poder conhecer a priori objetos?*” [CRPr, 77] (KANT, 1984, p. 57) Kant obteve como resposta uma demonstração que todo o conhecimento sobre objetos carece de experiências sensíveis, restando ao conhecimento a priori suprir as condições de possibilidade destas experiências.

Porém, ao se deparar em um ponto parecido da investigação sob o viés prático, Kant tem que lidar com um problema aparentemente contrastante com o anterior - “*como [a razão pura] pode ser imediatamente um princípio determinante da vontade?*” [CRPr, 77] (KANT, 1984, p. 57) – é pertencente a razão prática e por isso não precisa explicar como objetos da faculdade de desejar são possíveis, mas somente se a determinação da vontade acontece por meio de representações empíricas ou se por meio da razão pura. E para tal explicação utiliza do recurso à uma dimensão suprassensível que consegue explicar as duas causalidades agindo nos seres racionais, e para isso não precisa de utilizar nenhuma intuição a priori, o que evita o conflito com a explicação dada para solucionar o problema anterior. Tal explicação parte da ideia da liberdade como condição de possibilidade de um mundo inteligível, fazendo com que as leis que o regem só possam ser pensadas sob a ideia de liberdade. Como de um lado temos que a lei moral só é possível partindo do pressuposto da liberdade, de outro temos que a liberdade é necessária porque temos as leis práticas como necessárias. Não é possível explicar como a consciência da lei moral é possível, ou como a consciência da liberdade é possível, essa seria uma tarefa da razão teórica, mas a respeito disso o que ela pode oferecer é somente uma defesa da possibilidade da liberdade [CRPr, 78] (KANT, 1984, p. 58).

Com a dedução, isto é, a justificação de sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética a priori, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico. Com efeito, estes referiam-se a objetos de uma experiência possível, a saber, a fenômenos, e podia provar-se que esses fenômenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis,

podem ser conhecidos como objetos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis. Mas com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajeto. Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão de uma outra maneira qualquer, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade [CRPr, 80 e 81] (KANT, 1984, p. 59).

Kant sustenta ainda que não há espaço para o entendimento quando uma investigação chega até as forças ou poderes fundamentais. No caso da razão teórica a força fundamental é confirmada pelas condições de qualquer experiência possível, mas, como a razão prática não trata dos fundamentos da experiência, não é possível recorrer a este recurso. Com o estatuto alcançado pela lei moral nesta investigação, o de um conhecimento a priori, mesmo que não se encontre confirmações na experiência, ele não perderia sua validade. Ela também não pode ter sua validade comprovada por nenhuma dedução oriunda da razão especulativa, ou de alguma sustentação empírica [CRPr, 81 e 82] (KANT, 1984, p. 59 e 60).

Beckenkamp (2006, p. 34) defende que uma vez que a filosofia prática deve partir de um fato da razão, ela não pode deduzir a lei moral, se isso fosse possível o ponto a partir do qual se deduz a lei moral seria o ponto de partida da argumentação, e não a razão pura, como exige Kant. Assim, a argumentação a respeito da lei moral não é relativa a uma dedução, mas uma tentativa de apresentar uma espécie de credenciais para a moralidade, e nesse contexto a liberdade não é o princípio dedutivo, mas um pressuposto necessário. Deste modo, com a lei moral posta como um fato da razão, ela está credenciada para servir de princípio dedutivo, e é a partir dela que se deduz a liberdade na *Crítica da Razão Prática*. Poderíamos com isso pensar que a liberdade passa a ter um caráter secundário, porém, quando relembremos o status da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, de uma possibilidade racional, mas que dependeria de uma causalidade gerada espontaneamente para ser confirmada. A razão pura nos garante que o conceito de liberdade pode ser pensado pois não existe contradição, e é na razão prática onde encontramos a lei moral que nos permite conhecer a liberdade. A lei moral é a 'ratiocognoscendi' (a razão que permite o conhecimento) da liberdade. Sem a lei moral nada poderia fazer com que afirmássemos a liberdade, mas somente nos seria permitido pensá-la. Do mesmo modo, conforme a liberdade tem seu caráter elevado em relação ao

conhecimento, à lei moral também se faz conhecer devido ao papel central que exerce nesse procedimento.

Assim, a *Crítica da Razão Pura* prepara o terreno para a *Crítica da Razão Prática* aos possíveis ataques especulativos ao conceito de liberdade como causalidade livre, e isso não significa que somente a partir do conceito de liberdade tenhamos uma defesa suficientemente boa para a lei moral. O problema para conciliar as posições da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática* passa pela definição de uma dedução que Kant utiliza. Uma conciliação deveria implicar que o procedimento da *Fundamentação* não é uma dedução no sentido empregado pela segunda *Crítica*, onde uma dedução da lei moral é terminantemente proibida (BECKENKAMP, 2006, p. 47).

3.3 – A LEI MORAL E O CUMPRIMENTO DOS REQUISITOS DA LIBERDADE

De acordo com o que foi apresentado em nosso capítulo I, para Kant, cabe à faculdade de desejar a produção de uma vontade, e essa é tomada como causa da realidade dos objetos das representações e faz isso por meio de suas representações. Uma vez que as representações são oriundas da sensibilidade temos que a sensibilidade possui a capacidade de direcionamento da faculdade de desejar. Conforme temos expectativa que a representação de um objeto vai cumprir uma condição subjetiva para a vida, ou seja, quando se acredita que a representação de um objeto pela nossa sensibilidade vai suprir uma necessidade interna do sujeito, temos o direcionamento da faculdade de desejar para a realização desse objeto, deste modo almejamos que a nossa sensibilidade nos apresente o objeto. Conforme a realização do objeto pela sensibilidade de fato cumpre uma necessidade subjetiva, temos a sensação de prazer. A plena satisfação das nossas necessidades subjetivas por meio da realização de objetos pela sensibilidade é o que chamamos de felicidade. A expectativa pela realização de um objeto específico, que nossas experiências anteriores mostraram ser satisfatória para as nossas condições de vida, formam uma inclinação, e é conforme as inclinações que se determina a faculdade de desejar conforme o princípio da felicidade individual. Se a nossa faculdade de desejar fosse determinável somente de acordo com esse princípio teríamos um comportamento totalmente adequado aos fenômenos que se

apresentam para o sujeito. Assim, as inclinações seriam formadas de maneira necessária, de acordo com a representação de fenômenos que cumprissem as nossas necessidades subjetivas. Por sua vez, as necessidades seriam formadas também de acordo com representações. Assim, todo o comportamento seria inevitável, as atitudes seriam somente uma complexa reação ao que o mundo apresenta ao sujeito.

Porém, Kant defende que existe outra possibilidade de determinação da faculdade de desejar. Para o autor só é possível que exista uma maneira de escapar do determinismo absoluto que a natureza produz se for possível determinar a vontade de uma maneira completamente independente do fluxo da causalidade que observamos na natureza. É a faculdade de desejar que nos concede também a capacidade de determinar o próprio agir de acordo com leis prescritas pelo próprio sujeito, sejam estas leis geradas pela busca por felicidade pessoal ou de maneira independente da sensibilidade. E nesse sentido que temos duas faces da faculdade de desejar que são essenciais para a compreensão da possibilidade de determinação da vontade sem influência dos sentidos. A primeira delas é a capacidade de gerar leis de maneira independente de estímulos externos (*Wille*), e a segunda é a capacidade de escolher seguir a uma lei que foi determinada de maneira independente dos estímulos externos ou seguir uma lei gerada pela expectativa de obtenção de prazer (*Willkür*). Só se pode chamar de possuidor de vontade quem possuir essas duas faces da faculdade de desejar. Aquele que não possui tais capacidades tem seus comportamentos plenamente determinados pelo princípio de satisfação das necessidades subjetivas.

Dito isso, voltamos para o tema da liberdade. Ele é central na filosofia kantiana, o termo aparece em praticamente todas as obras do período crítico, e uma definição simples do conceito é, ao menos, problemática. As interpretações sobre o que Kant chama de liberdade vão desde uma suposta confusão onde se empregaria mais de um significado para o mesmo termo, como é o caso da leitura de Henry Sidwick, ainda no século XIX, até definições compostas que são desdobradas em diversos conceitos. Entre estas está, por exemplo, a de Lewis White Beck, que afirma a existência de cinco definições para o conceito de liberdade na filosofia kantiana. Neste ponto do trabalho retomamos os conceitos de liberdade transcendental e prática em seu desdobramento positivo e negativo, que é para boa

parte dos interpretes - tais como Alisson, Americks e Beckenkamp - a separação adequada. Essa retomada se faz necessária para a demonstração que cada uma das diferentes especificações do conceito kantiano de liberdade implica em diferentes exigências para a determinação da vontade do sujeito ao qual se pretende designar o atributo liberdade.

A primeira definição aparece na *Crítica da Razão Pura*, como liberdade transcendental, especificamente na sessão das antinomias da razão pura, onde Kant dedica uma delas a liberdade. A ideia de liberdade é elaborada de maneira conflituosa, apresentando argumentos tanto a favor de sua existência quanto a sua negação. Para negar a liberdade, é cogitado que a regra da causalidade determine todo evento que venha a acontecer. Assim, cada ato ou decisão estaria envolvido em um fluxo inescapável de causalidade. Para termos uma garantia da existência da liberdade é necessário que se comece um novo fluxo de causalidade independente das causas da natureza. Aqui temos um conceito de liberdade posto como a capacidade de iniciar autonomamente um novo fluxo condicional de eventos. A partir desta definição de liberdade transcendental temos suprida uma necessidade básica para a ideia de justificação das ações, já que se não houver liberdade transcendental nenhuma ação poderia ser justificada, já que todas elas seriam oriundas do fluxo de causalidade da natureza, ou a partir da evocação de uma suposta natureza humana (ALISSON, 1986, p. 413).

Em última análise, então, a teoria moral de Kant permanece ou cai na doutrina metafísica da liberdade transcendental. Como a Tese da Reciprocidade esclarece, essa liberdade não é apenas necessária, é também uma condição suficiente de moralidade como Kant a concebe. Consequentemente, se essa liberdade for negada, nada resta, exceto uma análise bastante complexa e complicada das pressuposições de um conjunto de crenças ilusórias. (ALISSON, 1986, p. 424).

Beckenkamp aponta que existem dois objetivos na solução da terceira antinomia, de onde temos uma alternativa para a concretude da liberdade transcendental. O primeiro objetivo é alcançado utilizando da explicação já fornecida na *Análítica Transcendental* onde temos a análise sobre a causalidade. Nela é mostrado que para entender os fenômenos é necessário pressupor a causalidade como evento antecessor, e isso não significa que esteja explicado como a causalidade mesma é possível, e nem diz respeito a nada que queiramos expor a

respeito das coisas em si, mas somente dos fenômenos (BECKENKAMP, 2006, p. 42).

O segundo objetivo é alcançado quando se especula que ao mesmo tempo em que percebemos uma universalização da causalidade nos objetos sensíveis, não podemos afirmar nada a respeito dessa causalidade abranger os objetos inteligíveis, e assim podemos especular que enquanto percebemos uma causalidade universal, já que só percebemos fenômenos, é possível que exista uma causalidade livre como manifestação a partir de objetos inteligíveis (BECKENKAMP, 2006, p. 42 e 43).

Deste modo, a liberdade transcendental fornece a primeira exigência para a atribuição plena da liberdade: a de se determinar uma nova causalidade no mundo por meio da influência do inteligível.

Enquanto a liberdade transcendental pretende se apresentar como um conceito cuja realização resulte em uma espontaneidade absoluta, em uma independência completa de condições prévias, o segundo aspecto da liberdade, a liberdade prática, é postulada a partir da capacidade de agir sob a ideia de uma lei qualquer, sendo tal lei não necessariamente a lei moral, mas uma máxima. Esse aspecto se mostra como a capacidade de deixar de ceder um impulso sensível momentâneo em nome da satisfação de uma máxima de ação que também é vinculada a satisfação de outro impulso. Neste caso a moralidade não está envolvida nem com a satisfação do impulso imediato e nem com a máxima que determina a vontade (ALISSON, 1986, p. 410). Sem o cumprimento desta condição não é possível a satisfação da liberdade prática, embora tal capacidade ainda não seja suficiente para a sua validação.

A concepção da liberdade prática exige uma capacidade de agir de acordo com uma lei, o que nos fornece outra exigência para a determinação da vontade, a capacidade de agir segundo a ideia de uma lei.

Porém, o conceito de liberdade prática não pode ser tomado somente como a capacidade de agir sob a ideia de leis. Ele parte deste princípio e se desdobra ainda em outras duas características: a espontaneidade e a autonomia. A espontaneidade é o caráter negativo da liberdade prática, é por ser espontâneo que é possível se pensar em uma ação que se inicie sem nenhuma influência externa, se mostrando como uma causalidade efetiva. A autonomia é a capacidade de ser

autossuficiente para produzir a vontade que virá a gerar uma nova ação no fluxo de causalidade da natureza, por isso é chamada de aspecto positivo da liberdade prática. Para Kant, uma vez que se concebe um ser que possua a característica de produzir autonomamente a sua própria vontade este ser será, necessariamente, capaz de agir espontaneamente e em função disso o aspecto negativo da liberdade prática flui diretamente do aspecto positivo. Tais aspectos da liberdade prática fazem novas exigências à determinação da vontade. A espontaneidade exige que a determinação da vontade não se dê por influência de um agente externo. Já a autonomia exige que a vontade se determine por si mesmo.

Juntando, agora, os dois aspectos ou elementos, negativo e positivo, podemos obter o conceito mais completo de liberdade prática, ou seja: indeterminação de todo móvel ou estímulo sensível, de um lado; e determinação unicamente pela lei moral, do outro (PECORARI, 2010, p.52).

Assim, uma ação realizada a partir de uma determinação autônoma da vontade é somente aquela que empreende tal determinação pela mera forma da lei moral. Do mesmo modo, uma ação oriunda de uma determinação da vontade independente do fluxo de causalidade da natureza, uma determinação da vontade de maneira espontânea, é a determinação por meio da lei moral. As ações determinadas pela influência dos meios sensíveis sempre são heteronômicas, e sempre visam a satisfação do princípio da busca pela felicidade pessoal. Como é a capacidade de se cumprir as exigências da lei moral que permite a atribuição da liberdade prática, em seus aspectos positivo e negativo, temos que é a lei moral a razão é o que nos permite compreender a liberdade.

Beck, em seu artigo “*Five Concepts to Freedom in Kant*” (1987, p. 35), trata ainda dois outros conceitos de liberdade. O primeiro deles é o de liberdade empírica, que seria uma liberdade de coação e de aplicação terminantemente jurídica, e que não vem ao nosso caso. Esta seria uma capacidade de determinar empiricamente se outro agiu livremente, e não foi coagido. O segundo é um conceito de liberdade postulada, onde ele defende que Kant conclui seu desenvolvimento argumentativo da solução da terceira antinomia da Razão Pura somente na *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde alteraria o estatuto da solução da antinomia. Na primeira *Crítica* a lei da causalidade para os fenômenos e da possibilidade de liberdade para os numenos, possuiria um estatuto ontológico, enquanto que na

terceira crítica estes mesmos juízos teriam simplesmente um estatuto epistemológico.

Se Kant tivesse explicado em sua solução da Terceira Antinomia que a antítese não é um princípio constitutivo da natureza, mas apenas uma ideia reguladora ou máxima metodológica - uma conclusão a que chegou apenas em 1790 - ele não teria achado necessário defender dois teoremas filosóficos opostos, pela ontologia desesperada da teoria dos dois mundos. Ele poderia ter vivido feliz com dois postulados que não entram em conflito, porque não são usados ao mesmo tempo ou para o mesmo propósito. Eles são: (a) Postular para a explicação científica das ações humanas: Nas ciências naturais sempre buscam causas naturais, e não admitem causas não-naturais na explicação dos fenômenos naturais (incluindo ações humanas). (b) Postular por decisões éticas e práticas: Aja como se a máxima de sua vontade fosse um terreno determinante suficiente para a ação empreendida... Postulando para a avaliação normativa da ação do outro: julgar como se a máxima da vontade fosse um motivo determinante suficiente para a ação em questão. (BECK, 1987, p. 45)

Esta quinta definição de Liberdade, defendida por Beck, faz com que tenhamos uma alteração na postura de Kant dentro do projeto crítico. Sua posição iria satisfazer a necessidade de um compatibilismo entre liberdade e a lei natural, o que é defendido por Beck. Mas traria problemas na posição kantiana a respeito das outras ideias apresentadas na dialética transcendental, de Deus e Alma, e aceitar tal mudança de postura implicaria que Kant descartou a defesa que fez destas na dialética da *Crítica da Razão Prática*, o que traria uma nova série de implicações para a filosofia crítica.

O que propomos aqui é uma linha de interpretação que considere que o atribuir a liberdade só seja possível, na filosofia crítica kantiana, quando se considera o agente como possuidor da capacidade de se determinar a vontade de modo a satisfazer plenamente as exigências que o conceito de liberdade proposto por Kant faz. Nessa linha de interpretação a liberdade é tomada como um conceito complexo cuja atribuição exige a possibilidade de sua plena realização. Assim, o agir oriundo da determinação da vontade pela lei moral é o cumprimento do que se exige pelo conceito de liberdade tomado em todas as suas significações.

As aspirações a respeito das necessidades que as definições de liberdade levantam para a determinação da vontade ainda não são suficientes para afirmar que a lei moral só poder ser concebida na forma como Kant propõe, e é neste ponto que entra a argumentação a favor da lei moral na terceira parte da *Fundamentação*.

Essa interpretação está de acordo com a tese da reciprocidade de Alisson, que afirma que aceitar a liberdade (independente do seu estatuto) implica em aceitar que a determinação da vontade foi feita pela lei moral, ou seja, do mesmo modo que aceitar a lei moral como um fato da razão implica a liberdade, que é a postura de Kant na *Crítica da Razão Prática*, aceitar a liberdade implica, reciprocamente, a lei moral. Isso corrobora que não só não há mudança na posição kantiana entre a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica da Faculdade do Juízo*, como também que não existe mudança na postura kantiana na passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para a *Crítica da Razão Prática*.

Pesa para a interpretação de Americks a forma de uma dedução que Kant emprega na *Fundamentação*, o que vai de encontro com a proibição de uma dedução da lei moral feita pelo próprio Kant na *Crítica da Razão Prática*. A respeito disso, Beckenkamp (2006, p. 55) defende que o tipo de dedução empregado na *Fundamentação* é de um tipo diferente, uma espécie de dedução jurídica, que não deve ser tomado com o critério rigoroso de uma dedução transcendental. A favor de Beckenkamp temos o fato do próprio Kant recomendar já no prefácio da *Crítica da Razão Prática* o conhecimento prévio da *Fundamentação*.

Isso não quer dizer que a posição kantiana esteja plenamente defendida das objeções que afirmam não ser possível que, nesses aspectos, a filosofia crítica possa ser considerada como uma argumentação coerente em todas as obras. Nossa posição é que o próprio Kant não considera que houve tal mudança.

Portanto, cada uma das diferentes maneiras que as faces do conceito de liberdade são apresentados na filosofia crítica reflete em exigências na determinação da vontade para a atribuição da liberdade ao agente. É somente porque o agente se reconhece capaz de satisfazer cada uma destas exigências na determinação de sua vontade que ele é capaz de se reconhecer como possuidor do atributo liberdade. E isso só acontece quando a vontade é determinada por meio da forma da lei moral.

Assim, é somente um agir de acordo com a lei moral que garante a atribuição de liberdade a seres que são capazes de agir de tal modo, o que não significa que exista uma gradação, sob uma suposta medida de liberdade, da ação destes seres, com ações mais ou menos livres. O atributo da liberdade é conhecido

nos seres racionais porque estes são capazes de agir sob a tutela da moralidade, o que não significa que somente ações morais são livres. Seres racionais são livres porque conseguem fazer com que suas ações não sejam determinadas pela lei de causalidade geral da natureza. Porque conseguem determinar a sua vontade de maneira autônoma. E porque possuem o arbítrio para escolher entre agir de acordo com instintos ou de acordo com a racionalidade.

CONCLUSÃO

Durante a elaboração deste trabalho nos deparamos com a grandeza e a complexidade do estudo da obra de Immanuel Kant. Cada capítulo ou artigo apresentava um novo convite para o estudo de uma possibilidade que sequer havia sido levantada. A definição de restringir o escopo deste texto em três obras, e dentro destas em passagens específicas, foi motivada pela tentativa de apresentar com a profundidade que cada uma das outras páginas merecia, de uma maneira que o tema da liberdade e da vontade fossem analisados e interpretados de uma maneira consistente e fiel aos objetivos que Kant traçou.

Com o objetivo de explicar como são as interações entre a vontade e o sujeito possuidor da liberdade, encontramos na lei moral a única maneira de determinação da vontade que permite ao sujeito a atribuição da liberdade. A definição kantiana da liberdade se mostra como um conceito complexo, que exige que uma mesma ação seja ao mesmo tempo gerada autonomamente e de maneira independente do fluxo de causalidade da natureza. Por outro lado, sua definição de vontade engloba uma dupla possibilidade de determinação, pelos sentidos e de maneira independente. Assim, a determinação da vontade por meio da lei moral é a capacidade que os seres racionais possuem que lhes garante a liberdade.

Nossa análise sobre os textos kantianos buscou demonstrar quais são os argumentos em defesa da atribuição da liberdade e da moralidade. Pudemos identificar que as limitações impostas pela *Crítica da Razão Pura* para o discurso sobre a liberdade foram respeitadas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. E é justamente o respeito por estas limitações que fazem com que alguns comentadores não julguem que Kant prove a liberdade da maneira como se esperava. É somente com uma leitura que leva em consideração tais limitações que é possível à aceitação de uma unicidade argumentativa que percorra as três obras.

A *Crítica da Razão Pura* ao apresentar os limites de possibilidade para o conhecimento e as limitações que as ideias da razão estão submetidas, na dialética, impõe para a liberdade ao mesmo tempo um parâmetro e uma limitação. O parâmetro é que sua atribuição deve ser alcançada de maneira condizente com a uniformidade que a universalidade da causalidade, que observamos através dos

fenômenos do mundo. O limite é que esta atribuição jamais poderá chegar ao estatuto de um conhecimento tal como ele é concebido pela analítica da razão pura. No entanto, sua principal contribuição para a atribuição da liberdade está na demonstração que sua possibilidade não implica em nenhuma contradição para a razão.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresenta um procedimento lógico que pretende ser uma defesa da possibilidade de uma moralidade universal. O procedimento apresentado em sua terceira parte, tem como objetivo afirmar que, considerando seres dotados de liberdade, existe um procedimento racional possível que resulte na formulação da lei moral. Uma leitura que considere que se deduz a lei moral na *Fundamentação* implicaria em uma contradição com as limitações que a *Crítica da Razão Pura* impôs. Diante disso, podemos considerar que esta passagem pretende somente possuir o caráter de possibilidade, resguardando a continuação do argumento em defesa da liberdade para a razão prática, uma dedução no sentido jurídico de termo. A *Fundamentação* mostra que existe um caminho racional que leva até a forma da lei moral, embora Kant tenha empregado o termo ‘dedução’ para descrever este procedimento, não é possível que se sustente que ele esteja fazendo referência ao mesmo procedimento que empregou para ‘deduzir’ as categorias do entendimento na *Crítica da Razão Pura*. Ao chegar na parte final da *Analítica da Razão Prática*, Kant, utiliza uma comparação com o procedimento de dedução das categorias do entendimento, e neste paralelo nega a possibilidade de uma dedução da lei moral. A dedução utilizada na *Crítica da Razão Pura* demonstra a necessidade objetiva das categorias, e o que Kant nega na segunda *Crítica* é a possibilidade de uma demonstração objetiva de uma lei moral, uma dedução transcendental, devido a sua restrição de abrangência a um discurso prático. O procedimento efetuado na *Terceira parte da Fundamentação* não pretende ser um discurso para provar a necessidade objetiva da lei moral, mas somente que admitindo a liberdade existe um procedimento racional, uma dedução em sentido jurídico, que leva até a forma da moralidade.

Para a aceitação da possibilidade de se tomar como agente livre foi preciso que a *Fundamentação* fornecesse uma explicação sobre a liberdade que fosse condizente com a limitação que a obra anterior, a *Crítica da Razão Pura*, impôs, a de não contradizer a uniformidade da lei de causalidade que observamos

nos fenômenos. Com esse intuito, Kant observa que a passividade das representações que o ser humano faz de si mesmo aponta para uma diferenciação entre a representação e a causa desta representação. O ser humano é capaz de observar a representação que faz de si mesmo e diferenciar a representação daquele que produz tal objeto. Isso implica que o ser racional provido da capacidade de representar o seu próprio fenômeno é, ao mesmo tempo, princípio e fenômeno, ou seja, que participa e é influenciado pelas dimensões sensível e inteligível da realidade. Assim temos o desenvolvimento da solução da terceira antinomia da razão pura, onde se levanta a possibilidade de uma dupla influência dos seres humanos nas dimensões sensível e inteligível da realidade.

É sobre esta argumentação que temos o cumprimento da exigência não contraditória entre a universalidade da causalidade para os fenômenos e uma diversidade de possibilidade a partir de um ser capaz de se colocar enquanto parte uma dimensão não fenomênica.

Na *Crítica da Razão Prática* temos a restrição do escopo do projeto a uma análise da determinação da vontade por meio da razão, e tal restrição impõe que as afirmações oriundas deste tratado não devem ser tomadas de um mesmo patamar das afirmações da *Crítica da Razão Pura*. Seu objetivo é demonstrar as consequências da aceitação da afirmação que a razão pura é capaz de determinar a vontade. Assim, a lei moral é colocada neste contexto como um fato da razão, um fato que podemos verificar através da uniformidade com que os seres racionais efetuam seus julgamentos morais. Uma vez que se tome a lei moral como um fato manifestado na consciência de todo ser racional temos o caminho para a determinação da vontade de modo que esteja satisfeito o critério da liberdade enquanto autonomia, enquanto espontaneidade, e capaz de se conceber como coerente com a universalidade manifesta nos fenômenos. Deste modo, respeitando as limitações da abrangência das afirmações, temos a conclusão do argumento que percorre as três obras.

Devemos deixar claro, entretanto, que não consideramos que o nosso texto tenha sido uma defesa completa de todos os ataques que a ética kantiana sofreu. Nosso objetivo foi somente demonstrar que é possível realizar uma leitura unívoca da filosofia crítica, tomada como um conjunto de argumentos a partir da *Crítica da Razão Pura*, passando pela defesa lógica da moralidade na

Fundamentação da Metafísica dos Costumes, e culminando com as conclusões da Crítica da Razão Prática.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª edição. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2007

ALLISON, Henry E. **Essays on Kant**. Oxford University Press, 2012.

ALLISON, Henry E. **Morality and freedom: Kant's reciprocity thesis**. *The Philosophical Review*, v. 95, n. 3, p. 393-425, 1986.

ALLISON, Henry E.; **Kant's theory of freedom**. Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, Guido Antônio de. **Liberdade e moralidade segundo Kant**. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

AMERIKS, Karl. **Kant's deduction of freedom and morality**. *Journal of the History of Philosophy*, v. 19, n. 1, p. 53-79, 1981.

BAUM, Manfred. **Gefühl, Begehren und Wollen in Kants Praktischer Philosophie**. *JRE*, v. 14, p. 125, 2006.

BECK, Lewis White. **Conscious and unconscious motives**. *Mind*, v. 75, n. 298, p. 155-179, 1966.

BECK, Lewis White. **Five concepts of freedom in Kant**. In: Stephan Körner—*Philosophical Analysis and Reconstruction*. Springer, Dordrecht, 1987. p. 35-51.

BECK, Lewis White. **Kant's Strategy**. *Journal of the History of Ideas*, v. 28, n. 2, p. 224-236, 1967.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Algo sobre a influência de Rousseau na formação da filosofia moral kantiana**. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 21, p. 22-34, 2018.

BECKENKAMP, Joãozinho. **O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana**. *Kant e-prints*, p. 31-56, 2006.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Jorge Zahar, 2000.

CUNHA, Bruno. **A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia**. 2017.

DA SILVA, Luciano Vorpapel; PELLIZZARO, Nilmar. **Seria Kant um determinista? Considerações acerca da solução da terceira antinomia**. *Studia Kantiana*, v. 16, n. 1, p. 103-128, 2018.

DE OLIVEIRA, Leandro Rodrigues. **O conceito de Liberdade em Kant**. *Revista Ágora*, n. 21, p. 15-22, 2015.

FELLINI, Juliano. **O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant**. Porto Alegre – RS: *Revista Veritas*, v.53, n.1, páginas 92-102, mar- 2008.

GONÇALVES, Jussemar Weiss. **Paidéia e Politéia em Aristóteles**. *Biblos*, v. 16, p. 167-175, 2004.

HENRICH, Dieter; PACINI, David S. **The Contexts of Autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights**. *Daedalus*, p. 255-277, 1983.

HÖFFE, Otfried. **The form of the Maxim as the determining Ground of the will** (The Critique of Practical Reason: §§ 4–6, 27–30). *Kant's Moral and Legal Philosophy*, p. 159, 2009.

HÖFFE, Otfried; **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden, Martins Fontes, 2005.

HUDSON, Hud. **Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions**. *Kant-Studien*, v. 82, n. 2, p. 179-196, 1991.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução: Artur Morão. Lisboa, v. 70, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo-SP, 3ª edição, Martin Claret, 2015b.

KANT, Immanuel. **Review of Schulz' Attempt at introduction to a doctrine of morals for all human beings regardless of different religions. Immanuel Kant: Practical philosophy** (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), p. 1-10, 1996.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução texto adicionais e notas: BINI, Edson. Bauru-SP: 1ª edição, EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: QUINTELA, Paulo. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel; **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Matos, 4ª Edição, Editora Vozes, Petropolis, RJ, 2015a.

KANT, Immanuel; **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução: ROHDEN, Valério; MARQUES, Antonio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

KLEMME, Heiner. **A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, n. 11, p. 11-32, 2008.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2001.

O'NEILL, Onora. I. **Kant depois da Virtude**. Revista Inquérito, v. 26, n. 4, p. 387-405, 1983.

PALMQUIST, Stephen. **Does Kant Reduce Religion to Morality?**. Kant-Studien, v. 83, n. 2, p. 129-148, 1992.

PECORARI, Francesco. **O conceito de liberdade em Kant**. Revista ética e Filosofia Política, v. 1, n. 12, p. 45-46, 2010.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. **Alguns pontos de aproximação entre a ética aristotélica e a kantiana**. Revista Trans/Form/Ação, v. 34, n. 3, 2011.

PIEPER, Annemarie. **'On the Concept of an object of Pure Practical reason'** (Chapter 2 of the Analytic of Practical reason). In: Kant's Moral and Legal Philosophy, p. 179-197, 2009.

PRAUSS, Gerold. **Reason Practical in its own right.** Kant's Moral and Legal Philosophy, p. 123, 2009.

RAMOS, Cesar Augusto. **Coação e autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição.** ethic@-Aninternational Journal for Moral Philosophy, v. 7, n. 1, p. 45-68, 2010.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario, **História da Filosofia: de Spinoza a Kant**, v. 4 1. - São Paulo:Paulus. 2005.

REATH, Andrews. **Two conceptions of the highest good in Kant.** Journal of the History of Philosophy, v. 26, n. 4, p. 593-619, 1988.

SANTOS, Guilherme Celestino. **Aprendizagem da Virtude em Aristóteles.** Ítaca, n. 15. 2010

SCHNEEWIND, J. B. **Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant.** Kant. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Coleção Companions&Companions. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

SIDGWICK, Henry. **The Kantian conception of free will.** Mind, v. 13, n. 51, p. 405-412, 1888.

SOUZA, Hélio José dos Santos. **O problema da motivação moral em Kant.** São Paulo – SP: Editora UNESP, 2009.