

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Francisco das Chagas de Oliveira Freire

LIBERDADE E RESPONSABILIDADE
A IMPUTABILIDADE MORAL EM KANT

Tese no âmbito do doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor António Manuel Martins e pelo Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Novembro de 2019

• U



C •

FLUC FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FRANCISCO DAS CHAGAS DE OLIVEIRA FREIRE

UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

LIBERDADE E RESPONSABILIDADE
A IMPUTABILIDADE MORAL EM KANT



Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor António Manuel Martins e pelo Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Novembro de 2019



• C •

FLUC FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Liberdade e Responsabilidade: a Imputabilidade Moral em Kant

Francisco das Chagas de Oliveira Freire

Orientadores

Prof. Doutor Diogo Falcão Ferrer
Prof. Doutor António Manuel Martins

Júri

Presidente

Profa. Doutora Maria Manuel Lopes de Figueiredo Costa Marques Borges (Universidade de Coimbra)

Vogais

Prof. Doutor Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa)

Prof. Doutor José Francisco Preto Meirinhos (Universidade do Porto)

Prof. Doutor José Manuel Boavida Santos (Universidade da Beira Interior)

Profa. Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva (Universidade de Coimbra)

Provas públicas de defesa da tese de doutoramento - 2 de abril de 2020



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

AGRADECIMENTOS

Tomás de Aquino distingue três graus na gratidão: “o primeiro é, por parte do homem, o reconhecimento do benefício recebido; o segundo, louvá-lo e dar graças; o terceiro, recompensá-lo segundo as próprias possibilidades e de acordo com as circunstâncias de lugar e tempo” (Suma Teológica II-II, 107, 2, c). A definição tomista implica mais que o reconhecimento intelectual do bem recebido e elogio sincero aos benfeitores, importa compromisso, um pacto de reciprocidade e bondade. É esse o sentido destas poucas e profundas linhas.

Agradeço sobretudo a Deus, fonte de minha existência, autor de todas as minhas potencialidades, horizonte último de meu ser. A Deus atribuo a fortaleza indispensável para superar os numerosos desafios e mobilizar muito de minha energia física, psicológica e espiritual em função desta pesquisa. Ele insistiu em pôr a filosofia entre minhas aspirações e eu. Como o salmista, me pergunto: “que poderei retribuir ao Senhor por tudo o que Ele me tem dado?” (Sl 115, 3).

Agradeço imensamente ao Prof. Doutor Diogo Falcão Ferrer pela orientação segura, correções precisas, assim como pelo incentivo em momentos decisivos. Agradeço igualmente ao Prof. Doutor António Manuel Martins pela estimulante interlocução e pelas preciosas indicações bibliográficas.

Sou grato a meus pais, Raimundo e Maria de Fátima, com os quais aprendi o genuíno significado do amor. Aos meus irmãos e sobrinhos –Tiago, Felipe, Marcello e Tiffany –, a Andrea e a Maria José, que me apoiaram com muito amor nesta empreitada, minha eterna gratidão.

Agradeço a todos os professores que me instruíram sobre os meios indispensáveis ao saber e, sobretudo, aqueles que semearam o ardor filosófico nas terras inquietas de meu coração.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	14
PARTE I. O PROBLEMA DA IMPUTABILIDADE MORAL NA DOCTRINA KANTIANA DA LIBERDADE	24
Capítulo 1. A construção kantiana do conceito de liberdade e a gênese de sua aparente deficiência quanto à imputabilidade moral	33
1.1. A gênese do conceito cosmológico de liberdade: sobre a oposição entre a causalidade numêmica e a causalidade fenomênica e a identidade entre a liberdade e a lei moral	38
1.2. O problema da livre vontade e do livre arbítrio no horizonte da liberdade prática	62
1.2.1. Compatibilismo mecânico: rejeição da liberdade de indiferença como rejeição da livre vontade e do livre arbítrio	63
1.2.2. Compatibilismo teleológico: necessidade e liberdade da vontade em Leibniz	73
1.2.3. Compatibilismo deontológico? A identificação entre necessidade racional e vontade em Kant	95
Capítulo 2. O problema da efetividade da liberdade no mundo mecanicamente determinado	111
PARTE II. A LIBERDADE E A IMPUTABILIDADE MORAL SOB A PERSPECTIVA TELEOLÓGICA	132
Capítulo 3. A reprodução do problema da imputabilidade na doutrina do mal radical: os enigmas de uma leitura linear	135
3.1. A origem teológica do conceito de mal radical	135
3.2. O enigma da universalidade do mal radical	142
3.3. O rigorismo kantiano como radicalização e banalização do mal	145
3.4. Esperança: do mal radical à necessidade da graça	148
Capítulo 4. Doutrina filosófica da religião: entre a fé racional e o pensamento	156
4.1. Estatuto sistemático da <i>philosophische Religionslehre</i>	160
4.1.1. Por uma síntese entre o racionalismo e o pietismo.	162
4.1.2. Interpretações a favor de um misticismo crítico	168
4.2. Teleologia da liberdade: da teologia moral à fé reflexionante	172
Capítulo 5. Da polissemia da maldade à teleologia do mal	193
5.1. A liberdade e a negatividade natural	197
5.1.1. Mal como <i>privatio boni</i> : em defesa da liberdade humana e da santidade divina	197
5.1.2. A maldade sociopolítica: a razão e a sociedade descortinam horizonte moral	210
5.1.3. Mal antropológico e antagonismo dinâmico	224
5.2. O mal moral como positividade	251
PARTE III. O JUÍZO KANTIANO DE IMPUTABILIDADE NAS OBRAS ÉTICAS E A EFETIVIDADE DA CAUSALIDADE NUMÊMICA	265

Capítulo 6. O juízo kantiano de imputabilidade moral nas obras fundacionais do sistema moral	267
6.1. Do conceito de comissão de um resultado por omissão no âmbito do direito penal	270
6.2. A imputabilidade moral na omissão da razão pura prática	280
Capítulo 7. Da efetividade da causalidade numênica	290
7.1. Da relação conceitual entre liberdade transcendental e liberdade prática	292
7.2. Da realidade e efetividade da liberdade prática na experiência moral	307
REFLEXÕES CONCLUSIVAS	326
BIBLIOGRAFIA	331
1. Obras de Kant	331
2. Obras de outros autores	333

RESUMO

FREIRE, Francisco das Chagas de Oliveira. Liberdade e responsabilidade: a imputabilidade moral em Kant. Tese. Faculdade de Letras. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2019.

O ponto de partida desta investigação é a problemática conciliação, pretendida por Kant, entre a descrição mecanicista e determinista do mundo e o conceito incompatibilista de liberdade, entendido como causalidade numênica em oposição à necessidade natural (incompatibilismo desde a perspectiva da ação). O núcleo do problema radica na cosmologização da noção de liberdade e suas consequências para a caracterização da imputabilidade moral. Definir os motivos e as decorrências teóricas da profunda mudança realizada por Kant no conceito de liberdade foi o primeiro intuito da investigação. Perscrutaram-se as questões que o filósofo visava solucionar e os problemas resultantes de sua solução.

Constataram-se, no conceito de liberdade, três problemas relevantes em relação à imputabilidade moral. Dois problemas resultam da identificação conceitual entre a vontade livre e a legalidade moral nas obras fundacionais do sistema moral kantiano: a) o conceito de liberdade comporta um défice nocional que parece inviabilizar a representação conceitual da gênese causal da ação má e da imputabilidade moral do sujeito agente da ação má; b) como é possível que a vontade seja livre se, identificada com a lei moral, ela é descrita como um mero aspecto dinâmico da razão pura prática e de sua legalidade necessária e universal? Interpretações influentes identificam, na doutrina do mal radical, a solução para tais problemas. Os intérpretes alternam entre a afirmação de que a doutrina do mal radical seria o pleno desenvolvimento do conceito de liberdade contido nas obras fundacionais do sistema moral kantiano e a alegação de que essa doutrina representaria uma revisão da noção kantiana de liberdade. No entanto, a doutrina do mal radical comporta uma caracterização da liberdade incompatível com a descrição desenvolvida nas obras fundacionais do sistema moral kantiano. Enquanto nas obras fundacionais Kant rejeita de modo explícito e reiterado a *libertas indifferentiae* e defende a identidade entre a causalidade numênica e a autonomia moral; a doutrina do mal radical presume a *libertas indifferentiae* e atribui uma causalidade inteligível para o mal. Embora a doutrina do mal radical viabilize conceitualmente a gênese causal da ação má, a imputabilidade do sujeito agente da ação má e um conceito de vontade dissociado

da legalidade universal e necessária da razão prática, a problemática relacionada à imputabilidade moral é reproduzida de modo ainda mais complexo.

O terceiro problema refere-se ao significado da relação entre o *mundus phaenomenon* e o *mundus intelligibilis*. Na analítica transcendental, Kant defende, como princípio irrefutável, a universalidade da lei natural de causalidade para tudo que esteja imerso no tempo. Além disso, em importantes textos, Kant oscila entre a admissão da possibilidade de duas causas – a fenomênica e a numênica – para o mesmo efeito e a afirmação de que fenômeno e númeno sejam apenas duas significações (*zweierlei Bedeutung*) hermenêuticas a partir das quais se pode interpretar um mesmo objeto. Diante das oscilações nos textos de Kant e dos numerosos problemas em torno do conceito de númeno e coisa em si, importantes intérpretes minimizaram ou negaram a realidade e a efetividade da causalidade numênica – ou seja, da liberdade incompatibilista e autônoma – no mundo mecanicamente determinado.

À procura de uma redefinição para o homem, no contexto do novo paradigma introduzido pela revolução científica, Kant empreendeu uma profunda transformação no conceito de racionalidade. Kant instituiu a racionalidade complexa e procedural como crítica à noção tradicional (eminentemente substancial) de racionalidade. Concluiremos finalmente que a razão kantiana é pluridimensional – teórica, prática, estética e teleológica – e apresenta princípios diversos e condições de legitimidade diferentes para cada dimensão discursiva. A liberdade é abordada sob essas diversas perspectivas, em discursos que não se completam (pois não são discursos de uma mesma perspectiva da racionalidade), nem se contradizem; antes, complementam-se sistematicamente. Sem obliterar o caráter aporético da abordagem kantiana, defende-se uma interpretação que assegure a realidade e a efetividade da liberdade incompatibilista e atenda às condições de imputabilidade moral.

ABSTRACT

FREIRE, Francisco das Chagas de Oliveira. Freedom and responsibility: the moral imputability in Kant. Thesis. Faculdade de Letras. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2019.

The starting point of this investigation is the problematic conciliation intended by Kant between the mechanistic and deterministic description of the world and the incompatibilist concept of freedom. The core of the problem lies in the cosmologization of the notion of freedom and its consequences towards moral imputability characterization. Defining the motives and theoretical consequences of the profound change made by Kant in the concept of freedom was the primary purpose of the investigation. The questions the philosopher aimed to solve and the problems resulting from their solution are examined.

In the concept of freedom there are three relevant problems in relation to moral imputability. Two problems result from the conceptual identification between free will and moral legality in the foundational works of the Kantian moral system: a) the concept of freedom contains a notional deficit which seems to render the conceptual representation of the causal genesis of the bad action and the moral imputability of the agent of an evil action unfeasible; b) how is it possible that the will is free, if, identified with the moral law, it is described as a mere dynamic aspect of pure practical reason and its necessary and universal legality? Influential interpretations find the solution to such problems in the doctrine of the radical evil. The interpreters alternate between the claim that the doctrine of radical evil would be the full development of the freedom's concept contained in the foundational works of the Kantian moral system, and the allegation that it would represent a revision of the Kantian notion of freedom. However, the doctrine of radical evil entails a characterization of freedom incompatible with the description developed in the foundational works of the Kantian moral system. While in the foundational works Kant explicitly and repeatedly rejects the "*libertas indifferentiae*" and defends the identity between noumenal causality and moral autonomy; the doctrine of radical evil presumes the "*libertas indifferentiae*" and ascribes an intelligible causality to evil. Although the doctrine of radical evil makes conceptually viable the causal genesis of bad action, the imputability of the subject agent of bad action and a concept of will different from the universal and necessary legality of practical reason, the problematic related to moral imputability is reproduced in an even more complex way.

The third problem concerns the meaning of the relation between “*mundus phaenomenon*” and “*mundus intelligibilis*”. In the transcendental analytics of the *Critique of Pure Reason*, Kant defends the natural law’s universality of causality for all that is immersed in time as an irrefutable principle. Moreover, in other important texts, Kant oscillates between the admission of the possibility of two causes - the phenomenal and the noumenal - for the same effect and the affirmation that phenomena and noumenon are only two hermeneutical meanings (*zweiertei Bedeutung*) to interpret a particular object. In the face of the oscillations in Kant's texts and the numerous problems surrounding the concept of noumenon and thing itself, important interpreters have minimized or denied the reality and effectiveness of noumenal causality - that is, of incompatibilist and autonomous freedom - in the mechanically determined world.

In the search for a redefinition for man, in the new paradigm’s context introduced by the scientific revolution, Kant undertook a profound transformation in the concept of rationality. Kant institutes the complex and procedural rationality as critical of the traditional (eminently substantial) notion of rationality. Finally, we conclude that Kantian reason is multidimensional - theoretical, practical, aesthetic and teleological - and presents different principles and different legitimacy conditions for each discursive dimension. The freedom is approached from these different perspectives, in discourses that neither complete nor contradict each other; but complement each other systematically. We defend an interpretation that assures the reality and effectiveness of incompatibilist freedom and fulfills the conditions for moral imputability without obliterating the aporetic character of the Kantian approach.

ZUSAMMENFASSUNG

FREIRE, Francisco das Chagas de Oliveira. Freiheit und Verantwortlichkeit: die moralischen Zurechnungsfähigkeit in Kant. Doktorarbeit. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2019.

Der Ausgangspunkt dieser Forschung ist die von Kant angestrebte problematische Vereinbarung der mechanizistischen und deterministischen Schilderung der Welt und dem inkompatibilistischen Freiheitsbegriff. Der Kern des Problems liegt in der Kosmologisierung der Freiheitsvorstellung und den daraus resultierenden Konsequenzen für die Charakterisierung der moralischen Zurechnungsfähigkeit. Die Ursachen und die theoretischen, von Kant vorgenommenen tiefgreifenden Änderungen des Freiheitsbegriffs zu definieren war die erste Absicht der Forschung. Es wurden die Fragen, welche der Philosoph zu lösen versuchte, sowie die sich aus ihrer Lösung ergebenden Probleme erforscht.

Es wurde festgestellt, dass im Freiheitsbegriff drei relevante Probleme hinsichtlich der moralischen Zurechnungsfähigkeit bestehen. Zwei Probleme ergeben sich aus der begrifflichen Identifikation des freien Willens und der moralischen Rechtmäßigkeit in den Grundwerken des kantschen Moralsystems. a) der Freiheitsbegriff enthält ein Vorstellungsdefizit, das die begriffliche Darstellung der kausalen Genese der bösen Tat und eine der moralischen Zurechnungsfähigkeit des Urhebers der bösen Tat undurchführbar macht; b) Wie ist es möglich, dass der Wille frei ist, wenn er, mit dem moralischen Gesetz identifiziert, als reiner dynamischer Aspekt der reinen praktischen Vernunft und ihrer notwendigen und universalen Legalität beschrieben wird? Einflussreiche Interpretationen sehen in der Doktrin des radikal Bösen die Lösung jener Probleme. Die Interpreten wechseln sich ab zwischen der Behauptung, dass die Doktrin von radikal Bösem die vollständige Entwicklung des in den Grundwerken des kantschen Moralsystems enthaltenen Freiheitsbegriff sei und der Meinung, dass sie eine Revision der kantschen Freiheitsvorstellung darstelle. Die Doktrin von radikal Bösem enthält jedoch eine Darstellung der Freiheit, die mit der in den Grundwerken des kantschen Moralsystems entwickelten Beschreibung unvereinbar ist. Während Kant in den Grundwerken explizit und wiederholt die *libertas indifferentiae* ablehnt und die Identität der noumenischen Kausalität und der moralischen Autonomie vertritt, setzt die Doktrin des radikal Bösen die *libertas indifferentiae* voraus und schreibt dem Bösen eine verständliche Kausalität zu. Obwohl die Doktrin des radikalen Bösen begrifflich die

kausale Genese der bösen Tat, die Zurechnungsfähigkeit des Urhebers der bösen Tat und einen von der universalen und notwendigen Rechtsmässigkeit der praktischen Vernunft getrennten Willensbegriff ermöglicht, wird die mit der moralischen Zurechnungsfähigkeit verbundene Problematik in noch komplexerer Weise reproduziert.

Das dritte Problem bezieht sich auf die Bedeutung des Verhältnisses zwischen dem *mundus phaenomenon* und dem *mundus intelligibilis*. In der transzendentalen Analytik beschreibt Kant die Universalität des natürlichen Kausalitätsgesetzes als unwiderlegbaren Grundsatz für alles was in der Zeit eingetaucht ist. Ausserdem schwankt Kant in wichtigen Texten zwischen der Annahme der Möglichkeit zweier Ursachen - der phänomenischen und der noumenischen - für die gleiche Wirkung und der Behauptung, dass Phänomen und Noumen lediglich zweierlei hermeneutische Bedeutungen sind, von denen ausgehend man ein gleiches Objekt interpretieren kann. Infolge der Schwankungen in den Texten Kants und der zahlreichen Probleme um den Begriff Noumenon und Ding an sich, haben wichtige Interpreten die Wirklichkeit und Wirksamkeit der noumenischen Kausalität - das heisst, der inkompatibilistischen und selbständigen Freiheit - in der mechanisch bestimmten Welt minimiert oder abgestritten.

Auf der Suche nach einer neuen Definition für den Menschen im Zusammenhang mit dem neuen, von der wissenschaftlichen Revolution eingeführten Paradigma hat Kant eine tiefgreifende Umgestaltung des Rationalitätsbegriffs vorgenommen. Kant führt die komplexe und prozedurmässige Rationalität als Kritik der traditionellen (eminent substanziellen) Vorstellung der Rationalität ein. Die Vernunft ist pluridimensional - theoretisch, praktisch, ästhetisch und teleologisch - und weist unterschiedliche Grundsätze und verschiedenartige Bedingungen der Legitimität für jede diskursive Dimension auf. Die Freiheit wird unter diesen verschiedenen Perspektiven in Diskursen erörtert, die sich weder vervollständigen noch widersprechen, sondern sich vielmehr systematisch ergänzen. Ohne den aporetischen Charakter der kantschen Erörterung zu entwerfen, wird hier eine Interpretation verteidigt, die Wirklichkeit und Wirksamkeit der inkompatibilistischen Freiheit gewährleistet und den Voraussetzungen der moralischen Zurechnungsfähigkeit gerecht wird.

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES, ABREVIATURAS E TRADUÇÕES

As obras de Kant serão citadas de acordo com a edição da *Kants Werke Akademie Text-Ausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. A citação será feita na seguinte ordem: abreviatura da obra, número do tomo e número da página. A *Crítica da Razão Pura* será citada segundo as edições A (1781) e B (1789). A *Crítica da Razão Prática* será citada de acordo com o texto original da primeira edição (1788).

As abreviaturas, consagradas pelo uso internacional nos estudos da obra kantiana, referem-se aos títulos das obras em alemão. As traduções utilizadas são referidas na relação baixo, assim como na primeira citação da obra, nas notas do texto. As traduções das demais obras na tese são de minha responsabilidade.

AA - Akademie-Ausgabe. Edição das obras completas de Kant segundo a Real Academia de Ciências da Prússia.

Anth - Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 7). Versão em língua portuguesa: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Br - Briefe (AA 10 - 13). *Correspondências*.

BGSE - Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 20). Versão em língua portuguesa: *As Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Tradução de Bruno Cunha, in: *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 11, n. 2, maio-agosto, 2016, pp. 51-79.

EEKU - Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20). Versão em língua portuguesa: *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Org. de Ricardo Terra. Primeira Introdução. Tradução de R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1995.

GMS - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 4). Versão em língua portuguesa: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

IaG - Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 8). Versão em língua portuguesa: *Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira interior, 2008.

KpV - Kritik der praktischen Vernunft (AA 5). Versão em língua portuguesa: *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KrV - Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B). Versão em língua portuguesa: *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KU - Kritik der Urteilkraft (AA 5). Versão em língua portuguesa: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Gen e Forense Universitária, 2012.

MAM - Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 8). Versão em língua portuguesa: *Início conjectural da história humana*. Tradução de Joel Thiago Klein, in: *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, volume 8, número 10, 2010, pp. 137-151.

MpVT - Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA 8). Versão em língua portuguesa: *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*. Tradução e notas de Joel Thiago Klein, in: *Studia Kantiana*. 19 (dez. 2015): pp. 153-176.

MS - Die Metaphysik der Sitten (AA 6). Versão em língua portuguesa: *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

NG - Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA 2). Versão em língua portuguesa: *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*. Tradução de Vinicius Figueiredo e Jair Barboza, in: *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 51-100.

OP - Opus Postumum (AA 21).

Päd - Pädagogik (AA 9). Versão em língua portuguesa: *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 2006.

ProI - Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 4). Versão em língua portuguesa: *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

Refl - Reflexion (AA 14–19). *Reflexão*.

RGV - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 6). Versão em

língua portuguesa: *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2008.

SF - Der Streit der Fakultäten (AA 7). Versão em língua portuguesa: *O Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

TG - Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 2). Versão em língua portuguesa: *Sonhos de um visionário explicados por sonhos de metafísica*. Tradução de Joaosinho Beckenkamp, in: *Escritos Pré- críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

V-Anth/Fried - Vorlesungen Wintersemestrer 1775/1776 Friedländer (AA 25). Versão em língua portuguesa: *Lições de Antropologia*. “Do carácter da humanidade em geral”. Tradução de Fernando M. F. Silva, in: *Estudos Kantianos*, Marília, volume 1, n.1, jan./jun., 2013, pp. 255-282.

V-Anth/Mron - Vorlesungen Wintersemestrer 1784/1785 Mrongovius (AA 25). *Lições de Antropologia*.

V-Anth/Mensch - Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA 25). *Lições de Antropologia*.

V-Anth/Pillau - Vorlesungen Wintersemestrer 1777/1778 Pillau (AA 25). *Lições de Antropologia*.

V-Met-L1/Pölitz - Kant Metaphysik L 1 (Pölitz) (Mitte 1770er) (AA 28). *Lições de Metafísica*.

V-Mo/Collins - Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moralphilosophie Collins (AA 27). *Lições de Ética*.

V-Phil-Th - Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Philosophische Religionslehre nach Pölitz (AA 28). *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*.

WDO - Was heißt: Sich im Denken orientiren? (AA 8). Versão em língua portuguesa: *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.

ZeF - Zum ewigen Frieden (AA 8). Versão em língua portuguesa: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa perscruta a relação entre a liberdade e a responsabilidade no sistema moral kantiano. Kant, assim como todos os filósofos posteriores à revolução científica, viu-se desafiado à redefinição do homem – a refundar o conhecimento, a moralidade e o sentido da existência – no contexto do paradigma mecanicista do mundo¹. O problema da solução proposta por Kant, objeto principal em análise nesta investigação, decorre dos condicionamentos impostos pelo grave problema que visava resolver e pelos recursos conceituais e metodológicos que tinha à sua disposição. Este pressuposto teórico nos conduz à decisão metodológica de iniciar a investigação por uma análise genética do conceito kantiano de liberdade. Para tanto, invocamos os mais influentes participantes do grande debate gerado em torno da possibilidade de compatibilização entre o determinismo mecanicista e a liberdade. Kant toma parte nestas discussões e é inspirado e instigado pelos termos – problemas, noções, dilemas – postos em questão.

Kant respondeu à revolução copernicana, que redundou numa revolução científica e cultural, com uma revolução no modo de compreensão da racionalidade. Kant instituiu uma racionalidade complexa e procedural como crítica à noção tradicional de racionalidade. Habermas qualifica a razão kantiana como fragmentada e denuncia que a sua pretensa unidade é meramente formal.

Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a *Crítica da Razão Pura* assume a tarefa de criticar o mau uso de nossa faculdade de conhecimento, talhada para a relação com fenômenos. Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos [...] Kant não considera como cisões as diferenciações no interior da razão, nem as divisões formais no interior da cultura, nem em geral a dissociação dessas esferas. Por esse motivo, ignora a necessidade que se manifesta com as separações impostas pelo princípio da subjetividade².

¹ KrV A 804-805/B 832-833; Br AA 11: 429.

² HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 28-30. Para Gerold Prauss, somente tardiamente, na *Crítica do Juízo*, Kant unifica a racionalidade. Kant teria compreendido que subjetividade é intencionalidade, e como tal, fundamental praticidade tanto na teoria quanto na prática. Desenvolver a subjetividade como intencionalidade em toda a sua estrutura e levar a cabo as abordagens de sua filosofia teórica e prática é a importante tarefa cuja solução Kant teria deixado para seus intérpretes. Prauss entende que a filosofia teórica e prática de Kant pode ser

Embora reconheçamos o caráter sistemático da racionalidade kantiana, pode-se admitir, com Habermas, que em Kant haja dimensões distintas da racionalidade e princípios fundacionais característicos para cada uma delas. A razão teórica, prática, estética e teleológica apresentam princípios diversos e condições de legitimidade diferentes. Ademais, pode-se admitir que seja essa racionalidade complexa a raiz do caráter aporético do pensamento kantiano, conforme diagnosticado por Nicolai Hartmann. Hartmann viu duas tendências opostas no pensamento de Kant: a sistemática e a aporética. Hartmann insiste que, além da coerência do sistema, deve-se levar em conta a coerência dos problemas por ele pensados³.

Gérard Lebrun e Ricardo Terra chegam à conclusão similar analisando temas distintos do sistema kantiano⁴. Terra, na introdução a *Política Tensa*, expõe de modo claro a situação na qual se encontra o intérprete de Kant em relação ao seu pensamento político, mas algo de semelhante se poderia aplicar ao problema da liberdade e da responsabilidade no sistema moral kantiano.

O exame do pensamento político de Kant nos coloca de saída diante de textos muito díspares. A teoria do contrato social convive com a hipótese da origem histórica violenta do estado. A soberania popular não é algo efetivo do povo, funciona apenas como um padrão para o regente; e, não se contentando em transformar a soberania em uma ideia, Kant em alguns textos não se refere nem a esse padrão, deixando a soberania totalmente com o governante. Na

realizada no desdobramento da estrutura da subjetividade como intencionalidade. “Uma vez que entendimento e razão se desenvolvem plenamente como autorrelações fundamentais, isto é, como liberdade ou autonomia da intencionalidade, como praticidade da subjetividade, resulta que não só a diferença entre a teoria e a prática, mas também a posição especial da primeira diante da segunda persiste real e indissolúvelmente; precisamente porque não é específica, porque teoria e prática são ambas igualmente práticas, esta diferença resulta enfim fundamental” (PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main, Klostermann RoteReihe, 1983, p.17). Dar-se-ia nesse caso uma unificação de conhecimento e interesse. No entanto, Prauss salienta que Kant não desenvolveu essa concepção, por isso não seria casualidade o fato de os sistemas dos idealistas alemães, especialmente Hegel e sobretudo o materialismo, carecerem deste fundamento da subjetividade como praticidade fundamental no sentido de intencionalidade.

³ HARTMANN, Nicolai. “Diesseits von Idealismus und Realismus”, in: *Kant-Studien* 29, 1924, pp. 160-206, p. 190.

⁴ Lebrun, aludindo a afirmações da primeira e da segunda crítica, aparentemente inconciliáveis, sobre o uso das categorias – entre elas a causalidade – para além do campo da experiência possível, afirma: “Que haja aporia quer dizer aqui, mais precisamente que a análise sobre o mesmo tema conduz a asserções aparentemente inconciliáveis, conforme se muda de fio condutor. Essas diferenças de ponderação ou de relevo são, além disso, frequentes em Kant, e transmitem ao leitor uma estranha impressão: é sempre a mesma paisagem que nos é descrita, mas, de um relato a outro, o procedimento de representação não é mais o mesmo” (LEBRUN, Gérard. “A aporética da coisa em si”, in: *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência* (5) 1983, pp. 5-18, p. 11.

abordagem da liberdade político-jurídica encontram-se elementos da tradição liberal e também da democrática, a teoria da propriedade recupera aspectos da teoria da ocupação contraposta a do trabalho. A revolução francesa é condenada no plano jurídico (pelo fato mesmo de ser uma revolução), mas, ao mesmo tempo, provoca um entusiasmo no espectador. Como compreender essas tensões do pensamento político kantiano? [...] Por que não tentarmos pensar as tensões do pensamento kantiano como essenciais a sua expressão, sem a necessidade de fazer com que a balança penda para um dos lados, sem ter de denunciar de maneira apressada as “contradições e incoerências dos textos”?”⁵

Embora o intérprete seja geralmente instado à pressuposição tácita ou à defesa explícita do caráter sistemático da obra de Kant, as observações de Habermas e Hartmann dificilmente podem ser dissimuladas pelo leitor. O conceito de liberdade, anunciado solenemente como o “fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura”⁶, está eivado de aporias. Embora Kant afirme que “para além do campo da experiência possível, não pode haver princípios sintéticos a priori”⁷, a liberdade é conhecida através da lei moral, juízo sintético a priori prático, dado além do campo da experiência possível. A liberdade assume conotações diversas, nem sempre facilmente reconduzíveis a interesses sistemáticos. Caso paradigmático é a noção subjacente à doutrina do mal radical, inconciliável com as noções laboriosamente (não sem dificuldades e aporias) articuladas nas obras fundacionais do sistema moral kantiano.

Para Gerold Prauss, a vasta literatura especializada encobre o fato de os textos de Kant, mesmo os do período crítico, revelar uma filosofia em movimento, em contraste com a aparência de sistema fechado, cujo resultado permanece aberto não somente para o leitor, mas inclusive para o filósofo. Para Prauss, o objetivo kantiano de fundamentar a liberdade como autonomia é malogrado. “Com ambos, vale dizer, com a demonstração

⁵ TERRA, Ricardo. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 9. “As tensões do pensamento kantiano aparecem sob várias formas, desde a junção de tradições teóricas diversas em um mesmo conceito até apresentações conflitantes de uma mesma noção” (TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, p. 13).

⁶ „Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen selbst der speculativen Vernunft aus“ (KpV A 4). *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁷ KpV A 248/B 305.

do significado e com a prova da realidade de tal autonomia, Kant não atingiu o seu objetivo, apesar das repetidas tentativas”⁸.

Tudo isto se aplica especialmente à sua filosofia prática. Também aqui, atrás de uma extensa literatura, que a aborda como uma concepção de filosofia moral realizada segundo a efetiva intenção de Kant, permanece oculto o fato de que a filosofia prática de Kant não é, na verdade, mais do que um improviso: Kant só se presta a isso para, ao menos como emergência, realizar ainda alguma coisa deste gênero, depois de ter fracassado com o verdadeiro plano para a sua filosofia prática [...] Portanto, essa extensa literatura ilude sobre nada menos que o fato de que Kant, finalmente, tenha construído toda a sua filosofia prática, na qual vê quase exclusivamente uma teoria moral, apenas sobre a areia.⁹

A melhor forma de defender o indubitável caráter sistemático da reflexão sobre a liberdade é o reconhecimento das diversas dimensões da racionalidade kantiana e a acomodação das aporias nas transições entre os modos discursivos da racionalidade complexa¹⁰. Nesse sentido, os estudos de Gerhard Lehmann e Ricardo Terra oferecem uma importante contribuição, pois fornecem elementos para a construção de um conceito diferenciado de “unidade sistemática”. A unidade da razão depende da articulação de suas diversas dimensões. Lehmann e Terra defendem a adoção da categoria “passagem” (*Übergang*) como chave hermenêutica para a correta compreensão do movimento oscilatório da reflexão kantiana. Dando especial atenção ao modo como Kant elabora seus textos¹¹, sublinham o fato de Kant mover-se do “caráter sistemático ao extravasamento

⁸ PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p.12

⁹ PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main, Klostermann RoteReihe, 1983, p. 9-10.

¹⁰ Nisto nos distanciamos do método adotado por Carnois, que reconhece um núcleo central, que permanece constante ao longo da evolução do pensamento kantiano. Todas as análises que dão origem ao problema da unidade e coerência da doutrina visam identificar a "estrutura lógica" do conceito de liberdade. Esta não se revela desde o início, deve ser extraída gradualmente do todo. “A doutrina kantiana da liberdade é coerente? Esta é a pergunta que nos propomos responder. Esta resposta será positiva se conseguirmos mostrar que os diferentes conceitos de liberdade, longe de se contradizerem entre si, estão tão intimamente ligados, que a sua multiplicidade não põe em causa a unidade e a harmonia da teoria kantiana da liberdade” (CARNOIS. Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 12).

¹¹ Gerhard Lehmann (1900-1987) foi o editor de muitos manuscritos de Kant na academia. Sua longa experiência na ordenação e datação de inéditos kantianos o autoriza como exímio conhecedor dos procedimentos kantianos no processo de composição de suas obras. Lehmann afirma que Kant é um *Federdenker*, ou seja, alguém que pensa escrevendo. Lehmann defende a famosa teoria da manta de retalhos (*patchwork theory*), ou seja, as obras kantianas não são escritas organicamente, mas são uma montagem. Nesse caso, Kant aproveitar-se-ia de notas e mesmo

do sistema”¹². Lehmann releva a complexa relação de oposição entre o momento sistemático e o aporético e “o fato de Kant, não somente onde lida com a questão do sistema, a tratar ‘aporeticamente’, mas também de toda a sua filosofia ser uma luta em torno da aporia do conceito de sistema”¹³. Dessa forma, a “passagem” desempenha um papel relevante na constituição do pensamento kantiano, seja na compreensão do conjunto de sua obra, seja na articulação interna de cada livro ou ensaio.

O conceito de *Übergang* desempenha um papel em todos os escritos sistemáticos de Kant – pense-se na doutrina do esquematismo e na *Crítica da faculdade de julgar* –, que o problema da *Übergang* surge sempre que um novo plano de consideração (*Betrachtung*) é atingido. O pensamento de Kant possui um ritmo próprio: numa primeira fase, construtivo; numa segunda, reflexivo, emendando os erros de construção, fechando as “lacunas”, superando as contradições, onde depois novos princípios construtivos

versões de épocas diferentes para compor suas obras. Usa-se como exemplo a *Rechtslehre* (Doutrina do Direito) como exemplo de descuido com a fase final de preparação do texto para a impressão. Terra, por sua vez, cita o texto do curso de Antropologia, no qual Kant trata dos procedimentos que se devem adotar para escrever uma obra. Salienta-se a noção de imaginação sem coerção no processo de elaboração. Todo esse argumento poderia reforçar a tese de Hartmann de que, além da ânsia sistemática, há uma disposição aporética nos textos de Kant. Diz Kant no curso de Antropologia de 1779-1780: “Devemos ter à mão uma folha de papel dobrada ao meio, na qual vamos registrando *promiscue* todas as imagens que digam respeito à matéria. Além disso, também precisamos fazer algumas pausas enquanto pensamos, as quais contribuem de maneira extraordinária para o descanso e fortalecimento da imaginação. Também devemos evitar reler com frequência aquilo que nós mesmos tivermos escrito (Não devemos ler escritos sobre a matéria a respeito da qual estamos refletindo, do contrário atamos o gênio). E devemos pensar no assunto mesmo e reunir imagens. Quando ali se encontrarem todos os materiais de nosso assunto, surgirá em nós durante a leitura um esquema que formularemos em frases curtas, emendando-o ao nosso estoque de imagens. Anotamos então a matéria sem ponderação, e, se logo nos ocorre alguma outra coisa, deixamos um espaço e, com uma palavra, assinalamos na margem o que deverá vir no meio. Depois, nós o revemos, completamos aquilo que sentimos faltar, copiamos uma vez mais, polimos aqui e ali, e ele está pronto. Pensa algo disparatado e certamente falha em seu objetivo quem quer fazer algo muito bem de uma só vez, intercalando aí os seus pensamentos” (*Anthropologie Brauer*, APUD: TERRA, Ricardo. *Passagens: estudo sobre a filosofia de Kant*, p. 27-28. De fato, a noção de transição ou passagem (e mesmo o caráter aporético do pensamento kantiano) não está essencialmente vinculada à teoria da manta de retalhos. Antes, a *Übergang/Überschritt* parece decorrer diretamente das diversas dimensões da racionalidade (racionalidade complexa). No sétimo capítulo voltaremos a tocar no tema da *patchwork theory* quando tivermos de analisar os problemas hermenêuticos da noção de liberdade prática no Cânone da *Crítica da Razão Pura*. Embora não caiba a esta investigação uma posição a respeito deste tema (demandaria uma ampla e complexa pesquisa), rejeita-se, em princípio, o uso da *patchwork theory* como meio de evasão da análise de textos problemáticos e aparentemente resistentes a interesses sistemáticos.

¹² TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*, p. 44.

¹³ LEHMANN, G. Voraussetzungen und Grenzen Systematischer Kant-interpretation. In: LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: W. de Gruyter, 1969, p. 89-90 APUD TERRA, Ricardo. *Passagens: estudo sobre a filosofia de Kant*, p.44).

entram, os quais uma outra vez serão elaborados de uma maneira idêntica¹⁴.

Terra empreende uma análise sobre o emprego do termo *Übergang* e conclui que ele tem incidência frequente e relevante desde a *Crítica da Razão Pura* para demarcar a passagem de um assunto a outro e até de uma perspectiva analítica para outra. Salienta o emprego do termo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para articular as três seções¹⁵. Contudo, o tema da *Übergang/Überschritt* assume uma conotação técnica a partir da *Primeira introdução à Crítica do Juízo*.

Descortina-se assim um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, cada uma das quais tem seus próprios princípios determinantes a priori e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma transição (*Übergang*) por intermédio do juízo, que, por meio de um princípio próprio, vincula ambas as partes a saber, o substrato sensível da primeira filosofia ao inteligível da segunda, pela crítica de uma faculdade (o juízo), que serve apenas para a vinculação e, por si, não pode, decerto, proporcionar nenhum conhecimento ou oferecer à doutrina qualquer contribuição¹⁶.

Nesta acepção, passagem (*Übergang*) significa a articulação entre os diversos momentos da racionalidade. Dessa forma, a própria *Crítica do Juízo* é uma *Übergang* entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade. O sistema da metafísica se

¹⁴ LEHMANN, “Das Philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk”, in: Lehmann, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: W. de Gruyter, 1969, p. 276 APUD: TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*, p. 52-53.

¹⁵ TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*, p. 60. “O emprego da noção de *Übergang* adquiriu uma conotação peculiar em texto de 1785, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, visto que suas três seções são articuladas por passagens: primeira seção: “Passagem do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”; segunda seção: “Passagem da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; e terceira seção: “Passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática Pura” (p. 61).

¹⁶ „So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse zur Natur und der Freyheit, deren jede ihre eigenthümliche, bestimmende Principien a priori haben und um deswillen die zwey Theile der Philosophie (die theoretische und practische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Übergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrat der ersteren, zum intelligibelen der zweyten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher für sich zwar kein Erkenntniß verschaffen oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann“ (EEKU AA 20: 246). *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Org. de Ricardo Terra. Primeira introdução. Tradução de R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1995.

mantém com duas partes, enquanto o da crítica passa a ter três¹⁷. Para Terra, a “passagem” assume uma conotação hermenêutica cada vez mais robusta e relevante, alcançando sua maior amplitude e sistematização na *Opus Postumum*, no qual Kant afirma uma divisão quadripartida.

A filosofia transcendental é o princípio do conhecimento sintético a priori a partir de conceitos. 1. Passagem dos primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza à física. 2. Passagem da física à filosofia transcendental. 3. Passagem da filosofia transcendental ao sistema entre natureza e liberdade. 4. Conclusão da libação universal das forças vivas de todas as coisas na relação recíproca Deus e o mundo¹⁸.

O conceito de “passagem” é aplicado também no prefácio da *Crítica da Razão Prática*, quando Kant tem de reexaminar, sob a perspectiva da racionalidade prática, ideias e conceitos da primeira crítica, especialmente a ideia de liberdade e a categoria da causalidade.

Basta isso para justificar por que, nesta obra, os conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa pura, que já sofreram sua crítica particular, são aqui às vezes submetidos de novo à prova, o que, aliás, não convém muito ao curso sistemático de uma ciência a ser constituída (já que coisas ajuizadas, justamente, só têm que ser referidas e não ser de novo discutidas), o que, porém, aqui era permitido e mesmo necessário; porque com aqueles conceitos a razão é considerada em trânsito (*im Übergange*) para um uso totalmente diferente do que ela lá fez deles. Semelhante trânsito (*Übergang*), porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e, ao mesmo tempo, permitir observar a sua interconexão¹⁹.

¹⁷ TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*, p. 58.

¹⁸ „Transsc Philos. ist das Princip synthet. Erkennt. a priori aus Begriffen. 1. Übergang von den metaphysischen Anf. Gr. der N.W. zur Physik. 2 Übergang von der Physik zur Transsc: Philos. 3. Übergang von der Transsc.: Phil. zum System zwischen Natur und Freyheit. 4. Beschlus von der allgemeinen Verknüpfung der lebendigen Kräfte aller Dinge im Gegenverhältnis Gott und Welt“ (OP AA 21: 17).

¹⁹ „So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen speculativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemt (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nöthig war: weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Übergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Übergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen“ (KpV A 11-12). Poder-se-ia mencionar outros textos em que Kant realiza a noção da passagem. “Assim como se

Muitas vezes, Kant retoma e aborda ideias e conceitos desde outro ponto de vista sem fazer uma referência explícita a esse trânsito de modalidade discursiva. Ao longo da investigação sobre a liberdade e a responsabilidade moral constata-se continuamente essa sinuosidade discursiva, de tal forma que uma abordagem monolítica (ou seja, feita desde uma única perspectiva da racionalidade) resulta desde o início fadada ao fracasso. Dada a complexidade da razão kantiana – teórica, prática, estética e teleológica –, a liberdade assume um caráter polissemântico e a imputabilidade moral é descrita de modos distintos. Trata-se de discursos que não se completam (pois não são discursos de uma mesma perspectiva da racionalidade), nem se contradizem; antes, complementam-se sistematicamente.

A pesquisa se desenvolve em três partes. Na primeira, procede-se à análise genética do conceito kantiano de liberdade. O escopo desse segmento é a inteligibilidade do processo de formação do conceito de liberdade e sua problemática relação com a noção de imputabilidade moral. Constata-se que a distinção, na racionalidade, entre a dimensão teórica e a prática comportou a identificação entre a liberdade e a moralidade, isto é, entre a vontade livre e a legalidade moral. Neste caso, a imputabilidade moral é afetada de duas formas: por um lado, a inconcebibilidade da gênese causal da ação má e da imputabilidade do sujeito agente da ação má; por outro lado, a vontade, assimilada à legalidade moral, parece ser despersonalizada e facilmente associada à necessidade racional como um ponto de arranque mecânico. Detectou-se igualmente que o fato de a liberdade ser concebida como causalidade inteligível num mundo mecanicamente determinado também representa uma significativa dificuldade hermenêutica. O desafio interpretativo se agudiza quando se nota, entre os textos de Kant, uma posição ambígua sobre o modo como se relacionam os âmbitos numênico e fenomênico. Tanto a identificação conceitual entre a vontade livre e a legalidade moral quanto a problemática relação entre a realidade numênica e a fenomênica representam riscos à representação conceitual da imputabilidade moral.

exige uma passagem (*Überschritt*) da metafísica da natureza para a física, passagem que tem suas regras próprias, com todo direito reclama-se algo semelhante da metafísica dos costumes: por meio da aplicação dos princípios puros do dever a casos da experiência, por assim dizer, esquematizá-los e apresentá-los como prontos para o uso prático-moral”. „Indessen gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird: so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch=praktischen Gebrauch fertig darzulegen“ (MS AA 6:468). Cf. OP AA 21:178.

A segunda parte da pesquisa focaliza o discurso teleológico de Kant sobre a liberdade e a imputabilidade moral. A doutrina do mal radical representa uma doutrina da liberdade essencialmente distinta daquela contida nas obras fundacionais de seu sistema moral – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Metafísica dos Costumes*. Para muitos intérpretes, a doutrina do mal radical seria o pleno desenvolvimento ou a revisão conceitual indispensável à satisfatória representação conceitual da gênese causal da ação má e da imputabilidade do sujeito agente da ação má. Ao dissociar vontade livre e legalidade moral, a doutrina do mal radical descreveria a vontade de modo personalizado e superaria a suspeita de que não haja uma liberdade, entendida como alternativas para a escolha, da vontade em Kant. No entanto, lida desde a perspectiva da razão teórica ou da razão prática, a doutrina do mal radical sucumbe a numerosos enigmas e reproduz o problema da gênese causal da ação má, da imputabilidade do sujeito agente da ação má e da mecanização do ato de vontade. O reconhecimento dos vários momentos da racionalidade kantiana permite a plena integração da *Religion* – assim como do conceito de liberdade e imputabilidade nela contidos – ao intento crítico de Kant. Conhecimento (razão teórica), fé racional (razão prática) e pensamento (razão estética e teleológica) se entrelaçam na tessitura do sistema kantiano, inclusive na construção do discurso sobre a liberdade e a imputabilidade moral. O contraste entre os conceitos de liberdade e imputabilidade moral nas obras éticas e na *Religion* retratam uma “passagem” da perspectiva prática e teórica da razão para a perspectiva teleológica. A pesquisa sobre a teleologia da liberdade nos conduz à constatação da polissemia do mal em Kant. O esforço uniformizador induziu influentes intérpretes à confusão entre as variadas abordagens da maldade (e da liberdade a ela subjacente) e a alijar a polissemia como ameaça ao caráter sistemático da obra de Kant. O mal é pensado em Kant ora como negação de um bem, ora como positividade, *oppositio actualis*, ou seja, uma resistência realmente negativa, uma força efetivamente oposta ao bem. A noção de mal moral como uma força positiva em oposição à positividade do bem oferece à teoria da ação um elemento hermenêutico indispensável à caracterização do juízo kantiano de imputabilidade moral e à descrição da efetividade e realidade da causalidade numênica.

A terceira parte é dedicada à caracterização conceitual do juízo kantiano de imputabilidade nas obras fundacionais do sistema moral kantiano e à análise sobre as condições de efetividade da causalidade numênica no mundo mecanicamente determinado. Para tanto, examinar-se-á a teoria kantiana da ação, na qual se dá a *oppositio*

actualis, ou seja, o efetivo conflito de forças causais sob a ideia de liberdade. Tendo em vista que Kant identifica a causalidade numênica, a liberdade e a legalidade moral, como imputar o sujeito agente da ação má? Ou seja, como imputar moralmente ações que não foram feitas mediante a causalidade segundo a liberdade? Tendo em vista o caráter inamovível do princípio de universalidade da lei natural da causalidade no âmbito fenomênico, como é possível conceber conceitualmente a responsabilidade moral? O juízo kantiano de imputabilidade nas obras fundacionais do sistema moral kantiano é análogo à noção jurídica de comissão de um resultado por omissão. No âmbito prático, a razão – identificada à liberdade – deve atuar causalmente impondo sua legalidade. A não atuação da razão prática – quando deve e pode atuar – importa a imputação do resultado de uma ação causal natural, ou seja, heterônoma. A causalidade numênica, incognoscível para a razão teórica, é dada no *factum*, experiência genuinamente moral. Somente mediante o *factum* moral o homem constata a efetividade da causalidade através da liberdade e assegura realidade aos objetos da razão pura prática.

PARTE I. O PROBLEMA DA IMPUTABILIDADE MORAL NA DOCTRINA KANTIANA DA LIBERDADE

Introdução

Esta parte da pesquisa consiste na detecção e análise de problemas que reputamos gravíssimos para a compreensão da filosofia moral kantiana. A noção kantiana de liberdade é forjada no interior da hegemônica imagem mecanicista/determinista do mundo. Hobbes, Bramhall, Espinosa, Locke, Hume, Leibniz, Wolff e Crusius, entre outros, se destacaram – e influenciaram Kant, na medida em que puseram os termos e limites do debate – na fatigante e melindrosa discussão sobre uma possível conciliação entre o determinismo e a liberdade. Kant enfrenta com esses autores o desafio de alojar a liberdade nos interstícios do determinismo.

O núcleo do problema está radicado na cosmologização do conceito de liberdade e suas consequências para a noção de imputabilidade moral. A origem do problema remonta à *Crítica da Razão Pura* (1781), na qual Kant realiza uma profunda modificação no conceito de liberdade, deslocando-o do âmbito psicológico ao cosmológico²⁰. Ou seja, Kant concebe a liberdade por oposição ao conceito de natureza, dentro de um sistema conceitual marcado por um rígido dualismo entre o mundo natural e o mundo moral. Enquanto o mundo natural é governado pela lei natural, o mundo moral é governado pela lei da liberdade. Há uma efetiva identificação entre vontade livre e vontade conforme à lei moral. Da identificação entre vontade livre e legalidade moral emergem dois problemas. O primeiro consiste no déficit conceitual que inviabiliza a explicação da gênese causal da ação má, assim como a representação conceitual da imputabilidade moral do indivíduo que a realiza²¹. A ação má não pode ser compreendida como

²⁰ ALMEIDA, Antônio Guido. “Liberdade e moralidade segundo Kant”, in: *Analytica*, volume 2, 1997, pp. 175-202, p. 177. A liberdade é abordada como problema cosmológico. “Na realidade, é em um sentido muito mais radical e original que esse problema deve ser chamado de cosmológico, porque toma sua fonte na própria cosmologia: longe de se impor a partir de fora, é por ela colocada como um problema. A cosmologia é o berço da ideia transcendental de liberdade. A questão que se coloca não é conciliar uma liberdade previamente admitida ou estabelecida com a necessidade natural, mas resolver um conflito que surge no seio da razão. Pois, se é verdade que a liberdade parece tornar incerto nosso conhecimento do mundo, não se pode esquecer que é precisamente querendo aperfeiçoar esse conhecimento que nossa razão produz a ideia de uma causalidade livre. Por isso, afirmar que a ideia de liberdade é confrontada com um problema cosmológico seria uma afirmação imprecisa: na verdade, é necessário dizer que a ideia de liberdade é um problema cosmológico” (CARNOIS. Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p.20).

²¹ TUGENDHAT, Ernst. Der Begriff der Willensfreiheit”, in: *Theorie der Subjektivität*. Berlin: Cramer, pp. 373–393; BECK, Lewis White. “Five concepts of freedom in Kant”, in: J.T.J.

produzida pela causalidade da liberdade, mas como o resultado do mecanismo natural. Por outro lado, Kant igualmente identifica heteronomia e determinismo natural. Além disso, uma análise atenta das passagens que tratam do tema do mal na *Crítica da Razão Prática*, tais como “Objeto da razão pura prática” e “A tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e de mal”, revela a falta de um princípio prático que fundamente a possibilidade de uma ação má livremente assumida por parte do sujeito.

O segundo problema emergente da identificação entre vontade livre e legalidade moral poder-se-ia propor da seguinte forma: a liberdade em Kant se dá apenas no nível da ação ou implica também a vontade? Kant pressupõe tacitamente que baste, para assegurar liberdade à vontade, superar o determinismo fenomênico. Para tanto, a *causa noumenon* é definida como espontaneidade, entendida como capacidade de iniciar por si, fora do tempo, uma série causal independente donexo causal natural. No entanto, porque uma causalidade destituída de legalidade não é concebível, Kant identifica a legalidade racional prática como o conteúdo necessário de determinação da vontade. O fato de a relação entre a legalidade racional prática e o ato de vontade excluir tanto a contingência de possíveis conteúdos quanto um processo intelectual do qual o ato resulte como conclusão, induz o intérprete a conceber a vontade como mero ponto de arranque mecânico e seus atos, como desdobramento necessário da natureza racional do homem. Na verdade, ocorre uma assimilação do ato racional pelo ato de vontade.

Kant rejeita, na dimensão prática, a proposição clássica, segundo a qual “algum acto do entendimento precede a todo acto da vontade”²². Em Kant “pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental em relação com as coisas, o pragmático em relação com o comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes três disposições humanas: a técnica, a pragmática e a moral. A meta da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência e a da moral é a moralidade”²³. Enquanto a prudência é definida como “a lei prática

Szrednik e S. Körner, *Philosophical analysis and reconstruction*. Springer Kluwer, 1987, pp. 35-51, p. 38; KLEMMER, Heiner. F. “Necessità pratica e indifferenza del volere, considerazioni sulla 'libertas indifferentiae' in Kant”, in: FONNESU, Luca. *Ética e mundo in Kant*, p. 57; DÜSING, K. “Libertà, moralità e determinazione causale”, in: FONNESU, Luca. *Ética e mundo in Kant*, p. 51. Cf. HANNA, Robert Moore, A.W. “Reason, Freedom and Kant: An exchange”, in: *Kantian Review*, volume 12, 2007, pp. 113-133.

²² AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O.P., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, I-II, q. 4, a. 4, ad 2, p. 73.

²³ KLEIN. Joel Thiago. “Reflexão Teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um ponto de vista pragmático”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista*

derivada da motivação da felicidade”, entendida como “a satisfação de todas as nossas inclinações”²⁴, ou seja, refere-se ao conceito de felicidade ou bem-estar (*das Wohl*) e pertence à parte teórica da filosofia, embora se relacione a fins do arbítrio; a moralidade, por sua vez, se refere ao conceito prático do bom (*das Gute*) e se refere à dimensão prática da razão. A admissão do entendimento como fundamento justificante da ação moral significaria em Kant uma concessão ao paradigma teleológico e consequencialista, ao passo que Kant pretende fundamentar um modelo principiológico a priori²⁵.

A exclusão do entendimento do processo moral comporta o descarte automático da noção de contingência do conteúdo do ato de vontade. A noção de contingência foi empregada por Leibniz como instrumento conceitual imprescindível para evitar o necessitarismo espinosano, no qual a existência de Deus e a existência de todas as coisas gozavam da mesma necessidade. Se da necessária existência de Deus decorrem necessariamente todas as coisas, não é possível a liberdade moral, nem em Deus, nem nas

pragmático. Organizado por Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp, 83-126, p.87.

²⁴ „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen“ (KrV A 806/B 834).

²⁵ KLEIN, Joel Thiago. “Prudência e moral na filosofia política de Kant”, in: *Estudos Kantianos*, Marília, volume 5, número 1, p. 159-178, p.159. GMS AA 4: 416. Ver ainda: “A palavra prudência é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido, mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas, em suma, é imprudente”. „Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist geschickt und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug“ (GMS AA 4: 416). Ver também: *Anth AA 7: 322*; GMS AA 4: 416. O fato de a prudência não desempenhar qualquer papel na fundamentação de imperativos categóricos não representa que a prudência não tenha um lugar relevante no sistema ético kantiano. No *escrito Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, publicado em 1831 pelo estudioso Johann Adam Bergck, assinando com o pseudônimo Friedrich Christian Starke, assim é registrada a definição de Kant quanto às doutrinas que podem contribuir para a perfeição humana: “Existem três espécies de doutrina, todas as quais contribuem para nossa perfeição: a primeira delas nos torna hábeis, a segunda prudentes e a terceira sábios”. „Es giebt dreierlei Arten von Lehren, die alle zu unserer Vollkommenheit beitragen. Die eine Art macht uns geschickt, die andere klug, die dritte weise“ (V-Anth/Mensch AA 25: 855). Ver: SANTOS, Robinson dos. “O conceito de *Klugheit* em Kant”, in: *Philosophica*, 38, Lisboa, 2011, pp. 91-106. Federiko Skodler insere a prudência entre os níveis de normatividade kantiana: SKODLER, Federiko. *Il Concetto Kantiano di “Weltklugheit”*. Una ricerca sulle fonti e il significato dell'antropologia pragmatica. Tese dottorale. Coordinatore: professoressa Marina Sbisà. Università degli studi di Trieste, 2012/2013, p.180ss.

criaturas. Em Leibniz o problema se traduzia da seguinte maneira: se Deus é bom e perfeito, o melhor mundo possível deve existir por definição (pela perfeição de sua essência), o que elide ou torna dispensável, como mero elemento mecânico no desdobramento necessário da natureza divina, o ato de vontade criador. Raciocínio similar aplicar-se-ia também às ações humanas, determinadas por meio do princípio de razão suficiente.

Kant se abstém de enfrentar um problema análogo. Se racionalidade prática e vontade se identificam, a vontade opera por desencadeamento espontâneo da natureza racional, *natura ut voluntas*. Uma vontade assim descrita pode ser compreendida como um mero ponto de arranque mecânico, uma magnitude dinâmica de primeira ordem no âmbito da ação humana. Kant entende que uma lei para ser moralmente válida, ou seja, fundamento de obrigação, deve implicar uma necessidade absoluta e que tal necessidade deve ser encontrada unicamente na razão pura prática. Kant chega a afirmar que não se deve procurar o princípio da obrigação nem na natureza do homem, nem nas circunstâncias em que se encontra no mundo²⁶. Não por acaso Ernst Tugendhat rejeita como “fundamentação absoluta”, “desde uma razão posta nas alturas”, o programa de fundamentação kantiano²⁷. Entendido dessa forma, o ato de vontade torna-se impessoal e anônimo e o conceito kantiano de liberdade dificilmente supera o automatismo espiritual de Leibniz, ou ainda, o que é pior, pela ausência da noção de contingência, a liberdade não seria mais que um determinismo racional, alternativo (e talvez por isso tido por suficiente para caracterizar-se livre) ao determinismo natural.

Apesar da abundante literatura crítica sobre o tema, as propostas de solução para o problema não resultam satisfatórias. As proposições mais eloquentes afirmam que a solução encontrar-se-ia na doutrina do mal radical, exposta no ensaio *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*²⁸ (1792) e incorporado como primeira parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793). Parte dos críticos acreditam que a doutrina do mal radical teria sido forjada para corrigir o presumido déficit da sua teoria da liberdade. Influentes intérpretes defendem essa tese. Paul Guyer, por exemplo, argumenta que a visão madura de Kant sobre a liberdade seria uma tentativa de conciliação entre a visão leibniziana – que identifica liberdade e lei – e a visão de Christian August Crusius – de

²⁶ GMS AA 4: 389. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

²⁷ TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Revisão e organização da tradução: Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis: Vozes, 1997, p.106.

²⁸ Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou sobre o mal radical da natureza humana.

que a responsabilidade requer uma radical liberdade de escolha²⁹. Outros intérpretes, no entanto, veem na doutrina do mal radical o desdobramento natural da doutrina contida nas obras fundacionais do sistema moral kantiano. Lewis White Beck interpreta a doutrina do mal radical como um amadurecimento conceitual da noção de malvado nato, mencionada por Kant na *Crítica da Razão Prática*³⁰. Ernst Tugendhat, por sua vez, vê na *Religion* um esclarecimento em relação à possibilidade de a vontade ser determinada – não apenas por regras – também por fins. De fato, na *Religion*, Kant reconhece que mesmo quando se age segundo a lei moral – não sendo a vontade determinada por nenhum fim – a vontade se refere a fins, “pois sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade”³¹. Dessa forma, ficaria esclarecido para Tugendhat a conexão entre o modo como a vontade se reporta a máximas e a fins. A *Religion* conferiria um necessário sentido teleológico a seu formalismo deontológico³².

²⁹ “Sob o ponto de vista prático, Kant tomou o lado do compatibilismo leibniziano entre a livre vontade e determinismo, em vez do incompatibilismo radical do filósofo pietista anti-wolffiano Christian August Crusius (o trabalho maduro de Kant sobre a liberdade da vontade consiste numa tentativa, talvez nunca plenamente completada, de reconciliar a visão de que nós podemos ser responsáveis por ações produzidas em acordo com a lei com a visão crusiana de que a responsabilidade requer uma radical liberdade de escolha incompatível com a completa previsibilidade da ação humana)”. (GUYER, Paul. “The starry heavens and the moral law”, in: *Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.6).

³⁰ KpV A 178. BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. London: The University of Chicago Press, 1960, p. 192-193.

³¹ „Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden“ (RGV AA 6: 4). KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2008. Faremos referência a esta obra pela sigla RGV, seguido do tomo e paginação da Kants Werke Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

³² Tugendhat alega carência de sentido na noção de finalidade objetiva sobre a qual se fundamenta a segunda formulação do imperativo categórico. Mais que isso, considera a argumentação de Kant como um "grandioso sofisma". "Do fato de cada qual representar sua própria existência de uma determinada maneira e de qualquer outro ter o mesmo 'princípio subjetivo', naturalmente nunca resulta um 'princípio objetivo' no sentido de Kant". Tugendhat releva igualmente o contraste entre a primeira e a segunda formulação do imperativo categórico no tocante à relação entre o imperativo categórico e princípios teleológicos. "A 2ª fórmula para o imperativo categórico diz: "age de tal forma que faças da humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de cada um dos outros, sempre ao mesmo tempo um fim e nunca simplesmente um meio" (429). Como Kant chega a essa formulação e como ela se relaciona com a primeira? O conceito fundamental sobre o qual Kant constrói essa segunda fórmula e que não ocorre nela mesma, é o do 'fim em si mesmo'. Veremos que este conceito é em última instância um não-conceito, mas que ainda assim não resulta disto nenhuma desvantagem para a segunda fórmula [...] Depois de Kant ter esclarecido na 1ª seção da *Fundamentação* que 'uma ação por dever (não pode ter) seu valor moral no objetivo a ser atingido por isso', portanto, não no fim, mas apenas no princípio formal da vontade mesma, ele surpreende o leitor no enrolado parágrafo que prepara a 2ª fórmula (427), com a declaração de que um fim pode de todo ser 'dado através de simples razão' e por isto nós devemos distinguir entre 'fins que um ser racional se propõe a bel-prazer, como efeitos de sua ação (fins materiais) e fins 'objetivos', 'que valem para qualquer ser racional'. Ele pressupõe aqui, portanto, o que formula

Nessas e noutras variações hermenêuticas se reconhece uma nova concepção de vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) pela qual seria viabilizada conceitualmente a gênese causal da ação má, a liberdade de agir mal e a conseqüente imputação moral para as más ações.

O problema hermenêutico encontra raiz e incremento nas próprias palavras de Kant. Ao propor a doutrina do mal radical, Kant introduz uma variação no conceito de liberdade e declara um fundamento subjetivo livre para a ação má:

Este fundamento subjetivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar e o bem ou o mal chamar-se nele moral). Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, isto é, numa máxima³³.

No entanto, na Introdução da *Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que “a liberdade do arbítrio não pode ser definida pela faculdade de escolher a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) — como alguns têm tentado — embora o arbítrio, como fenômeno, ofereça frequentes exemplos disso na experiência”³⁴. Logo, a tese de que a *Religion* seja a solução para o déficit do conceito kantiano de liberdade é bastante problemática. A doutrina do mal radical representa um conceito anômalo de liberdade, quando consideramos o sistema moral kantiano. De fato, além das inconsistências inerentes à doutrina do mal radical tal como é exposta e a introdução de novas e insolúveis dificuldades, Kant não se mantém fiel a essas novidades conceituais. Em 1797, na *Metafísica dos Costumes*, ele retoma com ainda mais vigor a doutrina defendida em 1785 e 1788.

explicitamente no tratado sobre a religião, de tal forma que 'sem nenhuma referência a fins ... não pode ocorrer nenhuma determinação da vontade no homem'" (TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. p.150-151).

³³ „Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen“ (RGV AA 6: 21).

³⁴ „Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definirt werden - wie es wohl einige versucht haben, - obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt“ (MS 6: 226).

Como explicar tais afirmações no contexto do sistema ético de Kant? Partimos da hipótese de que nada nos legitima pensar que Kant tenha revisto sua doutrina ética sobre liberdade, mal e imputabilidade do sujeito agente da ação má, uma vez que os escritos que versam sobre os fundamentos da moralidade se constituem num todo dotado de coerência e em nítido contraste com a noção de liberdade exposta na *Religião nos limites da simples razão*. Ao invés de solução para o déficit do conceito de liberdade, a doutrina do mal radical emerge como um problema hermenêutico a ser decifrado pelo estudioso. Como compreender o conceito de liberdade apresentado nas obras éticas? Como representar a imputabilidade moral a partir de tal conceito? Que recurso hermenêutico dispor para explicar o contraste entre a noção de liberdade nas obras éticas³⁵ e a abordagem explicitada na *Religion*?

O terceiro problema afeta o significado da relação entre o *mundus phaenomenon* e *mundus intelligibilis*. Kant adota como princípio inamovível, na analítica transcendental, a universalidade da lei natural da causalidade. Tal princípio comporta a possibilidade de inferências desastrosas para o conceito de liberdade, aniquilando qualquer possibilidade de imputabilidade. É razoável pensar que ou a ação da causalidade numênica implica o rompimento da lei de encadeamento universal de todos os fenômenos no tempo ou a lei de encadeamento dos fenômenos é universal e inexorável; a liberdade, ineficaz e o indivíduo, inimputável. Diante da admissão da universalidade do determinismo natural para tudo o que esteja imerso no tempo, como conceber a efetividade da causalidade numênica?

Kant concilia determinismo e liberdade afirmando que um mesmo efeito pode implicar simultaneamente duas causas, a fenomênica e a numênica (compatibilismo cosmológico). Ou seja, uma determinada ação pode ser simultaneamente livre e efeito da necessidade natural. Sob a perspectiva inteligível a ação é livre; sob a perspectiva fenomênica, a ação está sujeita ao determinismo natural. Ou seja, a causalidade numênica não rompe a cadeia causal do determinismo natural. A questão se agrava quando Kant, no prólogo da *Crítica da Razão Pura*, afirma que fenômeno e coisa em si são duas significações (*zweierlei Bedeutung*) hermenêuticas a partir das quais se pode interpretar um mesmo objeto. Nesse caso, a causalidade numênica poderia ser interpretada como

³⁵ Convencionamos denominar “obras éticas” ou “obras fundacionais”, aquelas nas quais Kant fundamenta seu sistema moral, nomeadamente: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Metafísica dos Costumes* (1797).

uma categoria meramente regulativa, útil para fins heurísticos. De modo análogo, no contexto da terceira antinomia, a distinção entre fenômeno/coisa em si reaparece, sob a perspectiva prática, na forma de oposição entre dois mundos (mundo fenomênico e mundo inteligível). No entanto, o mundo inteligível, assim como a coisa em si, além de conceitualmente negativo, é referido em numerosos textos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica do Juízo* como *Standpunkt*, destituídos de qualquer referência ontológica³⁶.

Numerosos interpretes – Jacobi, Reinhold, Schulze e Fichte – reagiram à afirmação da coisa em si e de um mundo numênico na *Crítica da Razão Pura* como uma contradição inaceitável no sistema kantiano³⁷. Harold Arthur Prichard (1871-1947)³⁸ e Peter Frederick Strawson (1919-2006)³⁹ elaboraram críticas vigorosas à dualidade

³⁶ KrV B XXVII.

³⁷ Sob o ponto de vista da filosofia teórica, a polêmica ficou conhecida como o problema da afecção. O problema surgiu logo entre os primeiros intérpretes da *Crítica da Razão Pura*. Em 1787, mesmo ano da publicação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Friedrich Heinrich Jacobi publica *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch*. Segundo Soares, no apêndice a essa obra Jacobi trata do idealismo transcendental kantiano e formula uma objeção que pretende atingir os pilares da crítica da razão. Tomando por base algumas passagens da Estética Transcendental (A 36- 37) e da Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental (A 367-380), Jacobi alega que Kant teria deixado claro não ser possível falar em objetos exteriores a nós como coisas em si, mas apenas como fenômenos. “Contudo, continua Jacobi, noutras passagens (e menciona expressamente, por exemplo, A 253, A 254 e A 494) Kant teria pressuposto coisas em si como causadoras de impressões em nossos sentidos, provocando sensações. Segundo essa interpretação, a concepção da sensibilidade como uma receptividade exige a referência a um “dado” que, afetando nosso ânimo, estaria na origem das sensações. A partir daí, Jacobi conclui finalmente que Kant recai numa aporia: por um lado, sem a pressuposição desse elemento externo na origem das sensações, o dado que nos afeta, não seria possível ao kantismo explicar a construção do conhecimento; por outro lado, a pressuposição de coisas em si afectantes da sensibilidade contraria os fundamentos do idealismo transcendental” (SOARES, Daniel Quaresma F. “O problema da afecção no pós-kantismo e a concepção de intuição empírica em Schopenhauer”, in: *Revista Voluntatis: Estudos sobre Schopenhauer*-Vol. 8, Nº 1. 1º semestre de 2017, pp. 2-18, p. 4).

³⁸ Cf. PRICHARD, H. A. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Clarendon Press. 1909, p. 72: “A esta questão podemos responder imediatamente que, na medida em que envolve uma antítese impossível, é totalmente irreal. O pensamento de uma propriedade ou de uma relação que pertença às coisas como percebidas envolve uma contradição. Para tomar um exemplo de Platão, suponha que estamos olhando para uma vara reta, parcialmente imersa na água. Se não vimos antes a vara e ignoramos as leis de refração, dizemos que a vara está dobrada. Se, de algum modo, aprendemos o efeito da refração e observamos a vara de várias posições, alteramos nossa asserção. Dizemos que a vara não está realmente dobrada, mas somente aparenta ou parece dobrada para nós. Mas, se refletimos enfim, não expressamos nosso entendimento dizendo que a vara seja dobrada para nós enquanto percebida, embora não o seja realmente. A palavra “é” relaciona-se essencialmente ao que realmente é”.

³⁹ Cf. STRAWSON, Peter F. *Los limites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Traducción de Thiebaut. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1995, p. 34: “Certamente, manifesto-me a mim mesmo temporalmente. Mas, enfim, o que significa o “manifestar realmente”? A pergunta não tem resposta; ultrapassou os limites da inteligibilidade,

fenômeno-coisa em si, considerando-a viciada e capaz de tornar inviável qualquer conhecimento humano, pois tanto o fenômeno é aparência, quanto a coisa em si é incognoscível. Para defender o idealismo transcendental, importantes autores como Gerold Prauss e Henry Allison defenderam que, ao invés de pensar dois mundos ontologicamente distintos – o mundo sensível e o mundo inteligível – Kant distinguiu duas perspectivas hermenêuticas – a sensível e a inteligível – num mesmo mundo.

O escopo principal dessa parte da pesquisa consiste na adequada compreensão dos termos do problema – tanto do problema que Kant visava solucionar, quanto do problema originado na resolução kantiana –, assim como do instrumental conceitual posto à disposição de Kant para a tessitura de uma solução. Tais questões são da máxima relevância para a compreensão do edifício ético kantiano e repercute em todo o sistema da razão pura. Nele a dedução da liberdade como *causa noumenon é conditio sine qua non* para fundamentar uma metafísica da moral e para postular a existência de Deus e a imortalidade da alma como condições de possibilidade do sumo bem. Da problemática sobre a conciliação entre o hegemônico paradigma do mundo mecanicamente determinado e a liberdade emerge, em Kant, as três questões que orientarão a pesquisa que empreendemos: O homem dispõe de uma *libertas indifferentiae* (ou só é livre a ação conforme à lei moral)? Se Kant rejeita a *libertas indifferentiae*, como compreender a gênese causal da ação má, a contingência do ato de vontade e a imputabilidade do sujeito agente da ação má? Como é possível que o mundo seja determinado inteiramente por leis mecânicas e eu, por respeito à lei moral, ainda deva ter a liberdade para mudar seu decurso?

Entendemos que, para compreender a extensão e a profundidade do problema da imputabilidade moral no sistema prático de Kant, importa analisar minuciosamente o conceito kantiano de liberdade em sua gênese e amadurecimento conceitual. Para tanto, faremos emergir a discussão em torno do problema, examinando os principais conceitos em jogo e dando voz aos principais interlocutores de Kant – Espinosa, Hobbes, Locke, Hume, Leibniz e Wolff. Kant compartilhou com esses autores, além do problema – compatibilizar determinismo mecanicista e liberdade –, conceitos, estratégias e limites que interessam à inteligibilidade da análise.

sob qualquer aspecto (Para introdução sobre a peculiaridade da interpretação de Strawson, conferir: MOORE, A. W. “The bounds of sense”, in: *Philosophical Topics*. Vol. 34, números 1 & 2, Spring and Fall, 2006, pp. 327-344).

Capítulo 1. A construção kantiana do conceito de liberdade e a gênese de sua aparente deficiência quanto à imputabilidade moral

Kant compartilha com os filósofos modernos a tentativa de alojar as estruturas fundamentais do querer nos interstícios do determinismo. A imagem mecanicista do mundo se impôs na revolução científica como paradigma e tornou-se denominador comum na árdua reconstrução do homem, sobretudo no tocante à moralidade. O mecanicismo vê confirmada a antiga suspeita determinista, intimamente vinculada à noção de destino ou fatalidade, de que as ações humanas estariam, assim como todo o mundo físico, sujeitas à necessidade causal. Todos os pensamentos, sentimentos e mecanismos psicológicos seriam invariavelmente pré-determinados e absolutamente previsíveis segundo nexos causais estritos e compulsórios. Consequentemente, o sentimento de decisão e influência sobre as próprias ações não seria mais que uma ilusão cognitiva. Dito de outra maneira, a pessoa não poderia agir de outra forma, ainda que conservasse um sentimento de influxo autônomo e opção dentre várias alternativas. Num mundo plenamente determinado, causalidade determinada e vontade se identificam. Nesse caso, o indeterminismo não apenas contraria os fatos, mas alijaria a vontade (causalidade) da teoria da ação moral. Exemplo do que seria um absurdo para a mentalidade mecanicista eram os atomistas, que na antiguidade defenderam que as vibrações atômicas adventícias poderiam fornecer simultaneamente tanto indeterminação física quanto liberdade. Em uma representação indeterminista do mundo, os eventos, ainda que em princípio previsíveis, poderiam ser afetados por relações de causalidade imprevisíveis. Dessa forma, de modo análogo à indeterminação causal física, os motivos e razões do ator moral poderiam ter lugar independentemente de sua vontade⁴⁰.

O mecanicismo da física newtoniana, ao representar matematicamente o cosmos e prever estados futuros ou retrodizer estados passados, corroborou a tese de que o universo é determinado por uma complexa cadeia de relações causais estritamente necessárias. Dessa forma, a física clássica selou de modo decisivo a hegemonia da imagem determinista do mundo. As palavras de Pierre Simon de Laplace (1724-1827) exprimem com exatidão a percepção determinista do mundo difundida a partir da física para todas as ciências naturais e humanas:

⁴⁰ WROBLEWSKI, Igor. *Zwei verschiedene Kompatibilismen, Peter Bieris und Daniel Dennetts Willensfreiheitstheorien im Lichte der gegenwärtigen Debatte*. Berlin: LIT Verlag, 2014, p. 10.

Devemos considerar o estado presente do universo como efeito dos seus estados passados e como causa dos que se vão seguir. Suponha-se uma inteligência que pudesse conhecer todas as forças pelas quais a natureza é animada e o estado em um instante de todos os objetos – uma inteligência suficientemente grande que pudesse submeter todos esses dados à análise–, ela englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e também dos menores átomos: nada lhe seria incerto e o futuro, assim como o passado, estaria presente ante os seus olhos.⁴¹

O paradigma determinista, atrelado à física clássica, impõe-se como parte de uma grande revolução espiritual, cujo impacto refletirá no elenco de problemas e de princípios fundamentais, a partir dos quais a filosofia posterior buscará fundamentação. Alexandre Koyrè sintetiza nestas palavras a profunda mudança espiritual pela qual foi afetada a cultura europeia:

Esta revolução ou, como foi chamada, essa "crise da consciência europeia", foi descrita e explicada de diferentes maneiras. Assim, enquanto se admite normalmente que o desenvolvimento de uma nova cosmologia, que substituiu o mundo geocêntrico ou mesmo antropocêntrico do grego e a astronomia medieval pelo universo heliocêntrico, e, mais tarde, pelo universo sem centro da astronomia moderna, desempenhou um papel primordial nesse processo, alguns historiadores, interessados principalmente nas implicações sociais das mudanças espirituais, enfatizaram a suposta conversão da mente humana da *theoria* à *praxis*, da *scientia contemplativa* para a *scientia activa et operativa*, que transformou o homem de espectador em dono e mestre da natureza; alguns outros enfatizaram a substituição do padrão teleológico e organizacional de pensamento e explicação pelo padrão mecânico e causal, levando, em última análise, à "mecanização da visão de mundo" tão proeminente nos tempos modernos, especialmente no século XVIII.⁴²

⁴¹ LAPLACE, Pierre Simon. *Probability*. In: Hutchins, M.A., Adler, M.J., Fadiman, C. Gateway to the great books. Mathematics. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 326. APUD SILVEIRA, Fernando Lang. "Determinismo, Previsibilidade e Caos", in: *Cad. Cat. Ens. Fís.*, v.10, n.2: pp.137-147, agosto, 1993, p. 138.

⁴² KOYRÈ, Alexandre. *From The Closed World To The Infinite Universe*. London: The Johns Hopkins Press, 1957, VI. As palavras de Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* espelham a conversão da mente humana relatada por Koyrè, a passagem da teoria à praxis, da ciência contemplativa à ciência ativa e operativa. Diz Kant: "A física foi ainda mais lenta em encontrar a estrada larga da ciência [...] Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas

A geometrização não foi assumida apenas como um aporte metodológico, ela assume a posição de fundamento metafísico⁴³ a serviço de um mecanicismo que descarta todo princípio teleológico. Diante dessas premissas, a proposição segundo a qual “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez somente se pudesse ter feito de outro modo” é interpretada como carente de sentido, pois não há lugar para a liberdade nessa ilustração do mundo, uma vez que só há duas alternativas para tudo o que acontece: ou está conectado por necessários nexos causais às ocorrências passadas, ou é parcialmente dependente do acaso⁴⁴. O problema, tão antigo quanto complexo, induz ao impossibilismo.

Resumindo, pode-se dizer que, já na Antiguidade, percebia-se que a liberdade da vontade não seria compatível com a imagem determinista nem com a imagem

interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. Assim, a própria física tem de agradecer a revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tateio”. „Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf [...] Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hiedurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war“ (KrV B XIII – XIV).

⁴³ Conferir: SALVATICO, Luis. *Depurando el Mecanicismo Moderno*. Análisis de filosofías naturales del siglo XVII a partir de una noción teórica. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2006, p. 26.

⁴⁴ Conferir WROBLEWSKI, Igor. *Zwei verschiedene Kompatibilismen*, Peter Bieris und Daniel Dennetts Willensfreiheitstheorien im Lichte der gegenwärtigen Debatte. LIT Verlag. Berlim, 2014, p.11.

indeterminista do mundo. Hoje, este posicionamento é chamado de impossibilismo ou pessimismo da liberdade.⁴⁵

Desde a consolidação da visão mecanicista e matematizada do universo, coube aos pensadores, modernos e contemporâneos, empreenderem a reconstrução da liberdade em sua dimensão teórica e prática. Tal reconstrução é condicionada pelas premissas com as quais a física clássica se impôs como modelo de ciência. Os filósofos que defenderem a possibilidade da liberdade terão de reconciliá-la com a descrição científica do mundo. Trata-se de um “projeto de reconciliação relativo à questão da liberdade e da necessidade – questão mais controversa da metafísica, ela própria a mais controversa das ciências”, disse Hume⁴⁶. Donald Davidson expõe com clareza, assumindo claramente a posição compatibilista, os termos em discussão:

A visão de que ações livres são causadas por estados e episódios como desejos, crenças, lembranças e sugestões da paixão surge sob o fogo dos dois lados. Há o lado daqueles que acreditam que podem ver, ou mesmo provar, que a liberdade é inconsistente com o pressuposto de que as ações são causalmente determinadas, pelo menos se as causas puderem ser rastreadas até os eventos exteriores ao agente. Não me preocuparei diretamente com tais argumentos, pois sei que nenhum deles é mais do que superficialmente plausível. Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson e muitos outros fizeram o que podia ser feito, ou o que deveria ter sido necessário, para remover as confusões que podem fazer com que o determinismo pareça frustrar a liberdade.⁴⁷

O enunciado segundo o qual “uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outro modo” goza de grande aceitabilidade. Praticamente ninguém, como quer que seja, parece inclinado a negar a veracidade desse enunciado e alguns filósofos chegam a caracterizá-lo como uma verdade incontestável. O exato significado atribuído a tal enunciado, no entanto, situa-se no âmago de uma grave controvérsia a respeito da compatibilidade entre responsabilidade/imputabilidade moral e determinismo. Neste sentido, a liberdade implica, além da ausência de impedimentos (contenção física, coerção, falta de habilidade, falta de oportunidade, compulsão), a

⁴⁵ WROBLEWSKI, *Zwei verschiedene Kompatibilismen*, p. 10.

⁴⁶ HUME, *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003, § 23, p. 135.

⁴⁷ DAVIDSON, Donald. “Freedom to Act”, in: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 63-82, p. 63.

efetiva possibilidade de alternativas⁴⁸. Esse enunciado, chamado por Harry G. Frankfurt de *Princípio das Possibilidades Alternativas (Principle of Alternate Possibilities)*⁴⁹, é apresentado com precisão por Ernst Tugendhat, como o núcleo hermenêutico do problema da imputabilidade:

O “Problema” da liberdade da vontade no sentido de imputabilidade é, desde sempre, a indagação a respeito do correto entendimento da seguinte sentença: “ela (a pessoa) poderia ter agido de outra forma”.⁵⁰

O enunciado é polissêmico e refere-se a uma questão central e irrenunciável: a efetividade e o significado da liberdade. Todos os pensadores se depararam com a necessidade de lhe atribuir, de modo explícito e sistemático ou tácita e indiretamente, um significado. A compreensão das possíveis acepções dessa assertiva nos permitirá reconstruir as decisões teóricas que caracterizam geneticamente o conceito kantiano de liberdade, em seus méritos e limites em relação à noção de imputabilidade moral. Evidentemente, não cabe à pesquisa empreendida aqui refazer o extenso e extremamente controverso debate entre os deterministas e os libertários, compatibilistas e incompatibilistas, que remonta às origens da consciência filosófica, assumiram variadas formas históricas e exorbitaram o âmbito da ética em variadas direções – teologia, física, biologia, psicologia, sociologia, neurociência, direito e política. Adotaremos como método o confronto dialógico entre as concepções mais influentes em torno da problemática conciliação entre o paradigma mecanicista e matematizado do universo e a liberdade. Hobbes, Bramhall, Espinosa, Locke, Hume, Leibniz, Wolff, além de importantes intérpretes, serão trazidos à discussão de modo a viabilizar maior inteligibilidade da resposta kantiana ao problema, assim como dos problemas implicados em sua resposta.

⁴⁸ KANE, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 13.

⁴⁹ FRANKFURT, Harry G. “Alternative Possibilities and Moral Responsibility”, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23. (Dec. 4, 1969), pp. 829-839, p. 829.

⁵⁰ TUGENDHAT, Ernst. “Der Begriff der Willensfreiheit”, in: *Theorie der Subjektivität*. ed. Cramer et al., pp. 373–393. p. 374.

1.1. A gênese do conceito cosmológico de liberdade: sobre a oposição entre a causalidade numênica e a causalidade fenomênica e a identidade entre a liberdade e a lei moral

Kant entende que a razão da insolubilidade do problema da compatibilidade entre a liberdade e a interpretação determinística do mundo resulta da absolutização da noção empírica de causalidade. Kant empreende uma profunda crítica à noção de causalidade e seu foco imediato é a noção Humeana. Hume, instigador do trabalho crítico de Kant⁵¹, conclui que o conceito de causa, ou seja, de conexão sintética necessária dos eventos no tempo, é adquirido sub-repticiamente e jamais pode ser certificado, pois demanda uma conexão em si mesma vazia, quimérica e insustentável. Ao examinar a posição humeana, Kant concluiu que o erro de Hume foi considerar os objetos da experiência como coisas em si mesmas. Parece estranha essa acusação se considerarmos que Hume é tido por fenomenista ou subjetivista com relação a objetos do conhecimento. No entanto, o que Kant sublinha é o fato de Hume pensar as impressões como se elas fossem dadas sem a nossa participação ativa na geração e síntese. Logo, a causalidade não surge nem da razão nem da experiência, é uma bastarda da imaginação impregnada com experiência.

Hume admite uma única modalidade causal, entendida como “conexão necessária com o efeito”, por oposição à noção de acaso, ausência de causa. Hume não reconhece qualquer peculiaridade na aplicação da noção de causalidade às ações morais. Pelo contrário, ele articula sua argumentação de modo a associar causalidade, necessidade e imputabilidade moral. A liberdade se identifica com a causalidade e a necessidade e se define por oposição à coerção. A ação livre e responsável é aquela que encontra em seu agente sua causa.

Admite-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que acaso, quando bem examinado, é uma palavra meramente negativa, que não designa nenhum poder real que exista em alguma parte da natureza [...]. Que alguém defina uma causa sem incluir, como parte da definição, uma conexão necessária com seu efeito, e que ele mostre precisamente a origem da ideia expressa pela definição, e de imediato abandonarei toda a controvérsia. Mas isto deve ser absolutamente impraticável se for aceita a explicação precedente do assunto [...]. A liberdade, enquanto oposta à necessidade, não à coerção, é o mesmo

⁵¹ Prol AA 4: 260. KANT, *Prolegómenos a toda a Metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

que o acaso, o qual universalmente se reconhece não possuir existência.⁵²

A exposição humeana representa uma reviravolta na interpretação atribuída à relação entre liberdade e necessidade. A doutrina clássica sempre pensou a necessidade e a liberdade como âmbitos distintos e excludentes da realidade. Se para a tradição filosófica anterior a necessidade era tida por impedimento para qualquer imputabilidade, agora é apresentada por Hume como condição *sine qua non* para a responsabilidade moral. Uma causalidade que se opusesse à necessidade seria um “acaso”, noção meramente negativa, carente de realidade, absurda. Para Hume, assim como para Hobbes, liberdade e necessidade são expressões da mesma cadeia causal à qual estão submetidas todas as coisas. Trata-se de um efeito relevante no processo de cosmologização do conceito de liberdade, do qual Kant é herdeiro.

O único objeto adequado de ódio ou vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando algumas ações criminosas ou prejudiciais excitam essa paixão, isso só ocorre pela relação, ou conexão, que essas ações mantêm com a pessoa. Por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis, e quando não procedem de alguma causa no caráter e disposição da pessoa que as realizou, elas não podem nem redundar em sua honra se forem boas ações, nem em sua infâmia, se forem más. Nesse caso, as ações, elas mesmas, podem ser repreensíveis, podem ser contrárias a todas as regras de moralidade e da religião, mas a pessoa não será responsável por elas, e, dado que não procedem de nada que seja durável e constante no agente, e não deixam para trás de si nada que tenha essas características, é impossível que essa pessoa deva tornar-se, por causa delas, objeto de punição ou vingança. Assim, de acordo com o princípio que nega a necessidade e, conseqüentemente, as causas, um homem, após ter cometido o crime mais horrendo, está tão puro e sem mácula como no instante de seu nascimento, e seu caráter não está de nenhum modo envolvido em ações, dado que não é dele que derivam, e a perversidade destas últimas não pode jamais ser apresentada como uma prova de corrupção do primeiro.⁵³

⁵² HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2003. Citarei usando uma abreviação do título da obra, *Enquiry*, o capítulo e o número do parágrafo. Citarei a obra após as citações, abreviando-a pelo termo *Enquiry*, mencionando o número do capítulo e do parágrafo. *Enquiry*, 8. 25.

⁵³ *Enquiry*, 8. 29.

A teoria da ação é, portanto, inserida na semântica da necessidade natural como um elemento mais na cadeia da necessidade. A noção de causalidade e necessidade empregada na teoria da ação não se distingue em nada daquela utilizada no domínio da natureza. Da causa se infere – em sentido psicologista, como hábito – o efeito.

Assim como a *união* entre os motivos e as ações tem a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais, assim também sua influência sobre o entendimento é a mesma, *determinando-nos* a inferir a existência de uns da existência dos outros. Se for assim, não haverá nenhuma circunstância conhecida, que faça parte da conexão e produção das ações da matéria, e não se encontre também em todas as operações da mente; por conseguinte, será um absurdo manifesto atribuir necessidade àquelas e recusá-la a estas.⁵⁴

Até mesmo o princípio hermenêutico utilizado para interpretar a aparente incerteza ou contingência nas causas é comum ao que se admite para explicar os fenômenos naturais. Fatores complexos e de difícil discernimento podem induzir a consciência vulgar à impressão de indiferença ou à incerteza das causas.

O vulgar, que toma as coisas de acordo com sua primeira aparência, atribui a incerteza dos eventos a uma tal incerteza nas causas, o que faz com que a causa frequentemente falhe em sua influência habitual; embora não encontrem nenhum impedimento em sua operação. Mas os filósofos, observando que, quase em todas as partes da natureza, há uma grande variedade de fontes e princípios, que estão escondidos, devido a sua pequenez ou condição remota, e que é, ao menos possível, que a contrariedade dos eventos possa não proceder de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias.⁵⁵

Kant rejeita explicitamente o conceito psicologista de causalidade desenvolvido por Hume. O conceito humeano de causa é considerado enganador, reduzido à necessidade subjetiva (hábito), referência a um vínculo quimérico e racionalmente insustentável⁵⁶. Sob o ponto de vista moral, tal causalidade – identificada com a

⁵⁴ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Déborah Danowsk. Editora Unesp, São Paulo, 2000, p. 440. Citarei a obra após as citações, abreviando-a pelo termo *Treatise*, mencionando sucessivamente o número do livro, parte, seção e parágrafo. *Treatise*, 2. 3. 1. 14.

⁵⁵ *Enquiry*, 8. 13.

⁵⁶ KpV A 88-89.

necessidade psicológica – vincula-se à noção de liberdade e imputabilidade. Kant critica tal noção de liberdade, considerando-a resultado de verbalismos e denunciando-a como incapaz de fundar autêntica moralidade e imputabilidade. Aplicada a um ente capaz de determinação mediante representações, tal liberdade chama-se psicológica. As ações humanas, nesse caso, estão sujeitas a representações determinantes cujo fundamento de existência se encontra no estado anterior, fundado, por sua vez, em estado precedente. Embora se distinga da causalidade mecânica (produzida mediante movimento corporal), a liberdade psicológica é também determinável segundo as condições necessitantes do tempo passado, constituindo-se num tipo de causalidade (necessidade) natural – encadeamento interno de representações da alma.

É um mísero subterfúgio procurar uma evasiva numa simples adaptação do modo dos fundamentos determinantes de sua causalidade, segundo a lei natural, a um conceito comparativo de liberdade (de acordo com o qual as vezes se chama efeito livre aquele cujo fundamento natural determinante encontra-se internamente no ente operante, por exemplo, aquilo que um corpo lançado executa quando ele está em livre movimento, em cujo caso se recorre à palavra liberdade, porque ele, enquanto se encontra em voo, não é impelido externamente por algo; ou, assim como chamamos também de movimento livre o movimento de um relógio, porque ele mesmo move os seus ponteiros e, portanto, não precisa ser impelido externamente, do mesmo modo que as ações do homem embora sejam necessárias pelos seus fundamentos determinantes que as precedem no tempo, são chamadas livres porque se trata de representações internas produzidas por nossas próprias faculdades, mediante cujas representações elas são apetites gerados segundo situações que os ensejam e, por conseguinte, são ações produzidas segundo o nosso próprio arbítrio). Com esse subterfúgio alguns sempre ainda se deixam entreter e deste modo supõem ter resolvido com um pequeno verbalismo aquele difícil problema, para cuja solução milênios trabalharam em vão e que, por isso, dificilmente poderia ser encontrada tão na superfície.⁵⁷

⁵⁷ „Eine Ausflucht darin suchen, daß man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine feie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigene Kräfte

Para Kant, a univocidade da causalidade natural reduz tudo imerso no tempo a mecanismo da natureza. Ou se adere a um automatismo material, ou, como Leibniz, se desenvolve um automatismo espiritual com pretensões teleológicas.

Precisamente por isso também toda necessidade dos acontecimentos no tempo segundo a lei natural da causalidade pode chamar-se de mecanismo da natureza, ainda que com isso não se entenda que as coisas a ele submetidas tivessem de ser efetivas máquinas materiais. Aqui se presta atenção somente à necessidade da conexão dos eventos e em uma série temporal, do modo como ela se desenvolve de acordo com a lei natural, que se chame o sujeito, no qual esse transcurso se dá, de *automaton materiale*, já que a maquinaria é movida pela matéria ou, com Leibniz, de *automaton spirituale*, já que ela é movida por representações.⁵⁸

Kant entende que a única forma de salvar a liberdade é pela adoção de um conceito inteligível de causalidade. Dessa forma, o mesmo ente seria simultaneamente determinado pelas leis da necessidade natural, enquanto sua existência é determinada no tempo, quanto ao fenômeno; porém, dotado de liberdade enquanto coisa em si. Dessa forma, Kant opta por definir a liberdade, como causalidade inteligível, por oposição à causalidade natural.

O conceito de causalidade enquanto necessidade natural, à diferença da causalidade enquanto liberdade, concerne somente à existência das coisas na medida em que ela é determinável no tempo, por conseguinte, das coisas como fenômenos em oposição à causalidade delas como coisas em si mesmas [...] a necessidade na relação causal não pode

hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte“ (KpV A 171-172).

⁵⁸ „Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen sein müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnizen spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird“ (KpV A 173-174).

de modo algum unificar-se com a liberdade; mas elas se opõem contraditoriamente entre si.⁵⁹

O conceito de causalidade é, para Kant, central tanto para o interesse teórico quanto para o interesse prático da razão. A reabilitação da razão, que sobretudo em Hume, a quem Kant acusa de iniciar a contestação dos direitos da razão, foi despojada de valor teórico e prático, implica necessariamente uma restauração da categoria da causalidade.

Se eu, como Hume, tivesse eliminado do conceito de causalidade a realidade objetiva no uso prático, não somente em relação às coisas em si mesmas (ao suprasensível), mas também em relação aos objetos dos sentidos, então esse conceito teria perdido todo o significado; desse modo, enquanto conceito teoricamente impossível, ele seria declarado totalmente inútil, e, como de nada também não se pode fazer nenhum uso, o uso prático de um conceito teoricamente-nulo teria sido totalmente absurdo. Ora, o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, na verdade, teoricamente vazio (sem uma intuição que lhe convenha), contudo sempre possível, e refere-se a um objeto indeterminado; em contrapartida, porém, lhe é dada significação na lei moral, portanto em uma relação prática, de modo que em verdade não possuo nenhuma intuição que lhe determinasse a realidade teórica objetiva, mas nem por isso ele deixa de ter uma aplicação efetiva, que pode apresentar-se *in concreto* em disposições ou máximas, isto é, ter realidade prática que pode ser indicada; o que, pois, é suficiente para sua própria legitimidade com vistas aos *noumena*.⁶⁰

⁵⁹ „Der Begriff der Causalität als Naturnothwendigkeit zum Unterschiede derselben als Freiheit betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Causalität als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst [...], so läßt sich die Nothwendigkeit im Causalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt“ (KpV A 169).

⁶⁰ „Hätte ich mit Humen dem Begriffe der Causalität die objective Realität im theoretischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen: so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und, da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktische Gebrauch eines theoretisch=nichtigen Begriffs ganz ungereimt gewesen. nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmt Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist“ (KpV A 98).

O erro de Hume, segundo Kant, foi tomar os objetos da experiência como “coisas em si mesmas” e desde uma perspectiva meramente empírica⁶¹. Enquanto Hume opta pela dissolução da objetividade do conceito em direção ao hábito psicológico, Kant reabilita a objetividade da causalidade natural e lança os fundamentos de seu sistema pela instauração de um novo âmbito ontológico, o númeno, e a afirmação de uma estrutura transcendental a priori. A revolução copernicana salvou a conexão necessária entre os eventos ao mostrar que, embora a lei natural de causalidade ofereça conhecimento somente do objeto da experiência, as regras de causalidade são necessárias de um modo que o hábito humeano jamais seria.

“A ‘coisa em si mesma’ ou o númeno é o tipo de conceito sem o qual é impossível entrar no sistema de Kant, mas com o qual é impossível sair do sistema”⁶², afirmou F. Jacoby, um dos primeiros críticos de Kant, aludindo à importância desse conceito no sistema kantiano⁶³. A “coisa em si mesma” ou númeno é uma realidade transempírica, fora do tempo e do espaço e, portanto, situada para além da experiência possível. Kant entende, desde a perspectiva da razão teórica, que os conceitos do entendimento são aplicados somente aos objetos de uma experiência possível, logo, nossas faculdades teóricas não podem obter conteúdo suficiente para a concepção do númeno. Mais que isso, Kant nega que conceitos destituídos de uma experiência possível – intuição sensível – tenham algum significado⁶⁴: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem

⁶¹ KpV A 92.

⁶² JACOBY, F. *Werke*. Bd II, Leipzig, 1912, p. 304, APUD: Oizerman, T.I. “‘Things in Themselves’ and Noumena”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 41, número 3 (março de 1981), pp. 333-350, p. 333. Para um aprofundamento sobre o significado da coisa em si no sistema moral kantiano, recomendo: ADAMS, Robert Merrihew. “Thing in Themselves”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVII, No. 4, December 1997, pp. 801-825.

⁶³ Yasuhiko Tomida ressalta satisfatoriamente a afinidade e distinções entre as “coisas mesmas” de Locke e as “coisas em si mesmas” de Kant. TOMIDA, Yasuhiko. “Locke’s ‘Things Themselves’ and Kant’s ‘Things in Themselves’”, in: *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*. Ed. Sarah Hutton and Paul Schuurman. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 261-275.

⁶⁴ Diz Kant: “Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo, embora possa conter ainda a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados”. „Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letzteren hat er keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwaigen datis einen Begriff zu machen“ (KrV A 239/B 298).

conceitos são cegas”⁶⁵. O n meno n o pode ser conhecido, antes de tudo por falta de intui o⁶⁶. De fato, sobre “coisas em si mesmas” e de suas determina es enquanto tais n o se pode ter qualquer cognoscibilidade. O fato de Kant nomear a coisa em si mesma de n meno e “coisa pensada” reforça a impossibilidade de uma experi ncia⁶⁷.

Apesar da inconcebibilidade e incognoscibilidade da realidade numênica,   possível reconhecer pelo menos quatro fun es exercidas pela no o de “coisa em si mesma”, cujo escopo   assegurar as condi es de possibilidade do conhecimento especulativo e fundamentar a moral.

A primeira fun o   *meramente negativa ou limitativa*. Os objetos da experiência são apenas aparências. Não conhecemos o que os objetos são, mas somente o modo como são estruturados por nossas faculdades cognoscitivas. Contra os empiristas, Kant não acredita que a impressão sensível seja por si são “intencional”. O entendimento não representa um segundo momento no processo do conhecimento, pelo qual se d  uma organiza o lógica dos conteúdos obtidos através dos sentidos. Os conceitos têm um “uso real” – e não meramente lógico – na medida em que participam da intencionalidade das representa es sens veis⁶⁸. Em rela o   liberdade e imputabilidade, a doutrina da “coisa em si mesma” representou a supressão do dogmatismo da metafísica para que a filosofia prática possa “ultrapassar os limites da sensibilidade”⁶⁹. A no o de postulados da razão prática   o resultado efetivo da distin o entre fen meno e númeno. Por outro lado, contra os racionalistas, Kant nega que os conceitos possuam por si são algum conteúdo real. A

⁶⁵ „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV A 51/B 75).

⁶⁶ KrV A 94/B 126.

⁶⁷ FAGGION, Andrea. “  possível pensar a coisa em si?”, in: *Kant e-Prints*. Campinas: Série 2, v. 3, n. 1, p. 41-49, jan.-jun., 2008, pp. 41-49, p. 42.

⁶⁸ “Da raz o, como do entendimento, h  um uso apenas formal, isto  , l gico, uma vez que a raz o abstrai de todo o conte do do conhecimento; mas também h  um uso real, pois ela pr pria cont m a origem de certos conceitos e princ pios que n o vai buscar aos sentidos nem ao entendimento”. „Es gibt von ihr, wie von dem Verstande, einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grunds tze enth lt, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt“ (KrV A 299/B 355).

⁶⁹ “A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipa o da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não   fen meno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos”. „Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: da  der Verstand apriori niemals mehr leisten k nne, als die Form einer m glichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals  berschreiten könne“ (KrV A 246/B 303).

razão kantiana é finita e a delimitação do objeto do conhecimento humano livrou Kant de uma série de embaraços teóricos, especialmente os encontrados pelos racionalistas no tocante à liberdade.

As funções seguintes apontam para um caráter positivo e afirmativo da coisa em si mesma. Kant se empenha por assegurar à razão – entendida por oposição ao entendimento – alguma função teórica, assim como alicerça sobre ela a moralidade. O fato de uma coisa não ser objeto de uma experiência sensível, não a destitui de realidade.

As ideias transcendentais servem para limitar os princípios da experiência, com a finalidade de que não se estendam às coisas em si mesmas, e para mostrar que o que não é objeto de uma experiência possível não é, por isso, um absurdo [‘Unding’, lit.: ‘não-objeto’].⁷⁰

A segunda função é *regulativa*. Os conceitos cujo objeto transcende a possibilidade de uma experiência são chamados ideias e exercem uma função organizativa na medida em que representam o caráter completo ou incondicionado de uma série de fenômenos⁷¹. Embora as ideias não sejam dadas em nenhuma experiência possível, todas as experiências se relacionam a elas de certo modo. A atividade da razão na produção de ideias é vista por Kant como indispensável para a unidade sistemática do conhecimento empírico.

No contexto da dialética transcendental, a liberdade é uma das “ideias cosmológicas”, ou seja, ideias às quais a razão é conduzida pela sua própria dialética interna, logo não são inventadas; porém, são ideias que não permitem que um objeto correspondente lhes seja dado em qualquer experiência possível. O termo ideia remete a algo que está para além da “ilha” fenomenal, “terra da verdade”, e aponta na direção do númeno, um “proceloso oceano”, “verdadeiro domínio da aparência”, no qual o navegante, desejoso de descobertas, é enredado “em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo”⁷². A ideia de liberdade é inserida por Kant entre as ideias

⁷⁰ „Die transscendentalen Ideen dienen dazu, die Erfahrungsgrundsätze zu beschränken, damit sie nicht auf Dinge an sich selbst ausgedehnt werden, und zu zeigen, daß, was gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, darum kein Unding sey und daß es außer der die Erfahrung sich selbst und der Vernunft nicht zureichend sey, sondern immer weiter und also von sich abweise“ (Refl AA18: 395).

⁷¹ KrV A 320/B 377.

⁷² “Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e

cujo interesse arquitetônico da razão tanto em sentido teórico quanto em sentido prático comporta, naturalmente, uma recomendação a favor de sua efetiva existência⁷³. A recomendação a favor da efetiva existência da liberdade não suplanta o caráter antinômico de seu conceito. Embora pareça paradoxal, o caráter antinômico não significa um ponto débil do conceito kantiano de liberdade, mas o fundamento do discurso crítico que lhe assegura um lugar⁷⁴. Nas antinomias, Kant impõe uma dupla limitação à ciência: a) o conhecimento encontra sua fronteira no mundo fenomênico, ou seja, naquele mundo sujeito às formas da intuição sensível, espaço e tempo⁷⁵; e b) a afirmação de que a

constantemente ludibrium, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo”. „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann“ (KrV A 236/B 295).

⁷³ Pelo sentido teórico da liberdade “podemos abranger *a priori* toda a cadeia das condições e conceber a derivação do condicionado, porquanto se parte do incondicionado”. „braucht, so kann man völlig apriori die ganze Kette der Bedingungen fassen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt“ (KrV A 467/B 495). “*Em primeiro lugar*, um certo *interesse prático* a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse. Que o mundo tenha um começo; que o meu eu pensante seja de natureza simples e por tanto incorruptível; que nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza; que, por fim, a ordem das coisas que constituem o mundo derive de um ser originário, donde tudo recebe a unidade e encadeamento em vista de fins, tudo isto são pedras angulares da moral e da religião. A antítese rouba-nos todos estes apoios ou pelo menos parece roubá-los”. „Zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnter, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich teilnimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben“ (KrV A 466/B 494). Cf. KrV A 475/B 503.

⁷⁴ “Não foi a investigação da existência de Deus, imortalidade, e assim por diante, mas a antinomia da razão pura – O mundo tem um começo, não tem um começo, assim por diante, até morrer na quarta. Há liberdade no homem, contra, não há liberdade, somente a necessidade da natureza – foi o que me despertou de meu sono dogmático e levou-me à crítica da própria razão, a fim de resolver o escândalo ostensivo da razão consigo mesma”. „Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: "Die Welt hat einen Anfang -: sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten : Es ist Freyheit im Menschen, - gegen den: es ist keine Freyheit, mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Critik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst“ (Kant, Carta a Garve, 21 de setembro de 1798, AA 12: 257-258).

⁷⁵ KrV A 107/B 203.

causalidade natural, pela qual se encadeiam os fenômenos, não é a única possível. A ocorrência da antinomia como aparente contradição da razão consigo mesma é a oportunidade para a afirmação de uma competência mais ampla da razão, rompendo com a noção clássica de faculdade devotada exclusivamente à cognição.

O caráter regulativo da coisa em si – e, portanto, da liberdade – reflete uma inequívoca prioridade gnosiológica e metodológica do determinismo em relação à liberdade. A universalidade da lei natural da causalidade é apresentada, desde o início da reflexão, como dado absolutamente certo e que não comporta exceção. Para fazer um lugar para a liberdade, Kant distingue a atividade do entendimento, produtora de conhecimento, da atividade da razão, produtora da moralidade⁷⁶. Tal distinção implica em dois mundos – e por conseguinte duas causalidades – completamente distintos. A atividade do entendimento, produtora de conhecimento, constitui a priori, mediante as categorias, tudo quanto é estruturado pela sensibilidade na experiência de modo a fundar, pela categoria da causalidade e sua lei, o determinismo natural. A razão, por sua vez, não tem papel constitutivo na esfera teórica. Visto que a razão e seu conteúdo não são passíveis de experiência, ou seja, não são sujeitas às formas da intuição sensível – espaço e tempo – e às categorias do entendimento, não se pode falar em conhecimento da liberdade, *causa noumenon*. Por isso a solução da terceira antinomia não pode mais que afirmar a possibilidade da liberdade, confirmando a incognoscibilidade e a problematicidade de seu conceito. A grande conquista da terceira antinomia é a prova de que a incompatibilidade entre o determinismo e a liberdade “assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”⁷⁷.

⁷⁶ “Para poder enumerar estas ideias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este”. „Um nun diese Ideen nach einem Prinzip mit systematischer Präzision aufzählen zu können, müssen wir erstlich bemerken, daß nur der Verstand es sei, aus welchem reine und transzendente Begriffe entspringen I können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den Verstandesbegriff, von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung, frei mache, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche“ (KrV A 408-409/ B 435).

⁷⁷ “Podemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”. „Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war“ (KrV A 558/B 586).

A terceira função da coisa em si diz respeito à *psicologia transcendental*. A atividade do entendimento sobre os dados recebidos na sensibilidade produz parcialmente os objetos em sua condição fenomenal. Considera-se que a atividade conceitual produz parcialmente o objeto porque age sobre os dados recebidos pela sensibilidade – passivamente – a partir da ação de algo absolutamente diverso, chamado por Kant de “objeto transcendental”, fundamento que nos é desconhecido⁷⁸. Neste ponto, a “coisa em si mesma” é empregada como rejeição do empirismo e do ceticismo que tendem à dissolução da realidade na percepção⁷⁹. Simultaneamente, representa um afastamento das posições racionalistas ao identificar a ilusão transcendental como o fundamento das falácias metafísicas, embora não seja ela mesma enganosa e falaciosa, pois consiste na necessidade racional de passar da unidade completa do pensamento para a pressuposição

⁷⁸ Kant elabora a noção de objeto transcendental: “O objeto transcendental, que está na base dos fenômenos externos, tanto como aquele que serve de fundamento à intuição interna, não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico, tanto da primeira como da segunda espécie”. „Das transscendentale Object, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (KrV A 380/B 421).

⁷⁹ Para Kant, a redução do espaço à representação meramente empírica representava a dissolução da realidade numa percepção carente de qualquer fundamento objetivo. Kant, ao invés do empirismo, atribui ao espaço e ao tempo a função de formas a priori da sensibilidade que possibilitam toda intuição e objetividade. Esta decisão de Kant distinguirá sua doutrina do “esse est percipi” de Berkeley. Diz ele: “Mas estes e, entre eles, sobretudo *Berkeley*, consideravam o espaço como uma simples representação empírica que, como os fenômenos nele compreendidos, nos seria conhecido juntamente com todas as suas determinações apenas mediante a experiência ou a percepção; eu, pelo contrário, mostro primeiramente que o espaço (bem como o tempo, a que *Berkeley* não atendia) pode ser conhecido por nós *a priori* com todas as suas determinações, porque ele, tal como o tempo, está em nós antes de toda a percepção ou experiência, como forma pura da nossa sensibilidade, tornando possível toda a intuição sensível e, por conseguinte, todos os fenômenos. Daí se segue que, em virtude de a verdade se basear em leis universais e necessárias como seus critérios, a experiência em *Berkeley* não pode ter critérios da verdade, porque ele não forneceu aos seus fenômenos nenhum fundamento *a priori*, donde se segue, pois, que eles nada mais são do que ilusão; pelo contrário, em nós, o espaço e o tempo (em ligação com os conceitos puros do entendimento) prescrevem *a priori* a toda a experiência possível a sua lei, que ao mesmo tempo fornece o critério certo para nela distinguir a verdade da ilusão”. „ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und eben so die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) sammt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden“ (Prol AA 4: 375).

de um incondicionado, ou seja, um objeto independente das condições empíricas, a coisa em si mesma. O erro resultaria da aplicação ilegítima das categorias na tentativa de identificar o objeto dessas representações.

A quarta função, a que mais interessa ao escopo dessa pesquisa e que só é plenamente compreendida e conceitualmente efetiva se associada às demais funções, é a causalidade numênica. Kant argumenta que as ideias transcendentais e sem objeto, que exerciam função meramente regulativa, devido à faculdade prática pura, tornam-se imanentes e constitutivas. Isso se dá na medida em que tais ideias são fundamentos da possibilidade de tornar efetivo o objeto necessário da razão prática pura, o sumo bem. A existência de uma divindade, que ordena todas as coisas de tal forma que a realização do sumo bem seja possível, e a afirmação da liberdade, entendida como isenção da determinação causal natural à qual todos os objetos empíricos estão sujeitos, importa uma causalidade numênica. Kant edifica a causalidade numênica, relacionada às coisas em si mesmas, por oposição à causalidade fenomênica. A causalidade numênica seria muito problemática, se contraposta à tese kantiana segundo a qual a categoria da causalidade é aplicável somente aos objetos de uma experiência possível. No entanto, tal crítica não resiste aos numerosos e explícitos esforços de Kant no sentido de fundamentar a atividade racional, da qual emerge a causalidade numênica, ao lado da atividade do entendimento, na qual a causalidade é categoria para o fenômeno.

O determinismo causal da mecânica clássica foi plenamente reconhecido por Kant no âmbito fenomênico, mantendo-se válida a proposição “tudo o que acontece tem uma causa”⁸⁰. Contudo, a causalidade é inserida entre as categorias do entendimento e a legalidade da natureza não é dado objetivístico, mas função da subjetividade transcendental, modelo paradigmático de nosso conhecimento. Klaus Düsing descreve com exatidão como Kant fundamenta a legalidade natural na estrutura da subjetividade transcendental:

Em tal mundo, não é possível uma liberdade no sentido indeterminista. É preciso reconhecer que Kant aceitou a física newtoniana, mas subjetivando seus fundamentos, a saber, espaço, tempo, causalidade, e assim por diante, fundamentando-os na capacidade cognoscitiva do sujeito. Assim, o rigoroso determinismo causal natural só é válido apenas para os fenômenos espaço-temporais, a saber, como

⁸⁰ „Das Naturgesetz, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe“ (KrV A 193/B 240); Cf. KrV A 9/B 13; A 208/B 253.

modelo paradigmático de nosso conhecimento: dentro de tal mundo fenomenal a liberdade não é possível para nós⁸¹.

Ao instituir o númeno – e inaugurar a descrição da realidade pelo binômio númeno/fenômeno – e fundamentar o conceito de causalidade, a fenomênica e a numênica, na estrutura transcendental, Kant lança as bases de seu discurso sobre a liberdade e imputabilidade. Fica prontamente rejeitado o necessitarismo e superadas as limitações sistemáticas impostas pelos pressupostos da mecânica clássica que impediram, aos olhos de Kant, que Locke, Hume e Leibniz – cada um a seu modo – assumissem um conceito efetivamente moral de liberdade (ou seja, que não seja um epifenômeno da necessidade natural, o que compromete a imputabilidade moral). A distinção fenômeno/númeno permite a Kant superar a univocidade no conceito de causalidade, sem o que a liberdade, em sentido próprio, e a consequente imputabilidade não se salvariam.

Se as ações do homem, da maneira como pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele enquanto fenômeno, mas enquanto coisa em si mesma, a liberdade não se salvaria. O homem seria uma marionete ou um autômato de Vaucanson, fabricado e posto em movimento pelo mestre supremo de todas as obras de arte; e a consciência de si fá-lo-ia certamente um autômato pensante, no qual, porém, a consciência de sua espontaneidade, se fosse tomada pela liberdade, seria um simples engano, enquanto ela apenas comparativamente merece ser chamada assim, porque as causas determinantes próximas de seu movimento e uma longa série delas, em verdade, são internas, mas a última e suprema é encontrada totalmente em mão estranha.⁸²

Kant elabora o conceito transcendental de liberdade a partir da contraposição entre os conceitos de causalidade fenomênica e numênica. A contraposição entre os conceitos

⁸¹ DÜSING, Klaus. “Gegenwärtige Freiheits Probleme und Klassische Theoriekontexte”, in: Düsing, Klaus und Edith. *Geist und Willensfreiheit, Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, pp.7-14, p. 8.

⁸² „In der That: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird“ (KpV A 181).

de causalidade permitirá a Kant a produção da noção negativa de liberdade, assumida como espontaneidade e ideia transcendental pura. Na primeira crítica, Kant se empenhará na defesa da possibilidade da liberdade como espontaneidade, ideia eminentemente cosmológica.

Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal⁸³.

A concepção kantiana de uma causa isenta do nexo de causalidade natural caracteriza uma substancial alteração na noção de liberdade, quando comparamos com aquela desenvolvida por Locke e Hume. A noção de espontaneidade é ressignificada. Locke e Hume pensam a liberdade como espontaneidade da ação e rejeitam a noção de livre vontade, considerando-a absurda. Se considerarmos atentamente a argumentação

⁸³ „Dagegen verstehe ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transscendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist, daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache, die selbst geschehen oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einem Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen“ (KrV A 533/ B 561). Cf. KpV A 52; RGV 6: 57.

humeana, constataremos que a refutação da *libertas indifferentiae* é, na verdade, um repúdio da noção de liberdade na ordem do arbítrio ou da vontade. Para Hume, a liberdade de arbítrio ou vontade, implicada na noção de indiferença, sobrevive no discurso filosófico devido à errônea representação da necessidade como força, violência e constrangimento⁸⁴. Uma vez que a causalidade é entendida univocamente e essencialmente associada à necessidade, o conceito de liberdade de arbítrio ou vontade, além de contraditório, implicaria em dissolução da noção de responsabilidade ou imputabilidade moral. Dito de outro modo, visto que causalidade, necessidade e imputabilidade se identificam, a liberdade de indiferença representaria a negação da moralidade e da imputabilidade.

Eis como Hume associa a liberdade como espontaneidade à liberdade de ação, e a liberdade de indiferença à liberdade de arbítrio, assumida como negação da necessidade e das causas.

Poucos são capazes de fazer uma distinção entre a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas. O primeiro sentido da palavra é o mais comum; e, uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamentos têm-se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra.⁸⁵

Ouso afirmar, com toda segurança, que ninguém há de tentar refutar esses raciocínios, a menos que altere minhas definições e atribua um sentido diferente aos termos *causa*, *efeito*, *necessidade*, *liberdade* e *acaso*. De acordo com as minhas definições, a necessidade é parte essencial da causalidade; conseqüentemente, a liberdade, ao suprimir a necessidade, suprime também as causas, e é o mesmo que o acaso. Como normalmente se pensa que o acaso implica uma contradição, ou ao menos que é diretamente contrário à experiência, os mesmos argumentos podem sempre ser utilizados contra a liberdade ou livre arbítrio. Se alguém alterar as definições, não posso pretender argumentar antes de conhecer o sentido que atribui a esses termos.⁸⁶

⁸⁴ *Treatise* 2.3.2.1.

⁸⁵ *Treatise* 2, 3,2, 1.

⁸⁶ *Treatise* 2. 3. 1. 18.

A liberdade como espontaneidade na ação comporta inconsistências relevantes. A ação espontânea não nos assegura a efetiva existência de alternativa. Tendo em vista os complexos, profundos e até inconscientes condicionamentos biológicos, psicológicos e histórico-sociais, é possível agir espontaneamente sem a possibilidade de dispor de qualquer alternativa de ação. Além disso, a ausência de condicionamentos interiores não exclui a possibilidade de a opção coincidir com a única alternativa efetivamente possível. Por exemplo, se alguém escolhe permanecer em um quarto do qual seria impossível sair. Em ambos os casos, a liberdade seria meramente psicológica.

O conceito humeano não resistiria intacto ao princípio das alternativas: “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez somente se pudesse ter feito de outro modo”⁸⁷. Hume não se preocupa em assegurar alternativa ao arbítrio, basta-lhe para a imputabilidade que a ação seja espontânea (excluída de coerção externa), preservando a conexão causal necessária. Trata-se de espontaneidade – excluída a noção de opção entre distintas alternativas – entre a volição, tomada como causa, e a ação, seu efeito. Hume coloca-se entre os pensadores que consideram a tese do determinismo uma condição de possibilidade para a responsabilidade e imputabilidade moral. A imputabilidade fundar-se-á mais em traços do caráter que na crucial distinção entre voluntário e involuntário ou sobre as virtudes como qualidades da mente. A atribuição da responsabilidade moral se desconecta do problema da liberdade da vontade ou arbítrio.

A conjuntura conceitual no qual a liberdade humeana é descrita nos permite levantar uma suspeição sobre sua efetividade. A caracterização da vontade como o mais notável dentre os efeitos da dor e do prazer – caracterização passiva que em muito diverge da ideia de poder e atividade sublinhada por Locke e, sobretudo, por Kant – destitui a razão de protagonismo no âmbito prático⁸⁸. Hume desconhece a atividade da razão pura prática e a considera completamente impotente no confronto com as paixões e emoções. Se a razão não pode ser causa, resta-lhe somente submeter-se ao senhorio das paixões.

Uma vez que a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição, infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção [...] Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência

⁸⁷ FRANKFURT, Harry G. “Alternative Possibilities and Moral Responsibility”, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23. (Dec. 4, 1969), pp. 829-839, p.829.

⁸⁸ *Treatise*, 2. 3. 1. 1.

original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo [...] Vemos, portanto, que o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que a razão, sendo assim denominado apenas em um sentido impróprio. Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.⁸⁹

A espontaneidade kantiana, por sua vez, comporta, de modo essencial e simultâneo, a causalidade racional – causalidade incausada, não determinável pelo estado de coisas anterior – e a isenção do princípio de causalidade natural, pelo qual se conectam de maneira regular os distintos fenômenos imersos no tempo⁹⁰. A razão, assim como o entendimento, é atividade causal sob o modo transcendental. No entanto, visto que os conteúdos da razão não são dotados de cognoscibilidade, pois são destituídos de conteúdo empírico, o conhecimento da liberdade é negativo. Há uma estreita relação entre a idealidade da liberdade – seu estatuto cognoscitivo meramente regulativo e negativo – e a sua espontaneidade, como estatuto prático de absoluta isenção. Repete-se aqui a lógica kantiana de negar o conhecimento como método para a afirmação da realidade e efetividade da ordem prática⁹¹. Mantém-se a prioridade gnosiológica do determinismo natural, para se assegurar a prioridade ontológica da liberdade⁹².

A ideia kantiana de espontaneidade, tal como é descrita no contexto da primeira crítica, não oferece qualquer referência normativa, limitando-se à afirmação da capacidade de ser causa incausada de um determinado estado de coisas⁹³. Não basta que

⁸⁹ *Treatise*, 2. 3. 3. 4.

⁹⁰ Prauss salienta na noção de causalidade incausada um rompimento com a tradição aristotélica, embora se mantenha conceitualmente dependente dela. Sob o influxo de Rousseau, Kant elabora a noção de liberdade como autonomia. Quanto mais se aproxima do período crítico, Kant exprime, com mais frequência e clareza, a impossibilidade de atribuir ao querer e ao atuar livremente coisas como instintos, inclinações, desejos ou necessidades, ainda que sejam do indivíduo agente (*Kant über Freiheit als Autonomie*, p.11).

⁹¹ KrV B XXX.

⁹² Os termos “ideia” e “espontaneidade” dão à noção de liberdade transcendental um caráter negativo, tanto em sentido teórico, quanto em sentido prático. Ressaltamos, uma vez mais, que a noção de espontaneidade – vigorosamente vinculada à noção de ideia – refere-se à sistemática limitação de acesso ao conceito de liberdade, entendido como nada contendo “extraído da experiência” e cujo objeto “não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência”.

⁹³ A pesquisa de Kant visa um primeiro motor em sentido aristotélico. Ele se refere diretamente a esse conceito em KrV 451/B 480. Também Beck interpreta nesses termos. Cf. BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. London: The University of Chicago Press, 1960, p. 184.

a causalidade numênica represente a negação do influxo da causalidade fenomênica sobre os atos humanos para que se assegure uma qualificação moral positiva ou negativa. A causa incausada ou espontânea não é suficiente para caracterizar a liberdade, pois falta-lhe a normatividade estrutural sem a qual ficaria comprometida a própria imputabilidade. Dessa forma, a mera espontaneidade poderia ser pensada como irregularidade ou acaso.

Kant rejeita, assim como Locke, Hume e Leibniz, entre outros influentes pensadores de seu tempo, a noção de liberdade como indiferença. No entanto, poder-se-ia afirmar que o conceito kantiano de espontaneidade, se tomado isoladamente em relação a outras notas essenciais da liberdade, apresenta nuances similares à noção de indiferença. Além da carência normativa, a espontaneidade não descreve satisfatoriamente o ato moral, uma vez que este é sempre marcado por uma intenção, cujo conteúdo pode ser a obediência ou não a um preceito ou a busca de um fim.

Jens Timmermann vê na noção negativa de liberdade dois inconvenientes: fornece uma descrição inadequada da liberdade da vontade para seres racionais e reproduz apenas a liberdade de ação⁹⁴. Para exemplificar o limite do conceito negativo de liberdade, Timmermann, citando a *Alice* de Lewis Carroll⁹⁵, sublinha que a liberdade demanda um querer orientado, ou seja, de alguma forma determinado. De fato, quem não sabe onde quer (ou sente-se inclinado a) ir, não pode esperar uma resposta adequada para a pergunta para onde ir. Quando não se tem um critério para a vontade, a escolha torna-se vazia e as suas possibilidades inúteis. É nesse sentido que, para Timmermann, o conceito negativo de liberdade revela-se estéril (*unfruchtbar*) e até mesmo inútil (*unbrauchbar*), ou seja, na medida em que afirma uma espontaneidade carente de sentido (para quê?)⁹⁶.

Paul Russell, por sua vez, adotando como critério a possibilidade de efetiva alternativa de escolha, expõe a insuficiência do conceito de espontaneidade.

Claramente, então, a liberdade de espontaneidade nem sempre assegura a liberdade hipotética. A importância particular dessa distinção para o debate sobre a livre

⁹⁴ TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003, p. 21.

⁹⁵ “Gatinho de Cheshire”, começou, muito timidamente, por não saber se ele gostaria desse tratamento: ele, porém, apenas alargou um pouco mais o sorriso. “ótimo, até aqui está contente”, pensou Alice. E prosseguiu: “você poderia me dizer, por favor, qual o caminho para sair daqui?” “Depende muito de onde você quer chegar”, disse o gato. “Não me importa muito onde...” foi dizendo Alice. “Nesse caso não faz diferença por qual caminho você vá”, disse o gato. “... desde que eu chegue a algum lugar”, acrescentou Alice, explicando. “Oh, esteja certa de que isso ocorrerá”, falou o gato, “desde que você caminhe o bastante” (Carroll, Lewis. *Alice no país das maravilhas*. APUD TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit*. Walter de Gruyter, Berlin, 2003, p. 21-22).

⁹⁶ TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit*. Walter de Gruyter, Berlin, 2003, p. 23.

vontade é que a "liberdade hipotética" fornece compatibilismo com um relato (plausível) de possibilidades alternativas — algo que geralmente se supõe que precisamos para qualquer teoria aceitável de liberdade e responsabilidade moral.⁹⁷

Também Heiner Klemme entende que não é possível conceber a ação moral sem que o ato de vontade, entendido numa relação entre causa e efeito, seja determinado por alguma forma de legalidade necessária.

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.⁹⁸

Kant reconheceu a fragilidade do conceito negativo de liberdade, ao admitir ser “infecunda para conhecer a sua essência”⁹⁹ e conduzir-nos inevitavelmente ao embaraço especulativo e ao desinteresse prático¹⁰⁰. Kant reconhece que o conceito meramente negativo é insuficiente e demanda um conceito positivo¹⁰¹. No entanto, é preciso esclarecer que o conceito negativo de liberdade não é uma excrescência. A liberdade de

⁹⁷ RUSSELL, Paul, "Hume on Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hume-freewill/>>.

⁹⁸ KLEMME, Heiner. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, JAN-JUN 2008, pp. 11 – 32, p. 15.

⁹⁹ „Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar“ (GMS AA 4: 446).

¹⁰⁰ KrV A 475/B 503. “Se, porém, um homem pudesse libertar-se de todo o interesse e, indiferente a todas as consequências, considerasse as afirmações da razão apenas segundo o conteúdo dos seus fundamentos, tal homem, se não conhecesse outro meio de sair deste embaraço senão o de tomar partido por uma ou outra das doutrinas em conflito, encontrar-se-ia num estado de oscilação perpétua. Hoje, estaria convencido de que a vontade humana é *livre*; amanhã, se considerasse a cadeia indissolúvel da natureza, persuadir-se-ia que a liberdade é apenas uma autoilusão e que tudo é simplesmente *natureza*”. „Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt, daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder anderen der strittigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sei frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung, und alles sei bloß Natur“ (KrV A 475/B 503).

¹⁰¹ “Considerou-se o conceito meramente negativo de liberdade. Mas nós temos de ter o seu conceito positivo, senão não teremos nenhum conceito” (V-Met AA 29: 902).

espontaneidade é o único resultado possível no âmbito da terceira antinomia da razão pura. É o modo pelo qual Kant pode assegurar a possibilidade de realidade objetiva à liberdade, ainda que seu conteúdo conceitual tenha de permanecer indeterminado para a filosofia especulativa. Trata-se de uma causalidade através da liberdade, possibilidade de uma natureza suprassensível, completamente independente da lei dos eventos no mundo sensorial¹⁰². É sobre este conceito que Kant fundamenta o conceito positivo pelo qual a liberdade é vinculada a leis imutáveis de espécie peculiar¹⁰³.

Um conceito positivo de liberdade, que revele sua legalidade intrínseca, não pode fundar-se sobre um fundamento teórico. Então, Kant recorre ao conceito de *factum*, que implica certeza apodíctica destituída de qualquer conhecimento teórico¹⁰⁴. O *factum* permitiria ao agente moral superar os efeitos do embaraço especulativo da razão. O “jogo meramente especulativo da razão desapareceria como os fantasmas de um sonho e (o homem) escolheria os seus princípios unicamente de acordo com o interesse prático” quando se tratasse “do fazer e do agir”¹⁰⁵. O jogo especulativo cede diante do fazer e do agir, mas não deixa de ser uma fronteira teórica. Para Kant, “não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade*”¹⁰⁶ e ele reconhece como estranho (*befremdlich*) o modo como a

¹⁰² KpV A 82.

¹⁰³ “A definição da liberdade que acabamos de propor é *negativa* e, portanto, infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo”. „Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Causalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit“ (GMS AA 4: 446).

¹⁰⁴ Empregaremos, como fez Kant na *Crítica da Razão Prática*, *Factum*, na forma latina, e quando conveniente, com a letra maiúscula, para distingui-la de *Tatsache*, fato em sentido empírico, segundo Valério Rohden, em sua tradução e comentário à *Crítica da Razão Prática*. Cf. KANT, *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.15.

¹⁰⁵ KrV A 475/B 503.

¹⁰⁶ „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit“ (GMS AA 4: 463).

liberdade é expressa pela legalidade racional¹⁰⁷. Contudo, o *factum* é o acesso à legalidade da causalidade numênica.

A lei moral é dada quase com um *Factum* da razão pura, do qual somos conscientes a priori e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar à certeza apodíctica, <nem> ser confirmada pela experiência e deste modo ser provada a posteriori e, contudo, é por si mesma certa.¹⁰⁸

A análise do *factum* confere realidade objetiva – antes, tratava-se de um conceito negativo, uma possibilidade lógica – à oposição entre a legalidade natural e a legalidade numênica. Kant conclui que a “liberdade e a lei prática incondicionada referem-se reciprocamente”¹⁰⁹. Para Kant, uma liberdade independente de toda e qualquer legalidade seria cega e selvagem, originando todo mal e toda desordem.

Imagine-se a liberdade, ou seja, uma arbitrariedade que seja independente de instintos ou, de modo geral, do direcionamento da natureza, então ela é, por si só, uma irregularidade, sendo a origem de todo o mal e de toda a desordem, onde ela mesma não seja uma regra para si própria. Por conseguinte, a liberdade deve estar sob a condição da regularidade geral e ser uma liberdade sensata; caso contrário, ela é cega ou selvagem.¹¹⁰

¹⁰⁷ “A coisa é bastante estranha e não tem equivalente em todo o restante conhecimento prático. Pois o pensamento *a priori* de uma legislação universal, que, portanto, é meramente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior [...] Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *Factum* da razão”. „Die Sache ist befremdlich genug und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also blos problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten [...] Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein *Factum* der Vernunft nennen“ (KpV A 55/56).

¹⁰⁸ „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein *Factum* der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest“ (KpV A 81/82).

¹⁰⁹ „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück“ (KpV A 52).

¹¹⁰ „Man stelle sich die Freyheit, d. i. eine Willkühr vor, die von Instinkten oder überhaupt der Leitung der Natur unabhängig ist. so ist sie an sich selbst eine Regellosigkeit und der Ursprung

A vinculação essencial entre liberdade (vontade livre) e lei prática incondicionada (razão pura prática) define o núcleo do conceito positivo de liberdade. Ou seja, enquanto a espontaneidade caracteriza o conceito negativo, a autonomia – entendida como capacidade de operar segundo a legalidade da razão pura prática – caracteriza a noção positiva da liberdade. As palavras de Kant sugerem, mais que mero vínculo, identidade:

Ora, aqui eu não pergunto se elas (liberdade e lei prática incondicionada) também de fato são diversas e se, muito antes, uma lei incondicionada não é simplesmente a consciência de si de uma razão prática pura, mas esta totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade; e sim <pergunto> onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática.¹¹¹

Kant considera a lei moral como consciência de si de uma razão prática pura, totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade. Razão prática pura, liberdade, vontade (que também se identifica com a lei da razão pura prática) e lei moral constituem prismas de uma mesma realidade. A consciência da liberdade não pode se dar imediatamente, pois, como apreciamos, seu primeiro conceito é negativo e a experiência não nos oferece mais que a lei que rege o mecanismo da natureza. Por isso, a lei moral, manifesta no *factum*, é *ratio cognoscendi* da liberdade, enquanto a liberdade é a *ratio essendi* da lei, “condição da lei moral”¹¹².

Se por um lado dá-se a identidade entre a liberdade e a lei moral como autonomia da vontade, por outro, Kant identifica a necessidade natural com a heteronomia das causas eficientes.

A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «A

alles Übels und aller Unordnung, wo sie nicht sich selbst eine Regel ist. Es muß demnach die freyheit unter der Bedingung der allgemeinen Regelmäßigkeit stehen und eine Verständige freyheit seyn, sonst ist sie blind oder wild“ (Refl AA 19: 289).

¹¹¹ „Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz blos das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntniß des unbedingte Praktischen anhebe, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze“ (KpV A 52-53).

¹¹² KpV A 5.

vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma», caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.¹¹³

A identidade entre a liberdade e a lei moral resulta problemática quando se tem de pensar a gênese causal da ação má e a imputabilidade do sujeito agente da ação má. A causalidade numênica, espontânea e autônoma, é identificada com a causa pela qual se realiza o objeto previsto na lei moral. A causalidade natural, no contexto prático, identifica-se necessariamente com a heteronomia da vontade, ou seja, com o mal moral. Ora, se o agente moral é determinado pela causalidade através da liberdade, realizará o bem. No entanto, se o agente moral é determinado pela causalidade natural, colocará em ato uma ação contrária à lei da liberdade. Não há, no contexto da apresentação kantiana, a possibilidade de um sujeito agir pela causalidade através da liberdade e realizar um objeto que seja incompatível com a lei moral. Diante do exposto, coloca-se o problema da imputabilidade do sujeito agente da ação má. Como se poderia falar em imputabilidade quando não se age através da causalidade livre? É possível conceber, a partir dos parâmetros expostos pela doutrina kantiana da liberdade, uma ação segundo a causalidade natural que seja simultaneamente livre?

¹¹³ „Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (GMS AA 4: 446-447).

1.2. O problema da livre vontade e do livre arbítrio no horizonte da liberdade prática

A construção de um conceito de liberdade compatível com a hegemônica imagem mecanicista do mundo se impõe como o maior desafio para a filosofia moral moderna. Os modelos mais influentes de compatibilismo moderno – Hobbes, Locke, Hume, Leibniz e Kant, entre outros – possuem um denominador comum: a rejeição da liberdade de indiferença. Em alguns casos, à noção de livre vontade associou-se o conceito de *libertas indifferentiae*, assumido como ausência de princípio de determinação ou causalidade. Dessa forma, a livre vontade, ao invés de se tornar condição de possibilidade para a moralidade, tornou-se uma ameaça à imputabilidade moral. Importantes autores sustentaram que a aplicabilidade de conceitos como responsabilidade, obrigação, culpa e punição careceriam de fundamento se a causa da ação moral não estivesse sujeita a leis necessárias. O conceito de causalidade é de tal forma implicado essencialmente na noção de necessidade, que pensar uma causalidade não sujeita à necessidade torna-se absurdo.

Robert Kane, ao criticar o compatibilismo de Harry Frankfurt, denuncia o fato de os filósofos modernos terem reduzido o problema do livre arbítrio ao problema da livre ação, fundando a tendência consolidada, também entre os autores contemporâneos, de tratar o problema do livre arbítrio como título meramente honorífico para o problema da livre ação¹¹⁴. A presente seção dedicar-se-á à reflexão sobre o quanto a denúncia de Kane é correta em relação aos filósofos modernos e o quanto ela afeta também Kant. Importa à pesquisa que desenvolvemos a reconstrução da problemática relacionada com a livre vontade e livre arbítrio nos mais influentes pensadores modernos, cujos marcos foram assumidos por Kant em sua descrição da liberdade. Abordaremos a disputa entre Hobbes e Bramhall. Hobbes, defensor de um compatibilismo alinhado ao paradigma científico da física clássica, encontra em Locke e Hume o desenvolvimento dos princípios fundamentais de sua concepção de liberdade. Dedicaremos especial atenção a Leibniz.

¹¹⁴ KANE, Robert. “Acting ‘of one’s own free will’: modern reflections on an ancient philosophical problem”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Volume 114, Issue 1, April 2014, pp. 35-55. Diz Kane: “Houve uma tendência na era moderna, que começa no século XVII e se concretiza no XX, de reduzir o problema da livre vontade ao problema sobre a livre ação. A expressão “livre vontade” é frequentemente caracterizada apenas como um título honorífico que damos ao problema com uma reverência ao seu passado histórico. Nobres pensadores como Wittgenstein e Gilbert Ryle convenceram muitos filósofos ao mesmo tempo de que a vontade e os atos de vontade eram suspeitos e deveriam seguir o mesmo caminho das bruxas e do flogisto. Falar sobre vontade sugeriu um homúnculo interno ou um primeiro motor imóvel e, portanto, mais mistério. Mesmo muitos libertários a respeito da vontade livre no século XX aceitaram esse consenso de que este era apenas um nome honorífico para um problema sobre a livre ação” (p. 37).

Nele, a filosofia moderna toma consciência do fracasso do modelo hobbesiano e espinosano de compatibilismo. Para Leibniz, tais descrições não são mais que versões do necessitarismo. Por fim, analisaremos Kant, para quem tanto o paradigma hobbesiano quanto o leibniziano não representam adequadamente o conceito de liberdade. Estando na posse dos termos da discussão, perscrutaremos as possibilidades e os limites estruturais da descrição kantiana.

1.2.1. Compatibilismo mecânico: rejeição da liberdade de indiferença como rejeição da livre vontade e do livre arbítrio

Em 1645, a peleja sobre a livre vontade conhece no debate entre Hobbes (1588-1679) e Bramhall (1594-1663) uma reedição da disputa – que estabeleceu os termos do debate entre os filósofos modernos e influenciou o desenvolvimento da problemática em Kant – sob a égide do mecanicismo¹¹⁵. De um lado, Hobbes, cientista e filósofo, que recentemente havia publicado o tratado político *De cive*. Influenciado por Galileu Galilei (1564-1642) e Andreas Vesalius (1514-1564), adota a visão mecanicista do mundo, segundo a qual a natureza e as ações humanas são governadas somente pelas leis do movimento. Hobbes entendia que todos os eventos, naturais e humanos, se originavam necessariamente das suas condições precedentes¹¹⁶. A liberdade, tanto nas criaturas irracionais e inanimadas quanto nas criaturas racionais, consiste na ausência de oposição, entendida materialmente. A liberdade é a inexistência de obstáculos em relação ao movimento. No início do capítulo XIV do *Leviatã* (1651), Hobbes define a liberdade.

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a

¹¹⁵ Conferir a introdução e a seleção de textos feita por Vere Chappell sobre a polêmica. CHAPPELL, Vere, ed. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999. FRATESCHI, Yara. “Liberdade e livre-arbítrio em Hobbes”, in: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, jan.-jun. 2007, pp. 109-124. HENDEN, H. Van den. “Thomas Hobbes and the debate on free will”, in: *Philosophica* 24, 1979 (2), pp.185-216. LUZ, Gerson Vasconcelos. “Hobbes e Bramhall: o debate acerca do livre arbítrio”, in: *Revista Páginas de Filosofia*, v.5, n.2, jul/set 2013, pp. 59-67.

¹¹⁶ “Tudo o que é produzido é produzido necessariamente, pois tudo o que é produzido tem uma causa suficiente que o produziu, ou não foi; e, portanto, também as ações voluntárias são necessitadas” (HOBBS, “Of Liberty and Necessity”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edited by Vere Chappel. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp.15-42, p. 38).

que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem¹¹⁷.

No capítulo XXI do *Leviatã*, que trata da liberdade dos súditos, Hobbes atribui a liberdade ao homem e conclui que “do uso da expressão *livre-arbítrio* não é possível inferir nenhuma liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem. Esta consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer”¹¹⁸. A rejeição do conceito de liberdade do arbítrio vincula-se à compatibilidade entre liberdade e necessidade. Para Hobbes, a incompatibilidade entre a liberdade e a necessidade na vontade do homem representa uma ameaça à liberdade e onipotência divinas.

A liberdade e a necessidade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da *necessidade*. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a *necessidade* de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais, portanto, não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso a sua vontade não garantisse a *necessidade* da vontade do homem, e consequentemente de tudo o que depende da vontade, a *liberdade* dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e *liberdade* de Deus. E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela

¹¹⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 112. Uma definição similar se encontra no capítulo XXI: “De acordo com este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (p.179). Na disputa com Bramhall, Hobbes é claro: “A liberdade é (simplesmente) a ausência de todo impedimento à ação que não está contido na natureza ou qualidade intrínseca do agente” (HOBBS, ed. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, 38).

¹¹⁸ HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, p. 180.

liberdade natural que é a única propriamente chamada *liberdade*.¹¹⁹

A soma de todas as coisas, agora existentes, que conduz e concorre como causa para a ocorrência do que se segue – de tal forma que a falta de uma impediria a produção do efeito – e determina o mundo a ser tal como ele é, identifica-se com o decreto de Deus. No domínio moral, poder-se-ia dizer que da conjunção de apetites experimentados pelo ser humano, como aversão ou desejo, resulta mecanicamente todo o seu comportamento subsequente¹²⁰.

Do lado oposto no debate, John Bramhall, teólogo conhecido por sua defesa irrestrita da monarquia inglesa, entende que a ação humana é exercida através da vontade, entendida como faculdade eletiva. Bramhall opõe ao necessitarismo mecanicista de Hobbes uma postura libertária. Para Bramhall, qualquer iniciativa que vise compatibilizar liberdade e necessidade revelar-se-á infrutífera, pois a necessidade consiste em uma determinação antecedente, ao passo que “a verdadeira liberdade consiste no poder eletivo da vontade racional”. O fulcro do argumento é que “aquilo que é necessitado pode concordar suficientemente bem com minha fantasia ou desejo, e obter meu subsequente consentimento; mas aquilo que é determinado sem minha concordância ou consentimento não pode ser objeto de minha eleição”¹²¹. Uma vez que a verdadeira liberdade envolve a habilidade de eleição, liberdade e necessidade são conceitos logicamente incompatíveis.

Para Bramhall, a vontade seria a faculdade legislativa da mente humana, dotada de duas funções: a função eletiva (*imperatus*) e a função executiva (*actus elicitus*). No exercício da função eletiva, a vontade escolhe uma das possíveis alternativas de ação. Essa afirmação comporta dois pressupostos: por um lado, a compulsão deriva da vontade, que, por sua vez, não é compelida por nada. A eleição entre possibilidades implica a efetiva existência de alternativas na eleição. Essa descrição coincide com a noção de *libertas indifferentiae*, entendida como ausência de toda necessitação causal. A noção de liberdade defendida de Bramhall atende o princípio das alternativas, “uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outro modo”,

¹¹⁹ HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, p. 181.

¹²⁰ HOBBS, Thomas. “Of Liberty and Necessity”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 15-42, p. 20.

¹²¹ BRAMHALL, Jhon. “A Defence of True Liberty”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edited by Vere Chappel. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 43-68, p. 43.

refutado por Harry G. Frankfurt¹²². A *libertas indifferentiae* contrasta com a liberdade de espontaneidade, quando esta é considerada compatível com a necessitação causal¹²³.

No exercício da função executiva, a vontade determina o comando para o corpo, causando um efeito. Neste ponto há uma convergência: tanto Bramhall quanto Hobbes admitem que a vontade é a causa voluntária de toda ação humana. A diferença entre ambos consiste no conceito de vontade. Hobbes pensa-a como um tipo de apetite que compele o agente à ação. As paixões não procedem da vontade, elas são a vontade. Para Hobbes, carece de sentido afirmar que uma ação querida não é livre. Basta que uma ação comece na vontade para que ela seja considerada livre¹²⁴. Disso resulta que a liberdade de espontaneidade é a única possível para o homem.

A controvérsia repercute e se aprofunda entre os filósofos modernos que, sob o influxo da paradigmática imagem mecanicista do mundo, rejeitaram a noção de *libertas indifferentiae* como incompatível com a noção de causalidade e necessidade vigentes. No *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, John Locke define a liberdade como “poder em certo agente para fazer ou deixar de fazer qualquer ação particular, segundo a determinação ou pensamento da mente, por meio do qual uma coisa é preferida a outra”¹²⁵.

¹²² Embora Frankfurt reconheça a enorme influência do princípio das possibilidades alternativas, ele o considera falso. Frankfurt argumenta que é possível ser livre e moralmente responsável mesmo quando não seja possível atuar de outro modo. Frankfurt entende que o princípio das possibilidades alternativas extrai seu vigor da associação intuitiva à proposição muito plausível “a responsabilidade moral é excluída pela coerção”. No artigo *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* (1969), Frankfurt apresenta um contraexemplo ao princípio das possibilidades alternativas. Black quer que Jones execute uma determinada ação. Black está em condições de coagi-lo, mas não quer impor-se desnecessariamente. Ele permite que Jones decida o que fazer e só intervirá impondo uma coação eficiente se a decisão for diversa daquela desejada por ele. Suponhamos, então, que Jones execute segundo suas próprias razões a ação desejada por Black. Embora Jones não pudesse fazer de outro modo, pois se decidisse de modo diferente seria coagido de modo eficiente a fazer deste modo, não se pode minimizar a liberdade e a responsabilidade implicadas na ação dele (FRANKFURT, *Alternative Possibilities and Moral Responsibility*, p. 835-836).

¹²³ BRAMHALL, Jhon. “Bramhall’s discourse of liberty and necessity”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 1-14, p. 9.

¹²⁴ HOBBS, Thomas. *British Moralists 1650-1800*, Vol. 1, ed. D.D. Raphael (Indiana: Hackett Publishing Company, 1991), p. 16.

¹²⁵ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Jonathan Bennett, 2007. Citarei abreviando o título da obra, *Essay*, indicando na sequência o livro, o capítulo e o número do parágrafo. Farei uso da versão integral em inglês e farei as traduções somente quando não puder tomá-las da tradução de Anoar Aiex, feita a partir da edição abreviada do Ensaio editada por A. D. Woozley. Woozley usou a 5ª edição da obra. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex. Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999. *Essay*, II, XXI, 8. Conferir: DOĞAN, Aysel. “Locke On Liberty And Necessity”, in: Bilig Autumn. Ahmet Yesevi University Board of Trustees, 2005, Number 35: pp. 207-228. RICKLESS, Samuel. “Locke On Freedom”,

O esclarecimento da definição oferecida por Locke demanda uma cuidadosa análise do significado de “poder” e “ação”. O poder, modo como Locke se refere à faculdade ou capacidade, tem caráter ativo e passivo¹²⁶. Enquanto ativo, há dois tipos de poder: pensamento (entendimento) e movimento, facilmente identificado com a vontade¹²⁷. Entendimento e vontade são dois poderes na mente ou espírito¹²⁸. A vontade, que afeta diretamente o conceito de liberdade, é descrito como o “poder da mente para ordenar a escolha de qualquer ideia, ou deixar de escolhê-la, ou orientar o movimento de qualquer parte do corpo na direção de seu repouso, e vice-versa, em qualquer caso particular”. A ação, enquanto livre, pode ser pensada por oposição à paixão. Neste caso, a ação pela qual se realiza a liberdade seria então composta pela relação de dois momentos intimamente conexos: volição e efeito. Quando não se dá essa conexão, ou quando ela não é possível como resultado da volição, então não há liberdade.

Para Locke, a liberdade se refere exclusivamente à ação. O famoso problema da liberdade da vontade, considerado capital para a imputabilidade humana por grande parte da tradição filosófica, é considerado inapropriado, ininteligível, irracional e absurdo.

Voluntário, então, não é oposto a necessário, mas a involuntário. Pois alguém pode preferir o que pode fazer ao que não pode fazer com vista ao estado em que se encontra, podendo excluí-lo ou modificá-lo, embora a necessidade o tenha feito inalterável. Se assim é (como o imagino), deixo para ser investigado, já que não pode ajudar a pôr um fim à questão por muito tempo debatida, e, penso, irracional, porque é uma questão ininteligível: se a vontade do homem é livre ou não. Se não estou equivocado, decorre do que disse supor como questão completamente imprópria, por não ter nenhum significado perguntar se a vontade do homem é livre, como perguntar se seu sono é rápido, ou sua virtude é quadrada. A liberdade refere-se tão pouco à vontade como a rapidez do movimento ao sono, ou a quadratura à virtude. O absurdo de tais questões provocaria em todos o riso.¹²⁹

Locke concebe a ideia de liberdade como pertencendo ao sujeito agente, ou seja, àquele que tem o poder de agir ou deixar de agir, e jamais à volição. “A liberdade, por ser

in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/locke-freedom/>>.

¹²⁶ *Essay*, II, XXI, 2.

¹²⁷ *Essay*, II, XXI, 4.

¹²⁸ *Essay*, II, XXI, 5.

¹²⁹ *Essay*, II, XXI, 14.

apenas um poder, pertence tão somente aos agentes, não podendo ser um atributo ou modificação da vontade, por ser igualmente um poder”¹³⁰. A pergunta pela liberdade da vontade é interpretada como o resultado de uma indevida substancialização da vontade.

O quanto isso afeta a imputabilidade do sujeito moral? Se propuséssemos a Locke que atribuísse um sentido à proposição “uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se poderia ter feito de outro modo”, ele responderia que a questão carece completamente de sentido se nos estivermos referindo a querer de outro modo. Não há alternativa anterior à volição e ele argumenta que, quanto ao ato de querer, o homem não é livre.

Sendo a vontade ou volição uma ação, e a liberdade consistindo no poder de agir ou não agir, um homem, com referência à vontade ou ao ato de volição, supõe que, quando certa ação em seu poder é proposta aos seus pensamentos, sendo atualmente realizada, não pode ser livre. A razão disso é muito clara. Com efeito, sendo inevitável que a ação dependente de sua vontade exista ou não, e sua existência ou não-existência acompanhando perfeitamente a determinação e preferência de sua vontade, e não podendo evitar a existência ou não existência desta ação, é absolutamente necessário que queira uma ou outra, isto é, prefira uma a outra, pois uma delas deve necessariamente surgir; e a que surge resulta da escolha e determinação de sua mente, isto é, por sua vontade, pois, se não a quisesse, ela não seria. Deste modo, com respeito ao ato da vontade, uma pessoa em tal situação não é livre, consistindo a liberdade no poder de agir ou de não agir, que não cabe ao homem com referência à volição.¹³¹

A expressão “sendo atualmente realizada” reforça que o ato de volição comportaria um conteúdo já determinado. Dito de outra forma, querer é querer algo, enquanto esse algo não é querido, não há volição. Há, num dado momento, a efetiva coincidência entre a faculdade de querer e a representação de algo querido. Para Locke, não há livre arbítrio, pois ele é determinado de modo constante e invariável pela “*inquietação atual*” (*present uneasiness*), sempre acompanhada pelo desejo de evitar o mal, entendido como libertação da dor, em vista da felicidade. Locke esclarece:

Liberdade é o poder de agir ou não agir de acordo com o direcionamento da mente. O poder de direcionar as faculdades operacionais a se movimentarem ou ficarem em repouso em casos particulares é a vontade. O que determina

¹³⁰ *Essay*, II, XXI, 14.

¹³¹ *Essay*, II, XXI, 23.

a vontade a qualquer mudança de operação é alguma *inquietação* presente, que é – ou pelo menos sempre acompanha – o *desejo*. O desejo é sempre movido para evitar o mal, pois a total liberdade da dor é sempre parte necessária de nossa felicidade.¹³²

Locke mitiga o determinismo da vontade ao estabelecer uma distinção entre a necessidade interior e a necessidade física. A necessidade interior é mediada pela autoconsciência que permite ao agente dar-se conta da distinção e adequabilidade entre o desejo atual e o desejo geral de felicidade, constantemente operante e invariável.

Tudo o que desejamos é ser felizes. Mas, embora esse desejo geral de felicidade opere de forma constante e invariável, a satisfação de qualquer desejo particular pode ser suspensa da determinação da vontade até que examinemos de forma madura se o bem aparente em questão realmente faz parte da nossa verdadeira felicidade. O que julgamos como resultado desse exame é o que finalmente nos determina. Um homem não poderia ser livre se sua vontade fosse determinada por algo diferente de seu próprio desejo, guiado por seu próprio juízo.¹³³

Locke assegura a possibilidade de certa indeterminação da vontade antes do juízo de determinação. É imprescindível salientar que a dita indeterminação em nada se confunde com a indiferença da vontade. A indeterminação representa tão somente a suspensão temporária dos efeitos da influência da inquietação atual sobre a vontade até que o entendimento lance luzes sobre a escolha a ser feita. O juízo de determinação pode ser avaliado em sua adequabilidade. O entendimento não estabelece o motivo para a vontade, como diriam os escolásticos, mas pondera a conveniência da satisfação do desejo em vista da felicidade, ou seja, define um objeto para a ação.

Uma vez que a vontade requer conhecimento para guiar sua escolha, tudo o que podemos fazer é manter nossas vontades indeterminadas até que tenhamos examinado o bem e o mal do que desejamos. O que se segue depois segue uma corrente de consequências ligadas umas às outras, todas dependendo da última decisão do julgamento; e nós temos o poder de julgar se essa decisão se origina de uma visão apressada e precipitada ou de um exame adequado e maduro.¹³⁴

¹³² *Essay*, II, XXI, 71.

¹³³ *Essay*, II, XXI, 71.

¹³⁴ *Essay*, II, XXI, 52.

O juízo de adequação livra o homem lockeano do rígido automatismo mecânico. O juízo que antecede a determinação da vontade não representa indeterminação ou a ocorrência de alternativas. A vontade é necessariamente provocada pela atual inquietação e determinada pelo desejo de felicidade.

As vontades são influenciadas apenas pelas inquietações que nos são apresentadas; enquanto as temos, elas sempre nos solicitam, sempre estão prontas para dar à vontade seu próximo impulso. Quando qualquer equilíbrio persiste na mente, não se trata de um equilíbrio de bens prospectivos uns contra os outros; em vez disso, apenas diz respeito a qual desejo será o próximo a ser satisfeito, que inquietação será a próxima a ser removida.¹³⁵

Embora a vontade seja necessariamente influenciada pelas inquietações, o conteúdo da inquietação é algo empírico e indeterminado, pois varia segundo as circunstâncias e as mais variadas sensibilidades individuais. A inquietação atual não pode ser pensada em termos universais como se fosse uma estrutura a priori, pois a moral lockeana não comporta qualquer princípio moral a priori. A vontade lockeana não se orienta, portanto, a um bem metafisicamente considerado ou algo universalizável. Com propriedade J. B. Schneewind esclarece:

Como parte de seu ataque geral a ideias inatas no Livro I do Ensaio, Locke negou especificamente que a moralidade possua qualquer aspecto inato. Os princípios morais ou as máximas exigem menos concordância do que os especulativos, de modo que se o desacordo demonstra que estes últimos não são inatos, há ainda menos razões para que os primeiros o sejam. Alguns princípios especulativos, ainda que não sejam inatos, são pelo menos autoevidentes, sem necessidade de provas. No entanto, podemos certamente questionar a razão de qualquer princípio prático; e não poderia ser assim se tais princípios fossem inatos.¹³⁶

Locke rechaça a *libertas indifferentiae* e não encontra para ela um lugar no processo de determinação da vontade.

Eu sei que algumas pessoas equiparam a liberdade do homem com seu ser, antes que sua vontade seja determinada, *indiferente*—isto é, capaz de seguir qualquer caminho. Eu gostaria que aqueles que colocam tanta ênfase

¹³⁵ *Essay*, II, XXI, 46.

¹³⁶ SCHNEEWIND, J. B. “Locke’s Moral Philosophy”, in: *The Cambridge Companion to Locke*. Edited by Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 199-225, p. 200.

nessa suposta indiferença nos dissessem claramente se ela vem antes do pensamento e julgamento do entendimento bem como antes do decreto da vontade. Pode parecer que eles devem dizer que sim. Pois é muito difícil colocar a indiferença entre eles, ou seja, imediatamente *após* o julgamento do entendimento e *antes* da determinação da vontade; porque a determinação da vontade segue *imediatamente* o julgamento do entendimento. Por outro lado, equiparar a liberdade com uma indiferença que *precede* o pensamento e o julgamento do entendimento, coloca-a na sombra de tal forma que não podemos vê-la nem dizer nada sobre ela.¹³⁷

Sobre a relação entre liberdade e necessidade, Locke faz afirmações que poderiam parecer paradoxais. Por um lado, “voluntário, então, não é oposto a necessário, mas a involuntário”¹³⁸. Ou seja, liberdade e necessidade são compatíveis. Por outro lado, diz Locke: “a necessidade ocorre onde falta o pensamento”¹³⁹. Isto é, o pensamento, implicado no juízo que determina a vontade, é incompatível com a necessidade. O que é possível concluir? O termo necessidade é empregado em sentidos diversos nas citações. Na primeira afirmação, Locke entende a necessidade em sentido amplo, o que comporta além da necessidade física, um princípio de determinação necessário para a vontade. Na segunda afirmação, por sua vez, Locke emprega o termo “necessidade” em sentido estrito, referindo-se à necessidade mecânica. O sentido se revela de modo mais claro, quando considerado o contexto, no qual se define a compulsão e a restrição como fatos distintos da necessidade mecânica¹⁴⁰.

*A necessidade ocorre onde falta o pensamento, e onde o pensamento está presente, mas não tem o poder para direcionar: potencializar o comportamento. Se um agente pensar e tiver capacidade de volição, mas começar ou continuar alguma ação que seja contrária à preferência da mente, isso é chamado de compulsão; se ele parar ou restringir uma ação quando esta for contrária à sua volição, isso é chamado de restrição.*¹⁴¹

Hume, considerado uma referência do compatibilismo clássico, manteve a discussão sobre a noção de liberdade no âmbito da ação. Na verdade, a reflexão

¹³⁷ *Essay*, II, XXI, 71.

¹³⁸ *Essay*, II, XXI, 14.

¹³⁹ *Essay*, II, XXI, 13.

¹⁴⁰ DOĞAN, Aysel. “Locke On Liberty And Necessity”, in: *Bilig Autumn*. Ahmet Yesevi University Board of Trustees, 2005, Number 35: pp. 207-228, p. 210.

¹⁴¹ *Essay*, II, XXI, 13.

desenvolvida por Hume sofreu uma sensível evolução quando se analisa comparativamente os textos referentes à liberdade no *Treatise* e no *Enquiry*. Hume transita de uma doutrina da necessidade – como negação da liberdade – para um compatibilismo, ainda que meramente conceitual e psicológico¹⁴².

Argumentando que todo o problema da conciliação entre necessidade e liberdade é meramente conceitual, Hume se esforça por definir e analisar cuidadosamente os conceitos envolvidos na discussão sobre a liberdade. Eis como Hume define a liberdade:

Por liberdade, então, só nos é possível entender um poder de agir ou não agir de acordo com as determinações da vontade, isto é, se escolhermos ficar parados, podemos assim ficar, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo.¹⁴³

Considerando os argumentos de Locke e Hume, conclui-se que, em relação à *libertas indifferentiae*, a doutrina de ambos representa o desenvolvimento teórico da posição de Hobbes. A *libertas indifferentiae*, identificada com a liberdade da vontade ou do arbítrio, é interpretada como a negação da causalidade (acaso) e da legalidade que caracteriza todos os eventos da natureza. Visto que a liberdade da vontade ou do arbítrio é considerada absurda, a liberdade é definida como a capacidade de agir segundo a própria vontade, o que implica certo conceito de espontaneidade e autonomia, conceitos que também Kant adotou e ressignificou. Diante do mesmo problema e partindo de pressupostos similares aos de Hobbes, Locke e Hume, Kant rejeitou a *libertas indifferentiae* e identificou a vontade e a causalidade/legalidade da razão pura prática. Nesse caso, a vontade é determinada causalmente pela legalidade (necessidade) da razão pura prática. Que fundamentos permitem que Kant alicerce a liberdade no âmbito do arbítrio ou da vontade? A resposta a essa questão exige que consideremos o compatibilismo leibniziano e seu esforço para situar a liberdade no nível da vontade e do arbítrio.

¹⁴² Caso haja interesse em aprofundar a evolução da posição de Hume em relação à liberdade, conferir BOTTERILL, George. “Hume on Liberty and Necessity”, in: MILLICAN, P. *Reading Hume on Human Understanding*, Clarendon Press: Oxford, 2002, pp. 277-300, p. 304.

¹⁴³ *Enquiry*, 8. 23.

1.2.2. Compatibilismo teleológico: necessidade e liberdade da vontade em Leibniz

A liberdade do homem, para Leibniz, situa-se também no nível da vontade. Leibniz não se satisfaz com a liberdade de ação e isso distingue essencialmente a sua doutrina das de Hobbes, Locke e Hume. Leibniz entende que a liberdade da vontade é dotada de três características fundamentais: inteligência, espontaneidade e contingência.

A liberdade [...] consiste na inteligência, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação; na espontaneidade, a partir da qual nós nos determinamos; e na contingência, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base. A substância livre se determina por ela mesma, e isso seguindo a motivação do bem apercebida pelo entendimento que a inclina sem a obrigar.¹⁴⁴

Tais características – inteligência, espontaneidade e contingência – se entrelaçam e se potencializam em torno da inteligência, núcleo da liberdade. A inteligência se dá na substância simples que denominamos alma. A alma é pensamento incessante¹⁴⁵. Ou seja, a alma atua pelo pensamento lidando com a ideia, objeto interno e imediato. Visto que a ideia é objeto, e não forma, do pensamento, ela não surge e cessa com o pensamento¹⁴⁶. Leibniz admite, portanto, ideias inatas.

Apesar da definição sucinta e clara, Leibniz reconhece que “o termo liberdade é muito ambíguo”. Ele distingue liberdade de direito e liberdade de fato, liberdade de ação e liberdade de arbítrio. A liberdade de direito distingue juridicamente o livre do escravo. A liberdade de fato, por sua vez, consiste no poder fazer o que se quer ou o poder querer como se deve. A liberdade de querer pode ser compreendida de duas formas: ou na

¹⁴⁴ LEIBNIZ, *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução e notas de Willian Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2017, §288, p. 338. Farei referência à obra pela sigla *Teod.*, seguido do parágrafo e da página da edição acima.

¹⁴⁵ “(Filaleto) – Não me recorde que aqueles que nos afirmam que a alma pensa sempre, nos digam alguma vez que o homem pensa sempre. (Teófilo) – imagino que seja porque o entendem também da alma separada, e, todavia, reconhecerão de bom grado que o homem pensa sempre durante a união. Para mim, que tenho razões para crer que a alma jamais está separada de todo corpo, acredito que se pode dizer absolutamente que o homem pensa e pensará sempre” (LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980, livro II, capítulo I, §19, p. 68. A referência a essa obra será feita pela expressão *Novos Ensaio*, seguida da paginação desta edição).

¹⁴⁶ LEIBNIZ, *Novos Ensaio*, p. 61.

liberdade de espírito ao modo estoico – ou seja, visto que tudo é necessário, trata-se de não se deixar possuir pelas paixões – ou no livre arbítrio, entendido como o “querermos que as razões ou impressões mais fortes que o entendimento apresenta à vontade não impeçam o ato da vontade de ser contingente, e não lhe deem uma necessidade absoluta e, por assim dizer, metafísica”¹⁴⁷.

A ambiguidade reconhecida por Leibniz, o leva à análise do conceito de liberdade num conspecto muito mais amplo e complexo. A liberdade humana só encontra plena inteligibilidade à luz da liberdade criadora. Eis o modo como Leibniz aborda o desafio de conciliar a liberdade e a necessidade: “Desde muito tempo, uma questão lança o gênero humano na perplexidade: como a liberdade e a contingência podem se conciliar com a série das causas e a providência”¹⁴⁸. Leibniz retoma o problema apresentado por Hobbes no *Leviatã*: a conciliação, antes de tudo, da liberdade divina com a liberdade humana. Como vimos acima, a liberdade da vontade no homem “seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus”. A perplexidade resulta da aparentemente insolúvel conciliação entre os conceitos de presciência e providência divinas com a noção de contingência e livre-arbítrio. Nota-se prontamente que Leibniz desloca a questão do âmbito ético e antropológico para o ontoteológico. Posta a nível teológico, a resposta para a questão afeta simultaneamente os conceitos de liberdade, verdade, inteligência e vontade divina e humana.

Leibniz retoma um dos principais argumentos empregados por Hobbes ao longo da controvérsia com o bispo Bramhall, registradas nas *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1645). Se admitirmos a contingência, poder-se-ia dizer que Deus não seria capaz de conhecer de antemão a sequência de fatos decorrentes do ato criador, pois haveria sempre a possibilidade de alteração na cadeia de acontecimentos. Simultaneamente, a providência de Deus para o mundo seria ameaçada se os seus desígnios fossem permanentemente desbaratados por alguma ineficiência na determinação causal. Uma contingência que neutralizasse os conceitos de presciência e providência divinas anularia qualquer possibilidade de teleologia. Por outro lado, a liberdade humana, sob todos os aspectos, seria dissolvida se as noções de presciência e providência divinas excluíssem a contingência. De fato, a previsão infalível de uma

¹⁴⁷ LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p. 126-127.

¹⁴⁸ LEIBNIZ, “Sobre la libertad, la contingencia y la providencia”, in: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 97-106, p. 97.

escolha moral contingente é um mistério impossível de conceber, assim como é igualmente incompreensível que uma criatura sem liberdade peque¹⁴⁹. Eis o dilema teológico que Leibniz deve resolver e que redundará em consequências para o conceito de liberdade humana. Poderíamos, então, sintetizar nossa breve pesquisa sobre o conceito leibniziano de liberdade pelas perguntas: visto que tradicionalmente a essência de Deus comporta onisciência, onipotência, eternidade e suma bondade, em que sentido Deus é livre? Poderia Deus criar um mundo que não fosse o melhor? Como tais respostas impactam sobre o conceito de liberdade humana?

Leibniz, criticando Espinosa, defende uma conciliação entre a necessidade e a liberdade na divindade. Da necessária existência de Deus não resulta que suas escolhas sejam necessárias.

Com relação ao que diz Espinosa (Ética, I, prop. 34), que Deus é, pela mesma necessidade, causa de si mesmo e causa de todas as coisas, e (Tratado Político, capítulo II, § 2) que o poder das coisas é o poder de Deus, não o admito. Deus existe necessariamente, mas ele produz livremente coisas. Deus produziu o poder das coisas, mas ele é distinto do poder divino. As coisas operam a si mesmas, mesmo que tenham recebido as forças para agir.¹⁵⁰

De fato, Espinosa (1632-1677) sustenta um monismo¹⁵¹ no qual concebe um Deus despersonalizado e geométrico, identificado com a natureza. Nesse contexto, Espinosa elabora um conceito de liberdade metafísica, segundo o qual é livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. Ao passo que é necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada¹⁵². Disso resulta que somente Deus é causa livre, pois só Ele existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza, e, enquanto causa, é imanente. Mas tal liberdade de ser, que em certa medida se aproxima

¹⁴⁹ LEIBNIZ, *Teod.* §368, p. 386. Leibniz diz: “Tudo se reduz, por fim, a isto: Adão pecou livremente? Se você responde que sim; então lhe será dito: sua queda não foi prevista. Se você responde que não; então lhe será dito: ele não foi culpado. Você escreverá cem volumes contra uma ou outra dessas consequências e, entretanto, admitirá, ou que a previsão infalível de um evento contingente é um mistério impossível de conceber, ou que a maneira pela qual uma criatura que age sem liberdade peca, todavia, é inteiramente incompreensível”.

¹⁵⁰ LEIBNIZ, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris: A. Foucher de Careil, 1854, p.37.

¹⁵¹ “É necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna. Disso podemos concluir, dizendo de outra maneira, que não existe senão uma única substância de mesma natureza” (ESPINOSA, *Ética*. Edição bilíngue Latim- Português, tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p. 21).

¹⁵² ESPINOSA, *Ética*, p. 13.

da noção de espontaneidade, em nada se confunde com a liberdade do arbítrio. No apêndice ao livro I da *Ética*, Espinosa é enfático:

Expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é o único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é a causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir nem ser concebido sem ele; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre arbítrio, isto é, irrestrito bel-prazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou por outras palavras, pelo seu poder infinito¹⁵³.

Dos pressupostos metafísicos e teológicos de Espinosa não podem resultar para o homem nada mais que uma liberdade ilusória, fruto da ignorância.

Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essa vontade e esses apetites, porque as ignoram¹⁵⁴.

Leibniz, ao rejeitar a tese espinosana de que a existência de Deus e a existência de todas as coisas são caracterizadas pela mesma necessidade, visa introduzir a noção de contingência sem a qual não é possível pensar a liberdade, nem em Deus, nem na criação. De fato, a liberdade exige contingência, tanto na escolha do fim quanto da ação para atingi-lo. Consciente disso, Leibniz torna a contingência tema central e recorrente tanto nas obras sistemáticas – *Discurso de Metafísica, Teodiceia e Monadologia* – quanto em muitos opúsculos¹⁵⁵.

Leibniz fará uso da noção de contingência como instrumento adequado para romper com a doutrina espinosana, que faz coincidir possibilidade, realidade e necessidade. No marco teológico da doutrina da criação, Leibniz deve superar dois problemas referentes à afirmação de que este é o melhor dos mundos possíveis. A

¹⁵³ ESPINOSA, *Ética*, p. 63.

¹⁵⁴ ESPINOSA, *Ética*, p. 65.

¹⁵⁵ Para aprofundar a pesquisa sobre a relação entre o conceito de vontade divina e contingência nas correspondências entre Leibniz e Arnauld e suas consequências teóricas para a noção de liberdade em Leibniz, recomendamos: OLIVA, Luís César. “Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz-Arnauld”, in: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 34, n. 108 (2007), pp. 101-114. Para um estudo mais amplo sobre a contingência em Leibniz: FUERTES, Andrés. *La contingencia em Leibniz*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001. BRUNA, María Jesus Soto. “La contingencia como compossibilidad en G. W. Leibniz”, in: *Anuário Filosófico*, Volume 38, n.1, abril de 2005.

primeira se refere ao entendimento divino, como assegurar que este mundo seja contingente (ou seja, que ele seja um entre outros possíveis)? A segunda questão afeta à vontade. Sendo Deus bom e perfeitíssimo, não seria necessária a escolha do melhor mundo possível?

No parágrafo 13 do *Discurso de Metafísica*, diz Leibniz:

Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se veem as provas a priori da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro. Estas verdades, porém, embora asseguradas, não deixam de ser contingentes, pois fundamentam-se no livre-arbítrio de Deus ou das criaturas, cuja escolha tem sempre suas razões, inclinando sem necessitar.¹⁵⁶

Leibniz rejeita como falsa a noção de liberdade isenta de necessidade, certeza e determinação, razão e perfeição¹⁵⁷. Leibniz defende simultaneamente o livre arbítrio de Deus e do homem e que a noção de substância individual contém tudo quanto lhe possa acontecer¹⁵⁸. Qualquer predicado deve estar contido na noção de sujeito, ou seja, todo e qualquer evento é dotado de plena inteligibilidade a priori¹⁵⁹. Dessa forma, a verdade, definida como a inclusão do predicado ou conseqüente no sujeito ou antecedente, assume uma posição central na construção leibniziana do conceito de liberdade.

Verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou de maneira mais geral, cujo conseqüente está contido no antecedente, e por isso é necessário que exista uma certa conexão entre as noções dos termos ou que haja na coisa mesma um fundamento a partir do qual se possa dar a razão da proposição ou se possa estabelecer uma demonstração *a priori*. E se exige que em toda proposição

¹⁵⁶ LEIBNIZ, “Discurso de Metafísica”, in: *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 25.

¹⁵⁷ “Essa falsa ideia de liberdade – formada por aqueles que não contentes de isentá-la, não digo da restrição, mas da própria necessidade, queriam isentá-la da certeza e da determinação, isto é, da razão e da perfeição – não deixou de agradar a alguns escolásticos, pessoas que se atrapalham frequentemente nas suas sutilezas, e tomam a palha dos termos pelo grão das coisas (LEIBNIZ, *Teod.* §320, p. 356).

¹⁵⁸ Há textos que parecem sugerir uma fatalidade absoluta. É o que se constata quando se lê o ensaio *Sobre o destino*. LEIBNIZ, “Del Destino”, in: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 13-22, p. 13: “Que tudo é produzido por um destino fixo é tão certo como três vezes três são nove. Pois o destino consiste em que tudo está mutuamente enlaçado como em uma cadeia, e é tão infalível o que ocorrerá, antes que ocorra, quanto é infalível o que ocorreu quando ocorreu”.

¹⁵⁹ OLIVA, Luís César. “Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz-Arnauld”, in: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 34, n. 108 (2007), pp.101-114, p 111.

verdadeira afirmativa universal ou singular, necessária ou contingente, a noção de predicado esteja contido na noção do sujeito, expressa ou virtualmente, expressamente na proposição idêntica, virtualmente em qualquer outra¹⁶⁰.

A noção leibniziana de verdade exclui tanto a solução aristotélica, para a qual o mundo teria em seu fundo ontológico um componente ininteligível (a matéria, princípio de potencialidades indeterminadas), quanto a solução cartesiana que, distinguindo os atributos em principal e secundários, admite somente o atributo principal na noção individual¹⁶¹. Se todo consequente está contido no antecedente a priori, como explicar a liberdade? Trata-se do dilema explicitado na *Confessio*: “Ou a presciência ou a liberdade é suprimida”¹⁶². Se Deus sabe de antemão o que Judas fará, a liberdade da criatura é posta em suspeição; mas se Deus não sabe o que Judas fará, a liberdade seria ressaltada às custas de uma imperfeição na ciência e na providência Divina.

É justamente por tal conceito de verdade que Leibniz julga dissolver a insolubilidade da conciliação entre a presciência e providência divina e a contingência da ação humana. Na argumentação de Leibniz, a ação humana torna-se desdobramento predicamental do sujeito humano feito ideia¹⁶³. No entanto, Leibniz esclarece que a previsão não tem caráter causal e pode ser ela mesma algo necessário ou contingente. E a própria escolha dentre as muitas possibilidades é contingente e se funda na escolha do melhor. Leibniz conclui que a traição já estava contida na ideia de Judas. Leibniz assegura que ação de Judas fora contingente e, portanto, livre, pois fundou-se no livre arbítrio de Deus – que o colocou na existência, escolhendo-o dentre outras possibilidades – e em seu próprio livre-arbítrio, cuja escolha tem razões, que, no entanto, inclinam sem necessitar.

¹⁶⁰ LEIBNIZ, “de la nature de la vérité”, in: *Couturat – Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris/Hildesheim, p. 401-402. APUD LACERDA, Tessa Moura. “Leibniz, liberdade e verdade”, in: *doispontos*, Curitiba, São Carlos, V. 11, n.2, outubro de 2014, pp. 209-229.

¹⁶¹ Para Arnauld, inspirado em Descartes, a noção individual inclui apenas os atributos essenciais, ou seja, aqueles sem os quais a coisa não seria aquilo que é. Atributos como o pensamento no homem e a extensão no mármore são parte da noção individual. Atributos acidentais, por sua vez, não estariam incluídos na noção individual. Por exemplo, se determinado homem é casado ou solteiro.

¹⁶² LEIBNIZ, *Confessio Philosophi – La profession de foi du Philosophe*, par Yvon Belaval. Paris: Ed. Vrin, 1970, p. 73. Farei referência à obra pelo termo *Confessio*, seguido do número da página.

¹⁶³ “Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se veem as provas a priori da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro. Estas verdades, porém, embora asseguradas, não deixam de ser contingentes, pois fundamentam-se no livre-arbítrio de Deus ou das criaturas, cuja escolha tem sempre suas razões, inclinando sem necessitar” (LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, questão XIII, p. 25).

Mas, dirá um outro, donde se segue que este homem cometerá seguramente este pecado? A resposta é fácil: de outra maneira não seria este homem. Pois Deus vê, desde sempre, que existirá um certo Judas, cuja noção ou ideia que dele tem contém esta livre ação futura. Resta, portanto, tão-só a questão de saber por que existe atualmente um tal Judas, o traidor, que só é possível na ideia de Deus. Mas para esta questão não há neste mundo resposta a esperar, a menos que em geral deva dizer-se que, visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juros no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa série de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita entre todas as outras maneiras possíveis.¹⁶⁴

Embora Leibniz conclua que a escolha de Deus foi a mais perfeita dentre todas as outras maneiras possíveis, não o isenta da responsabilidade do mal. Deus escolheu e Judas também, eis a solução de Leibniz. Embora a escolha de dar existência a Judas tenha sido a melhor possível e redunde numa compensação com juros no universo, Deus é responsável em alguma medida pela ocorrência do mal, uma vez que era presciente e, no mínimo, dotou Judas das condições indispensáveis para cometê-lo. Leibniz concilia a responsabilidade divina pelo mal na parte com a afirmação de um bem muito superior que emerge do conjunto da criação, resultante da melhor escolha possível.

O pecado vem de um poder e uma vontade. O poder vem de Deus, a vontade da opinião; a opinião, o conjunto de temperamento e objeto, ambos vêm de Deus; portanto, todos os requisitos do pecado provêm de Deus; portanto, a razão última para o pecado, como de todas as outras coisas, portanto, também da condenação é Deus¹⁶⁵.

O problema é que, embora critique pressupostos de Espinosa e Hobbes, Leibniz transita à beira do abismo necessitarista, na medida em que parece diluir a distinção entre verdades necessárias e verdades contingentes. O verdadeiro problema, e disso Leibniz e seus interlocutores se deram conta, está no fundamento último da atribuição verdadeira, situada no sujeito, e não na previsibilidade feita a partir da análise da noção individual. Além disso, Leibniz, assim como Hobbes, concebe uma relação formal e matemática

¹⁶⁴ LEIBNIZ, *Discursos de Metafísica*, questão XXX, p. 64.

¹⁶⁵ LEIBNIZ, *Confessio Philosophi – La profession de foi du Philosophe*, par Yvon Belaval. Paris: Ed. Vrin, 1970. Citarei indicando a abreviação do título da obra, *Confessio*, e o número da página. *Confessio*, 41. Conferir também: LEIBNIZ, *Teod.* §30, p. 152-154.

entre a causa e o efeito, relação que pode ser expressa numa equação. Ele mesmo reconheceu no *De Libertate* sua proximidade vertiginosa do necessitarismo ao considerar requisito suficiente para a liberdade apenas não estar coagido.

De minha parte, havia observado que nada sucede por casualidade ou por acidente, exceto se consideramos algumas substâncias particulares, assim como a fortuna separada do destino é uma palavra vã e que nada existe a não ser que se cumpram os requisitos particulares – se bem que do conjunto dos mesmos se segue, por sua vez, o mesmo resultado – para que a coisa exista. Nisto me aproximava um pouco da opinião daqueles que consideram todas as coisas absolutamente necessárias e que julgam suficiente para que exista liberdade, que tudo esteja isento de coação, ainda que fique submetido à necessidade, e que não distinguem o conhecimento verdadeiro com certeza, o infalível, do necessário¹⁶⁶.

Ora, a mesma crítica não caberia à noção kantiana de liberdade? Evidentemente, Kant distingue nitidamente o entendimento, encarregado da função cognoscitiva, e a razão prática, que se desdobra na vontade determinada pela lei moral. Se por um lado, Kant se desvencilhou do intrincado problema da relação entre conhecimento e liberdade; por outro lado, a espontaneidade (ausência de coação) e a autonomia (determinação segundo a necessidade racional) não configuram requisitos suficientes para a liberdade leibniziana. A determinação segundo a necessidade racional manteria a doutrina kantiana da liberdade nos mesmos marcos de Espinosa, Hobbes, Locke e Hume.

Leibniz entende superar o necessitarismo por uma distinção no conceito de necessidade. Leibniz toma partido na famosa controvérsia entre Hobbes e Bramhall. Hobbes afirma que o efeito prova que as causas que o produziram eram suficientes para a sua produção e, portanto, necessárias. Bramhall, por sua vez, entende que Hobbes não prova a necessidade absoluta e antecedente, mas apenas uma necessidade hipotética. Nos termos em discussão, a necessidade hipotética significa que suposta a causa, o efeito se segue. A necessidade absoluta, por sua vez, implica que o evento, ou a ação efetuada, era necessário antes da concorrência das causas que o determinam¹⁶⁷.

¹⁶⁶ LEIBNIZ, “Sobre la libertad, la contingencia y la providencia (1689)”, in: *Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 97-106, p. 97.

¹⁶⁷ BRAMHALL, “A Defence of True Liberty”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edited by Vere Chappel. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 43-68, p. 52 e p. 60).

Leibniz adota a distinção de Bramhall entre necessidade absoluta e necessidade hipotética. Ele entende que Hobbes não foi capaz de superar o necessitarismo por não caracterizar como distintos os âmbitos de jurisdição, embora universais, dos princípios de contradição e de razão suficiente. Por isso, tampouco distinguiria entre necessidade metafísica, dotada de caráter geométrico e aplicável apenas às verdades de razão, e a necessidade hipotética, aplicada à física e à moral. Enquanto o princípio de contradição se aplica ao entendimento divino, o princípio de razão suficiente presume o ato voluntário de Deus.

O Sr. Hobbes tampouco quer escutar falar de uma necessidade moral, porque, com efeito, (para ele) tudo acontece por causas físicas. Mas tem-se razão, todavia, de estabelecer uma grande diferença entre a necessidade que obriga o sábio a agir bem (*bien faire*) que se chama moral, que tem lugar até mesmo com relação a Deus, e entre esta necessidade cega [...] E esta necessidade é absoluta, porque tudo aquilo que ela carrega com ela deve acontecer independentemente do que se faça; enquanto aquilo que acontece por uma necessidade hipotética acontece seguido da suposição que isto ou aquilo foi previsto (*prévu*) ou decidido (*résolu*), ou antecipadamente feito, e a necessidade moral traz uma obrigação de razão, que sempre tem seu efeito no sábio¹⁶⁸.

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz distingue, no âmbito do entendimento divino, onde opera o princípio de contradição, as noções abstratas e noções individuais. Tal distinção é considerada importantíssima por Leibniz, pois vislumbra por ela uma saída do labirinto necessitarista no qual se via cercado¹⁶⁹. As noções abstratas e as noções individuais encontram-se plenamente determinadas, mesmo se virtualmente, no entendimento divino. No entanto, enquanto as noções abstratas o são necessariamente e independentemente da vontade divina, as noções individuais passam a ser necessárias (necessária *ex hypothesi*) pelo decreto da vontade divina. Dito de outro modo, nessa esfera, é absolutamente necessário aquilo cujo contrário implique contradição. É, por

¹⁶⁸ LEIBNIZ, “Reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso”, tradução e notas de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva, in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), 2007, pp. 261-272, p.264.

¹⁶⁹ “Pois bem, deste princípio (o necessitarismo) me afastei pela consideração daqueles possíveis, que nem são, nem serão, nem foram; pois, se algum dos possíveis jamais chegará a existir, as existências não são certamente sempre necessárias” (LEIBNIZ, “Sobre la libertad, la contingencia y la providencia (1689)”, in: *Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 97-106, p. 98).

exemplo, absolutamente necessário que três vezes três são nove. E o contrário disso é um nada. No entanto, aquilo cujo contrário não implique contradição é uma possibilidade. A noção completa de Alexandre implica sua vitória sobre Dario; visto que o contrário não comporta contradição, ambas são possibilidades no entendimento divino. Enquanto não se dá o decreto da vontade divina, as noções individuais seguem no entendimento divino como meras possibilidades. Tal distinção é importantíssima para Leibniz.

Ora, sustentamos estar já virtualmente compreendido em sua natureza ou noção, como as propriedades na definição do círculo, tudo o que deve acontecer a qualquer pessoa. Assim, a dificuldade ainda subsiste. Para resolvê-la solidamente, digo que há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária aquela cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria); a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição. E esta conexão funda-se não sobre as ideias absolutamente puras e sobre o simples entendimento de Deus, mas sobre os seus decretos livres e sobre a série do universo.¹⁷⁰

Na medida que os possíveis se articulam na mente divina, o princípio de contradição não implica apenas possibilidades isoladas, mas, sobretudo, compossibilidades e impossibilidades. Logo, a criação, ato de vontade que estabelece a passagem da possibilidade à existência, levará em conta as articulações (compossibilidades, impossibilidades) fundamentadas no princípio de contradição. Leibniz logra encontrar possibilidades que justificam incontáveis mundos possíveis e fundamentam a contingência no nível do entendimento divino. De fato, se não houvesse impossibilidade, tudo seria absolutamente necessário. Pelos “possíveis” Leibniz resgatou a possibilidade de um discurso teleológico. Deus elege um fim e escolhe livremente dentre as várias possibilidades o melhor meio de realizá-lo. Em Leibniz a suficiência não se identifica com eficiência, e tem acento teleológico. Enquanto em Hobbes a razão está empenhada na compreensão racional dos eventos físicos, em Leibniz, o acento está sobre a fundamentação racional do mundo. Se Leibniz se apropria da causalidade mecânica de Hobbes é para submetê-la a uma determinação essencialmente teleológica da realidade¹⁷¹.

¹⁷⁰ LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, questão XIII, p. 26.

¹⁷¹ Conferir: LEIBNIZ, “reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso”, in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), 2007, pp. 261-272.

Leibniz presente a necessidade de atribuir aos possíveis um estatuto ontológico; do contrário, não teria logrado mais que provar que o real não esgota as possibilidades lógicas. Os possíveis teriam caráter meramente mental e, portanto, fictício. Por isso Leibniz é levado a introduzir os possíveis como representações no intelecto divino, cujo conteúdo é assumido como eternamente consistente e isento de contradição. No entanto, o estatuto ontológico dos possíveis parece insuficiente para assegurar a contingência. Se considerarmos que, para Leibniz, todos os possíveis tendem a existir e a razão pela qual Deus não os pôs todos na existência deve residir na impossibilidade; ou seja, a existência de uns torna inexecutável a existência de outros¹⁷². E que “Existir, para uma coisa, é idêntico a ser concebido por Deus como o melhor, ou seja, como o mais harmônico”¹⁷³. Então, existir significa o mesmo que uma definição real de existência, a saber, existe o que é maximamente perfeito dentre aquelas coisas que poderiam existir, o que envolve mais essência¹⁷⁴. Logo, teríamos que admitir que a necessidade de atribuir significado ontológico a possibilidades que não teriam os requisitos de existência parece uma ficção ontológica. Trata-se de uma tese metafísica de significado esfíngico. Para que os eventos e substâncias intramundanos sejam contingentes basta que os meramente possíveis tenham algum estatuto ontológico. Não está claro em que sentido conferir estatuto ontológico aos possíveis – possíveis que não existem, jamais existiram e nunca existirão – seja suficiente para evitar o necessitarismo. Pois é o mesmo que afirmar que todo possível deve ser necessariamente meramente possível.

Contudo, esse já não é um problema relacionado ao entendimento divino. De fato, Leibniz assegura a existência de possíveis, associados em compossibilidade e impossibilidade. O problema, na verdade, situa-se no flagrante esvaziamento do ato de vontade. Se a existência se define pelo nível de perfeição das essências, então o mundo existe por definição, como resultado de um cálculo lógico, sem necessidade de decreto.

HIRATA, Celi. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. Tese doutoral. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, pp. 109-120.

¹⁷² MARQUES, Edgar. “Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz”, in: *Kriterion*, 109, 2004, pp. 175-187.

¹⁷³ LEIBNIZ, *Recherches Générale sur l’Analyse des Notions et des Vérités*, 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques. Introd. et notes par J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998, 30, APUD OLIVA, Luís César. “Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz-Arnould”, in: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 34, n. 108 (2007), pp.101-114, p. 107.

¹⁷⁴ OLIVA, Luís César. “Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz-Arnould”, in: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 34, n. 108 (2007), pp. 101-114, p. 107.

Leibniz se vê num labirinto, para assegurar estatuto ontológico para os possíveis (sem os quais não haveria contingência), ele dissolve a noção de criação e o próprio ato de vontade divina.

A questão aprofunda-se ao analisarmos o princípio de razão suficiente, que vigora no ato de vontade divina. Ele define o princípio de razão suficiente pelos seguintes termos:

Razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita frequência estas razões não possam ser conhecidas por nós.¹⁷⁵

O princípio de razão suficiente não admite que a indiferença seja condição de possibilidade para a liberdade. Antes, a indiferença representa um impasse que deveria ser rompido por um ato de escolha desmotivado. É famosa a ilustração, na correspondência com Clarke, do princípio de razão suficiente pela balança de Arquimedes. “Se há uma balança em que tudo seja igual de ambas as partes, suspendendo-se também pesos iguais nas extremidades dessa balança, ela ficará em repouso”¹⁷⁶. Ou seja, é necessário que haja um fundamento de determinação qualquer; pois ainda que as razões se equivalessem, as paixões não se igualariam. O exemplo de Leibniz não é feliz, pois identifica o agente com uma balança passiva. Tal passividade parece anular a vontade, completamente identificada com a razão ou motivo determinante¹⁷⁷.

A passividade da balança parece ser um eco inapropriado do mecanicismo. De fato, para Leibniz, o mecanicismo não se opõe ao princípio teleológico; pelo contrário, na medida em que postula a passividade dos corpos, exige que um princípio espiritual seja a origem deles e de seu movimento. No entanto, a relação entre o mecanicismo e a

¹⁷⁵ LEIBNIZ, “Os Princípios da Filosofia ou a Monadologia”. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha, in: *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004, § 32, p.137. Farei referência à obra pelo termo *Monadologia*, seguido de parágrafo e página desta edição.

¹⁷⁶ LEIBNIZ, “Segunda Carta a Clarke”, in: *La Polemica Leibniz-Clarke*. Edición y traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus Ediciones, 1980, p. 57.

¹⁷⁷ LEIBNIZ, “Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad”, in: *Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 177-192, p. 178-179: “Há graus da vontade, pois queremos mais uma coisa que outra. E queremos o que parece melhor, logo quanto maior semelhança se dá entre as coisas, tanto menos preferimos uma coisa a outra e, em suma, acabamos por não querer nada”.

liberdade humana demanda sem dúvidas esclarecimentos. A aplicação do princípio de razão suficiente ao ato criador de Deus parece, exatamente como no exemplo da balança, identificar a harmonia do melhor mundo possível – pois indiferença e o princípio de razão suficiente se excluem mutuamente – com a vontade divina, suplantando-a. Ademais, a própria noção de possibilidade parece ter sua efetividade mitigada pela afirmação de que as coisas são necessariamente na medida em que reúnem todos os requisitos de existência.

Aquele que nega (que há uma razão) destruiu a distinção entre o ser em si mesmo e o não-ser. As coisas, aquelas que são, que existem, possuem certamente todos os requisitos para existir; ora, todos os requisitos para existir tomados em conjunto são a razão suficiente para existir; Portanto, tudo o que existe tem uma razão suficiente para existir.¹⁷⁸

Consciente dessas dificuldades, Leibniz, sobretudo no *Discurso de Metafísica* e na *Correspondência com Arnauld*, trabalha para reforçar o papel da vontade divina para assegurar a liberdade. No *Discurso de Metafísica*, Leibniz propõe que o primeiro decreto livre que Deus estabeleceu foi fazer sempre o mais perfeito. Leibniz assegura de uma só vez a efetividade e a liberdade da vontade divina e da vontade humana sem abrir mão da certeza e da contingência de suas opções.¹⁷⁹

A essa altura alcançamos uma profundidade ulterior do problema: a contingência da escolha divina. O mundo atual é contingente, pois é escolhido dentre outras compossibilidades não contraditórias. Mas, uma vez que Deus é perfeitíssimo, decorreria necessariamente (sem contingência e, portanto, sem liberdade) a escolha pelo melhor? Sendo perfeitíssimo, poderia Deus não optar pelo melhor? Luís César Oliva aponta duas possibilidades, que não se excluem mutuamente, para a solução do problema: ou é

¹⁷⁸ LEIBNIZ, *Confessio Philosophi – La profession de foi du Philosophe*, par Yvon Belaval. Paris: Ed. Vrin, 1970, p. 35. Citarei indicando a abreviação do título da obra, *Confessio*, e o número da página.

¹⁷⁹ “Embora seja razoável e seguro que Deus fará sempre o melhor, embora o que é menos perfeito não implique contradição, ver-se-ia não ser tão absoluta como a dos números ou da geometria a demonstração deste predicado de César, mas que supõe a série de coisas livremente escolhidas por Deus, e que está fundada sobre o primeiro decreto livre divino, que estabelece fazer sempre o mais perfeito, e sobre o decreto feito por Deus (depois do primeiro) a propósito da natureza humana, ou seja: que o homem fará sempre, embora livremente, o que lhe parece melhor. Ora, toda verdade fundada nesses tipos de decreto é contingente, apesar de certa; porque esses decretos não mudam a possibilidade das coisas e, como já disse, ainda que Deus seguramente escolhesse sempre o melhor, tal não impede o que é menos perfeito de ser e continuar possível em si, embora não aconteça, porque não é sua impossibilidade, mas sim sua imperfeição, que o faz rejeitar” (LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica* § 13, p.27).

contingente que este mundo seja o melhor, ou é contingente que Deus escolha o melhor¹⁸⁰. Há textos de Leibniz corroborando ambas possibilidades.

Por um lado, Leibniz trabalha a noção de que seja indemonstrável que esse mundo seja o melhor. Ora, visto que só é necessário aquilo cujo contrário seja redutível à contradição, o que não é possível para a noção do mundo real, então temos de reconhecer que a afirmação de que este mundo é o melhor dos mundos possíveis é contingente (pois sua necessidade é indemonstrável). Logo, ainda que seja necessária a proposição de que Deus quer necessariamente o melhor mundo possível, não seria necessária a proposição de que este é necessariamente o melhor¹⁸¹. Nesse caso, o entendimento divino, perfeitíssimo, “conhece” necessariamente o contingentemente (pois não se trata de uma necessidade cujo contrário seja redutível à contradição) melhor mundo possível. Logo, quando a vontade divina quer necessariamente o melhor, o conteúdo querido (o melhor mundo possível) não é mais que uma noção contingente. Este argumento é passível de críticas e não as aprofundaremos aqui. Basta-nos reconhecer que a indemonstrabilidade de que este mundo seja o melhor só se pode referir a um intelecto finito, não ao divino. O entendimento divino não poderia apresentar à vontade divina um mundo que não fosse necessariamente o melhor, ainda que tal necessidade não fosse geométrica. O conhecimento perfeitíssimo de Deus homogeneíza (simplifica) de alguma forma a distinção entre verdades de razão e verdades de fato. A questão que se impõe é: até que ponto a noção de contingência lógica é suficiente para assegurar a contingência moral?

Se não fosse o melhor em si ou em relação ao fim, a escolha de Deus infringiria o princípio de razão suficiente. Então, muitos intérpretes avaliaram a possibilidade de Leibniz considerar que a bondade divina não fosse necessária. Apresentou-se como argumento o fato de no início do *Discurso de Metafísica*, ao tratar da perfeição divina, ele apresente apenas os atributos da máxima ciência e da onipotência, sem referir-se à

¹⁸⁰ OLIVA, Luís César. “Bondade divina e contingência em Leibniz”, in: *Cadernos Spinosanos*, XV, USP Editora, 2006, pp. 59-86, p. 60.

¹⁸¹ Diz Leibniz: “Ora, não reconheço como necessária nenhuma proposição que não pode ser demonstrada por uma redução àquilo cujo contrário implica contradição. É o mesmo argumento: ‘Deus quer necessariamente a obra mais digna de sua sabedoria’. Digo que ele quer, mas não necessariamente, já que, embora esta obra seja a mais digna, isto não é uma verdade necessária. É verdade que esta proposição ‘Deus quer a obra mais digna dele’ é necessária. Mas não é verdade que ele a queira necessariamente. Pois esta proposição ‘esta obra é a mais digna’ não é uma verdade necessária, é uma verdade indemonstrável, contingente, de fato” (LEIBNIZ, *Textes Inédites*. Editados por Gaston Grua. Paris: PUF, 1948, p. 493, apud OLIVA, Luís César. “Bondade divina e contingência em Leibniz”, in: *Cadernos Spinosanos*, XV, USP Editora, 2006, pp. 59-86, p. 61).

bondade¹⁸². No entanto, não faltam textos nos quais Leibniz insere a bondade entre as perfeições divinas¹⁸³. A vontade e a bondade de Deus são idênticas. “A vontade consiste na inclinação a fazer algo proporcionalmente ao bem que ele encerra”¹⁸⁴. De fato, “a vontade é proporcional ao sentimento que nós temos do bem, e disso segue a predominância”¹⁸⁵. A vontade divina “quer antecedentemente o bem e, conseqüentemente, o melhor”¹⁸⁶. Ou seja, a vontade é antecedente quando considera os bens isoladamente, cada bem enquanto bem, e é dita conseqüente, quando é o resultado do conflito de todas as vontades antecedentes (tanto daquelas que tendem ao bem quanto daquelas que resistem ao mal), a vontade total¹⁸⁷. Então é necessário que a vontade divina, assim como a humana, se dirija ao bem e tanto melhor, maior a vontade¹⁸⁸. Mas, se a bondade de Deus é metafisicamente necessária, em que se distinguiria Leibniz do espinosismo?

Parece que a solução para o problema é a distinção entre a bondade necessária da vontade divina e a escolha necessária do melhor mundo possível. Leibniz conclui que embora a vontade divina seja boa por natureza, ou seja, necessariamente, as coisas não existem necessariamente, pois não existe contradição no fato de a vontade divina ter possibilidades que lhe são contrárias (incluindo a possibilidade de nada criar). Uma vez mais Leibniz faz uso dos possíveis (que já criticamos suficientemente para os fins que nos propomos), dessa vez para fundamentar a contingência da escolha divina. Com isso, Leibniz quer evitar tanto o determinismo absoluto, segundo o qual existe tudo quanto é possível, quanto o voluntarismo, que faz o mundo existir por arbitrariedade divina.

Deus não faz o melhor necessariamente, mas porque quer: quem me perguntasse se Deus quer necessariamente, teria de explicar previamente a que tipo de necessidade se refere ou então colocar a questão mais amplamente, perguntando, por exemplo, se Deus quer necessariamente ou livremente, isto é, em virtude de sua natureza ou de sua vontade. A meu modo de ver, Deus não pode querer voluntariamente, pois de outro modo se daria a vontade de querer ao infinito. Mas há de se afirmar que Deus quer o melhor devido a sua própria natureza. Logo quer necessariamente, dir-se-á.

¹⁸² LEIBNIZ, *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 3.

¹⁸³ LEIBNIZ, *Monadologia*. § 48, p. 139-140; *Teod.* §149-152, p. 240-243.

¹⁸⁴ LEIBNIZ, *Teod.* §22, p. 148.

¹⁸⁵ LEIBNIZ, *Teod.* §287, p. 337.

¹⁸⁶ LEIBNIZ, *Teod.* §23, p. 149.

¹⁸⁷ LEIBNIZ, *Teod.* §22, p. 148.

¹⁸⁸ OLIVA, Luís César. “Bondade divina e contingência em Leibniz”, in: *Cadernos Spinosanos*, XV, USP Editora, 2006, pp. 59-86, p. 77.

Trata-se de uma feliz necessidade, dir-se-á com santo Agostinho. Daí se deduzirá que as coisas existem de modo necessário. Por quê? Por que implica contradição que não exista o que Deus quer? Nego que esta proposição seja absolutamente verdadeira. De outro modo tudo o que Deus não quer não seria possível. Quando em realidade continua sendo possível, embora não escolhido por Deus. Pois é possível existir aquilo que Deus não quer que exista, já que poderia existir por sua natureza se Deus quisesse que existisse¹⁸⁹.

Dessa forma, a proposição segundo a qual “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez somente se pudesse ter feito de outro modo” se aplica a Deus em dois sentidos fundamentais. Deus é dotado de liberdade metafísica, no sentido que não pode sofrer nenhum tipo de demanda ou constrangimento exterior nem para criar nem para atuar no mundo criado (espontaneidade). Por outro lado, Deus é isento de paixões, o que lhe assegura ausência de coação interna. Ou seja, o princípio de razão suficiente não significaria uma coação intelectual que suprime o ato de vontade, pois também nesse caso dá-se uma inclinação que não necessita. De fato, a mera ausência de coação externa não asseguraria que o homem, de fato, estivesse livre, pois sempre haveria a possibilidade de estar sob o efeito de paixões ou coações incontroláveis. No entanto, isso não se aplica a Deus, pois n’Ele as paixões não se sobrepõem à razão¹⁹⁰. Portanto, Deus cria livremente, escolhendo dentre as inúmeras possibilidades, o melhor dos mundos possíveis. Os possíveis parecem indispensáveis à noção de contingência tanto na ordem do entendimento quanto na ordem da vontade divina.

Os princípios desenvolvidos por Leibniz e aplicáveis a Deus na defesa de sua liberdade e de seus atributos, sobretudo, a sabedoria e a bondade, fundamentam a liberdade humana. Em Leibniz, a alma (e sua inteligência e vontade) é autônoma, o que se vincula imediatamente à noção de espontaneidade. Para Leibniz, toda substância

¹⁸⁹ LEIBNIZ, “En torno a la libertad y la necesidad”, in: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 5-12, p. 8-9.

¹⁹⁰ ROWE, William, “Divine Freedom”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-freedom/>>. Diz Leibniz: “Os estoicos diziam que só o sábio é livre; com efeito, não temos o espírito livre quando ele é tomado por uma grande paixão, pois nesse caso, não podemos querer como é necessário, isto é, com a deliberação que se exige. Assim sendo, só Deus é perfeitamente livre, e os espíritos criados só o são na medida em que se sobrepõem às paixões” (LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p. 125-126).

simples exprime o universo por suas ações internas e imanentes e não é concebível que uma substância simples atue sobre as demais ou sofra qualquer influxo delas. Leibniz pensa a atuação da alma como autônoma em relação ao corpo e em relação a todas as outras substâncias¹⁹¹. Os objetos externos e sensíveis, mesmo o próprio corpo, não podem agir imediatamente sobre a alma. Eis o fundamento ontológico sobre o qual Leibniz apoia a noção de espontaneidade. A espontaneidade não é apresentada por Leibniz como uma novidade conceitual, ele mesmo se refere a Aristóteles¹⁹². No entanto, para compreendermos a espontaneidade leibniziana, é preciso interpretá-la no marco da sua monadologia. A espontaneidade é propriedade de todas as substâncias simples, logo não afeta exclusivamente o homem. Cada mónada é, em virtude deste princípio interno, um microcosmo autárquico, visto que nenhuma causa externa poderia influir nos processos e mudanças naturais da mónada. E visto que todas as suas ações procedem de sua profundidade ontológica, tudo se encontra nela a priori.

Daquilo que acabamos de dizer segue-se que as mudanças naturais das mónadas vêm de um *princípio interno*, já que uma causa externa não poderia influenciar o seu interior¹⁹³.

Ora, esta ligação ou este acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações (*rappports*) que exprimem todas as outras e que ela seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo¹⁹⁴.

A autonomia e espontaneidade ontológica redundam em autonomia e espontaneidade ética. As razões do entendimento – e não as tendências de uma sensibilidade exterior à alma – subordinam a vontade. Por decreto da vontade divina, o entendimento orienta a vontade para o bem aparente, para o qual a vontade tende sem ser necessitada. Tal convicção é tão sólida, que Leibniz pressentiu a necessidade de afirmar

¹⁹¹ “Também não há meio de explicar como é que uma mónada possa ser alterada ou mudada no seu interior por alguma outra criatura; já que se não poderia aí transpor nada, nem conceber nela nenhum movimento interno, que possa ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído dentro de si; da maneira como isso é possível nos compostos, onde há mudanças entre as partes. As mónadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam apartar-se, nem passear-se fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem a substância nem o acidente podem entrar de fora numa mónada” (LEIBNIZ, *Monadologia*, n.7, p. 40).

¹⁹² LEIBNIZ, *Teod.* §290, p. 339.

¹⁹³ LEIBNIZ, *Monadologia*, § 11, p.41.

¹⁹⁴ LEIBNIZ, *Monadologia*, § 56, p.54.

que as razões do entendimento não impedem que o ato da vontade seja contingente¹⁹⁵. Leibniz assegura que “a vontade está na indiferença desde que se oponha à necessidade, e tem o poder de proceder diversamente ou ainda de suspender de todo a sua ação, pois ambos os partidos são e continuam possíveis”¹⁹⁶. Não se pode, no entanto, pensar que Leibniz faça uma concessão à indiferença em sentido próprio, já claramente negada¹⁹⁷. O que ele quer enfatizar, na verdade, é que a vontade segue livre, apesar da determinação do entendimento a respeito do bem aparente, objeto da vontade.

A inteligência exerce função capital no uso da liberdade. Leibniz se insere na tradição agostiniana para a qual liberdade e livre-arbítrio são coisas distintas. Embora o livre arbítrio seja condição inexcusável da liberdade, não se identifica com ela. A liberdade só se fará presente quando se atue conforme à razão. A liberdade consiste, pois, no bom uso do livre arbítrio e só tem lugar quando o conhecimento racional do bem se converte em motivo determinante da ação¹⁹⁸. Só a vontade determinada a partir de um conhecimento distinto está isenta da escravidão. No entanto, a alma, criatura imperfeita, contém em si paixões, que conduzem a pensamentos confusos e determinam a vontade a escolher entre males¹⁹⁹.

Nosso conhecimento é de dois tipos, distinto ou confuso. O conhecimento distinto ou a inteligência tem lugar no verdadeiro uso da razão; mas os sentidos nos fornecem pensamentos confusos. E podemos dizer que estamos isentos da escravidão enquanto agimos a partir de um conhecimento distinto; mas que estão sujeitos às paixões enquanto nossas percepções são confusas. É nesse sentido que não temos toda a liberdade de espírito que seria de desejar, e que podemos dizer com santo Agostinho, que estando sujeito ao pecado, nós temos a liberdade de um escravo. Todavia, um escravo, qualquer que seja o escravo, não deixa de ter a liberdade de escolher em conformidade

¹⁹⁵ LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p.126.

¹⁹⁶ LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, p. 63.

¹⁹⁷ LEIBNIZ, *Teod.* §49, p. 163.

¹⁹⁸ LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p. 142: “a alma tem o poder de suspender o cumprimento de alguns desses desejos, e por conseguinte tem a liberdade de considerá-los um após o outro, e de compará-los entre si. É nisso que consiste a liberdade do homem e o que denominamos, ainda que impropriamente a meu juízo, livre arbítrio; e do mal uso que a liberdade faz, que procede toda essa diversidade de desvios, de erros e falhas em que nos precipitamos, quando determinamos a nossa vontade com excessiva pressa ou com excessiva demora”.

¹⁹⁹ “Todavia, visto que tais inclinações, essas tendências e esses desejos contrários devem encontrar-se já na alma, ela não tem poder sobre elas, e por conseguinte não poderia resistir-lhes de uma forma livre e voluntária, na qual possa participar a razão, se a alma não se dispusesse de outro meio, que consiste em desviar o espírito para outra coisa. Mas como lembra-se de fazê-lo, quando for necessário? Este é o problema, sobretudo quando se está sob o domínio de uma forte paixão” (LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p. 142).

com o estado em que se encontra, embora se encontre o mais frequentemente na obrigação de escolher entre dois males, porque uma força superior não o deixa alcançar os bens aos quais aspira. E o que as correntes e a coerção provocam em um escravo é provocado em nós graças as paixões, cuja violência é doce, mas não é menos perniciosa. Na verdade, só queremos aquilo que nos agrada, mas, infelizmente, o que nos agrada no presente é frequentemente um verdadeiro mal, que nos desagradaria se tivéssemos os olhos do entendimento abertos. No entanto, essa má condição em que se encontra o escravo, e aquela em que nos encontramos, não impede que, na condição a qual estamos reduzidos, façamos uma escolha livre (tanto quanto ele) daquilo que nos agrada, mas conforme nossas forças e nosso conhecimento presente.²⁰⁰

Chama, pois, atenção que Leibniz sugira que não todas as ações se realizem através da vontade, identificando-a com o motivo conforme à razão²⁰¹. Leibniz entende que “o espírito não tem poder completo e direto para sempre bloquear os seus desejos”²⁰². No entanto, Leibniz distingue nitidamente entre vontade e razão. Tal distinção se faz clara pelo modo diverso como a inteligência influencia a vontade na escolha do querer e na escolha das ações. Enquanto na escolha da ação a influência é imediata, na escolha do querer a influência é mediata. Ou seja, somente mediante a reflexão podemos determinar a vontade a querer no futuro como julgamos que ela deveria querer no presente.

Tudo o que acontece à alma depende dela, mas não depende sempre de sua vontade; isso seria demais. Não é de fato sempre conhecido ou apercebido distintamente por seu entendimento. Pois nela há não apenas uma ordem de percepções distintas que faz seu domínio, mas também uma sequência de percepções confusas ou de paixões, que ocasiona sua escravidão, e não é preciso estranhar isso; a alma seria uma divindade, se ela tivesse apenas percepções distintas. Ela tem, no entanto, algum poder também sobre essas percepções confusas, mesmo que de uma maneira indireta; pois embora ela não possa mudar suas paixões prontamente, ela pode trabalhar nisso com considerável antecedência e bastante sucesso, e se dar novas paixões, e mesmo (novos) hábitos. Ela tem até um poder semelhante

²⁰⁰ LEIBNIZ, *Teod.* §289, p. 338.

²⁰¹ Na verdade, em Leibniz a vontade atua mesmo quando o entendimento está turvo. Na mesma medida em que o entendimento caracteriza o ato moral, também a vontade é indispensável. De fato, existe contingência nas incontáveis ações da natureza; mas quando o julgamento não está naquele que age, não existe liberdade. E se tivéssemos um julgamento que não fosse acompanhado de alguma inclinação para agir, nossa alma seria um entendimento sem vontade. Conferir: LEIBNIZ, *Teod.* §34, p. 156.

²⁰² LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p. 143.

sobre as percepções mais distintas, podendo se dar indiretamente opiniões e vontades, e se impedir de ter estas ou aquelas e suspender ou emitir seu julgamento²⁰³.

Leibniz adere à noção lockiana de inquietação presente como fator determinante da vontade em senso lato. Elas distinguem-se das inclinações e paixões por seu caráter inconsciente. A noção de percepções insensíveis está à serviço da lei da continuidade aplicada ao plano psicológico, ou seja, “uma substância não pode estar sem ação, e jamais existem corpos sem movimento”²⁰⁴, o que atende plenamente à negação do conceito de indiferença da vontade. Leibniz distingue a inquietação das inclinações e paixões²⁰⁵.

O conceito de percepções insensíveis serve para explicar uma série de fenômenos: a convergência de tudo, a constituição do próprio indivíduo e as inquietações que determinam a vontade encontram sua fundamentação nas percepções inconscientes, inclusive a união pré-estabelecida. Essas percepções, que Leibniz qualificou ‘insensíveis’ e ‘pequenas’, por não provocarem qualquer sentimento consciente na alma, se identificam com a infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na sua causa final²⁰⁶. Dessa forma, ao introduzir um componente inconsciente na teoria da ação, Leibniz sepulta definitivamente a doutrina da indiferença de equilíbrio da vontade e a impressão de que temos diante de nós um futuro aberto²⁰⁷.

²⁰³ LEIBNIZ, *Teod.* §64, p. 172.

²⁰⁴ LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p.11.

²⁰⁵ “Entretanto, para voltarmos à inquietação, ou seja, as pequenas solicitações imperceptíveis que nos mantêm sempre de prontidão: são elas determinações confusas de maneira que muitas vezes não sabemos o que falta, ao passo que nas inclinações e paixões sabemos ao menos a maneira de agir, e as mesmas paixões causam essa inquietação ou “prurido”. Esses impulsos são como outras pequenas molas que procuram soltar-se e fazem a nossa máquina agir. Já observei acima que é por isso que nunca somos indiferentes – mesmo quando mais parecemos sê-lo – por exemplo, a voltar-nos à direita de preferência à esquerda ao final de uma rua [...]. Em alemão denomina-se *Unruhe* – isto é, inquietação – o pêndulo de um relógio. Pode-se dizer que o mesmo acontece com o nosso corpo que jamais poderá estar perfeitamente à vontade” (LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, p. 118).

²⁰⁶ Para aprofundar no tema, é recomendável a leitura de: ABREU, Michael Pontes de. *As percepções inconscientes no pensamento de Gottfried W. Leibniz* / Michael Pontes de Abreu; orientadora Déborah Danowski. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2003.

²⁰⁷ “De resto, existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, das quais não nos apercebemos, pelo fato de as impressões serem ou muito insignificantes e em número muito elevado, ou muito unidas, de sorte que não apresentam isoladamente nada de suficientemente distintivo; porém, associadas a outras, não deixam de produzir o seu efeito e de fazer-se sentir ao menos confusamente [...] Essas percepções insensíveis assinalam também e constituem o próprio indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios ou expressões que elas conservam dos estados anteriores deste indivíduo, fazendo a conexão com o seu estado atual, percepções que se podem conhecer por um espírito superior, mesmo que este

Embora Leibniz trate de mecanismos inconscientes em sua teoria da ação, sobretudo referindo-se a mecanismos instintivos, toda ação humana com pretensão moral ocorre sob o império da razão²⁰⁸. A alma tem poder sobre suas inclinações, mesmo se tal poder se exerça indiretamente. As ações externas, que não ultrapassam nossas forças, dependem absolutamente de nossa vontade. No entanto, as apetições não dependem da vontade, exceto por hábeis artifícios que nos dão os meios de suspender nossas decisões ou de modificá-las²⁰⁹. Tal atuação sobre si, se exprime melhor pelos termos consciência ou reflexão. Na reflexão, sujeito e objeto coincidem. No entanto, a consciência não implica apenas a presença atual, mas comporta também a memória – que assegura ao homem identidade e percepção de totalidade e duração – e a dimensão prática. Além disso, a consciência pensa distintamente os objetos e circunstâncias que nos afetam. Ou seja, a consciência é simultaneamente psicológica, intencional e moral.

A complexa hierarquia perceptiva da doutrina leibniziana do conhecimento puramente obscuro até o adequado, corresponde a uma também complexa rede afetiva na qual se entrelaçam inclinações, inquietudes, prazeres e dores determinando a vontade²¹⁰. Nesse contexto, a inteligência assumirá a função decisiva de determinar a vontade na direção do verdadeiro bem, nisso consistirá a liberdade em seu sentido pleno, uma vez que o mero arbítrio – ainda mais quando se escolhe entre bens inferiores – não representa adequadamente a liberdade.

A liberdade de arbítrio e, por conseguinte, a liberdade de ação são concebidas na conciliação da necessidade com a contingência, sintetizadas no princípio de razão suficiente. Tudo o que acontece, incluindo as moções celestiais, a formação das plantas e o corpo dos animais, assim como os processos da vida são regulados por leis mecânicas como o movimento dos ponteiros são controlados em um relógio. Não há influência de

indivíduo não as pudesse sentir, isto é, quando a recordação explícita não estivesse mais presente [...] É também pelas percepções insensíveis que se explica esta admirável harmonia preestabelecida da alma e do corpo, e mesmo de todas as mónadas ou substâncias simples, que substitui a influência insustentável de uns sobre os outros, harmonia que, no pensar do autor do mais belo dos Dicionários, enaltece a grandeza das perfeições divinas além de tudo o que se tenha jamais concebido. Depois disso acrescentaria pouca coisa se dissesse que são essas pequenas percepções que nos determinam em muitas ocasiões sem que pensemos, e que enganam o homem vulgar pela aparência de uma *indiferença de equilíbrio*, como se fosse para nós completamente indiferente (para dar um exemplo) voltarmos à direita ou à esquerda” (LEIBNIZ, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução: Luiz João Baraúna. Editor Victor Civita. Abril S.A. Cultural. São Paulo, 1984, p.11-13).

²⁰⁸ LEIBNIZ, *Teod.* §326, p. 359-360.

²⁰⁹ LEIBNIZ, *Teod.* §327, p. 360.

²¹⁰ OLIVA, Luís César. “Bondade divina e contingência em Leibniz”, in: *Cadernos Spinosanos*, XV, USP Editora, 2006, pp. 59-86, p. 75.

uma substância sobre outra, nem do corpo sobre a alma ou vice-versa, mas tudo concorda pelas leis ordinárias do mundo estabelecidas por Deus. Tal concordância no homem, entre a alma e o corpo, se revela na união preestabelecida²¹¹.

O homem leibniziano, representado na tensão entre a necessidade e a contingência, é definido como autômato espiritual. A noção de espontaneidade deve ser compreendida no âmbito da noção de necessidade hipotética. Como aponta Colchan Roldán Panadero, Leibniz chama muitas vezes a liberdade de “espontaneidade inteligente”, “espontaneidade racional” ou “espontaneidade consultante”²¹². À espontaneidade Leibniz incorpora a contingência no enquadramento da necessidade hipotética. A contingência emerge nesse contexto teórico como conceito essencial à concepção da liberdade.

Tudo é, então, antecipadamente certo e determinado no homem, como em qualquer lugar; e a alma humana é uma espécie de autômato espiritual, embora as ações contingentes em geral, e as ações livres em particular, não sejam por isso necessárias a partir de uma necessidade absoluta, a qual seria verdadeiramente incompatível com a contingência. Portanto, nem a futuração (*futurition*) em si mesma – por mais certa que seja –, nem a previsão infalível de Deus, nem a predeterminação das causas, nem a dos decretos de Deus destruiriam essa contingência e essa liberdade²¹³.

²¹¹ “Mas a razão suficiente deve encontrar-se também nas verdades contingentes ou de fato, ou seja, na série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas; onde a resolução em razões particulares poderia chegar a um detalhamento sem limite devido à variedade imensa das coisas da natureza e à divisão dos corpos até o infinito. Há uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que entram na causa eficiente desse meu ato presente de escrever, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na sua causa final” (LEIBNIZ, *Monadologia*, § 36, p. 137).

²¹² ROLDÁN, Concha. “La salida leibniziana del labirinto de la libertad”, in: LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. IX-LXVII p. XLVII.

²¹³ LEIBNIZ, *Teod.* §52, p. 164-165. Na *Monadologia*, §52, Leibniz confirma o conceito de autonomia regulada pelo princípio de razão suficiente: “Poder-se-ia dar o nome de *Enteléquias* a todas as substâncias simples ou mónadas criadas, pois elas contêm uma certa perfeição, há uma suficiência que as torna fontes das suas ações internas e por assim dizer Autômatos incorpóreos.

1.2.3. Compatibilismo deontológico? A identificação entre necessidade racional e vontade em Kant

Kant faz uso de um instrumental conceitual muito similar ao de seus contemporâneos para lidar com a problemática fundamentação da filosofia moral no contexto da hegemônica visão mecanicista do mundo. Em uma nota no prefácio da *Crítica da Razão Prática*, Kant descreve o agente moral como um solucionador de problemas matemáticos. Assim como o matemático soluciona os problemas aplicando regras mecânicas, assim também o agente moral deverá aplicar uma fórmula, pela qual o cálculo moral se fará corretamente. É evidente a tendência à mecanização do agente humano – tanto na filosofia teórica quanto prática – e a sujeição de suas ações ao princípio de razão suficiente por meio de algoritmos e outros métodos heurísticos, tais como a análise e a síntese²¹⁴. Há uma afinidade entre o sistema da razão de Kant e o autômato de Leibniz, na medida em que o conhecimento e a ação humanas são consideradas como produtos de uma espontaneidade controlada por operações a priori²¹⁵.

No entanto, a solução Kantiana implica numa reestruturação conceitual do problema. Kant – contrariando Hobbes, Locke e Hume – defende, assim como Leibniz, a tese do livre arbítrio, embora mantenha a rejeição da *libertas indifferentiae*. Como Kant relaciona liberdade, necessidade, vontade e arbítrio? Kant consegue efetivamente superar as amarras do determinismo para estabelecer uma noção de vontade livre?

Kant distingue, em sua reprodução do processo moral, duas dimensões da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*): a vontade e o arbítrio²¹⁶. Não se pode admitir duas faculdades relacionadas uma a outra de modo externo e coercitivo. Na verdade, uma única faculdade comportaria as duas funções da faculdade de desejar. A vontade seria a perfeição ou forma lógica do arbítrio. Seria errôneo assimilar o arbítrio à

²¹⁴ “Um crítico, que queria expressar algo em desabono dessa publicação, teve melhor sorte do que ele mesmo possa ter imaginado, ao dizer que nela não foi apresentado nenhum princípio novo de moralidade, mas somente uma nova fórmula. Mas quem é que queria introduzir uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez? Quem, porém, sabe o que significa para o matemático uma fórmula, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável” (KpV A 14 nota). Zeljko Loparic afirma um paralelo entre a ação mecanizada do agente no âmbito teórico e a que Kant aplica no âmbito prático. Cf. LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão: uma interpretação semântica”, in: *Analytica*, volume 4, número 1, 1999, pp. 13-55, p. 28-29.

²¹⁵ LOPARIC, Zeljko. “O fato da Razão”, in: *Analytica*, volume 4, número 1, 1999, pp. 13-55, p.14.

²¹⁶ Cf. SZYRWINSKA, Anna. *Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*. Fachmedien Wiesbaden: Springer, 2017, p. 140. HUDSON, Hud. *Kant's Kompatibilism*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 149-150.

vontade, conceitos e funções, no âmago de uma mesma faculdade. Igualmente equivocado seria pensá-los como duas faculdades distintas.

A vontade representa a instância superior de autodeterminação moral e é definida como a faculdade pela qual o homem é capaz de determinar-se à ação segundo leis racionais.

A faculdade de apetição cujo fundamento interno de determinação – portanto, o querer mesmo – encontra-se na razão do sujeito chama-se vontade. A vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma.²¹⁷

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*.²¹⁸

A vontade é identificada com a razão prática – que, por sua vez, se identifica com a lei e a liberdade – como sua faculdade dinâmica²¹⁹. A vontade exclui qualquer referência ao que é empírico, mas tem por referência imediata a lei objetiva prática. Poder-se-ia qualificar a vontade como um tipo especial de preferência, que exclui toda alternativa incompatível com a razão prática. A vontade, enquanto determina segundo a forma da lei prática de validade universal, independente de condições patológicas, rivaliza com desejos e preferências arbitrárias, variáveis em modo e intensidade em relação a objetos empíricos. A vontade é a compulsão racional, determinada pela lei moral, a qual se denomina dever.

A faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) está imersa num conflito de móveis. A vontade, necessariamente determinada pela lei moral e identificada com a

²¹⁷ „Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst“ (MS AA 6: 213).

²¹⁸ „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (GMS AA 4: 427).

²¹⁹ „Além da harmonia com a natureza, a vontade livre deve juntamente estar em harmonia consigo mesma com vistas à independência interior e exterior dos impulsos. Sem a moralidade, governa a loucura e o acaso sobre a felicidade dos homens”. „Ausser der Zusammenstimmung mit der Natur muß der freye Wille mit sich selbst in Ansehung der innern und äußern Unabhängigkeit von Antrieben zusammen stimmen. Ohne moralitaet herrschen thorheit und Zufall über das Glück der Menschen“ (Refl AA 19: 215).

razão pura prática, deve determinar um arbítrio sensível, afetado por móveis da sensibilidade. Provocada pelos móveis da sensibilidade, a faculdade de desejar atua. Nesse contexto, a vontade representa uma resistência da razão prática, uma coação interior que se manifesta no dever²²⁰. É particularmente relevante sublinhar o paralelo existente entre o processo do conhecimento e a teoria kantiana da ação. Em ambos os casos, a ἐμπειρία desencadeia o processo intelectual ou racional. Assim como as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento são provocadas por um “objeto transcendental”, fundamento que nos é desconhecido; a razão deve impor sua causalidade mediante o dever, como resistência racional, no contexto de um arbítrio afetado por móveis da sensibilidade. A ação moral tem início na afetação do arbítrio por um desejo ou aversão em relação à matéria de uma deliberação. Embora afetado, o arbítrio humano não é necessariamente determinado pela dimensão sensível da natureza humana.

O conceito de arbítrio livre, então, é introduzido por Kant no âmbito da noção de liberdade prática. A noção de liberdade prática pressupõe a condição antropológica do agente moral, dotado simultaneamente de racionalidade e sensibilidade, e funda-se sobre o conceito transcendental de liberdade. A liberdade prática, livre arbítrio, é definido como capacidade de determinar-se por si (espontaneidade).

É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta ideia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade. A *liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal (arbitrium brutum)* quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis.²²¹

²²⁰ KpV A 57-58.

²²¹ KrV A 533/B 561. O conceito de liberdade transcendental é descrito por oposição à causalidade natural e como condição de possibilidade da liberdade prática. “Facilmente se reconhece que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias e, por conseguinte, como os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as ações como suas consequências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”. „Man sieht leicht, daß, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach

Beck entende que há em Kant dois conceitos de liberdade e vontade. Tais conceitos convergiriam na segunda crítica oriundos da *Crítica da Razão Pura* e da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Da primeira crítica emerge a liberdade como espontaneidade, a possibilidade de iniciar uma nova série causal no tempo, e da *Fundamentação*, por sua vez, brota a noção de liberdade como autonomia, regulada por uma lei racional necessária. Beck vincula espontaneidade e arbítrio (*Willkür*), autonomia e vontade (*Wille*). Beck adverte que a apresentação kantiana é, por vezes, obscura e o leitor desavisado pode confundir facilmente esses conceitos. Embora atribua, em certas passagens, liberdade tanto à vontade quanto ao arbítrio e faça uso indistinto de ambos conceitos; na *Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece uma clara distinção entre eles e atribui liberdade somente ao arbítrio, negando-a à vontade²²². Beck também entende que a vontade é uma única faculdade, dotada de caráter legislativo e executivo. A vontade – legisladora – não pode ser considerada livre, pois não atua. *Willkür*, na medida em que se refere a ações e atua pode ser considerada livre²²³.

De fato, Kant afirma inequivocamente que somente o arbítrio deve ser considerado livre.

As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio. Este último é, no homem, um livre-arbítrio; a vontade que se refere apenas à lei não pode ser denominada nem livre nem não livre, porque ela não se refere às ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações (portanto à razão prática mesma), e por isso é absolutamente necessária e *insuscetível*, ela mesma, de necessitação. Somente o *arbítrio*, portanto, pode ser denominado *livre*.²²⁴

notwendigen Gesetzen bestimmt sein, und mithin, da die Erscheinungen, sofern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müßten, so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“ (KrV A 534/B 562).

²²² BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. London: The University of Chicago Press, 1960, p. 176. BEADE, Ileana. “Acerca de la Relación entre los Conceptos de Libertad, Voluntad y Arbitrio en la Metafísica de las costumbres”, in: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 9, n. 2, jul.-dez., 2014, pp.58-76, p.59.

²²³ BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 180: “embora se possa reclamar algumas vezes que Kant escreva *Wille* quando *Willkür* seria o correto, eu não posso acreditar que ele mesmo usou *Willkür* para se referir a *Wille* como razão pura praticamente legislativa”.

²²⁴ „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht,

No entanto, uma análise atenta traz à tona duas importantes dificuldades para a interpretação defendida por Beck. A primeira se refere às funções exercidas pela vontade e o arbítrio na faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*). Por um lado, a abordagem de Beck não parece relevar a dimensão causal da vontade. A vontade, enquanto movente racional, se identifica com a razão pura prática e com a lei da liberdade (autonomia). É preciso creditar à vontade, além do caráter legislativo, uma função efetivamente causal (executiva). Ao arbítrio cabe, ao invés da função executiva proposta por Beck, uma função eletiva, num sentido similar ao proposto por Bramhall.

O segundo problema diz respeito ao adjetivo livre atribuído ao arbítrio. Beck concebe dois conceitos de liberdade: a liberdade em sentido estrito, que se identifica com a lei moral, e a liberdade em sentido amplo, na qual haveria a possibilidade de agir de modo contrário à lei²²⁵. A liberdade como espontaneidade é associada ao arbítrio; e a liberdade como autonomia, vinculada à vontade. Na verdade, espontaneidade e autonomia representam o verso e o reverso de um mesmo conceito. A noção de espontaneidade representa o caráter negativo do conceito de liberdade, incognoscível. No contexto da terceira antinomia, a noção de espontaneidade está estreitamente vinculada à defesa da liberdade como modo possível de causalidade no mundo e não à análise da propriedade específica do homem enquanto ser racional. Somente mediante o *factum* moral o homem constata a efetividade da causalidade através da liberdade, representada na autonomia como conceito positivo da mesma liberdade.

Para interpretar adequadamente o texto da *Metafísica dos Costumes*, acima citado²²⁶, é preciso considerar como já exposto o conceito positivo da liberdade, do qual a autonomia é o núcleo essencial. A noção de liberdade enquanto espontaneidade releva a possibilidade de uma causalidade numênica, ao passo que o conceito de liberdade enquanto autonomia sublinha a legalidade e efetividade (realidade) desta mesma causalidade. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant acena para o vínculo essencial que conecta a espontaneidade e a autonomia, expressa no dever²²⁷. Kant opõe os móveis da

daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden“ (MS AA 6: 226).

²²⁵ BECK, Lewis White. “Five concepts of freedom in Kant”, in: Szrednick, J. T. J., Stephan Korner. *Philosophical Analysis and Reconstruction*. Dordrecht: Publishers, pp. 35-51, p.37.

²²⁶ MS AA 6: 226.

²²⁷ O que se torna ainda mais claro na *Metafísica dos Costumes*: “A faculdade de apetição segundo conceitos se chama faculdade de fazer ou não fazer a seu bel-prazer, na medida em que o seu fundamento de determinação para a ação se encontra nela mesma, não no objeto. Na medida em

sensibilidade e da racionalidade e associa a espontaneidade à necessidade racional, criativa e causal. A razão pura prática cria espontaneamente a ideia de uma *natura archetypa*, que se impõe como dever por meio de uma vontade causal.

Por muitas que sejam as razões naturais que me impelem a querer e por mais numerosos que sejam os móveis sensíveis, não poderiam produzir o dever, mas apenas um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado, ao passo que o dever, que a razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objeto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenômeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda não aconteceram e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das suas ideias efeitos alguns sobre a experiência²²⁸.

Portanto, a afirmação de que somente o arbítrio pode ser denominado livre sublinha a centralidade da eleição no processo moral, mas não significa, de forma alguma, a admissão da *libertas indifferentiae*. O arbítrio é livre, na medida em que é capaz de realizar a liberdade – ou seja, efetivar a causalidade através da liberdade – mediante uma eleição. O conceito cosmológico de liberdade comporta em seu núcleo a oposição entre causalidade numênica e causalidade fenomênica. Disso resulta que Kant adota uma

que está ligada à consciência da capacidade de sua ação para a produção do objeto ela se chama arbítrio; mas, se não está unida a esta consciência, então o seu ato se chama desejo”. Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein Wunsch (MS AA 6: 213).

²²⁸ „Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt. Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in diese die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten“ (KrV B 548/B 576). Ver também KpV A 43 e A 132.

posição que, de alguma forma, o filia a Agostinho e Leibniz: a vontade é a liberdade – na medida em que o decreto emanado decorre de sua própria natureza com potencial causal – e o arbítrio é livre na medida em que é capaz de efetivá-la. Não se pode, pois, desconectar a noção de espontaneidade (liberdade prática) da causalidade numênica (liberdade transcendental) e da autonomia, liberdade em seu núcleo positivo e fundamental. A espontaneidade pela qual o arbítrio é considerado livre não pode ser concebida como possibilidade de negação da causalidade e da legalidade racional. A liberdade, enquanto propriedade causal, significa uma capacidade [*ein Vermögen*] de começar os fenômenos *por si mesma* (*sponte*), sem ter necessidade de nenhum outro fundamento determinando seu início²²⁹.

Em face do que ora expusemos, não poderíamos admitir a posição de Paton, que vê na distinção entre vontade e arbítrio, explicitada na *Metafísica dos Costumes*, a solução para o problema da imputabilidade moral do sujeito agente da ação má²³⁰. De fato, essa interpretação não representa uma descrição fiel da doutrina kantiana da liberdade. Assim como Hobbes, Locke, Hume e Leibniz, Kant rejeitou de modo concludente a liberdade de indiferença.

Mas a liberdade do arbítrio não pode ser definida pela faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) – como alguns têm tentado —, embora o arbítrio, como *fenômeno*, ofereça frequentes exemplos disso na experiência. Pois conhecemos a liberdade (tal como ela se torna manifesta a nós, antes de mais nada, através da lei moral) apenas como propriedade *negativa* em nós, a saber, como propriedade de não sermos necessitados a agir por nenhum fundamento de determinação sensível. Mas enquanto *númeno*, isto é, segundo a faculdade do homem considerada meramente enquanto inteligência, não podemos, *do ponto de vista teórico*, nem apresentar de que maneira ela é coercitiva face ao arbítrio sensível nem, portanto, apresentá-la segundo sua qualidade positiva.²³¹

²²⁹ “Em contrapartida, se a liberdade deve ser uma propriedade de certas causas de fenômenos, deve ser, relativamente a estes últimos, enquanto eventos, uma faculdade de os começar por si mesma (*sponte*), isto é, sem que a causalidade da causa possa começar por si mesma e, portanto, sem ter necessidade de nenhuma outra causa que a determine a começar”. „Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie respective auf die letztere als Begebenheiten ein Vermögen sein, sie von selbst (*sponte*) anzufangen, d. i. ohne daß die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines andern, ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre“ (Prol AA 4: 344).

²³⁰ PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's Moral Philosophy* London: Hutchinson's University Library, 1967, p.213.

²³¹ „Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definirt werden - wie es wohl einige versucht haben,

Heiner Klemme identifica nesse texto da *Metafísica dos Costumes* o que ele denomina “discreta antinomia da razão pura prática”, jamais confessada *expressis verbis* por ser, ao contrário das antinomias expostas na primeira e na segunda crítica²³², insolúvel e insuprimível²³³. Kant recusaria o *indifferentismus* moral ao nível do querer de um puro ser racional, mas o admitiria no âmbito do querer humano. A antinomia residiria no fato de o indiferentismo ter um tratamento diametralmente oposto se considerado na esfera numência ou fenomênica. Considerando um ser estritamente racional, o que só se aplicaria a Deus, cuja vontade é santa, não há a possibilidade de escolha entre uma ação moral e uma imoral; no entanto, o ser humano, detentor de uma vontade pura – afetada pela tensão entre sensibilidade e razão que encontra sua expressão no imperativo categórico – tal escolha seria possível. Na caracterização da antinomia, a tese seria a admissão da *libertas indifferentiae* no âmbito fenomenal e a antítese seria a rejeição da *libertas indifferentiae* no âmbito inteligível.

Klemme, assim como Paul Guyer, entende que Kant adere à doutrina do indiferentismo moral de Crusius – e contra a doutrina cognitivista de fundamentos práticos e motivação moral de Wolff, inspirada no princípio leibniziano da razão suficiente – que identifica três tipos de liberdade, referindo-as a Deus, ao demônio e ao homem, respectivamente: a liberdade de fazer o bem, a liberdade de fazer o mal e a liberdade de fazer o bem e o mal²³⁴. Dessa forma, enquanto o puro ser racional é dotado

- obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen“ (MS AA 6: 226).

²³² Conferir: KrV A 405-567/B 432-595; KpV A 204 -215.

²³³ “Por não poder solucionar a antinomia da razão pura prática recorrendo ao seu idealismo transcendental, Kant teria hesitado em chamar de antinomia a contradição entre a negação do *indifferentismus* inteligível e a afirmação do *indifferentismus* fenomenal. No entanto, trata-se evidentemente de uma antinomia” (KLEMMÉ, Heiner. A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na *Metafísica dos Costumes*”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, JAN-JUN 2008, pp. 11 – 32, p. 27).

²³⁴ “1) uma *liberdade apenas para o bem*, que, dentre os possíveis fatos bons, só pode escolher um; 2) uma *liberdade apenas para o mal*, que, dentre os possíveis fatos ruins, só pode escolher um; 3) uma *liberdade para o bem e para o mal*, que pode determinar-se tanto a fatos bons como ruins porque ambos lhe são possíveis. Se o espírito finito deve ser capaz de uma verdadeira virtude moral, então ele deve ser situado, ao menos uma vez, no âmbito desta última [...] A liberdade não é necessariamente, portanto, uma força para agir conforme as melhores representações do entendimento, mas *deve*, ali onde uma, entre as ações representadas, é efetivamente a melhor, ser apenas uma força para poder escolher a melhor, e *deve* ainda, segundo o desígnio divino, ser

de um tipo de liberdade que se identifica com a necessidade da lei moral, na medida em que se autodetermina segundo sua própria natureza; o homem, racional e sensível, vê a lei moral assumir a forma de imperativo categórico. Klemme se apoia nas noções de imperativo categórico e dever como fundamentos para a afirmação de que o homem pode transgredir a lei livremente²³⁵.

Ora, se a autêntica doutrina Kantiana corresponde ao *indifferentismus* manifesto na doutrina do mal radical, então por que Kant mantém a antinomia? A antinomia se impõe, segundo Klemme, porque se Kant se desfizesse da tese – admissão da *libertas indifferentiae* no âmbito fenomenal – anularia o sentido do imperativo categórico, pois negaria a existência no homem em geral de um motivo para se decidir contra a lei moral. O conceito de dever moral seria assimilado pelo conceito de conhecimento moral. Isso representaria a adesão à posição cognitivista de Wolff. A rejeição da *libertas indifferentiae* na esfera fenomênica implicaria também numa minoração do dualismo prático entre racionalidade e sensibilidade. Por outro lado, se Kant prescindisse da antítese – rejeição da *libertas indifferentiae* no âmbito inteligível –, a concepção de liberdade como autonomia seria comprometida, ou seja, o puro ser racional não se determinaria necessariamente segundo a lei moral e a liberdade inteligível seria arbítrio e anarquia.

A primeira limitação argumentativa de Klemme refere-se à omissão do contraste irreduzível entre as causalidades numênica e fenomênica e suas respectivas legalidades. Kant institui a causalidade numênica, livre e dotada de legalidade racional, em franca oposição à causalidade fenomênica e sua legalidade natural. Não há qualquer fundamento textual – salvo a doutrina do mal radical, que contrasta com a doutrina defendida na *Metafísica dos Costumes* – que nos autorize a pensar a causalidade numênica atuando segundo a legalidade natural. Para escapar da noção de causalidade, Klemme prefere falar

aplicada à verdadeira apreensão da mesma” (CRUSIUS, Christian August. *Anweisung Vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen zusammenhange vorgetragen werden* (1744), APUD KLEMME, Heiner. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na *Metafísica dos Costumes*”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, JAN-JUN 2008, pp. 11 – 32, p. 19.

²³⁵ KLEMME, H. F. “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht”, in: KLEMME, H. F.; LUDWIG, B.; PAUEN, M.; STARK, W. (orgs.) *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*. Würzburg: K & N, 1999; STEIGLEDER, K. *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2002, p. 109 e ss. GUYER, Paul. “The starry heavens and the moral law”, in: *Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p.6).

em razão (normativa) e razões com respeito a fins (razão instrumental). Ora, o imperativo categórico é expressão da razão normativa e implica o dever de agir conforme máximas que prescindem de nossas inclinações e que se qualificam por uma legislação universal. Neste caso, a razão dá forma e motivo à ação. O uso instrumental da razão refere-se a uma determinação por uma inclinação, caso em que a atuação é determinada pelo modo e extensão da força oriunda de um móvel da sensibilidade. Pensar a razão e a liberdade – identificadas com a autonomia – atuando de modo heterônomo é uma flagrante contradição. As “razões para agir mal” não correspondem à razão. Tais razões não podem ter forma e motivo – tampouco sua causalidade – vinculada à razão pura prática²³⁶.

Outra falha da argumentação de Klemme, que de alguma forma se poderia aplicar também à argumentação de Beck, reside num ligeiro, mas grave, desvio do verdadeiro problema. Não se pode colocar em questão a capacidade humana de transgredir a lei moral²³⁷. O problema é a representação conceitual dessa transgressão e da sua imputação ao sujeito. A possibilidade de transgressão da lei não nos assegura o instrumentalismo conceitual para a sua devida descrição. Neste sentido, o fato de a lei moral se manifestar como imperativo categórico e dever salienta o antagonismo entre a dimensão racional e a sensível, assim como entre suas respectivas legalidades e causalidades. Disso não resulta uma inequívoca representação da gênese causal da ação má, nem da relação entre liberdade e imputabilidade do sujeito agente da ação má. Ou seja, dos conceitos de imperativo categórico e dever moral não se pode inferir que Kant admita de alguma forma o conceito de *libertas indifferentiae*.

O imperativo categórico e o dever, usados por Klemme como prova da possibilidade de escolher livremente de modo contrário à razão, são, na verdade, a máxima expressão de dualismo prático e oposição inconciliável entre a causalidade

²³⁶ KLEMMER, Heiner. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, JAN-JUN 2008, pp. 11 – 32, p. 22. Klemme chega a afirmar que “o homem encontra em sua natureza sensível uma razão pela qual nem sempre age por respeito à lei moral. E esta razão, naturalmente, não é outra coisa que não sua própria felicidade, que consiste na satisfação de suas inclinações e paixões”.

²³⁷ “Quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a ideia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la”. „wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkürlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt“ (GMS AA 4: 455).

numênica, identificada com a autonomia e a liberdade, e a causalidade fenomênica, identificada com a heteronomia no âmbito moral. O dever exprime uma espécie de necessidade essencialmente distinta da necessidade natural.

Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos *imperativos* que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas. O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza.²³⁸

O indiferentismo revela-se pelo menos de dois modos distintos. O primeiro modo de indiferença resulta do nosso desconhecimento do bem e do mal. Esse é o modelo preconizado por Wolff, para quem o dever moral é fundamentado sobre o conhecimento deficitário do bem. Kant não cabe nessa alternativa, pois a lei moral emerge de modo imediato sem necessidade de aquisição mediante um processo de conhecimento. Kant não exige que melhoremos nosso conhecimento do bem, mas que queiramos de um determinado modo. Kant seria crítico da insensibilidade de Wolff em relação à estrutura dicotômica do querer humano, por não reconhecer a nítida distinção entre razão e sensibilidade, entre motivos a priori e a posteriori. O segundo modelo de indiferença significa uma indiferença diante do que é reconhecido como bom e mau. Tampouco é possível enquadrar Kant nesse modelo. A vontade se identifica com a legalidade da razão prática e o arbítrio é definido por Kant como espontaneidade – criadora de uma legalidade distinta da natural – em relação às coações da sensibilidade²³⁹.

²³⁸ „Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung“ (KrV A 547/B 575).

²³⁹ CUNHA, Bruno. “Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural: a rejeição do voluntarismo teológico na moral”, in: *Trans/Form/Ação*, vol.38, no.3, Marília: Sept./Dec. 2015, pp. 99-116. CUNHA, Bruno. “Sobre uma faculdade superior de apetição compreendida como razão prática: Kant em diálogo com Wolff”, in: *Kriterion* vol.57 no.135 Belo Horizonte Sept. /Dec. 2016, pp. 641-657.

Por fim, Kant, ao se referir ao arbítrio como fenômeno²⁴⁰, afirmando que ele oferece frequentes exemplos de *libertas indifferentiae* na experiência, não está estabelecendo um contraste entre o puro ser racional (Deus) e o homem, como pensa Klemme; mas entre as dimensões racional e sensível do próprio homem. Ademais, a referência à experiência é feita com o propósito de despojá-la de autoridade, uma vez que a experiência não pode tornar compreensível nenhum objeto suprassensível. A antinomia proposta por Klemme é arbitrária, assim como a afirmação de que Kant teria hesitado em assumi-la *expressis verbis*. A rigor, a suposição de uma tal hesitação é imaginária e não pode ser admitida. Não se justificaria sob nenhum aspecto qualquer vacilação sobre um conceito tão determinante para seu sistema ético. As próprias palavras de Kant desmontam qualquer pretensão hermenêutica de uma antinomia, mesmo que discreta. A obscuridade conceitual é atribuída à inconceptibilidade conceitual tanto da liberdade, quanto da maldade e sua imputabilidade.

Podemos somente discernir bem que, embora o homem como *ser sensível* mostre, segundo a experiência, uma faculdade de escolher não só *de acordo* com a lei, mas também *contra* ela, todavia, sua liberdade não pode ser *definida* através disso, como *ser inteligível*, porque os fenômenos não podem tornar compreensível nenhum objeto suprassensível (como é o livre-arbítrio). Também podemos discernir bem que a liberdade jamais poderá consistir em o sujeito racional poder também chegar a uma escolha conflitante contrária à sua razão (legisladora), ainda que a experiência demonstre com frequência suficiente que isso (cuja possibilidade, entretanto, não possamos conceber) ocorre.²⁴¹

Kant assume, assim como Leibniz, o desafio de negar a liberdade de indiferença ao mesmo tempo em que afirma o livre arbítrio. Entre muitos filósofos modernos, a rejeição da liberdade de indiferença implica na renúncia à liberdade da vontade e do arbítrio. Hobbes, Locke e Hume são exemplos da redução do problema da liberdade do arbítrio à liberdade de ação. Como pudemos apreciar, Leibniz não admite tal redução e

²⁴⁰ MS AA 6: 226.

²⁴¹ „Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können)“ (MS AA 6: 226).

tendo em vista à compatibilização entre necessidade e liberdade, Leibniz define a liberdade como inteligência, espontaneidade e contingência. Testemunhamos o tremendo esforço feito por Leibniz para assegurar contingência aos conteúdos do entendimento divino e ao ato de vontade criador, expressão da tentativa de harmonizar o princípio de razão suficiente e o princípio de não contradição com a vontade livre.

Kant, por sua vez, não admite em sua construção do conceito de liberdade nem a inteligência, nem tampouco a contingência. A liberdade kantiana pertence ao domínio da razão, império numênico. Em Kant, a relação entre o entendimento e o bem é mediata, somente a vontade livre é boa de modo imediato. Kant reforça a distinção entre entendimento e razão, sede da liberdade²⁴². Ao distinguir razão e entendimento, Kant considera superada toda a problemática relacionada à mecanização da vontade, pressentida e trabalhada por Leibniz como uma espécie de necessitarismo racional. Kant apoia-se na célebre distinção de Bramhall, também admitida por Leibniz, entre necessidade absoluta e necessidade hipotética. Ao assumir a distinção entre a necessidade física e necessidade moral, que “obriga o sábio a agir bem”²⁴³, diria Leibniz, Kant opõe-se ao conceito unívoco de necessidade (e causalidade). Mais que isso, Kant associa a necessidade moral à liberdade, bastando-lhe, para tanto, as noções de espontaneidade e autonomia. Ao adotar a causalidade numênica, Kant faz-se herdeiro dessa espiritualização da noção de necessidade (essencialmente vinculada entre os autores modernos à noção de causalidade).

A rejeição ao cognitivismo moral de Leibniz – e Wolff – permite que Kant se desvie de uma série de problemas ao mesmo tempo que o afasta da tentativa leibniziana de solução do problema relacionado à mecanização do ato de vontade. Em Leibniz, a noção de contingência foi aplicada aos conteúdos do intelecto e aos atos de vontade para

²⁴² “O entendimento é apenas indiretamente bom, como meio para outro bem ou para a felicidade. O bem imediato só pode ser encontrado na liberdade. Pois, como a liberdade é uma faculdade para a ação, se não é agradável para nós: ela não está vinculada ao condicionamento de um sentimento privado [...] por isso, nada tem um valor absoluto como a pessoa, e isso consiste na bondade de seu livre arbítrio. Assim como a liberdade contém o primeiro fundamento de tudo o que começa, assim também é ela que contém exclusivamente a bondade”. „Verstand ist nur mittelbar Gut, als ein Mittel zu anderm Guten oder zur Glückseligkeit. Das unmittelbare Gute kan nur bey der Freyheit angetroffen werden. Denn weil die freyheit ein Vermögen ist zu handeln, ob es gleich uns nicht vergnügt: so hat es ist sie nicht an die Bedingung eines Privatgeföhls gebunden [...] Daher nichts einen absoluten Werth hat als Persohnen, und dieser besteht in der bonitaet ihrer freyen Willkühr. Gleich wie die freyheit den ersten Grund von allem enthält, was anfängt, so ist sie auch, was die Selbstandige bonitaet allein enthält“ (Refl AA 19: 103).

²⁴³ LEIBNIZ, “Reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso”, in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), 2007, pp. 261-272, p.264.

dissolver qualquer traço de necessitarismo associado ao princípio de razão suficiente. A rejeição do cognitivismo tornou supérflua a noção de contingência. Para Kant, basta pensar uma causalidade/necessidade numênica/moral fora do tempo.

Conciliar o conceito da *liberdade* com a ideia de Deus como um Ser *necessário* não tem dificuldade alguma; porque a liberdade não consiste na contingência da acção (no facto de esta não ser determinada mediante fundamentos), isto é, não no indeterminismo (que a Deus houvesse de ser igualmente possível fazer o bem ou o mal, se a sua acção tivesse de se designar como livre), mas na espontaneidade absoluta, que só corre perigo no predeterminismo, no qual o fundamento de determinação da acção está *no tempo anterior*, portanto, de tal modo que agora a acção já não está em *meu* poder, mas na mão da natureza, me determina de um modo irresistível; assim, visto que em Deus nenhuma sucessão temporal se deve pensar, esta dificuldade desaparece.²⁴⁴

Na verdade, Kant parece não ter admitido que incidisse sobre a necessidade moral ou racional qualquer risco à noção de liberdade. Neste ponto, Kant aderiu à percepção humeana, analisada acima (item 1.2.1), de que necessidade – no caso de Kant, apenas a necessidade moral –, liberdade e imputabilidade se implicam mutuamente, sem que haja qualquer contradição. Independente da ação do entendimento, a vontade kantiana opera (causa) de modo autônomo e espontâneo, como expressão ineludível da necessidade racional.

Todas as coisas na natureza operam (*wirken*) segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade (*Vermögen*) de agir (*handeln*) segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma *vontade*. E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a *razão*, a vontade outra coisa não é senão a razão prática.²⁴⁵

²⁴⁴ „Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit: weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei), d. i. nicht im Indeterminism (daß Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt“ (RGV AA 6: 50)

²⁴⁵ „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“ (GMS AA 4: 412).

Kant presume, sem se impor qualquer exigência de fundamentação, a identidade entre racionalidade, vontade, liberdade e necessidade racional. Para Kant, só há determinismo no âmbito da necessidade fenomênica. Kant não admitiu a validade do trabalho que Leibniz empreendeu no sentido de evitar a assimilação do princípio de identidade pelo princípio de causalidade, o que tornaria a ação moral um desencadeamento ontológico espontâneo no qual a vontade é um mero ponto de arranque mecânico, uma magnitude dinâmica de primeira ordem no âmbito da ação humana²⁴⁶.

Tugendhat vê a necessidade prática de Kant como um indevido paralelo ao apriorismo teórico. Visto que a lei moral tem de ser a priori, ele deriva-a imediatamente da razão pura, “voz secularizada de Deus”, e a reveste de sua absolutez. Para Tugendhat, a razão pura prática não se identifica com a consciência humana real, tratar-se ia de uma naturalização de Deus²⁴⁷.

Que sentido pode ter uma necessidade prática absoluta, se realmente existisse? A isto Kant nos responde como se fosse evidente: que ela deve valer a priori. Mas isto não é de modo algum tão claro, como faz de conta, mesmo desde a própria perspectiva de Kant. Pois Kant mostrou na *Crítica da Razão Pura* apenas que uma proposição teórica (isto é, uma proposição na qual se expressa um juízo), quando é absolutamente necessária, e isto quer sempre dizer, quando sua verdade é absolutamente necessária, tem de ser verdadeira a priori. Mas que sentido pode ter transpor este conceito do 'a priori' definido em função da necessidade teórica para a necessidade prática de um mandamento (no qual como tal nem se trata de verdade), e se ele então ainda

²⁴⁶ SANTOS, Urbano Ferrer. “De la libertad como espontaneidad causal en Kant a libertad de la persona”, in: *Studia Poliana*, Universidad de Navarra, 16 (2014), pp. 83-97, p.93. FORTES, Rafael Reyna. “La espontaneidad del deber en Kant”, in: *Claridades. Revista de Filosofía* 7 (2015) pp. 45-58.

²⁴⁷ TUGENDHAT, *Lições sobre ética*, p. 26. “Uma outra peculiaridade que se deve observar, e que também resulta da própria visão de Kant, é ele assumir como evidente, na passagem citada, que, se os mandamentos tem validade a priori, eles se devem fundar na 'razão pura'. Em contraposição tinha sido a tese da *Crítica da Razão Pura* que os juízos sintéticos a priori em seu sentido não podem, de modo algum, fundar-se em algo assim como uma razão pura, mas tão somente em nossa consciência humana real: os juízos da pura geometria, por exemplo, valem a priori, não porque, como dizem, em função dos conceitos não poderem ser de outro modo, mas porque nós humanos não podemos nos representar de outra forma. Só porque existem juízos que, na opinião de Kant, valem efetivamente, independentemente da experiência, portanto a priori, sem no entanto ter esta validade apenas em razão dos fundamentos da razão, ele chegou a postular de modo geral esta curiosa existência de juízos sintéticos a priori, e agora os mandamentos apriorísticos da moral tinham de resultar precisamente de 'conceitos da razão prática'”(TUGENDHAT, *Lições sobre ética*, p.109).

tem sentido em geral, sobre isto Kant não diz nada, um fato sobremodo notável ante seu próprio programa.²⁴⁸

Se essa descrição estiver correta, embora Kant critique o automatismo espiritual de Leibniz, o conceito kantiano de liberdade assume as feições de um automatismo deontológico e formalístico, no qual a personalidade do sujeito moral é dissolvida num conflito de legalidades (a lei da natureza em oposição à lei moral), que parece subtrair-lhe o protagonismo da ação. Ao indivíduo, resta a obrigação de submissão à razão pela adoção da máxima que assume a forma e o motivo da ação livre (conforme à razão e à lei). A liberdade kantiana expressa no dever opõe-se à contingência. As palavras de Kant corroboram essa interpretação.

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom²⁴⁹.

A presente reflexão desemboca em algumas indagações, decisivas para a interpretação do conceito kantiano de vontade. Enfim, o homem quer necessariamente, como desenvolvimento necessário de sua natureza racional, ou quer em função de sua vontade (assimilação do princípio de identidade pelo princípio de causalidade)? Como imputar ao sujeito agente uma determinação lógico-formal e impessoal à qual a vontade se submete necessariamente? A identidade entre liberdade e necessidade racional seria suficiente para assegurar a imputabilidade moral? Se a liberdade e a autonomia se identificam e Kant rejeita a *libertas indifferentiae*, como imputar o sujeito agente da ação má?

²⁴⁸ TUGENDHAT, *Lições sobre ética*, p. 108.

²⁴⁹ „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt“ (GMS AA 4: 412). “Obrigação é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão”. „Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft“ (MS AA 6: 222). Cf. também GMS AA 4: 416. 418.

Capítulo 2. O problema da efetividade da liberdade no mundo mecanicamente determinado

Kant assume o desafio da compatibilização entre a natureza e a liberdade no contexto do paradigma mecanicista do mundo (compatibilismo cosmológico). Admite como lei inexorável o encadeamento universal de todos os fenômenos no tempo. A possibilidade da liberdade, examinada na terceira antinomia, presume a irrefutabilidade e a prioridade gnosiológica do determinismo no horizonte da natureza.

Já se nos depara a dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade, ou se não poderão ambas verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva. A exatidão daquele enunciado, respeitante ao encadeamento universal de todos os acontecimentos do mundo sensível, de acordo com leis naturais imutáveis, já está estabelecida como um princípio da analítica transcendental e não comporta exceção. Trata-se, pois, somente de saber se, apesar deste princípio, em relação a este mesmo efeito determinado pela natureza, se pode verificar também a liberdade ou se esta é completamente excluída por essa regra inviolável.²⁵⁰

É inviolável o determinismo no âmbito fenomênico. Tal afirmação já comporta a possibilidade de inferências desastrosas para a noção de liberdade, aniquilando qualquer possibilidade de imputabilidade. De fato, se a causalidade numênica não for capaz de introduzir alterações no encadeamento fenomênico, a efetividade, e até mesmo a realidade, da liberdade são colocadas sob suspeição. Poderíamos recolocar a questão noutros termos: ou a ação da causalidade numênica implica o rompimento da lei de

²⁵⁰ „daß wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sei, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Kausalität zusammen bestehen könne; mithin ob es ein richtigdisjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob demungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei“ (KrV A 536/B 564).

encadeamento universal de todos os fenômenos no tempo ou a lei de encadeamento dos fenômenos é universal e inexorável e a liberdade é ineficaz (e, portanto, quimérica) e o indivíduo inimputável. Ademais, Kant pressupõe, ao iniciar a análise sobre a possibilidade da liberdade, como dado primário, certo e irrefutável o “encadeamento universal de todos os fenômenos no mundo sensível, de acordo com leis naturais imutáveis”. Até mesmo as ações humanas são inseridas no nexos causal da necessidade natural, com previsibilidade semelhante aos fatos da natureza²⁵¹. Ou seja, é inegável a prioridade gnosiológica do determinismo. Na verdade, para ser exato, nem se pode falar em prioridade quando Kant nega o conhecimento ao númeno, o que inclui todo o reino da razão prática, inclusive a liberdade.

Tendo em vista a presunção da irrefutabilidade do princípio determinístico no âmbito da natureza, a possibilidade de um incompatibilismo, expresso numa proposição disjuntiva – “todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade” – é meramente retórico. Não há lugar para a liberdade no âmbito da natureza. A única possibilidade é a adoção de um axioma representado por uma sentença conectiva: “poderão ambas (causas) verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva”. Kant tem de pensar a possibilidade de um mesmo efeito ser dotado de dupla causalidade, simultaneamente livre e consoante à lei inexorável de causalidade natural. Sob a perspectiva inteligível, a ação é livre; sob a perspectiva fenomênica, a ação está inserida no nexos causal natural.

Uma causa inteligível desse gênero, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenômenos, embora os seus efeitos se manifestem e assim possam ser determinados por outros fenômenos. Encontram-se, pois, ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenômenos, consequência dos mesmos segundo a necessidade da natureza; esta

²⁵¹ “Portanto podemos admitir que, se nos fosse possível ter uma tão profunda perspicácia da maneira de pensar de um homem do modo como esta se mostra através de ações tanto internas como externas, a ponto de que cada motivo para ela, mesmo o menor, do mesmo modo como ocorre com todos os seus estímulos externos, fosse-nos conhecido, poderíamos futuramente calcular a conduta de um homem com a certeza de um eclipse lunar ou solar e, todavia, afirmar a propósito que o homem seja livre”. „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond oder Sonnenfinsterni ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei“ (KpV A 177-178).

distinção, apresentada em geral e de uma maneira abstrata, deverá parecer extremamente sutil e obscura, mas esclarecer-se-á, todavia, na aplicação. Aqui, pretendi apenas observar que, sendo o encadeamento universal de todos os fenômenos num contexto da natureza uma lei inexorável, anularia necessariamente toda a liberdade se obstinadamente admitíssemos a realidade dos fenômenos. Eis porque todos aqueles que nesse ponto seguem a opinião corrente nunca lograram conciliar a natureza e a liberdade²⁵².

Kant encontra-se diante da antinomia liberdade/determinismo. Para superá-la e abrir um lugar para a liberdade – uma vez que não pode negar nem impor exceções às leis naturais imutáveis – Kant adota a estratégia de instituir duas causalidades, pelas quais se cogita o efeito no mundo. Enquanto a ação é praticada por um ser dotado de inteligência, deve ser considerada livre (esta afirmação não me parece a mais problemática). No entanto, o mesmo efeito deve ser considerado o resultado do nexos causal natural que não admite exceção (esta afirmação parece-me extremamente problemática, pois não daria margem para qualquer rompimento no nexos causal natural). A afirmação de um mesmo efeito para duas causas – a numênica e a fenomênica – já impõe o problema da efetividade da liberdade e da validade do dever. Noutras palavras, que sentido tem o imperativo categórico se não é possível romper o nexos de encadeamento causal natural? Em que sentido o efeito da liberdade coincide com o efeito das leis naturais imutáveis?

O problema agrava-se se considerarmos que, no prólogo da *Crítica da Razão Pura*, a distinção entre fenômeno e coisa em si é apresentada como um método hermenêutico pelo qual se evita a contradição entre o determinismo e a liberdade. Um mesmo objeto é dotado de dupla significação (*zweierlei Bedeutung*). O mesmo objeto

²⁵²„Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel erscheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Kontext der Natur, ein unnachlässliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit notwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen“ (KrV A 537/B 565). Cf. KpV A 174-175.

pode ser referido a uma intuição sensível, sob certas condições subjetivas, que impõem ao objeto representado uma série de condições formais, ou pensado independentemente de tais relações subjetivas, numa representação puramente indeterminada, como coisa em si mesma.

Suponhamos agora que se não tinha feito a distinção, pela nossa crítica considerada necessária, entre as coisas como objetos da experiência e essas mesmas coisas como coisas em si. Então o princípio de causalidade e, conseqüentemente, o mecanismo natural da determinação das coisas, deveria estender-se absolutamente a todas as coisas em geral, consideradas como causas eficientes. Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no *mesmo sentido*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia. Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômeno e como coisa em si²⁵³.

É imprescindível salientar a grave diferença entre considerar um efeito como passível de ter simultaneamente dupla causalidade e a afirmação de que um determinado objeto tenha uma dupla significação. Enquanto na primeira abordagem, Kant propõe a

²⁵³ „Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik nothwendiggemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so müßte der Grundsatz der Causalität und mithin der Naturmechanism in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen, weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst“ (KrV B XXVII). “Não podemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*”. „folglic wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniß haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können“ (KrV B XXVI).

liberdade a partir de uma análise causal, ou seja, dar-se-ia um efeito dotado simultaneamente de causalidade numênica e fenomênica; na segunda abordagem, Kant trata a oposição entre o determinismo e a liberdade desde uma perspectiva meramente semântica. É preciso tomar os objetos em “sentidos diferentes”. A distinção entre fenômeno e coisa em si assume, pois, uma conotação metodológica. Neste sentido, a coisa em si é uma representação meramente negativa, isto é, o objeto independentemente do modo de o intuir.

Os objetos exteriores poderiam ser simples aparência; este último, porém, na opinião deles, é inegavelmente algo de real. Não ponderaram, contudo, que estas duas espécies de objetos, sem que se deva impugnar a sua realidade como representações, de qualquer modo pertencem somente ao fenômeno, que tem sempre duas faces: uma em que o objeto é considerado em si mesmo (independentemente do modo de o intuir, e cuja natureza, por esse motivo, é sempre problemática) e a outra em que se considera a forma da intuição desse objeto. Tal forma deverá ser procurada, não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual o objeto aparece, pertencendo, no entanto, real e necessariamente, ao fenômeno desse objeto.²⁵⁴

De modo análogo, no contexto da terceira antinomia da razão pura, a distinção fenômeno/coisa em si, formulada no âmbito da estética transcendental numa perspectiva teórica, reaparece sob a forma de oposição entre dois mundos com ênfase manifestamente prática²⁵⁵. Diz Kant:

²⁵⁴ „Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt“ (KrV A 38/B 55).

²⁵⁵ Há uma explícita correlação conceitual, a coisa em si mesma refere-se ao mundo inteligível e vice-versa. “Provamos de maneira incontestável na estética transcendental, que os corpos são simples fenômenos do nosso sentido externo e não coisas em si. De acordo com isto, podemos dizer, com razão, que o nosso sujeito pensante não é corpóreo, isto é, que nos é representado como objeto do sentido interno e não pode, na medida em que pensa, ser um objeto do sentido externo, isto é, nenhum fenômeno no espaço. Isto quer dizer que os seres pensantes nunca podem, como *tais*, apresentar-se a nós entre os fenômenos exteriores ou que não podemos intuir exteriormente os seus pensamentos, a sua consciência, os seus desejos, etc., pois tudo isto é do foro do sentido interno. De fato, este argumento parece ser também o argumento natural e popular, sobre o qual o senso comum, desde sempre, parece ter-se apoiado e em virtude do qual, já desde muito cedo, começou a considerar as almas como seres inteiramente distintos dos corpos”. „Wir haben in der

Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode sê-lo*, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve sê-lo*, segundo as leis necessárias da *moralidade*). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana).²⁵⁶

O mundo inteligível, da mesma forma que a coisa em si mesma, é apresentado como um conceito negativo, abstração de todas as condições de intuição. Poder-se-ia afirmar que o mundo inteligível é o negativo da positividade do mundo fenomênico. A essência da positividade do mundo fenomênico contém as condições formais da sensibilidade, justamente o que se abstrai para se falar em *mundus intelligibilis*.

Trata-se aqui apenas do *mundus phaenomenon* e da sua grandeza, no qual se não pode de modo algum abstrair das mencionadas condições da sensibilidade, sem que se suprima a sua própria essência. Se o mundo sensível é limitado, situa-se necessariamente no vazio infinito. Se quisermos pôr este vazio de parte e, portanto, o espaço em geral como condição *a priori* da possibilidade dos fenômenos, suprime-se todo o mundo sensível. Mas, no nosso problema só este mundo é dado. O *mundus intelligibilis* não é mais que o conceito universal de um mundo em geral, em que se abstrai de todas as condições da intuição do mesmo e em relação ao qual não é possível, portanto, nenhuma proposição sintética, nem afirmativa nem negativa.²⁵⁷

transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen: daß Körper bloÙe Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen: daß unser denkendes Subjekt nicht körperlich sei, das heißt: daß, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, insofern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder, wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden usw. nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den inneren Sinn. In der Tat scheint dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von jeher gefallen zu sein scheint, und dadurch schon sehr früh Seelen, als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen, zu betrachten angefangen hat“ (KrV A 357/B 409).

²⁵⁶ „Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann, und, nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll,) eine moralische Welt. Diese wird sofern bloÙ als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird“ (KrV A 808/B 836).

²⁵⁷ „Es ist hier aber nur von dem *mundus phaenomenon* die Rede, und von dessen Größe, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keineswegs abstrahieren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt notwendig in dem unendlichen

Embora seja um conceito cognoscitivamente negativo, o mundo inteligível se funda no interesse prático da razão. É o que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant chama de reino dos fins e que vincula, como membros, todos os seres racionais enquanto legisladores – não sujeitos a nenhuma vontade alheia²⁵⁸.

Devemos, portanto, conceber um ser imaterial, um mundo inteligível e um ser supremo (puros númenos), porque a razão só nestes, enquanto coisas em si, encontra a perfeição e a satisfação que jamais pode esperar na derivação dos fenômenos a partir dos princípios homogêneos, e porque estes fenômenos se referem realmente a algo de diferente deles (portanto, inteiramente heterogêneo), já que os fenômenos supõem sempre uma coisa em si e a anunciam, quer se possa ou não conhecer de modo mais preciso.²⁵⁹

A negatividade dos conceitos de coisa em si mesma e de mundo inteligível pode induzir o intérprete à conclusão de que não são mais que *Standpunkte*, destituídos de qualquer referência ontológica. De fato, se o conhecimento humano implica a experiência pela qual os dados sensíveis se tornam objetos, como é possível imaginar algo que não está contido na experiência atribuindo-lhe realidade? Visto que esse algo (coisa em si mesma e o mundo inteligível) não pode ser dado na experiência – pois nesse caso deixaria de ser extra-fenomenico –, é preciso admitir que seja conceito meramente racional, ao qual não se poderiam aplicar as categorias do entendimento, especialmente as categorias da causalidade e existência. Atribuir qualquer conteúdo – inclusive a causalidade e a existência – ao incognoscível representaria ignorar o risco de incorrer em ilusão transcendental.

Se entendemos por númeno uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do

Leeren. Will man dieses, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen apriori weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben. Der mundus intelligibilis ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz, weder bejahend, noch verneinend möglich ist“ (KrV A 433/B 461).

²⁵⁸ GMS AA 433-438; 453-455.

²⁵⁹ „Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht“ (Prol AA 4: 354-355).

nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido *positivo*.²⁶⁰

Essa seria a razão do uso de expressões como “pontos de vista” (*Standpunkt*) e de verbos como “pensar” (*denken*) e “considerar” (*ansehen*):

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos (*denken*), pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adoptamos outro ponto de vista (*anderer Standpunkt*) do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas acções, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos.²⁶¹

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se (*ansehen*) a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista (*zwei Standpunkte*) dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas acções: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.²⁶²

Na *Crítica do Juízo*, no capítulo sobre a “Dialética da Faculdade de Juízo Teleológica”, particularmente do parágrafo 69 até o 78, Kant trabalha a distinção entre a

²⁶⁰ „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das webe das Noumenon in positiver Bedeutung“ (KrV A 253/B 307).

²⁶¹ „Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen“ (GMS AA 4: 450).

²⁶² „Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind“ (GMS AA 4: 452).

faculdade de juízo reflexiva e a faculdade de juízo determinante. O fundamento da distinção reside no fato de a faculdade de juízo reflexiva não possuir nenhum fundamento especial na causalidade, acrescentando, somente para o uso da razão, outra espécie de investigação diferente daquela que é conduzida segundo leis mecânicas, para completar a insuficiência destas. O reconhecimento de uma economia, providência, beneficência ou artífice inteligente (*Werkmeister*) não seria mais que a indicação de “uma espécie de causalidade da natureza, segundo uma analogia com nossa razão no uso técnico, para ter presente a regra pela qual têm de ser investigados certos produtos da natureza”²⁶³. A causalidade numênica, espontânea, é pensada como exterior à natureza, como princípio forasteiro²⁶⁴, no entanto, condição indispensável para pensar algum fundamento.

Kant entende a legalidade causal mecânica e uma legalidade distinta da causalidade mecânica como princípios regulativos para a investigação da natureza. Tais princípios parecem provocar uma dialética.

Acontece então que essas duas espécies de máximas não podem bem subsistir conjuntamente e, por conseguinte, parecem provocar uma dialética que engana a faculdade de juízo no princípio de sua reflexão. A primeira máxima é a tese, “*Satz*”; toda a geração das coisas materiais e das respectivas formas tem de ser ajuizada como possível segundo simples leis mecânicas. A segunda máxima é a antítese; alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas (seu ajuizamento exige uma lei completamente diferente da causalidade, nomeadamente a das causas finais). Se transformássemos estes princípios “*Grundsätze*” regulativos para a investigação da natureza em princípios constitutivos da possibilidade dos próprios objetos, então seriam os seguintes: Tese: Toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas. A segunda máxima é a antítese (*Gegensatz*); alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas. Nesta última qualidade, enquanto princípios objetivos para a faculdade de juízo determinante, eles entrariam em

²⁶³ „eine Art der Causalität der Natur nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, wornach gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muß, vor Augen zu haben“ (KU AA 5: 383). KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Gen e Forense Universitária, 2012.

²⁶⁴ KU AA 5: 381.

contradição entre si e por conseguinte uma das duas máximas seria necessariamente falsa.²⁶⁵

No contexto desta análise, Kant conclui, de modo ainda mais contundente, que a causalidade numênica não se encontra na natureza, mas deve ser pensada necessariamente como princípio heurístico²⁶⁶. Desta forma, Kant identifica a categoria da causalidade, tanto numênica quanto fenomênica²⁶⁷, com princípios explicativos que não podem ser tomados como princípios constitutivos numa e mesma coisa, se tomados como dogmáticos e constitutivos, pois um tipo de explicação exclui o outro.

Por outro lado, é de igual modo uma máxima necessária da razão não passar ao lado do princípio dos fins nos produtos da natureza, já que, ainda que não nos torne mais compreensível o tipo de geração dos mesmos, ele é todavia um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza, posto que não se queira disso fazer qualquer uso para assim explicar a natureza e na medida em que se lhes quiser ainda somente chamar fins da natureza, ainda que elas apresentem visivelmente uma unidade intencional de fins, isto é, sem procurar o fundamento da possibilidade das mesmas para além da natureza. Mas, porque finalmente se tem de colocar a questão daquela possibilidade, é precisamente tão necessário pensar para esta uma espécie particular da causalidade que não se encontra na natureza, como o mecanismo das causas da natureza possuir a sua

²⁶⁵ „können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervorthut, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht. Die erste Maxime derselben ist der Satz: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden. Die zweite Maxime ist der Gegensatz: einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen). Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive der Möglichkeit der Objecte selbst verwandelte, so würden sie so lauten: Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich. Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich. In dieser letzteren Qualität, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen nothwendig falsch sein“ (KU AA 5: 387).

²⁶⁶ “Ora, na verdade, o princípio do mecanismo da natureza e o da causalidade da mesma segundo fins articulam-se num e mesmo produto da natureza, num único princípio superior e dele decorrem em conjunto, porque doutro modo não poderiam subsistir em conjunto na consideração da natureza”. „Nun müssen zwar das Princip des Mechanisms der Natur und das der Causalität derselben nach Zwecken an einem und eben demselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten“ (KU AA 5: 412).

²⁶⁷ Esta posição de Kant representa um dos mais debatidos problemas da *Crítica do Juízo*. O problema coloca-se, sobretudo, em relação à causalidade mecânica, se é possível que ela exerça uma função regulativa (sistematizante) sem anular a função constitutiva (determinante). Para aprofundar sobre o tema recomendo: CORDEIRO, Renato Valois. “A antinomia da faculdade de julgar teleológica”, in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 14, número 1, 2010, pp. 139-171.

própria, na medida em que se tem ainda de acrescentar uma espontaneidade da causa (que não pode ser por isso matéria) à receptividade de variadas e outras formas, além das que a matéria é capaz de produzir segundo aquele mecanismo, espontaneidade sem a qual nenhum fundamento pode ser dado àquelas formas [...] Ambos os princípios, enquanto princípios de explicação (dedução) de um pelo outro não se deixam conectar numa e mesma coisa, isto é, unir enquanto princípios dogmáticos e constitutivos da perspicácia da natureza para a faculdade de juízo determinante [...] É que um tipo de explicação exclui o outro, supondo mesmo que objetivamente ambos os fundamentos da possibilidade de um tal produto assentem num único fundamento e não tomássemos porém este em consideração. O princípio, que deve tornar possível a unificação de ambos no ajuizamento da natureza segundo os mesmos, tem de se colocar naquilo que fica fora deles (por conseguinte também fora da possível representação empírica da natureza), mas contém o respectivo fundamento, isto é, deve ser colocado no suprassensível e cada uma destas espécies de explicação deve ser com aquela relacionada.²⁶⁸

Fundados na negatividade conceitual da noção de coisa em si (númeno e mundo moral) e na abordagem metodológica deste conceito, importantes autores negam realidade à coisa em si e ao mundo inteligível²⁶⁹. Ao longo das últimas décadas, sob o

²⁶⁸ „Von der andern Seite ist es eine eben sowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbei zu gehen: weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegen, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß: so ist es eben so nothwendig für sie, eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann [...] An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft vereinigen [...] Denn eine Erklärungsart schließt die andere aus; gesetzt auch, daß objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Products auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen, gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden“ (KU AA 5: 411- 412).

²⁶⁹ Beck defende uma distinção ontológica entre o mundo fenomênico e o mundo numênico. “A solução para o problema proveniente das provas de verdade das duas proposições que contradizem uma a outra, Kant encontrou em sua famosa “teoria dos dois mundos”. De acordo com esta teoria,

influxo da chamada interpretação epistemológica, discutiu-se a validade da clássica interpretação ontológica da doutrina crítica. Autores como Gerold Prauss²⁷⁰ e Henry Allison²⁷¹ defenderam que, ao invés de pensar dois mundos ontologicamente distintos, o mundo sensível e o mundo inteligível, Kant distinguiu dois aspectos – o sensível e o inteligível – num mesmo mundo.

O núcleo do argumento de Gerold Prauss se refere à distinção entre o sentido empírico e o sentido transcendental das categorias “coisa em si” e “fenômeno”. Considerando desde uma perspectiva empírica, pode-se afirmar que existem coisas em si mesmas, que provocam as modificações subjetivas, ou representações, que experimentamos. Nesse caso, a “coisa em si” e o “fenômeno” referem-se a entidades essencial e numericamente diversas: o objeto, eventualmente físico, e as representações por eles provocadas²⁷². Considerando desde uma perspectiva transcendental, no entanto, a “coisa em si” e o “fenômeno” se referem ao mesmo objeto físico, a partir de modos diversos de consideração. O objeto é tomado como fenômeno enquanto está submetido às condições da sensibilidade e do entendimento e é considerado como “coisa em si” ou não fenômeno na medida em que se abstrai de tais condições fenomênicas.

A “coisa em si” não possui significado substantivo, mas adverbial de modo. Ou seja, a “coisa em si” possui acepção meramente negativa, pois trata-se da consideração de algo abstraindo sua condição fenomênica²⁷³. Portanto, a relação entre os conceitos de “fenômeno” e “coisa em si” é de dependência analítica. Ou seja, os dois modos de consideração seriam dois momentos reflexivos indissociáveis sobre uma mesma entidade (objeto empírico). Primeiro as entidades empíricas são consideradas como fenômenos, dados empíricos submetidos às condições da sensibilidade e do entendimento. Somente num segundo momento é possível considerar essas mesmas entidades independentemente

há um mundo fenomênico, no qual em que cada mudança é determinada por uma anterior no espaço e no tempo; e um mundo numênico, que não é espacial e temporal, e do qual o mundo fenomênico é apenas um fenômeno para mentes constituídas como a nossa. A causalidade livre no interior do mundo numênico e entre o mundo fenomênico e numênico pode ser pensada sem contradição, mas somente a causalidade temporal relacionando eventos e estados no mundo fenomênico pode ser conhecida. Não há contradição, porque a causalidade livre e a causalidade são predicados de tipos de seres ontologicamente distintos” (Beck, Lewis White, *Five concepts of freedom*, p. 41).

²⁷⁰ PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag, p. 13-43.

²⁷¹ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, London, 2004, p. 16-19.

²⁷² PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag, p. 44ss.

²⁷³ PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, p. 136.

de tais condições²⁷⁴. Por isso, Prauss conclui que antes da “coisa em si” ser a condição do fenômeno, o fenômeno é a condição da “coisa em si”. Ocorre, pois, uma inversão se comparamos ao modo empírico de leitura do “fenômeno” e da “coisa em si”²⁷⁵. Sob o ponto de vista empírico, a coisa em si antecede e fundamenta o fenômeno enquanto representação.

Para Prauss, a confusão entre a acepção empírica e a transcendental da “coisa em si” e do “fenômeno” conduz a sérias dificuldades hermenêuticas²⁷⁶. Prauss entende que os críticos ignoram as diferentes acepções aplicadas por Kant a tais termos, imputando às expressões uma significação metafísico-transcendente (*transzendent-metaphysisch*). As “coisas em si” (e o númeno) seriam quase-objetos de um mundo inteligível por detrás do mundo sensível dos fenômenos. A consequência mais grave seria a reificação da “coisa em si”.

Embora Kant fale em liberdade num sentido positivo, a liberdade kantiana permanece negativa em duplo sentido. “Por um lado, do ponto de vista da legalidade da natureza, só pode ser considerada ilegal ou anarquista, como já referido. Por outro lado, deve também permanecer negativo, no sentido de que apenas permite ser mostrado: é, de fato, concebível como uma capacidade independente da natureza, ou seja, por um conceito que não está em contradição nem em si mesmo nem com a natureza; mas isto não torna essa capacidade reconhecível, razão pela qual o seu conceito é uma mera ideia: permanece aberto se o seu objeto existe ou não, e isso significa se a liberdade como esta propriedade realmente existe ou não”²⁷⁷.

Allison, por sua vez, defende a redefinição da natureza do idealismo transcendental para defendê-lo dos indevidos ataques de seus críticos. A principal crítica dos anti-idealistas é endereçada a uma interpretação de Kant que afirma a incognoscibilidade do real (coisas em si mesmas) e relega a cognição à condição de representações puramente subjetivas (aparências). Allison identifica no que ele chama de “imagem-padrão” (*standard picture*) a origem do problema hermenêutico da “coisa em si” e do “fenômeno”. De acordo com a “imagem-padrão”, o idealismo transcendental de Kant é uma teoria metafísica que afirma a incognoscibilidade do real, entendido como coisa em si mesma, e relega o conhecimento à realidade puramente subjetiva das

²⁷⁴ PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, p. 93.

²⁷⁵ PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, p. 39.

²⁷⁶ PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, p. 49-50.

²⁷⁷ PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p.64.

representações (aparências). Tal concepção combina um relato fenomenista com a afirmação de uma série de entidades incognoscíveis²⁷⁸. A discussão desenvolve-se em torno da paradoxal asserção de que a mente adquire as suas representações na medida em que é afetada por coisas em si mesmas, destinadas a permanecerem incognoscíveis. Tais coisas em si mesmas são assumidas como existentes, embora não se possa afirmar nada sobre elas. Allison considera que uma interpretação ontológica conduziria Kant ao malogro, pois manteria na incognoscibilidade tanto o fenômeno – tido por meras aparências – quanto a coisa em si mesma.

Allison reporta a influente crítica de A. H. Prichard, segundo a qual o discurso da aparência kantiano é incoerente e confunde a afirmação de que nós conhecemos as coisas, como elas aparecem para nós, com a alegação completamente diferente de que só conhecemos uma classe particular de coisas, as aparências. Kant pendularia entre tais afirmações sem admitir um dilema. Para Prichard, o que Kant visou afirmar foi que conhecemos as coisas somente como aparecem para nós. No entanto, essas coisas aparecem para nós somente enquanto dotadas de espacialidade. E por isso, Kant se viu forçado a admitir, defendendo o realismo empírico, que conhecemos aparências²⁷⁹.

Apresentando posição similar à de Prauss, Allison entende que o problema hermenêutico da “coisa em si” funda-se sobre a indistinção entre a abordagem empírica e a transcendental dos conceitos de “fenômeno” e “coisa em si”, assim como dos termos “idealidade” e realidade”. Desde a perspectiva empírica, a idealidade e a realidade se referem aos aspectos subjetivos e objetivos da experiência humana, respectivamente. Ou seja, o significado geral aplicado por Kant à idealidade seria dependência mental ou ser na mente; enquanto a realidade seria, por oposição, independência da mente ou ser externo à mente²⁸⁰. Desde a perspectiva transcendental, ou seja, desde o nível de reflexão filosófica sobre a experiência, o termo idealidade é “usado para caracterizar as condições universais, necessárias e, portanto, a priori do conhecimento humano [...] Algo é real no sentido transcendental se, e somente se, pode ser caracterizado e predicado independentemente de qualquer apelo a essas mesmas condições”²⁸¹. Logo, “fenômeno” e “coisa em si”, no sentido empírico, denotam dois tipos diversos de entidades; ao passo

²⁷⁸ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, London, 1983, pp. 3-4.

²⁷⁹ ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 6.

²⁸⁰ ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 6.

²⁸¹ ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 7.

que no sentido transcendental se referem a dois modos diferentes de considerar as coisas (objetos empíricos)²⁸².

Tendo em vista uma defesa do idealismo kantiano, Allison defende o conceito de “condição epistêmica”, pela qual seriam superados os problemas originados por uma interpretação ontológica.

Por condição epistêmica entende-se aqui a condição necessária para a representação de objetos, ou seja, a condição sem a qual nossas representações não se relacionariam com objetos ou, equivalentemente, possuem realidade objetiva. Dessa forma, poderia também ser denominado “condição objetivadora”, pois cumpre uma função objetivadora. Como condição de possibilidade da representação de objetos, as condições epistêmicas são distintas tanto das condições psicológicas quanto das condições ontológicas. Pelas primeiras entende-se uma propensão ou mecanismo da mente, que rege a crença e a aquisição de crenças. O costume ou hábito de Hume é um excelente exemplo de tal condição. Pelas últimas entende-se a condição de possibilidade da existência das coisas, que condicionam estas coisas de forma completamente independente da sua relação com a mente humana (ou qualquer outra mente). O espaço e o tempo absolutos de Newton são condições nesse sentido. As condições epistêmicas compartilham com as primeiras a propriedade de serem "subjetivas", isto é, refletem a estrutura e as operações da mente humana. As condições epistêmicas diferem das condições psicológicas devido à sua função objetivadora. Correlativamente, as condições epistêmicas compartilham com os últimos a propriedade de serem objetivas ou objetivadoras. No entanto, diferem porque as condições epistêmicas condicionam a objetividade de nossas representações das coisas ao invés da própria existência das coisas mesmas. Como veremos, o problema fundamental que enfrenta o idealismo transcendental é explicar como tais condições podem ser subjetivas e objetivas ou objetivadoras ao mesmo tempo.²⁸³

Cabe destacar que a expressão “condição epistêmica” se opõe a ontológica, não a prática. Desta forma, a “condição epistêmica” se posiciona entre o psicologismo humeano e o objetivismo newtoniano. Conservaria simultaneamente os princípios subjetivo e objetivante. Tal formulação da coisa em si ou númeno se refere à abstração das coisas sensíveis, enquanto estruturadas pela aplicação das categorias do entendimento. Nessa

²⁸² ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 8.

²⁸³ ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 11.

esfera, a “coisa em si” /númeno permaneceria num sentido estritamente negativo e problemático.

Embora o conceito de “condição epistêmica” origine-se no âmbito de discussões relacionadas com paradoxos hermenêuticos da razão teórica e se refira, a meu ver, à descrição, desde uma perspectiva teórica, da relação entre o fenômeno e a coisa em si mesma/númeno, são inegáveis as consequências encerradas nessa abordagem para a razão prática. A filosofia crítica visa simultaneamente assegurar a possibilidade do conhecimento e a fundamentação da moral; logo, impõe-se legitimamente a pergunta pela efetividade da causalidade numênica.

O problema da efetividade da *causa noumenon* no mundo mecanicamente determinado assume uma terceira perspectiva na constatação de uma aparente incongruência entre o sentido transcendental e o sentido prático da liberdade. Na Dialética Transcendental, Kant defende, desde a perspectiva teórica, a possibilidade do conceito de liberdade, ou seja, a possibilidade de coexistência da causalidade numênica com a causalidade natural num mesmo efeito fenomênico, embora enfatize sua incognoscibilidade. Além disso, Kant estabelece um vínculo essencial entre liberdade transcendental e liberdade prática²⁸⁴. Há, entre os estudiosos, quem defenda a completa desconexão entre a liberdade transcendental e a liberdade prática. Enquanto a liberdade transcendental versa sobre a possibilidade teórica do conceito de causa incausada em perspectiva cosmológica, a liberdade prática versa sobre a existência e efetividade da liberdade humana no mundo mecanicamente determinado. Nesse caso, a desconexão entre os conceitos de liberdade possibilitaria um discurso sobre a liberdade humana sem qualquer recurso à liberdade transcendental, o que contraria a concepção de liberdade enunciada em diversos textos. Enquanto a liberdade transcendental pregaria um incompatibilismo em relação ao determinismo, o sentido prático se adequaria ao compatibilismo tradicional. Noutras palavras, dar-se-ia uma ambiguidade perfeitamente análoga à que verificamos na relação entre mundo numênico e mundo fenomênico. Isto é, a liberdade transcendental representaria uma perspectiva hermenêutica de um mundo efetivamente governado por leis naturais.

Detenhamo-nos agora neste ponto e admitamos, pelo menos como possível, que a razão possua, realmente, causalidade em relação aos fenômenos; assim, a razão, por muito razão que seja, terá que dar mostras de um carácter empírico, porque toda a causa pressupõe uma regra, pela

²⁸⁴ KrV A 533-534/B 561-562.

qual certos fenômenos se seguem como efeitos, e cada regra requer uma uniformidade de efeitos que funda o conceito da causa (como de uma faculdade). Este conceito, na medida em que deve ser aclarado a partir de simples fenômenos, podemos designá-lo por carácter empírico e é constante, enquanto os efeitos aparecem sob diferentes formas, consoante a diversidade das condições que os acompanham e em parte os limitam. Assim, o arbítrio de todo o homem possui um carácter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas ações, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio. Visto que este carácter empírico tem de ser extraído, como efeito, dos fenômenos e da regra destes, que a experiência fornece, todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu carácter empírico e pelas outras causas concomitantes; e se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este carácter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se nos quisermos unicamente manter na observação e, como acontece na antropologia, pretendermos investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas ações. Quando, porém, examinamos estas mesmas ações do ponto de vista da razão, não da razão especulativa para as explicar na sua origem, mas simplesmente na medida em que a razão é causa capaz de as produzir, numa palavra, se relacionarmos as ações com a razão de um ponto de vista prático, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza.²⁸⁵

²⁸⁵ „Nun laßt uns hierbei stehenbleiben und es wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen: so muß sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, sofern er aus bloßen Erscheinungen erhellen muß, seinen empirischen Charakter heißen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Teil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen. So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle

No Cânone, seção na qual se trabalha a possibilidade de um uso legítimo para a ideia de liberdade no domínio prático²⁸⁶, Kant parece confirmar a desconexão entre a noção de liberdade transcendental e a de liberdade prática. Embora retome o conceito de liberdade prática enunciado na Dialética; no Cânone, Kant dissociaria a liberdade prática e a liberdade transcendental mediante três assertivas: a) a liberdade prática pode ser provada pela experiência; b) a preocupação pela espontaneidade em relação a móveis naturais é preocupação meramente especulativa e sem significado prático; e c) o conhecimento da liberdade prática como uma causalidade natural (por oposição à liberdade transcendental que exige independência da razão em relação às causas naturais e mantém-se teoreticamente problemática).

A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência [...] Contudo, saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes,

Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. in Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen. Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist“ (KrV 549-550/B 577-578). Ver também KpV A 177-178.

²⁸⁶ “Entendo por cânone o conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral [...] Onde, porém, não é possível nenhum uso legítimo de uma faculdade cognitiva não há cânone. Ora, todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, conforme todas as provas apresentadas até aqui, é completamente impossível. Portanto, não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois este uso é completamente dialético) e toda a lógica transcendental é, neste ponto de vista, apenas disciplina. Por consequência, se há em qualquer parte um uso legítimo da razão pura, deve existir nesse caso um cânone dessa razão, e este não deverá ser relativo ao uso especulativo, mas ao uso prático da razão”. „Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze apriori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntniskraft möglich ist, da gibt es keinen Kanon. Nun ist alle synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweisen, gänzlich unmöglich. Also gibt es gar keinen Kanon des spekulativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transzendente Logik ist in dieser Absicht nichts als Disziplin. Folglich, wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft gibt, in welchem Fall es auch einen Kanon derselben geben muß, so wird dieser nicht den spekulativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen“ (KrV A 797/ B 825).

por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a *regra* de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer. Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes ao mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema.²⁸⁷

Numa leitura inadvertida, seríamos induzidos a pensar que estaríamos diante da solução para o problema da realidade e efetividade da liberdade. De fato, se a liberdade é conhecida por experiência, a sua realidade e efetividade não pode suscitar qualquer problema. No entanto, somente o fenômeno, regido pelas categorias a priori do espaço e do tempo, pode ser conhecido na experiência. Sabe-se que o caráter incognoscível da liberdade vincula-se ao seu caráter numérico

Na verdade, a continuidade do texto enquadra a afirmação de que a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência num discurso que parece representar uma ruptura com a noção de liberdade defendida na Dialética. Enquanto na dialética a ideia transcendental da liberdade fundamenta seu conceito prático²⁸⁸; no Cântico, Kant desconsidera, como destituída de valor prático, o caráter transcendental da liberdade prática. Tratar-se-ia de “uma questão simplesmente especulativa”, que “em nada nos diz respeito do ponto de vista prático”. Tais considerações contrariam a expressa preocupação

²⁸⁷ „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden [...] Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, beiseite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt“ (KrV A 802-803/B 830-831).

²⁸⁸ KrV A 533/B 561.

de Kant por um conceito positivo de liberdade e a constatação de que o embaraço especulativo conduz ao desinteresse prático²⁸⁹.

A terceira assertiva é, todavia, a mais grave, e representa uma especificação da primeira assertiva que analisamos. A liberdade prática é conhecida por experiência “como uma das causas naturais” por oposição à liberdade transcendental, que exige independência da razão em relação a todas as causas determinantes do mundo sensível. Enquanto a liberdade transcendental é representada como “problemática” e “parece contrária à lei da natureza”, a liberdade prática é retratada como causalidade natural e empiricamente condicionada.

Considerando o exposto, faz-se necessário definir com clareza a relação entre a liberdade e a natureza, a *causa noumenon* e a causalidade natural. Como conceber a efetividade da causalidade numênica/liberdade num mundo mecanicamente determinado? São possíveis duas causalidades – a fenomênica e a numênica – para um mesmo efeito fenomênico ou a causalidade numênica é uma ideia com finalidade meramente heurística (ou seja, parte relevante da estrutura especulativa e sem incidência prática)?

Não se pode negar a abordagem metodológica da relação entre causalidade natural e causalidade numênica. É preciso perscrutar o alcance e o sentido de seu uso em Kant. E sabermos se estamos autorizados a negar qualquer validade ontológica para o mundo numênico e sua causalidade. Se o mundo numênico e sua causalidade não é mais que um *Standpunkt*, o conceito de liberdade desmorona por carência de fundamento. De fato, a liberdade deve ser dotada de suficiente realidade para modificar o curso causal do mundo determinado segundo leis naturais; do contrário, se esvaziaria o significado da razão pura prática, da liberdade, do dever e da responsabilidade moral. Heiner Klemme sintetiza o problema com precisão:

Para a determinação da qualidade moral de meu querer não é decisivo o decurso dos movimentos de meu corpo, mas pura e simplesmente os motivos que conduzem meu querer. Contudo, a este querer tem de ser possível, por princípio, modificar conforme ao plano o curso causal do mundo determinado segundo leis naturais. Por conseguinte, segundo Kant, no querer do homem registra-se a precária posição privilegiada do homem no mundo: enquanto ser sensível ele está sujeito, na forma de seus motivos sensíveis, a uma causalidade de cujos efeitos, como ser racional, está concomitantemente livre [...] Uma série de

²⁸⁹ KrV A 475/B 503.

questões e problemas está ligada a essas duas perspectivas causais de nossas ações. Tais questões referem-se primeiramente à sua conciliação: como é possível que o mundo seja determinado inteiramente por leis mecânicas e eu, por respeito à lei moral, ainda deva ter a liberdade para mudar seu decurso? Como pode uma ação, por um lado, apresentar um acontecimento natural habitual, ao passo que, por outro lado, escapa simultaneamente, como um fenômeno moral relevante, de uma descrição empírica?²⁹⁰

²⁹⁰ KLEMME, Heiner. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na *Metafísica dos Costumes*”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, Jan-jun 2008, pp. 11 – 32, p. 16. Ver também: KLEMME, Heine. “Kants Erörterung der „libertas indifferentiae“ in der *Metaphysik der Sitten* und ihre philosophische Bedeutung”, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. Walter de Gruyter, Berlim, 2013, pp. 22-50.

PARTE II. A LIBERDADE E A IMPUTABILIDADE MORAL SOB A PERSPECTIVA TELEOLÓGICA

Introdução

Ao longo da primeira parte de nossa pesquisa, reconstruímos o processo genético de elaboração do conceito kantiano de liberdade e discernimos suas deficiências estruturais. Entre elas, destaca-se a ineludível identidade entre razão prática, legalidade moral e liberdade. Tal identidade redundando em dois problemas fundamentais para a imputabilidade moral. Por um lado, a vontade, necessariamente determinada pela lei moral, é representada de modo impessoal, como se fora um ponto de arranque mecânico, desdobramento dinâmico necessário da natureza racional. Trata-se da assimilação do princípio de identidade pelo princípio de causalidade. Kant parece ignorar que ao rechaçar o cognitivismo ético e, com ele, o esforço leibniziano por assegurar contingência à determinação da vontade, se aproxima inevitavelmente de um conceito de espontaneidade similar àquele de Espinosa. Por outro lado, a identidade entre razão prática, legalidade moral e liberdade impede uma adequada representação conceitual da gênese causal da ação má e da imputabilidade moral do sujeito agente da ação má. Tais problemas levariam à suspeita de que, embora Kant afirme que a vontade é livre, a liberdade kantiana incidiria, assim como a noção lockiana e humeana, apenas no nível da ação.

A literatura especializada sobre o tema defende majoritariamente duas hipóteses que julgamos inapropriadas. Importantes intérpretes identificam, nas obras fundacionais da moral kantiana, elementos conceituais que viabilizam a dissociação dos conceitos de razão prática, vontade, lei moral e liberdade. Para estes, a doutrina do mal radical não representa uma inovação no conceito de liberdade, apenas sua completa explicitação. A primeira parte desta pesquisa se configura como uma refutação à essa apreciação. Outros estudiosos entendem que a solução para o problema da imputabilidade moral em geral e para a imputabilidade do sujeito agente da ação má em particular se encontra na doutrina do mal radical. Tratar-se-ia de uma revisão do conceito kantiano de liberdade. Nesta parte da pesquisa, colocaremos à prova tais interpretações que veem na nova concepção de vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*), manifesto no ensaio *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* (1792), incorporado como primeira parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793), a solução para a problemática da imputabilidade moral.

Esta parte da tese consta de três capítulos. No capítulo terceiro, examinaremos a

doutrina do mal radical desde os parâmetros críticos para a atividade do entendimento e da racionalidade prática. A *Religion* não pode ser interpretada de modo linear às obras fundacionais do sistema teórico ou moral kantianos, sob pena de incorrerem em numerosos e insolúveis enigmas, e até contradições, sistemáticos e internos à obra. Há uma ruptura discursiva entre o âmbito teórico-prático e o teleológico, empregado na *Religion*. Constatar-se-á que, lida de modo linear à primeira crítica ou às obras fundacionais do sistema moral kantiano, a *Religion* reproduz os problemas concernentes à relação entre liberdade e imputabilidade moral, além de apresentar sérias inconsistências e até inexplicáveis contradições. Relevaremos os enigmas dissimulados nas interpretações que se atém somente aos novos conceitos de *Wille* e *Willkür*, prescindindo do contexto discursivo do qual emergem e no qual assumem plena inteligibilidade.

No quarto capítulo examinamos as abordagens hermenêuticas mais destacadas em torno do significado da *Religion* – e, por conseguinte, da doutrina do mal radical e do conceito de liberdade e imputabilidade moral nela implicados – no sistema moral de Kant. Sugerimos uma leitura que reconhece na *Religion* uma passagem (*Übergang*) da razão prática ao pensamento racional teleológico. A doutrina do mal radical se insere numa complexa trama, na qual se entrelaçam a doutrina filosófica da religião e a teologia moral, fé racional e fé reflexionante. O escopo deste capítulo é trazer à luz as condições de legitimidade hermenêutica que viabilizam o pensamento sobre dados insuscetíveis de cognoscibilidade. Kant fundamenta o vínculo apriorístico entre a razão prática e a religião. Da argumentação desenvolvida no terceiro e no quarto capítulos se conclui que a *Religion* não visa completar, nem revisar a doutrina da liberdade. A *Religion* é, na verdade, a resposta legítima à questão: o que podemos esperar? Uma resposta desenvolvida desde a perspectiva da fé reflexionante, na qual o discurso simbólico e analógico é invocado como meio para tratar de matérias incognoscíveis, porém indispensáveis aos interesses da razão prática. O objeto do pensamento teleológico sobre liberdade na *Religion* é o bem supremo (tanto o originário quanto o derivado). A solução proposta rejeita a representação da filosofia crítica como um discurso monolítico, que subestima o caráter crítico do pensamento (concebido por oposição ao conhecimento). A liberdade e o mal moral assumem contornos essencialmente distintos, embora complementares, nas abordagens desde a perspectiva do conhecimento, da fé racional e do pensamento. O discurso contido nas obras fundacionais do sistema moral kantiano, elaborado desde os princípios e leis da racionalidade prática (a partir da fé moral), não é

corrigido, nem completado pelo exercício do pensamento, mas complementado desde uma perspectiva essencialmente diversa.

O quinto capítulo representa um desenvolvimento da reflexão realizada no capítulo anterior. Se o quarto capítulo analisa o significado sistemático da *Religion*, reconhecendo a nítida ruptura e complementaridade entre a doutrina da liberdade desenvolvida nas obras éticas e aquela explicitada na *Religion*; o capítulo quinto discernirá o lugar sistemático da doutrina do mal radical. Constatar-se-á o caráter polissêmico do mal e da descrição de sua relação com a liberdade em Kant. A análise sobre o mal, além de enquadrar a doutrina do mal radical no conjunto do discurso kantiano sobre a maldade – e os conceitos de liberdade e imputabilidade moral nele implicados –, tem outros dois escopos: a) para refutar os autores que associam a origem e a universalidade do mal radical a noções pré-morais de negatividade. O discernimento sobre a natureza do mal radical, e sua nítida distinção em relação a outras semânticas do mal, tem por função reforçar o vínculo indissolúvel entre as variações nas noções de *Wille* e *Willkür* e o contexto teológico-moral no qual estão inseridos e do qual emergem; b) fazer emergir a semelhança e, sobretudo, a diferença entre a descrição do mal radical e a representação do mal moral como omissão da atividade causal da razão sob a ideia da liberdade. A compreensão da polissemia da maldade serve de introdução necessária à análise minuciosa do juízo kantiano de imputabilidade moral nas obras fundacionais da moral kantiana. Uma vez consolidada a noção de polissemia do mal e esclarecida a peculiaridade do discurso elaborado sob o impulso da fé reflexionante, estamos em condições de reconhecer a diferença e complementaridade sistemática entre as representações da liberdade e da imputabilidade moral nas obras fundacionais e na *Religion*.

Capítulo 3. A reprodução do problema da imputabilidade na doutrina do mal radical: os enigmas de uma leitura linear

3.1. A origem teológica do conceito de mal radical

A doutrina do mal radical não encontra sólido fundamento nas premissas desenvolvidas na primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*. A origem, a extensão e a natureza atribuídas ao mal radical representam um grande desafio para o intérprete, um autêntico enigma a ser decifrado. A *Religion* é farta em termos e expressões que testemunham a falta de resposta para a causa última do mal: impenetrável, inacessível, insondável, traduções atribuídas por Artur Morão ao termo *unerforschlichen*²⁹¹, “não pode ser conhecido”/ “*Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjective Grund oder die Ursache erkannt werden*”²⁹², incompreensibilidade / “*Unbegreiflichkeit*”²⁹³, e que “permanece eternamente envolto em obscuridade”/ “*ewig in Dunkel eingehüllt bleibt*”²⁹⁴.

A doutrina do mal radical é gestada no âmago de uma reflexão cujo conteúdo é eminentemente teológico: o dogma do pecado original. Kant assume a postura típica do teólogo ao assumir um dado revelado como irrefutável e limitar-se a analisar as suas condições de compreensibilidade. Kant rejeita a explicação de Agostinho sobre a origem e a extensão do pecado original por défice de imputabilidade. Kant argumenta que se o pecado foi praticado pelos primeiros pais, a culpa cabe somente a eles e não poderia se espalhar de modo hereditário sem se tornar inimputável para as gerações sucessivas. A culpa só é possível se resulta de um ato voluntário pessoal.

Seja como for que a origem do mal moral no homem possa estar constituída, entre todos os modos de representação da sua difusão e continuação através de todos os membros da nossa espécie e de todas as gerações, o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança*; de facto, pode dizer-se do mal moral o que o poeta afirma do bem: - *genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto*.²⁹⁵

²⁹¹ RGV AA 6: 21, 45, 52.

²⁹² RGV AA 6: 25.

²⁹³ RGV AA 6: 43.

²⁹⁴ RGV AA 6: 59.

²⁹⁵ „Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch

Embora a doutrina de uma falta das origens tenha início em tradições muito antigas que encontram eco em várias religiões, a doutrina do pecado original emergiu do contexto controverso ocasionado pelos embates de Agostinho com o maniqueísmo e o pelagianismo. Contra os maniqueus, Agostinho defende a bondade de Deus e da criação e enfatiza a plena liberdade do arbítrio humano, assim como a responsabilidade do homem pela desordem introduzida pelo pecado na criação. Contra os pelagianos – que afirmavam que Deus não exige nada de impossível ou abusivo, consideravam a lei divina acessível ao ato de liberdade humano e que cada homem é um novo Adão para si mesmo, sem qualquer prejuízo de culpa anterior –, Agostinho afirma as nefastas consequências do pecado original sobre a natureza humana, sua difusão por hereditariedade e a necessidade da graça como condição de possibilidade para a realização moral²⁹⁶.

Nesta controvérsia, Kant adota a posição teológica tradicional representada por Agostinho e, para corrigi-la, concilia o registro da universalidade da maldade humana com as condições de imputabilidade. Mantendo-se dentro dos marcos que caracterizam o seu sistema ético, a rígida distinção entre realidade numênica e fenomênica, afirma que o ato mau, para ser imputado, deve ser livre e incondicionado. Kant assegura à faculdade superior de desejar a capacidade de operar contra a lei, fato que consideramos excepcional no discurso moral de Kant. Do contrário, sua doutrina do mal radical, assim como a de Agostinho, também conteria um déficit de imputabilidade. Ou seja, o fundamento subjetivo do uso da liberdade não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação ou impulso natural, mas somente numa regra do próprio arbítrio, numa máxima.

O mal radical é o ato caracterizado pela “espontaneidade absoluta”²⁹⁷, pelo qual o livre-arbítrio elege a máxima má. A excepcionalidade da doutrina do mal radical não

Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: - genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto“ (RGV AA 6: 40). O texto latino poder-se-ia traduzir por: “a família, e os antepassados, e o que nós mesmos não fizemos, dificilmente os considero como nossos”.

²⁹⁶ Tal posição teológica foi assimilada como dogma pela doutrina católica tradicional. As profissões de fé reformadas também mantêm esse entendimento sobre a condição humana. No artigo 9 da Confissão de *La Rochelle* se afirma que a vontade do homem está “totalmente cativa sob o pecado”. E no artigo 10, diz: “Acreditamos que toda a linhagem de Adão está infectada deste contágio, que é o pecado original e um vício hereditário (*vice héréditaire*), e não somente uma imitação como os pelagianos quiseram dizer, os quais detestamos nos seus erros” (Confession de foi des Églises réformées de France, in: URL = <<http://www.histoirepassion.eu>>).

²⁹⁷ RGV AA 6: 50.

consiste na possibilidade da ação em desconformidade com a lei. As noções de imperativo categórico e de dever comportam a tensão entre o móbil racional e os móveis da sensibilidade e a possibilidade do mal moral. A excentricidade se radica na afirmação de que ação má se fundamenta num acto absolutamente espontâneo, realizado através da liberdade. Kant admite a possibilidade da *libertas indifferentiae* e atribui o mal à causalidade numênica (que atua fora do tempo). Kant declara a atemporalidade e o caráter inato/*angeboren* desse ato arbitrário e, dessa forma, viabiliza conceitualmente a possibilidade de a causalidade através da liberdade produzir como efeito uma ação contrária à lei moral²⁹⁸. Dito de outro modo, a vontade, enquanto causalidade racional, é desvinculada da necessidade racional e pode atuar contra a lei moral. Ou seja, o que surpreende não é a função eletiva do arbítrio, mas o caráter inteligível da causalidade má. A atemporalidade, vinculada ao caráter inato do ato inteligível, já era previsto por Kant na *Crítica da Razão Pura*.²⁹⁹

Kant distingue *peccatum originarium* e *peccatum derivativum*. O pecado original se refere ao ato realizado fora do tempo, o qual serve, simultaneamente, de fundamento formal para todo ato contrário à lei. O *peccatum originarium* “diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência”³⁰⁰. É evidente que o uso do termo “antes” não pode ser interpretado como a determinação de um momento preciso no qual se daria a adoção da máxima. Na verdade, a esfera atemporal não comporta as categorias do “antes” / “depois”. O *actus* qualificado como *peccatum originarium* funda uma “inclinação” (*Hang*) que afeta todo o universo prático do indivíduo e é dotado de estabilidade, considerado inextirpável. O *peccatum derivativum*, por sua vez, é antagônico à lei quanto à matéria e é passível de supressão e erradicação.

²⁹⁸ RGV AA 6:21.

²⁹⁹ KrV A 551-552/ B579-580. “A razão pura, como faculdade meramente inteligível, não está submetida à forma do tempo nem, por conseguinte, às condições da sucessão no tempo. A causalidade da razão no caráter inteligível não *nasce*, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo. Se assim fosse estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta lei determina séries causais quanto ao tempo, e a causalidade seria então natureza e não liberdade”. „Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinunge, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit“ (KrV A 551-552/B 579-580).

³⁰⁰ „bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit“ (RGV AA 6: 22).

O pecado derivado refere-se ao uso da liberdade dado na experiência.

Kant atribui a um *actus* um efeito que parece desproporcional e injustificável: a inclinação (*Hang*) inerradicável para o mal. Trata-se de um nexos conceitual afirmado sem qualquer fundamento em premissa anterior. Esse vínculo, embora arbitrário, está a serviço da hiperqualificação de um ato e manifesta-se no efeito permanente sobre todas as eleições do indivíduo. Kant assevera que o *peccatum originarium* não apenas funda uma inclinação, tida por qualidade inata, mas faz resultar uma propriedade ou natureza estável para o arbítrio. Trata-se de um ato pelo qual o arbítrio se qualifica segundo uma propriedade ou natureza, ou seja, é uma natureza adquirida e que se estabelece por um ato do próprio arbítrio. O fato de um *actus* ser dotado da capacidade de gerar uma propriedade do arbítrio ou uma qualidade tão arraigada que pode ser chamada de “natureza” é um enigma. Afirmar que estes atos numênicos possuem um tipo de prioridade racional ou lógica em relação às ações consideradas desde a perspectiva fenomênica, dificilmente torna palatável a ideia de um ato livre – fora das condições do tempo e do influxo dos móveis da sensibilidade – como intrinsecamente mau ou facilita a compreensão sobre os efeitos do “*peccatum originarium*”. Diz Kant:

Ter por natureza uma ou outra *Gesinnung* como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, isto é, que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, desde a sua juventude, é um ou outro para sempre) [...] Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar esta *Gesinnung*, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-la de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de facto fundada na liberdade).³⁰¹

Enquanto o caráter “inato” refere-se à origem e resulta do esforço de Kant por assegurar causalidade numênica, e por isso, incondicionada e atemporal, ao mal radical; o caráter “permanente” (“para sempre”) da natureza/propriedade adquirida pelo *actus* representa o empenho de Kant por atribuir “universalidade interna”, ou seja, influxo sobre

³⁰¹ „Die eine oder die andere *Gesinnung* als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar) [...] Weil wir also diese *Gesinnung*, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten *Zeit actus* der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt“ (RGV AA 6: 25).

todos os atos praticados por um indivíduo.

O homem radicalmente mau coloca o amor próprio <*Eigenliebe*> antes da lei moral na formação da máxima suprema. O que torna a espécie humana má não está na matéria, ou seja, no mobile que escolhe para sua máxima, mas na forma da máxima, na subordinação da lei moral ao princípio da felicidade como condição suprema³⁰². O homem “inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre acções boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau”³⁰³. Aqui se retoma a distinção entre o aspecto material e o formal do mal. O *peccatum originarium* se refere diretamente a essa inversão formal que determina a natureza do arbítrio humano. Se tal natureza adquirida não fosse um efeito da liberdade, não seria o homem responsável por isso.

Kant denomina a máxima suprema de nossas ações, adquirida fora do tempo, de *Gesinnung*³⁰⁴ e a considera o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas. Ela

³⁰² “Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio”. „Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnahme derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte“ (RGV AA 6:36).

³⁰³ „weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkgangsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet“ (RGV AA 6: 30).

³⁰⁴ O termo *Gesinnung* é traduzido por Artur Morão, cuja tradução da *Religion* utilizamos nesta pesquisa, como “disposição”. Também Mary Gregor traduz por “disposition” em sua tradução da *Doutrina da Virtude*. José Lamego e Alain Renaut traduzem *Gesinnung* como intenção. Guido de Almeida traduz *Gesinnung* como “atitude” em sua tradução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Os dicionários apresentam como alternativas de tradução os termos “convicção”, “mentalidade”, “opinião” e “modo de pensar”. Parece-me que as alternativas não esgotam o

deve ser única, adotada livremente pelo arbítrio, e, portanto, imputada, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade³⁰⁵. A *Gesinnung* deve ser entendida como uma espécie de orientação contínua e fundamental do ânimo na adoção de máximas, isto é, dos variados fins ou propósitos das ações particulares do homem, remetida, ela mesma, não a alguma causa empírica, espacial e temporalmente localizada, que determina a maneira como o homem se comporta nas variadas situações praticamente relevantes que se lhe apresentam.

Quando, pois, dizemos “o homem é bom por natureza” ou “o homem é mau por natureza”, tal significa tanto como: “contém um primeiro fundamento (para nós impenetrável) da adopção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei); e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto, de forma que por essa mesma adopção expressa simultaneamente o carácter da sua espécie”.³⁰⁶

A *Gesinnung* humana é caracterizada por uma propensão moral para o mal que afeta a natureza da espécie em seu caráter. Tal propensão tem caráter moral, não obstante seja anterior a todo e qualquer ato.

É ainda necessária a elucidação seguinte para especificar o conceito desta inclinação. Toda a propensão ou é física, isto é, pertence ao arbítrio do homem como ser natural, ou é moral, isto é, pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral. Na primeira acepção, não há qualquer inclinação para o mal moral, pois este deve derivar da liberdade; e uma inclinação física (que se funda em impulsos sensíveis) para

significado de *Gesinnung* na filosofia prática kantiana, especialmente no âmbito da *Religion*, onde o termo é utilizado no contexto do mal radical (que remete à doutrina do pecado original e suas consequências para a natureza do arbítrio humano). Enquanto “disposição” remete à noção de hábito (*Gewohnheit*) adquirido ou exercitado como se fosse uma aptidão natural, disposição biológica da espécie, o que poderia representar uma base empírica nitidamente rechaçada por Kant para a caracterização da *Gesinnung*; “intenção” ou “postura” não parece denotar o caráter permanente da postura prática do sujeito. Por outro lado, os termos “convicção”, “mentalidade” e opinião” podem remeter a um processo intelectual antecedente à consolidação da *Gesinnung*, o que não cabe no voluntarismo kantiano, sobretudo na aplicação à doutrina do mal radical, onde a *Gesinnung* é constituída por ato realizado fora do tempo, antes de qualquer uso da liberdade na experiência e caracterizada como natureza do arbítrio (RGV AA 6: 22). Visando conservar a riqueza semântica do termo, manteremos o termo *Gesinnung* nas traduções da *Religion*.

³⁰⁵ RGV AA 6: 25.

³⁰⁶ Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“ (RGV AA 6:21).

qualquer uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Por conseguinte, uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio. Ora, nada é moralmente (isto é, imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio *acto*. Em contrapartida, pelo conceito de inclinação entende-se um fundamento subjectivo de determinação do arbítrio, fundamento que *precede todo o acto*, portanto, ele não é ainda um acto; haveria, pois, uma contradição no conceito de uma simples propensão para o mal se tal expressão não pudesse, porventura, tomar-se em dois significados diferentes que, no entanto, se deixam unir com o conceito da liberdade.³⁰⁷

A origem conceitual do mal radical, apresentado como fundamento do mal moral no homem, é misteriosa e coincide com a doutrina cristã do pecado original. Bastaria tal constatação para que tratássemos a *Religion* como um texto filosófico-teológico dotado de matéria e método peculiar. As interpretações que insistem em tratar a *Religion* como um prolongamento da reflexão sobre os fundamentos da moral kantiana não lidam seriamente com o contexto dogmático do qual emerge toda a reflexão sobre a relação entre a liberdade e o mal radical na *Religion*.

Soa escandaloso para muitos intérpretes que Kant reflita sobre um dogma cristão e adote um pessimismo antropológico que não se harmoniza facilmente com o racionalismo e o otimismo iluministas. Kant afirma categoricamente que “o homem é mau por natureza”³⁰⁸ e introduz a inversão da ordem moral no âmbito inteligível, no qual se dá autodeterminação livre do homem. É nítido o contraste entre a noção de liberdade adotada no âmbito das obras fundacionais do sistema moral kantiano e a doutrina do mal radical. O princípio do dever implica poder, adotado nas obras fundacionais do sistema moral, discrepa da impotência moral embutida na afirmação de que o homem é mau por

³⁰⁷ „Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig. - Im ersteren Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen, denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben. Nun ist aber nichts sittlich=(d. i. zurechnungsfähig=)böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte“ (RGV AA 6:31).

³⁰⁸ „Der Mensch ist von Natur böse“ (RGV AA 6: 32).

natureza. Enquanto o princípio do dever implica poder comporta uma interpretação otimista e pelagiana da natureza humana, a noção de pecado original evoca a incapacidade humana de realizar plenamente o que o dever impõe sem o apoio da graça divina.

3.2. O enigma da universalidade do mal radical

A origem teológico-dogmática da noção de mal radical traz embaraços especulativos, pois não é compatível com os princípios do sistema teórico. Desde o ponto de vista do sistema moral, é inadmissível a concepção da causalidade numênica em oposição à lei moral, pois implica a negação da noção de liberdade como autonomia. Algo similar ocorre ao considerarmos a universalidade do mal radical. O mal radical é universal em dois sentidos: afeta a totalidade dos indivíduos humanos e a totalidade das ações de cada indivíduo. Se admitirmos que o arbítrio humano é inteiramente incondicionado, como pode fazer sentido a afirmação de que todo ser humano, sem exceção, opte pela máxima má? De fato, considerando a “absoluta espontaneidade do arbítrio”³⁰⁹, uma opção de todos os homens pela máxima má resulta impenetrável e põe em suspeição a própria noção de liberdade como espontaneidade.

As declarações de Kant tornam explícito o problema. Por um lado, Kant enfatiza o caráter universal da opção pelo mal:

Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele exceptuar um só homem, e ele se aplica à espécie.³¹⁰

Por outro lado, Kant insiste na espontaneidade do arbítrio:

A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente

³⁰⁹ „absoluten Spontaneität der Willkür“ (RGV AA 6: 24).

³¹⁰ „Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte“ (RGV AA 6: 25).

peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade).³¹¹

A tensão entre a universalidade da opção pelo mal e a “absoluta espontaneidade do arbítrio” potencializa-se exponencialmente diante da afirmação da disposição (*Anlage*) natural para o bem³¹². Embora predispostos ao bem e gozando de plena espontaneidade do arbítrio, os homens optam pelo mal e somente a partir de tal opção adquirem uma propensão (*Hang*) inextirpável para a maldade. Uma única ocorrência desse tipo já exigiria muito empenho explicativo. Como entender que, no estado original, o homem espontaneamente e sem condicionamento empírico de nenhuma espécie atue contra sua predisposição natural?

A rigor, não é possível fundamentar logicamente a universalidade da opção pelo mal. Ainda que conseguíssemos avaliar a máxima de cada pessoa - “mas não se podem observar as máximas”³¹³, diz Kant - disso jamais poderia resultar a doutrina da universalidade de uma opção espontânea da espécie humana pelo mal. No máximo concluiríamos que o mal está disseminado no meio da humanidade. Dito de outra maneira, mesmo que fosse possível observar as máximas, possibilidade negada por Kant, não poderíamos jamais universalizar a opção pelo mal. A universalização operada por Kant parece violar princípios básicos da lógica. Trata-se de uma afirmação metafísica carente de premissas que a fundamente. A afirmação injustificada da universalidade desse fato leva à suspeição sobre o caráter incondicionado da liberdade e coloca em xeque todo o discurso por carência de fundamentação.

Se insistirmos em uma interpretação linear ao discurso crítico conduzido por Kant no sistema teórico ou no sistema prático, pensaremos a *Religion* como uma frustrada versão racionalizada para a doutrina do pecado original. Kant aqui parece comprometer-se completamente com a doutrina do pecado original; e sua versão da teoria mantém todos os paradoxos do relato teológico. O mal é inato; mas o homem é responsável por ele. É

³¹¹ „die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“ (RGV AA 6: 23-24).

³¹² RGV AA 6: 26.

³¹³ „aber die Maximen kann man nicht beobachten“ (RGV AA 6: 20).

inerradicável, mas cada ação particular é original e totalmente livre; de modo que cada novo ato mal é uma queda da inocência original. Ele aceita a história bíblica da queda, tratando-a como uma alegoria temporal, que representa uma realidade não temporal, inteligível.

A exposição de Kant não resolve o problema da imputabilidade do sujeito da ação má, mas rompe a identificação entre liberdade e legalidade moral presente nas obras fundacionais de sua ética. Embora Kant introduza, pela doutrina do mal radical, uma distinção entre a vontade e a razão prática; a vontade segue representada como um ponto de arranque mecânico, dissolvida na maldade radical e universal da natureza humana. Há um deslocamento do problema. Enquanto nas obras éticas o mal não encontra uma clara sistematização e é inserido na oposição entre “*causa noumenon*” e “*causa phaenomenon*”; na *Religion*, o mal é introduzido no seio da liberdade, como sua negação. Embora Kant introduza a possibilidade de ação livremente má e estructure um discurso sobre o mal em sua reflexão; na *Religion*, a problemática da imputabilidade do sujeito da ação má é reproduzida noutra nível, com maiores e mais complexas variantes em jogo.

Diante de enigmas insolúveis e da incognoscibilidade da *Gesinnung*, afirmada e reafirmada por Kant até para o próprio sujeito agente, a imputabilidade do sujeito da ação má, embora afirmada, não resulta conceitualmente representável³¹⁴. Como apreciamos, várias interrogações ficam sem respostas. O intérprete é desafiado à exaustão por uma luz hermenêutica que lhe permita uma leitura aceitável da elucubração Kantiana.

Apesar do esforço hermenêutico, permanece insolúvel na *Religion* o problema da imputabilidade do sujeito da ação má que desafia todo o sistema ético kantiano. A universalidade do mal radical como fato necessário não se harmoniza com a noção de liberdade absolutamente incondicionada. Na verdade, na *Religion* o problema da imputabilidade do sujeito da ação má – ou seja, da relação entre a liberdade e o mal moral – se agrava, pois, lida como parte do discurso teórico ou prático, se expõe como contradição ou enigma indecifrável. O homem age livremente, de modo absolutamente espontâneo e necessariamente opta por uma máxima má. Ademais, se essa contradição não fosse suficiente, como imputar, em sentido próprio, um ato realizado fora do tempo? Em que sentido é possível afirmar a liberdade em relação a uma *Gesinnung* inacessível, inclusive ao próprio sujeito agente, quer pela experiência quer pela razão?

Conclui-se facilmente que a doutrina do mal radical, lida desde uma perspectiva

³¹⁴ RGV AA 6: 20.

linear, não representa adequadamente o ato de liberdade e não resolve o problema da imputabilidade do sujeito da ação má. Se o *peccatum originarium* é um ato livre de condicionamentos contra a lei moral à qual o homem é predisposto, por que é realizado pela totalidade dos indivíduos humanos? A aplicação do *peccatum originarium* a toda a espécie nos induz à suspeição de um certo tipo de necessidade, o que inviabiliza a noção de arbítrio livre. Ademais, como poderíamos explicar que o ato, *peccatum originarium*, realizado de modo espontâneo e anterior a toda e qualquer experiência da liberdade no tempo, constitua uma tendência (*hang*) inerradicável para conteúdos peculiares à sensibilidade, resultantes da experiência no tempo? Parece arbitrário que uma opção realizada fora do tempo funde uma tendência permanente a objetos sensíveis experimentados somente no tempo mediante a experiência. Tratar-se-ia de uma heteronomia (por definição a posteriori e condicionada empiricamente) a priori?

3.3. O rigorismo kantiano como radicalização e banalização do mal

Não há como compatibilizar o rigorismo kantiano, tal como exposto na *Religion*, com o princípio do dever implica poder, pressuposto nas obras fundacionais do sistema moral kantiano. O rigorismo kantiano posto na *Religion* está eivado de misteriosa contradição. Por um lado, Kant afirma de modo inequívoco o rigorismo, segundo o qual toda pessoa é boa ou má, sem meio termo. Porém, a doutrina do mal radical é, em certa medida, a negação do princípio rigorista ao concluir que a totalidade da espécie humana, em todos os lugares e tempos, é má e propensa ao mal. Kant não apenas funda a possibilidade do mal, mas identifica a realidade do mal como qualidade universal adquirida “livremente” pelo homem. “O homem é mau por natureza”³¹⁵.

Na verdade, Kant faz uso do princípio rigorista na *Religion* como instrumento conceitual e argumentativo para alicerçar o mal radical. A bondade implica completo ajustamento à lei moral e tê-la por único motivo do agir. Se o bem coincide com a total adequação à lei, inclusive no motivo da ação; o mal é qualquer coisa que não seja tal bem. Embora Kant gradue a maldade em fragilidade, impureza e perversidade; ele não contempla a noção de gradualidade no bem, ou seja, “bem possível” ou “bem proporcional” à condição ética do homem³¹⁶. Há uma injustificável identificação entre

³¹⁵ RGV AA 6: 32.

³¹⁶ RGV, AA 6: 29ss.

bondade e perfeição moral, a qual ordinariamente resulta de um processo de aprimoramento. Embora seja possível notar um elemento teleológico-histórico expressamente manifesto em outras obras do mesmo período, na *Religion*, a sua noção de perfeição moral parece desconhecer qualquer progressão ou gradualidade histórica. Logo no primeiro ato, dado fora do tempo, ou o homem age de modo plenamente moral ou é mau.

Tal rigorismo representa uma exacerbação do princípio “dever-implica-poder”. Ora, se é dever em termos racionais, então o indivíduo necessariamente tem acesso à consciência desse dever e é capaz de cumpri-lo. Parece que ao levar o princípio do “dever-implica-poder” às últimas consequências pelo rigorismo, Kant torna-o inexecutável e o leva à implosão. Seu excesso de rigor provoca a inviabilidade de seu projeto ético. Qualquer imperfeição moral, qualificada como maldade, representa uma força hostil à liberdade e à racionalidade. O rigorismo kantiano banaliza o mal e o radicaliza.

O que define a bondade ou maldade do sujeito não é a ação posta aos olhos de todos na experiência, mas as máximas adotadas pela vontade. Ao adotarmos outros móveis que não exclusivamente a lei, nos fazemos maus. Embora as ações sejam legalmente compatíveis com a letra da lei, o coração humano segue sendo mau. Noutras palavras, a experiência reconhece erroneamente a bondade na ação meramente legal. Essa ação não é mais ou menos boa, é completamente má. Ela oculta uma máxima do tipo: “assumirei o cumprimento do dever como máxima, na medida em que for conveniente para mim”.

O rigorismo manifesta-se agudamente na *Religion*. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant distingue entre ações “conforme o dever” e “por dever”, e conclui que somente as últimas possuem verdadeiro valor moral³¹⁷. Embora destituídas de verdadeiro valor moral, as ações “conforme o dever” não são consideradas como originadas numa má disposição do ânimo. Na *Fundamentação*, somente as ações contrárias ao dever são qualificadas como más³¹⁸. Na *Religion*, por sua vez, as ações meramente legais são identificadas como intrinsecamente más. A *virtus phaenomenon* representa apenas uma transformação nos costumes e nada diz sobre a transformação do caráter inteligível (*virtus noumenon*). Ou seja, no âmbito do *virtus phaenomenon*, o homem se empenha em função do princípio da felicidade. Por isso, Kant vislumbra na

³¹⁷ GMS AA 4: 397-398.

³¹⁸ GMS AA 4: 404.

revolução moral – jamais por reforma gradual – o único meio de acesso à *virtus noumenon*.

Retorna à moderação por mor da saúde, o mentiroso regressa à verdade por mor da honra, o injusto à honradez civil por causa do descanso ou do lucro, etc. Todos segundo o celebrado princípio da felicidade. Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o carácter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na *Gesinnung* no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. I Moisés I, 2) e uma transformação do coração.³¹⁹

O rigorismo descrito na *Religion* representa a negação do princípio do dever implica poder e alicerça a argumentação em função da corrupção do coração humano. Em face disso, pode-se concluir que a doutrina do mal radical não representa sob nenhum aspecto uma noção amadurecida da noção de liberdade contida nas obras fundacionais do sistema moral kantiano. Antes, a *Religion* representaria uma ruptura violenta. O *peccatum originarium*, enquanto negação livre da liberdade, representa uma gravíssima ameaça à realização moral do homem. Sua inerradicabilidade e universalidade implicam a necessidade permanente de revolução moral.

³¹⁹ „kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen u. s. w. zurück; alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. Tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2) und Änderung des Herzens werden“ (RGV AA 6: 47).

3.4. *Esperança: do mal radical à necessidade da graça*

O mal em toda a sua complexidade e problematidade para a realização ética do homem é o tema-chave da *Religion*. Três dos quatro ensaios evocam *das Böse* (a maldade) já no título: “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana” (primeira parte), “Da luta do princípio bom com o mal pelo domínio sobre o homem” (segunda parte) e “O triunfo do princípio bom sobre o mal e a fundação de um reino de Deus na terra” (terceira parte). Somente a última parte, em clara conexão com a terceira, não faz explícita menção ao mal e se intitula “Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom, ou sobre a religião e o clericalismo”. Trata-se de uma reflexão sobre a dramática possibilidade de realização ética do homem, como indivíduo e espécie, a partir da nefasta constatação do mal radical e da inextirpável tendência para o mal.

O mal, sobretudo o mal radical, é um conceito-chave; no entanto, tem função transitiva no discurso desenvolvido na *Religion*. Embora o mal radical lance nova luz sobre a significação da liberdade e de seus fundamentos antropológicos, o que se ressalta como problema central é o drama da realização moral do homem. O mal radical, perversão inteligível do livre arbítrio, é ameaça à liberdade, à realização moral e abala toda a estrutura da razão prática. Diante da dramática e irremediável propensão para o mal, Kant é levado a refletir sobre a possibilidade de realização do bem supremo (virtude + felicidade) pela intervenção de Deus.

Pode-se relevar um paralelo entre a *Religion* e a segunda crítica. Em ambas Deus é invocado como condição de possibilidade da realização do sumo bem derivado (virtude + felicidade). No âmbito da dialética da razão pura prática, Kant postula a existência de “um sábio Autor da natureza que a presida”³²⁰. Na ordem teórica, o postulado é uma

³²⁰ “Todavia entra agora em jogo um fundamento de decisão de outra espécie para resolver a hesitação da razão especulativa. O mandamento de promover o sumo bem é fundado objetivamente (na razão prática), e a possibilidade do mesmo em geral é igualmente fundada objetivamente (na razão teórica, que nada tem contra isso). Entretanto, o modo como devemos representar essa possibilidade, se de acordo com leis naturais universais sem um sábio Autor da natureza que a presida, ou se somente de acordo com sua pressuposição, não pode ser decidido objetivamente pela razão. Aqui se apresenta agora uma condição subjetiva da razão: a única maneira teoricamente possível a ela, e ao mesmo tempo unicamente compatível com a moralidade”. „Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen ohne

proposição indemonstrável que oferece uma regra para a construção de um objeto. Na ordem prática, o postulado é suposto a partir da lei moral, uma decorrência indemonstrável da ética, jamais seu fundamento. Os postulados têm a significação de evidências e não de imperativos morais. Porque está submetido à lei moral, o homem se vê coagido à crença na imortalidade da alma e na existência de Deus³²¹. Na dialética da razão pura prática, a disjunção entre a virtude e a felicidade justifica o postulado da existência de Deus. Diz Kant:

Eu dissera anteriormente que, baseada num simples curso natural do mundo, a felicidade exatamente proporcionada ao valor moral não pode ser esperada no mundo e deve ser considerada impossível e que, pois, sob este aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo.³²²

Na *Religion*, Deus é evocado como fonte de uma “cooperação sobrenatural”, “um aumento positivo de força, graças ao qual unicamente se torna possível que o bem lhe seja imputado e que ele (o homem) seja reconhecido como um homem bom”³²³. Enquanto o “sábio Autor da natureza”, evocado por Kant na *Crítica da Razão Prática* como condição de possibilidade do sumo bem, não afeta de nenhuma forma a espontaneidade e a autonomia da liberdade humana, antes a confirma. O Deus da esperança e da graça, ameaça constantemente a noções de espontaneidade e autonomia kantianas, já mutiladas pela noção de mal (inteligível) radical. Os intérpretes parecem fazer pouco caso dessa contradição. Isso nos bastaria para concluirmos que Kant não trata da mesma concepção de liberdade, logo a *Religion* não estabelece uma mera revisão conceitual.

Defendemos a hipótese de que Kant tenha abordado o tema da liberdade na *Religion* desde uma perspectiva absolutamente diversa da perspectiva adotada nas obras fundacionais de seu sistema moral³²⁴. Se considerarmos ambas abordagens desde a

einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität“ (KpV A 262).

³²¹ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2005, p. 280-281.

³²² „Oben hatte ich gesagt, daß nach einem bloßen Naturgange in der Welt die genau dem sittlichen Werthe angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und daß also die Möglichkeit des höchsten Guts von dieser Seite nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden“ (KpV A 261).

³²³ „die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde“ (RGV AA 6: 44).

³²⁴ Ver capítulo 4, especialmente 4.2.

mesma perspectiva, teremos de reconhecer que Kant reproduz no seu sistema o embate polêmico entre os pelagianos e Agostinho. A filosofia prática de Kant, tal como apresentada nos escritos fundacionais de sua ética, alinha-se ao pelagianismo através do princípio estoico do dever implica poder. Já a noção de mal radical, alinhada à posição teológica de Agostinho, leva à necessidade de considerar alguma forma de intervenção divina, sem a qual o projeto moral preconizado no dever careceria de sentido, pois resultaria numa demanda inexecutável para o arbítrio deteriorado do homem.

Na *Religion*, a reflexão transita do mal à esperança, tema fundamental. A carta de Kant a Stäudlin, de 4 de maio de 1793, reforça esta tese, uma vez que nela Kant associa a *Religion* ao seu programa filosófico, como resposta à questão: o que devo esperar?

O plano que eu prescrevi para mim há muito tempo prevê o exame de campos da filosofia pura com vistas a resolver três problemas: (1) O que posso conhecer? (metafísica). (2) O que devo fazer? (moral filosófica). O que eu posso esperar? (filosofia da religião). A quarta questão que deve se seguir finalmente: O que é o homem? (antropologia, um assunto sobre o qual eu lecionei por mais de vinte anos). Com o concluído trabalho, *Religião nos limites da simples razão*, tentei completar a terceira parte do meu plano. Neste livro, procedi conscientemente e com genuíno respeito em relação ao cristianismo, mas com conveniente sinceridade, não escondendo nada, mas ao invés apresentando abertamente o modo pelo qual eu acredito que seja possível uma união do cristianismo com a mais pura razão prática³²⁵.

O tema da esperança emerge desse contexto dramático. A questão da esperança poderia ser formulada nestes termos: como posso esperar pelo sumo bem (virtude mais felicidade) se o objetivo da moralidade é fundamentalmente ameaçado por uma vontade rebelde? Se o sumo bem não é possível, então a lei moral que ordena sua promoção dirige-se a fins vazios e imaginários e deve, portanto, ser pensada como intrinsecamente falsa. A teoria da liberdade deteriorar-se-ia numa moral do escravo, manifesta por uma razão

³²⁵ „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe). Mit beikommender Schrift: Religion innerhalb der Grenzen etc. habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen“ (Br AA 11: 429).

que institui regularmente sua própria impotência. A deontologia kantiana seria esvaziada teologicamente, pois o empenho moral resulta insuficiente para produzir o bem prefigurado na lei. A atividade generativa da razão que constrói a lei moral como impossibilidade permanente e submete o homem a uma autossujeição inevitável deveria ser considerada uma ilusória e perigosa ficção.

Se o dever que nos é imposto na lei moral não pode ser plenamente obedecido devido à rebeldia estrutural da vontade, não somente o Sumo Bem, enquanto fim decorrente da ação moral, mas a própria lei moral, em sua razão suficiente, é posta à prova diante da universal propensão para o mal. Dessa forma, para evitar um *absurdum practicum* é preciso admitir ao menos a nível pessoal e subjetivo – além da existência de Deus e a imortalidade da alma como objeto de crença moral – a graça divina como meio indispensável à realização moral. Enquanto a existência de Deus se apoia na fé moral – razão prática –, a graça encontra sua plausibilidade no exercício da fé reflexionante (pensamento).

Quando não se admite uma passagem (*Übergang*) discursiva – entre os discursos teórico, prático, estético e teleológico –, entra-se em evidente contradição. Se tomarmos o conceito de graça desde o ponto de vista teórico ou prático (como se representassem a totalidade do sistema), teremos de admitir, como vários comentadores, uma contradição. Enquanto a pergunta (o que posso esperar?) estaria em função do “sistema” – entendido como racionalidade teórica ou prática – e em plena consonância com os princípios da “filosofia crítica”, a resposta não caberia nos conceitos de “sistema” e “crítico”. Antes, a *Religion* parece contrariar concepções estruturais da razão teórica e prática e apresentar graves inconsistências internas.

Se, por um lado, a noção de graça não se adequa aos princípios do sistema prático de Kant; por outro, a noção de graça divina usada por Kant na *Religion* colide irremediavelmente com o entendimento cristão. Embora o conceito de graça divina suscite numerosas controvérsias, tanto a teologia católica quanto a protestante rejeitam o pelagianismo (e o semipelagianismo) como heresia³²⁶. Kant adota um semipelagianismo,

³²⁶ O pelagianismo foi condenado no Concílio de Éfeso (431). O segundo concílio de Orange, realizado em julho de 529, presidido por Cesário de Arles e subsequentemente confirmado pelo papa Bonifácio II, emitiu vinte e cinco artigos relacionados à graça e livre-arbítrio e direcionados à doutrina semipelagiana. Conferir: OLSON, *História da Teologia Cristã*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001, p.272. LANDON, Edward. *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*. Edinburgo: John Grant, 1909, p. 4-5. “La soluzione di Orange 529. Tra Teologia e Antropologia”, in: *La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppo e crisi*. XLI Incontro di Studiosi dell’ Antichità Cristiana. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2014, pp. 481-

possível defesa de sua teoria da autonomia e da responsabilidade moral, ameaçada por um auxílio externo à vontade. Isso reforça o caráter aporético e transitivo da doutrina do mal radical. Incapaz de alcançar a perfeição moral por suas próprias forças, o homem deve merecer a graça fazendo tudo quanto esteja a seu alcance para cumprir sua obrigação moral. Dessa forma, a graça intervém no final do processo moral, quando o agente já fez tudo quanto estava ao seu alcance. Diz Kant:

Supondo que para se tornar bom ou melhor seja ainda necessária uma cooperação sobrenatural, e que esta consista unicamente na redução dos obstáculos ou seja também uma assistência positiva, o homem deve, no entanto, tornar-se digno de a receber, e de *aceitar* esta ajuda (o que não é pouco), isto é, acolher na sua máxima um aumento positivo de força, graças ao qual unicamente se torna possível que o bem lhe seja imputado e que ele seja reconhecido como um homem bom [...] Efectivamente, não obstante a queda, ressoa tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim apenas susceptíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável.³²⁷

A primeira dificuldade dessa doutrina é explicar o porquê de o auxílio divino intervir apenas após o processo moral. O indivíduo abandonado às próprias forças, deve empenhar todas as energias no cumprimento do dever. Mas se o agente moral se comprometeu integralmente e ainda assim não cumpriu seu dever, a lei conota um excesso insanável, desumano. Ou seja, trata-se de uma graça que não intervém propriamente no processo moral e, portanto, não proporciona a efetiva realização do objeto moral. Logo, não salva o princípio do “dever implica poder” de sua dissolução; antes, a confirma.

Há questões para as quais dificilmente encontraríamos uma resposta: O que fundamenta a conversão da má para a boa *Gesinnung*? Uma vez realizada essa conversão,

507. O luteranismo acentuou a importância da graça na soteriologia cristã. A justificação pela graça mediante a fé, sem a necessidade de obras, é um tema marcante no conflito entre teólogos católicos e luteranos no período da reforma.

³²⁷ „Gesetzt, zum Gut oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt [...] Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen“ (RGV AA 6: 44-45).

permanente revolução moral, por que falta ao homem a energia necessária para alcançar a plenitude moral? Seria mais fácil a conversão da *Gesinnung* que a realização plena do dever moral? Na medida que a perfeição moral é interpretada como uma meta inalcançável para o indivíduo e o homem deve se tornar digno de receber a graça sobrenatural, qual a medida objetiva de integralidade do sujeito ético na prática da lei moral?

Ao afirmar que a graça é alcançada somente por aqueles que tudo fizeram ao seu alcance para obedecer à lei moral, Kant desfigura o conceito de graça cultivado pela teologia cristã clássica. A graça não pode ser “conquistada”, pois “graça conquistada” é um conceito paradoxal. Enquanto a graça implica concessão gratuita e imerecida, a conquista implica mérito e direito sobre algo. Em Kant, o conceito de graça é alterado e absorvido pela lógica do dever ordenada em direitos e obrigações. Uma graça que Deus devesse àqueles que tudo fizessem para obedecer à lei, seria uma afronta à divina soberania. Ademais, Kant opera uma inversão inconciliável com a doutrina clássica da graça. Kant afirma a anterioridade da boa vontade, como condição, em relação à graça, ao passo que a doutrina cristã tradicional afirma a necessidade da graça como condição de possibilidade para a superação da disposição má do arbítrio³²⁸.

É com precisão que Nicholas Wolterstorff, em seu ensaio *Conundrums in Kant's Rational Religion*, observa:

Kant não pode ter as duas coisas: ele não pode considerar que podemos esperar o perdão de Deus, uma vez que o fracasso de Deus para perdoar violaria a ordem moral de direitos e obrigações, e também considerar que a concessão do perdão de Deus é um ato de graça da parte de Deus³²⁹.

O conceito de graça proposto por Kant para remediar as graves consequências do mal radical e da propensão ao mal não favorece o permanente processo de progressão moral ao infinito que parecia indispensável na *Crítica da Razão Prática*. De fato, se a graça não é concebida como fato moral, intervenção salvífica de Deus no âmago da

³²⁸ WARD, Keith. *The Development of Kant's View of Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, p. 153.

³²⁹ WOLTERSTORFF, Nicholas. “Conundrums in Kant's Rational Religion”, in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Ed. Philip J. Rossi and Michael Wreen. Bloomington: Indiana University Press, 1991. p. 40-53. p.45.

liberdade, dificilmente é pensável que o arbítrio corrompido e inclinado ao mal possa atingir a santidade requerida pela lei em um progresso ao infinito³³⁰.

Ademais, a graça cristã implica necessariamente a noção de expiação. Pela fé, o cristão participa ontologicamente na paixão, morte e ressurreição de Cristo. Pelo sacrifício de Cristo, o justo, o fiel é remido de sua iniquidade. Kant, imprimindo uma concepção semipelagiana da graça, não admite a noção de expiação graciosa. Ele entende que a revolução moral, enquanto envolve árdua e sofrida alteração da identidade moral, já possui caráter expiatório, assegurando um excedente de justiça para as culpas passadas. No entanto, o relato de Kant não oferece base sólida para qualquer expiação moral ou superávit de justiça. A conversão moral, enquanto representa uma obrigação moral realizada de modo imperfeito até pelo melhor dos convertidos, não pode dar satisfação à injustiça praticada antes da revolução moral. Não é possível entender que o cumprimento de um dever, cumprido de modo imperfeito, gere excedente de justiça e, portanto, satisfação.

No cristianismo, a graça é a transferência dos méritos e da justiça perfeitamente realizada em Cristo àquele que misticamente se associou a Ele pelo batismo. À medida que, para Kant, o sacrifício de Cristo não produz qualquer efeito moral ou expiatório sobre o fiel, a justificação apresentada na *Religion* se assemelha à corrupção judicial. O agente moral, por mais esforço que faça, devido à propensão para o mal e à corrupção de seu arbítrio, não é capaz de realizar plenamente a santidade exigida pela lei, pois é mal por

³³⁰ “A realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nessa vontade, porém, a conformidade plena das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem. Logo, ela tem que ser tão possível quanto o seu objeto, porque ela está contida no mesmo mandamento que ordena a promoção dele. Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é santidade, uma perfeição que nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade”. „Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben sowohl möglich sein als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen“ (KpV A 219-220).

natureza. Àqueles que tudo fizerem para realizar o ideal ético, Deus concederá sua graça, que significaria na *Religion*, proceder a um juízo benevolente, fazendo pouco caso de sua imperfeição moral. A graça kantiana seria um juízo benevolente para aquele que empregou toda a sua energia, embora insuficiente e ineficaz, em função da revolução moral. Um justo juiz não seria indiferente ao descumprimento da lei e à necessidade de efetiva expiação.

O conceito de graça na *Religion* é deformado em função do pelagianismo do qual Kant não se desvencilhou. A graça, tal como ele a apresenta, não resolve a necessária satisfação pela injustiça praticada e não viabiliza a progressão do indivíduo até a perfeição moral. A graça kantiana parece ser um esforço para salvar o princípio do “dever implica poder”, posto em risco pelo mal radical, raiz de uma propensão inextirpável e universal contrária à lei. É verdade, no entanto, que é possível pensar exatamente o contrário. Ao invés de ser uma tentativa de salvação, é a realidade da graça que arruína o princípio de que dever implica poder. Ou Kant admite que o princípio de que o dever implica poder está equivocado, de modo que ainda quando alguém fez tudo o que pode moralmente, ainda necessita de perdão; ou reconhece que aquele que está aquém do ideal moral, se encontra nesse estado por livre escolha e, portanto, não merece graça. Portanto, ao ancorar nesse conceito de graça a esperança moral, Kant viola ao mesmo tempo seu princípio do dever implica poder, a noção cristã tradicional de graça divina, não satisfaz a necessidade de satisfação/expiação pelo mal praticado e não viabiliza a realização da santidade moral exigida pela lei.

Não obstante as graves dificuldades, não seria exagerado afirmar que a graça assume uma posição no pensamento teleológico da liberdade similar ao de postulado no âmbito da razão prática, como condição de possibilidade à realização moral do homem e à consecução do Sumo Bem. Essa afirmação é, no entanto, extremamente problemática e a presente pesquisa não pretende explorar o significado do conceito de graça na *Religion* para além dos interesses delimitados pela intenção de evidenciar a especificidade do discurso desenvolvido na *Religion* e rechaçar as interpretações que veem na doutrina do mal radical uma correção ou o pleno desenvolvimento da doutrina da liberdade³³¹.

³³¹ MARIÑA, Jacqueline. “*Kant’s Robust Theory of Grace*”, in: *Con-Textos kantinos*. International Journal of Philosophy, Nº 6, Diciembre 2017, pp. 302-320. O artigo defende a posição contrária à exposição defendida na tese. Para a autora, as inconsistências em torno do conceito de graça desaparecem quando consideramos os três modos como Kant entende o conceito de graça: “a) graça e o Deus interior, b) graça e transformação da orientação fundamental, e c) graça que pode ser alcançada” (p. 303). Embora Mariña contribua com

Capítulo 4. Doutrina filosófica da religião: entre a fé racional e o pensamento

Passaram-se mais de duzentos anos desde a publicação de *Religião nos limites da simples razão*, no entanto, não há consenso em torno de seu significado no sistema de Kant. Trata-se de um texto que provocou interpretações díspares e grande perplexidade entre os intérpretes. Desde o lançamento da obra, as reações adversas se acumulam. Kant publicou o ensaio intitulado “Sobre o mal radical na natureza humana” na revista *Berlinische Monatsschrift*³³². O texto foi submetido à censura e aprovado sob o pretexto de que teria por público-alvo apenas os eruditos. Em junho de 1792, ao tentar publicar, também na forma de ensaio, o texto intitulado “Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem”, Kant sofreu censura e pela primeira vez uma obra sua foi impedida de publicação.

Todo o livro era para aparecer em quatro edições do *Berliner Monatsschrift*, com a aprovação do censor. Com a primeira parte, “Sobre o Mal Radical na Natureza Humana”, foi tudo bem; o censor da filosofia, Conselheiro Privado Hillmer, considerou-o como caindo na jurisdição de seu departamento. A segunda parte não teve tanta sorte, uma vez que o senhor Hillmer considerou que ela se aventurou na área da teologia bíblica (por alguma razão desconhecida, ele não pensou isso da primeira parte), e que era recomendável conferir com o censor bíblico, conselheiro sênior Hermes, que considerou-a como caindo sob sua própria jurisdição (quando um mero sacerdote declinou de algum poder?), então ele expropriou-a e recusou-se a aprová-la.³³³

relevantes considerações em relação ao tema da graça em Kant, sua análise envolve outros textos de Kant e vai além da *Religion*, objeto imediato de análise desta investigação. Para a presente pesquisa, interessa sublinhar, no entanto, que o tema da graça é recorrente, especialmente nas obras tardias de Kant.

³³² A revista mensal *Berlinische Monatsschrift* publicada por Johann Erich Biester e Friedrich Gedike é considerada a revista preferida de Kant. Primariamente, a revista serviu como porta-voz da *Berliner Mittwochsgesellschaft* (sociedade da quarta-feira de Berlim), um pequeno grupo de pensadores liberais de Berlim associados ao iluminismo. A revista foi publicada entre 1783 e 1796. Mais tarde foi reeditada por Friedrich Nicolai que a publicou como *Neue Berlinische Monatsschrift* entre 1799 e 1811. Nessa revista Kant lançou alguns de seus ensaios.

³³³ „Das ganze Werk sollte in 4 Stücken in der Berliner Monats Schrift, doch mit der Censur der dortigen Commission herauskommen. Dem ersten Stück gelang dieses (unter dem Titel: vom radicalen Bösen in der m. N.); indem es der philosophische Censor, Hr. G[eh]. R[ath] Hillmer, als zu seinem Departement gehörend annahm. Das zweite Stück aber war nicht so glücklich, weil Hr. Hillmer, dem es schien in die biblische Theologie einzugreifen, (welches ihm das erste, ich weiß nicht aus welchem Grunde, nicht zu thun geschienen hatte,) es für gut fand, darüber mit dem

Determinado a publicar seu trabalho, Kant reuniu mais dois ensaios e os submeteu à apreciação da Faculdade de Teologia de Königsberg. Àquela época, cabia às faculdades de teologia avaliar se as obras incidiam na jurisdição da teologia bíblica, o que implicaria a necessária submissão à censura. Visto que a comissão da faculdade considerou os ensaios como pertencentes à jurisdição da Faculdade de Filosofia, Kant encaminhou os textos para impressão. A publicação resultou na censura do governo. E em outubro de 1794, Kant recebeu uma carta na qual o rei manifestava seu desgosto e o ameaçava, caso não dispusesse de outro modo de seu talento e autoridade. Pressionado por Frederico II, Kant prometeu não escrever mais sobre religião. Kant expôs no prefácio de *O Conflito das Faculdades* a promessa feita a Frederico II de não mais tratar de tema religioso. No entanto, falecido o rei, Kant sentiu-se desvinculado de sua promessa, uma vez que entendeu fazê-la em sentido personalíssimo a Frederico II, enquanto este vivesse. Tal polêmica revela a reverberação de sua doutrina filosófica sobre a religião na censura prussiana³³⁴.

Por conta da polêmica em torno da censura e a presunção de que seja possível a “união do cristianismo com a mais pura razão prática”³³⁵, a *Religion* foi indevidamente considerada por alguns intérpretes como uma reflexão viciada pela influência da censura,

biblichen Censor, Hr[n.] O[ber] C[onsistorial] R[ath] Hermes, zu conferiren, der es alsdann natürlicher Weise, (denn welche Gewalt sucht nicht ein bloßer Geistlicher an sich zu reißen?) als unter seine Gerichtsbarkeit gehörig in Beschlag nahm und sein legi verweigerte“ (Br AA 11: 430).

³³⁴ SF AA 7: 5. KANT, *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. Kant acrescenta: “No tocante ao segundo ponto, de no futuro não vir a ser inculcado de semelhante deformação e depreciação (incriminada) do cristianismo tenho por mais seguro, para prevenir a tal respeito também a mínima suspeita, declarar aqui do modo mais solene, como o mais fiel súbdito de Vossa Majestade, que doravante me absterrei inteiramente de toda a exposição pública concernente à religião, quer a natural quer a revelada, tanto nas lições como nos escritos”. „Was den zweiten Punkt betrifft, mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen: so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde“ (SF AA 7: 10). Conferir o texto integral do prefácio de *O Conflito das Faculdades*, no qual Kant apresenta sua resposta a Frederico II.

³³⁵ “Neste livro, eu procedi conscientemente e com genuíno respeito pela religião cristã, mas também pelo princípio de uma apropriada franqueza, nada ocultando, mas apresentando abertamente a maneira pela qual acredito que seja possível a união do cristianismo com a mais pura razão prática”. „in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen“ (Br AA 11: 429).

o que amorteceria seu valor especulativo no conjunto do sistema. Aos censores Kant afirma que a *Religion* não é uma crítica ao cristianismo, mas à religião da razão cuja suficiência prática e inadequação especulativa foi demonstrada em seu trabalho. Embora se defenda dessa maneira, Kant desenvolve sua reflexão na *Religion* presumindo que a religião moral, religião racional pura, verdadeira religião, só encontra realização histórica no cristianismo³³⁶. Tal afirmação isolada do contexto poderia parecer uma concessão à censura. No entanto, é justamente por ser considerada a única religião pública de caráter moral – o que fundamenta a suspeição de parcialidade de sua análise filosófica da religião – que o cristianismo é o objeto principal da crítica a qual a religião histórica ou cultural é submetida. Kant desmonta construções teológicas que, contrariando a “religião moral pura”³³⁷, degeneram o cristianismo numa “fé antropomórfica servil”³³⁸.

Princípios teológicos fundamentais da cristologia, soteriologia e eclesiologia cristã – e conceitos fundamentais como revelação, pecado original, encarnação, graça e igreja – são submetidos à análise crítica e sofrem transformações conceituais para se enquadrarem na “religião moral pura”. A “fé eclesial estatutária se acrescenta à fé religiosa pura como veículo e meio de união pública dos homens para o fomento da última”³³⁹. Kant ataca a fé feiticista – que inventa meios da graça como substitutivo para o empenho moral – considerando-a ilusão religiosa.

A *Religion* é uma unidade literária que expressa o amadurecido pensamento de Kant no tocante à relação entre religião e moral. Embora faça uso de termos teológicos e presuma elementos da dogmática cristã, a obra possui envergadura crítica. Kant, em carta a Carl Friedrich Stäudlin, manifesta que a intenção original de lançar o livro em quatro edições da *Berliner Monatsschrift*, o que indicia certa unidade estrutural dos argumentos desenvolvidos nos quatro ensaios, anteriores a qualquer embate com a censura. Isso se reforça pelas palavras de Kant no prólogo à primeira edição.

Dos quatro tratados seguintes – nos quais, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana,

³³⁶ “Porém, segundo a religião moral (entre todas as religiões públicas que houve, só a cristã é assim), é um princípio o que se segue: que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor”. “Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden“ (RGV AA 6: 51-52).

³³⁷ RGV AA 6: 103.

³³⁸ „in einen anthropomorphistischen Frohnglauben“ (RGV AA 6: 142).

³³⁹ “Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, daß nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des Letztern beigegeben werde“ (RGV AA 6: 106).

sujeita em parte a disposições boas e em parte a disposições más, represento a relação do princípio bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem – o primeiro foi já inserido na Revista Mensal de Berlim (Abril 1792); mas não podia ficar de lado por causa da exata conexão das matérias deste escrito que contém nos três tratados, agora acrescentados, o pleno desenvolvimento do primeiro.³⁴⁰

Além da conexão das matérias tratadas, o texto da *Religion* confirma uma estrutura que dá unidade à obra. Kant posicionou uma observação geral ao final de cada parte da obra (ou seja, após cada ensaio). Kant chama tais observações gerais de parerga, ou seja, acréscimos, entendendo que não se encontram dentro da religião nos limites da razão pura, porém se embatem com ela. Tais parergas “podiam levar os rótulos seguintes: 1) Dos efeitos da graça, 2) Dos milagres, 3) Dos mistérios, 4) Dos meios da graça”³⁴¹.

Mas o impacto provocado pela doutrina exposta na *Religion* não afetou apenas a censura prussiana. É preciso registrar que, desde a sua publicação, a obra gerou entre os seus leitores grande surpresa. A constatação de um mal radical na natureza humana contrasta com os princípios otimistas da *Aufklärung* da qual Kant é notável expoente. Goethe e Schiller viram na doutrina do mal radical uma mancha (*Schandfleck*) do edifício crítico kantiano, pois introduziu obscuridade numa razão à procura de transparência para si mesma³⁴². Contemporaneamente, dois problemas são ressaltados pelos intérpretes na *Religion*: o estatuto hermenêutico da *philosophische Religionslehre* e o significado sistemático da doutrina do mal radical.

Quanto ao estatuto sistemático da *philosophische Religionslehre*, dá-se um

³⁴⁰ „Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Principis gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen, konnte aber wegen des genauen Zusammenhangs der Materien von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben“ (RGV AA 6: 11).

³⁴¹ RGV AA 6: 52.

³⁴² “Kant, depois de dispor de uma longa vida para purificar o manto de sua filosofia de muitos preconceitos absurdos, sujou-a ignominiosamente de novo com a vergonhosa mancha do mal radical, de modo que até os cristãos são atraídos para beijar-lhe a bainha” (GOETHE, *Brief an Johann Gottfried und Caroline Herder*, 7 de juni 1793 in <<http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Briefe/1793>>. Para aprofundar a pesquisa em torno da primeira recepção filosófica da *Religion*, é recomendável conferir: MALTER, R. “La prima recezione della Religione nei limiti dela semplice ragione”, in: *Kant e la filosofia della religione*. A cura di N. PIRILLO, Vol.I, Brescia, Morcelliana, 1996, p.179.

impasse hermenêutico que se revela na existência de duas interpretações contrapostas. Por um lado, é vigorosa a interpretação que chamaremos “tradicional”, a qual apresenta uma posição negativa com respeito à religião e à teologia, considerando a posição de Kant como sendo mais compatível com o não realismo teológico, ateísmo, agnosticismo ou deísmo. Não obstante as notórias e significativas diferenças entre as interpretações desses autores, há uma conclusão que nos permite vinculá-los: a filosofia de Kant não admite um fundamento racional para a religião e a teologia. Por outro lado, se consolidou uma interpretação positiva, que entende que a filosofia de Kant oferece o necessário fundamento para o discurso sobre Deus e para a fé religiosa. Estes intérpretes procuram evocar o conjunto da obra de Kant e julgam capturar a intenção de seu sistema, denunciando a distorção de se interpretar Kant somente a partir da *Crítica da Razão Pura*. Para muitos autores a afirmação de um fundamento metafísico para a teologia e a religião é um dos grandes legados de Kant.

À pesquisa que empreendemos importa o enquadramento sistemático da *Religion* e da doutrina do mal radical. Em que sentido a *Religion* responde à pergunta sobre o que posso esperar?

4.1. Estatuto sistemático da *philosophische Religionslehre*³⁴³

A *Religion* extrapola o limite imposto pela primeira crítica ao fazer afirmações de caráter teológico. O limite entre o cognoscível e o incognoscível, na esfera da primeira crítica, é a experiência. As formas da intuição (tempo e espaço) e as categorias do entendimento (doze categorias) caracterizam de modo estrutural o objeto de conhecimento do entendimento. Fundados sobre tais considerações, os únicos paradigmas teóricos sobre Deus que parecem caber a Kant são o agnosticismo, o não realismo

³⁴³ Karl Vörländer relata que o título planejado originalmente seria *philosophische Religionslehre* (conferir MCCARTHY, Vicent. *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*. Georgia: Mercer University Press, 1986, p. 64). Ou seja, seria um título similar às lições ministradas no início da década de 1780, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (*Lições sobre a doutrina filosófica da religião*). Essa expressão esclarece tanto o objeto quanto o conteúdo da reflexão kantiana, vedando prontamente interpretações que extraem as noções de *Wille* e *Willkür* de seu específico contexto metodológico-problemático. A expressão *philosophische Religionslehre* representa com precisão o conselho de Kant, no prólogo à primeira edição da *Religion*, ao teólogo bíblico: “após o cumprimento da instrução acadêmica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a *pura doutrina filosófica da religião* (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia)” (RGV AA 6: 10).

teológico ou o fideísmo. São contundentes as palavras de Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*:

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem *Crítica da Razão Pura*, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática.³⁴⁴

O dogmatismo metafísico, concebido como pretensão injusta a intuições transcendentais e em conflito com a moralidade e a crença (fé racional), deve ser renunciado. A aplicação das categorias do entendimento a dados impassíveis de experiência é estéril e caracteriza uma indevida redução da extensão prática (numênica) da razão pura. Dos princípios expostos por Kant na *Crítica da Razão Pura* dificilmente poderíamos inferir qualquer tipo de compromisso teórico em relação à liberdade, a Deus ou à imortalidade da alma. É razoável pensar que o postulado kantiano sobre a existência de Deus não nos diz nada a respeito de Deus, somente sobre o homem e o mundo, e a teoria kantiana da divindade permanece estritamente humanista. Consideração análoga poderíamos aplicar à liberdade e à imortalidade. A fé moral, fundada no postulado, não comporta qualquer conhecimento teórico.

A *Religion*, no entanto, encerra afirmações que extrapolam os limites cognoscíveis estabelecidos na primeira crítica. Diante disso, impõe-se inevitavelmente a questão: como

³⁴⁴ „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der That bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (KrV B XXX).

interpretar as assertivas contidas na *Religion*? Como interpretar a evidente contradição entre os limites impostos na primeira crítica e as concessões feitas por Kant ao longo da *Religion*? A *Religion* emerge de um programa filosófico que admite a incorporação racional de assertões peculiares à fé religiosa? Que elementos da filosofia crítica de Kant implicam favorecimento ou limitação ao trabalho hermenêutico da *Religion*? Quais são os motivos metafísicos por detrás da exposição filosófica de Kant? A resposta a essas questões determina indicadores hermenêuticos indispensáveis à interpretação da obra, permitindo-nos definir o alcance sistemático de seu conteúdo e determinar o sentido e a consistência dos seus argumentos. Do contrário, não encontraremos saída para o labirinto de interpretações dadas às diversas assertivas da *Religion*, especialmente à relação entre a liberdade e a imputabilidade moral.

Para encontrarmos a solução para essas importantes indagações, apreciaremos os estudos mais recentes sobre esse tema e analisaremos criticamente os resultados. Vicent McCarthy, Stephen Palmquist, Allen Wood e Keith Ward serão considerados em nosso percurso analítico. Não nos pouparemos de confrontar as suas abordagens aos textos de Kant, visando apreçar as suas contribuições. O desafio é, pois, identificar os fundamentos metafísicos e o caráter filosófico da *Religion* que nos oriente diante dos enigmas disseminados ao longo do texto, sobretudo em relação ao mal radical.

4.1.1. Por uma síntese entre o racionalismo e o pietismo.

Vicent McCarthy, em sua obra *Quest for a Philosophical Jesus*, representa um modelo de interpretação “tradicional” da *Religion*. McCarthy enfatiza as influências educacionais, existenciais e filosóficas de Kant. Ele entende que a *Religion* é uma tentativa de síntese entre o pietismo luterano e o racionalismo iluminista. McCarthy faz referência à formação recebida no Colégio *Fridericianum*, cuja influência pietista foi vigorosa desde o início³⁴⁵. Iluminismo e pietismo seriam assumidos em oposição dialética na constituição de seu pensamento. O iluminismo mantém Kant distante do emocionalismo religioso e reticente em relação à experiência religiosa em geral; o pietismo, ao reconhecer na natureza humana uma vontade rebelde, contém o otimismo ingênuo do iluminismo em relação a um interminável progresso do homem inserido na

³⁴⁵ MCCARTHY, Vicent. *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*. Georgia: Mercer University Press, 1986, p. 56.

idade da razão. Kant aceitou a visão pietista da depravação humana sem abandonar a esperança no progresso moral. Assim como “não foi nem teísta nem deísta, Kant não foi finalmente nem pietista nem místico”³⁴⁶. McCarthy acredita que tal síntese não se realiza de modo satisfatório, visto que os princípios são diametralmente opostos e efetivamente inconciliáveis. Dar-se-ia de uma notável antinomia na *Religion*. O resultado não agradaria nem racionalistas nem cristãos. O racionalismo recebe a doutrina do mal radical como um duro golpe na esperança de progresso moral da humanidade e se ressentido do persistente interesse kantiano pela matéria religiosa. O cristianismo, por sua vez, vê com suspeita a abordagem kantiana do dogma, considerada racionalista e carente de sólidas referências teológicas. O próprio conceito de religião, enquanto implica uma teoria da justificação, sofreria uma mudança do plano individual para o plano social, ou seja, o avanço moral não é entendido como uma matéria individual. Devido a uma queda individual e histórica, de consequências permanentes, o indivíduo deve tomar parte num esforço moral coletivo e esperar por um suplemento moral suprassensível.

McCarthy entende que somente os escritos que ostentam a palavra “crítica” podem ser considerados pertencentes ao corpo crítico da filosofia kantiana. Ele está convencido de que a *Religion*, além de não ser a quarta crítica esperada por muitos, não tem lugar nos limites da filosofia crítica³⁴⁷. A matéria tratada na *Religion* não pode fundamentar-se sobre a filosofia crítica e o discurso sobre Deus, graça, revelação e redenção é motivado por razões não filosóficas. O discurso sobre tais temas extrapola os limites nitidamente traçados pelas duas primeiras críticas. Visto que a filosofia crítica desvenda todo o discurso possível sobre Deus, a *Religion* não pode ser a aplicação da filosofia crítica à religião. A conclusão de McCarthy é muito negativa: a *Religião nos Limites da Simples Razão* não trata nem de religião histórica nem de filosofia transcendental, mas seria o subproduto de uma tentativa frustrada de síntese entre o racionalismo e o pietismo na filosofia moral.

³⁴⁶ MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p. 58.

³⁴⁷ Embora reconheça que a *Religion* é o maior obra completada após as três críticas e a primeira de filosofia moderna sobre a religião, McCarthy sustenta, apoiando-se em Fichte (*Tentativa de uma crítica de toda a revelação*, 1792), que ela não é a aplicação da filosofia crítica à religião (MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p. 60). Para McCarthy, os escritos religiosos após 1793 formam uma unidade independente em relação à filosofia crítica e pré-crítica. McCarthy encontra no prefácio da *Religion* fundamentos que permitem qualificá-la de modo independente (MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p. 63-64).

Para McCarthy é evidente, no livro dois, a tentativa de Kant de fazer uma releitura simbólica do evangelho segundo João em harmonia com a interpretação sobre o pecado original apresentada no livro um. O discurso sobre o Verbo, o Filho de Deus, é decifrado de modo racionalista como “protótipo da humanidade perfeita”. É o primeiro a resistir ao mal. Sob essa perspectiva, a narrativa expõe uma metáfora que estimula o homem à conversão³⁴⁸. Nesse caso, não se poderia atribuir qualquer força motriz oriunda de uma ação redentora na história. A ênfase do texto está no dever de nos conformarmos ao modelo crístico apresentado numa concepção nitidamente pelagiana. No entanto, apesar da abordagem pelagiana, Kant adota o conceito de graça, objeto da esperança, sem a qual o homem não encontraria sua plenitude ética. O mal radical transforma o tema da graça em tema da máxima relevância para a realização ética do homem³⁴⁹. Trata-se, pois, de uma grave inconsistência interna: a noção de graça não se harmonizaria com a interpretação pelagiana do evento crístico. A nível sistemático, a noção de graça ameaça a pedra angular de seu sistema: a responsabilidade moral.

Dessa forma, a comunidade ética, defendida no livro três, deriva da universalidade da lei moral e da epidêmica realidade do mal radical. O esforço comunitário é necessário para a esperança do gênero humano no combate ao mal radical. Esta ênfase na necessidade da comunidade no combate ao mal radical e seus nefastos efeitos justifica a existência da Igreja e das Sagradas Escrituras. O quarto livro, para McCarthy, significa um movimento em direção à análise histórica de Jesus. Jesus seria saudado apenas como o fundador da verdadeira religião, a religião moral. Nesse livro, Kant expõe ditos de Jesus com a finalidade de apresentar a sua doutrina como autêntica religião racional. A religião cristã, do início ao fim da *Religion*, aparece como pressuposto injustificado e só pode ser considerada como um dos muitos ecos de suas raízes pietistas.

O repetido destaque por Kant do cristianismo e de Cristo (mesmo quando não os refere pelo nome) são, de fato, injustificados pelo seu método de pesquisa. Uma consideração filosófica da religião pode, é claro, olhar para a religião histórica e, na verdade, deveria fazê-lo. Mas Kant vê tudo tão instintivamente desde o cristianismo, a ponto de alguém finalmente reconhecer que seu interesse no

³⁴⁸ Cristo é o modelo do arquétipo ético da comunidade moral que luta para resistir ao mal (MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p. 71).

³⁴⁹ MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p.73: “Muitos podem apreender a lei moral sem Deus ou religião, mas [Kant] não pode realisticamente conceber a superação da fraqueza humana radical pelo homem sem Deus”.

cristianismo subjaz à sua investigação filosófica sobre a religião. Se ele fosse imparcial, teria de investigar ao menos o material paralelo de outras religiões históricas. Seu ponto de vista é claro, no entanto, mesmo sem fundamentação: ele considera o cristianismo como a única religião verdadeiramente moral. Então o seu continuado interesse em ressaltar seu conteúdo moral e em transformar ou eliminar elementos menos louváveis é evidente do começo ao fim³⁵⁰.

Para McCarthy, a *Religion* não provê uma crítica racional para a religião histórica. Na verdade, Kant deseja que a filosofia seja a autoridade última sobre a doutrina da Igreja e a interpretação bíblica. Kant entenderia a igreja como uma transição e veículo imperfeito da religião pura, expressa na religião moral³⁵¹. McCarthy sublinha o fato de Kant não citar nem teólogos nem filósofos que trataram da religião, como Rousseau, Locke, Shaftesbury e Hume. Por outro lado, em notável contraste, Kant enfatiza referências antropológicas, tais como atitudes religiosas, comportamentos e crenças.

McCarthy não aceita que a *Religion* seja a resposta à questão “o que posso esperar?”, a terceira das quatro questões fundamentais do programa filosófico de Kant. A *Religion*, tomada como resposta à terceira questão, alteraria substancialmente a resposta à segunda questão (o que devo fazer?). Uma vez que a *Religion* constata que os humanos são incapazes de fazer o que devem, resulta que o princípio dever implica poder, que norteava a segunda crítica, seria dissolvido. Isso representaria uma descontinuidade inconciliável. Ademais, o ponto de partida para a temática da esperança é o mal radical, que a *Religion* toma por empréstimo da religião cristã, fio condutor que dá unidade à obra, que não pode ser deduzida criticamente.

Há uma unidade não expressa (na *Religion*) constituída por uma matéria que é constantemente referida, mas nunca tratada de forma sistemática: a religião cristã. O cristianismo é o pano de fundo de toda a obra, frequentemente entra indiretamente em discussão, ocasionalmente mais diretamente. Mas de nenhuma maneira de forma adequada³⁵².

³⁵⁰ MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p.83.

³⁵¹ MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p.78.

³⁵² MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p. 69.

De tudo quanto expusemos se depreende que para McCarthy a *Religion*, além de não ser contada entre as obras críticas, tampouco poderá ser considerada uma autêntica filosofia da religião, devido à sua parcialidade. Portanto, a *Religion* trai a intenção nutrida por Kant de repensar Cristo e o cristianismo para salvá-lo do iluminismo³⁵³. O resultado da tentativa de síntese entre o pietismo e o racionalismo é uma obra com incongruências internas e inconciliável com o sistema de Kant.

Keith Ward, em sua obra *Development of Kant's View of Ethics*, aborda o desenvolvimento da doutrina ética de Kant desde uma perspectiva mais abrangente, normalmente assumida pelos defensores da “interpretação positiva”. Ward se move desde os escritos pré-críticos até o *Opus Postumum*. Ward examina a evolução da posição de Kant sobre matérias éticas, dos *Sonhos* (1766) à *Religion*. No entanto, o resultado de sua pesquisa confirma a leitura tradicional da *Religion*. Ward argumenta que Kant nunca foi capaz de ir além do seu formalismo ético e se manteve sempre alinhado com uma postura compatível com o agnosticismo teológico. Ward reconhece, contudo, que da primeira crítica é possível extrair uma expectativa otimista sobre a possibilidade de desenvolver uma visão crítica da religião e da teologia. Ademais, admite que o sistema como um todo é animado pelas convicções religiosas de Kant. Apesar disso, Ward não reconhece fundamentos para a construção de uma filosofia crítica da religião.

Assim como McCarthy, Ward refere-se às origens históricas e biográficas do pensamento de Kant e vê Kant como incapaz de conciliar satisfatoriamente suas fontes e influências mais fundamentais: o pietismo luterano, recebido de seus pais, e o racionalismo filosófico, haurido na universidade de Königsberg. Embora Kant tenha experimentado um afrouxamento dos laços religiosos após sua formação universitária, as suas convicções mantiveram-se sólidas ao longo de toda a vida. Em sua pesquisa, Ward conclui que Kant herdou de Martin Knutzen, estimado professor seu na universidade, a busca por uma síntese entre o pietismo e o racionalismo. Eis o fio condutor encontrado por Ward no sistema ético de Kant, o principal motivo para os insolúveis problemas verificados na *Religion*³⁵⁴.

³⁵³ MCCARTHY, *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, p. 101: “Kant estava no começo da série de pensadores para os quais se tornou claro que Jesus deveria ser ou reinterpretado ou perdido. Em parte, Kant tentou salvar Jesus dos *Aufklärer*”.

³⁵⁴ WARD, Keith. *The Development of Kant's View of Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, p. 4: “É claro que a combinação destas duas escolas de pensamento não é facilmente realizável. Há uma era entre o homem de fé que vive pela divina revelação e autoabnegação; e o homem do iluminismo, para quem a razão é o juízo final em todas as matérias, mesmo naquelas de religião”.

O ponto de partida da análise de Ward é a obra pré-crítica *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766). Ward salienta que a obra representa uma rejeição radical da metafísica, tal como fora estampada no trabalho de Emanuel Swedenborg, como pretensão teórica desmedida e defende a adesão à perfeição moral como único sentido para a existência humana. Noutras palavras, o principal argumento dessa obra pré-crítica seria a afirmação da independência e prioridade lógica da moralidade sobre a especulação teológica. O *Sonhos* marca um importante ponto de inflexão na reflexão de Kant. A partir de então, a metafísica não emerge nos seus escritos com a mesma envergadura de antes até a teologia moral da segunda crítica. E lá toma a feição de um formalismo moral, identificada com a razão transcendental e estranha ao realismo robusto de seus primeiros textos. Kant adotaria um tipo de agnosticismo e se empenharia por fundar a essência racional da religião. Ao longo da reflexão kantiana, a moral gravita de um agnosticismo teórico em direção ao não realismo teológico. É notável o antagonismo: enquanto o fundamento racional para a teologia é oriundo de sua teoria moral, de sua filosofia teórica não emerge qualquer base para um discurso teológico ou religioso. Essa ênfase de Ward sobre o formalismo moral, como carência de conteúdo metafísico-realista, tem clara implicação sobre o modo como se deve interpretar a *Religion*.

Deus é apenas um componente formal indispensável para garantir sentido e plena realização para a moralidade. O mesmo vazio formal aplicar-se-ia igualmente à liberdade. Logo, a conclusão de Ward não se distingue essencialmente daquela de McCarthy. A *Religion* não pode ser teologia, e se for concebida como filosofia da religião é parcial, pois só vislumbra o cristianismo, nada podendo acrescentar a nível teórico. Para Ward, “permanece em Kant até o fim aquela tensão entre liberdade e inteligibilidade racional, racionalismo wolfiano e pietismo individualista, da qual ele começou”³⁵⁵.

Mas Ward vai mais além e nega qualquer relação entre o conceito de Deus e a realidade. O conceito é mera ficção ou imaginação: “Não somente é um discurso de Deus vazio ou puramente formal – não sendo fundado na percepção sensível – é necessariamente inaplicável ao objeto que tenta conceber”³⁵⁶. Quando Kant tenta exprimir a ética religiosa em termos radicalmente humanistas, o projeto como um todo

Para aprofundar sobre o tema da indisfarçável influência do pietismo sobre o pensamento de Kant, recomendo: SZYRWINSKA, Anna. *Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*. Fachmedien Wiesbaden: Springer, 2017.

³⁵⁵ WARD, *The Development of Kant's View of Ethics*, p.168.

³⁵⁶ WARD, *The Development of Kant's View of Ethics*, p.79.

termina inevitavelmente em enigmas e contradições³⁵⁷. Portanto, tratar-se-ia de uma obra malsucedida em seu intento.

Uma leitura como a de McCarty e Ward não pode ser admitida sem comprometer o significado filosófico da *Religion* e semear uma inaceitável contradição no sistema kantiano. A *Religion* é reduzida à tensão entre autonomia da vontade e mal radical, entre o individualismo da segunda crítica e a ética comunitária da *Religião*, entre a necessidade da Igreja e uma presumida necessidade de dismantelar o dogma e a prática religiosa institucional. Esses autores, ao abordarem o discurso sobre o mal radical desde uma perspectiva hermenêutica que não comporta qualquer afirmação que não caiba nas categorias do entendimento da primeira crítica, transformam as tensões em antinomias. Tais interpretações tornariam frívola qualquer pesquisa que almejasse coerência nas assertivas da *Religion*.

Apesar das afirmações dificilmente aceitáveis, as interpretações de McCarty e Ward apresentam dados dificilmente refutáveis. Eles expõem claramente o caráter aporético da reflexão kantiana. As tensões da *Religion* são múltiplas e profundas, tanto numa consideração interna, quanto numa análise sistemática. De fato, a *Religion* não atende às condições de legitimidade impostos pelas duas primeiras críticas para o discurso teórico e moral. Talvez a grande falha desses valorosos esforços hermenêuticos radique na identificação entre a filosofia crítica e o conteúdo das primeiras duas críticas. Interpretar a *Religion* como filosofia moral distorce o sentido da obra e lança uma insolúvel contradição no sistema moral kantiano. De fato, a doutrina do mal radical não é dedutível dos princípios da filosofia teórico-prática de Kant e ameaça claramente o princípio do dever implica poder e a autonomia moral, pedras fundamentais da deontologia kantiana.

4.1.2. Interpretações a favor de um misticismo crítico

Interpretação diametralmente oposta encontramos em Stephen Palmquist. Ele salienta na filosofia crítica de Kant um esforço para fundamentar a prática religiosa. A *Religion* não é uma reflexão tardia e isolada do sistema kantiano, mas o resultado natural de sua reflexão crítica temperada pela sua convicção religiosa. Ao contrário de McCarthy e Ward, Palmquist não vê uma cisão inconciliável entre a educação pietista e a cultura

³⁵⁷ WARD, *The Development of Kant's View of Ethics*, p.166.

iluminista. Na verdade, Palmquist argumenta em favor de uma suave transição e minimiza o abismo entre a filosofia pré-crítica, expressa em uma metafísica racionalista, e a filosofia transcendental.

A chave interpretativa para a defesa deste nexos entre o discurso metafísico e a filosofia transcendental, para Palmquist, se encontra nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766). Kant escreve o ensaio em resposta aos escritos do místico sueco Emanuel Swedenborg. Kant sentiu-se impelido pela obra *Arcana Coelesti*, um tratado que relata a experiência mística de Swedenborg. Kant ridiculariza a falta de rigor filosófico do ensaio por meio de uma linguagem dura e um tom recorrentemente sarcástico. Ele rejeita o misticismo fanático que tenta destituir a autoridade da razão em favor da superstição. Porém, Palmquist sugere que Kant, ao criticar, reconhece a validade de um misticismo racional.

Palmquist acredita que uma comparação entre *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* e a *Crítica da Razão Pura* nos permite acesso a elementos para o “misticismo crítico de Kant”. De fato, em *Sonhos*, Kant sublinha, renunciando argumentos caros à primeira crítica, duas vantagens de manter uma abordagem crítica em relação à metafísica. A primeira vantagem é a neutralização de místicas como a de Swedenborg que alistam a razão para dar apoio a teorias sobre propriedades escondidas nas coisas sem fundamento razoável. A segunda vantagem, mais proveitosa ao homem, é a determinação dos limites da razão³⁵⁸. As afirmações de Kant antecipam o núcleo do problema teórico e prático, que serão desenvolvidos nas duas primeiras críticas:

No entanto, a verdadeira sabedoria é a acompanhante da simplicidade e, como nela o coração prescreve a regra ao entendimento, ela torna normalmente prescindíveis as grandes armações da erudição e seus objetivos não têm necessidade de meios tais que nunca estarão em poder de todos os homens. Como? Seria, pois, bom ser virtuoso apenas porque existe um outro mundo, ou antes não serão as ações recompensadas algum dia porque eram boas e virtuosas em si mesmas? Acaso o coração do homem não contém prescrições morais imediatas, e é absolutamente necessário para movê-lo aqui embaixo conforme sua determinação, ligar as máquinas a um outro mundo? Pode ser chamado de honesto e virtuoso aquele que se entregaria de bom grado a seus vícios prediletos, caso não o ameaçasse um castigo futuro, e não se deverá dizer antes

³⁵⁸ TG AA 2: 367-368. KANT, “*Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*”. Tradução de Joaosinho Beckenkamp, in: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 141-218.

que, embora tema o exercício da maldade, ele nutre em sua alma a disposição viciosa, que ama a vantagem das ações que se parecem com a virtude, mas odeia a própria virtude?³⁵⁹

Para Palmquist, afirmações como estas consolidam a tese de que o *Sonhos* representa mais que um mero escrito pré-crítico. Tratar-se-ia de um escrito de transição que já revela as grandes preocupações de Kant, a nível teórico e prático. Nele se expressaria também o anseio de Kant de fundamentar também um misticismo crítico, liberto das inúteis querelas dos escolásticos, indiferentes desde o ponto de vista moral, que pode “talvez decidir sobre a aprovação das escolas, mas dificilmente algo sobre o destino futuro dos honestos”³⁶⁰.

A terceira crítica, a *Religion* e os escritos póstumos são aqueles que manifestam mais nitidamente a intenção de inserir Deus, o homem e o mundo na estrutura arquitetônica da filosofia kantiana. A fase final do trabalho kantiano consolida o que Palmquist denomina “Perspectiva Transcendental”. A “Perspectiva Transcendental” representa a estrutura mais elevada de princípios, a partir dos quais Kant desenvolve todo o sistema, inclusive todas as críticas. A “perspectiva transcendental” é considerada importante para a compreensão da metafísica residual após a primeira crítica e, sobretudo, para interpretar o notório retorno à metafísica nos escritos tardios e no *Opus Postumum*³⁶¹.

Não há ‘ponto de vista transcendental’ – isto é, nenhuma crítica separada correspondente à perspectiva transcendental – porque esta perspectiva forma a Perspectiva Transcendental que governa todas [as perspectivas] no mais alto nível no qual o princípio da perspectiva opera no sistema de Kant³⁶².

³⁵⁹ „Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift giebt, so macht sie gemeinlich die große Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrllich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse?“ (TG AA 2: 372).

³⁶⁰ „mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden“ (TG AA 2: 373).

³⁶¹ PALMQUIST, Stephen. *Kant's Critical Religion: volume two of Kant's system of perspectives*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2000, p. 61.

³⁶² PALMQUIST, *Kant's Critical Religion: volume two of Kant's system of perspectives*, p. 39

A perspectiva transcendental consiste em um “ponto de vista empírico” na primeira crítica, de um ponto de vista moral na segunda e de um combinado teleológico/estético na terceira. Diz Palmquist: “Esta abrangente ‘perspectiva transcendental (ou “copernicana”)', a qual é baseada no pressuposto de que o sujeito impõe certas condições a priori sobre o objeto, define o contexto sistemático em que todos os três sistemas críticos se encaixam”³⁶³. Dentro desse contexto, a experiência religiosa seria *sui generis*, mística e ligada à natureza da razão pura como um todo.

Além destas considerações holísticas, Palmquist defende enfaticamente que a terceira crítica embasa uma síntese de juízos existenciais a teologia moral, na qual Deus é mais que o “deístico relojoeiro”. Enfatiza também que a *Crítica do Juízo* (1790) traz harmonia para a razão através da experiência da beleza e da sublimidade e expõe a infraestrutura de todo o sistema filosófico de Kant e nos permite posicionar com precisão o lugar da *Religion* na reflexão do filósofo de Königsberg. De fato, sem um juízo estético e teleológico, o esforço moral humano parece estranho à natureza. Se a razão não encontra dentro de si mesma uma fonte de esperança se torna instável. Kant já havia sublinhado essa necessidade na *Crítica da Razão Prática* ao abordar o sumo bem na antinomia da razão prática. Palmquist conclui que a *Religion* representa uma resposta à questão “o que posso esperar?” e uma crítica transcendental da religião. Rejeita como reducionista a leitura moral da *Religion*, pois reduziria os argumentos de Kant à inconsistência³⁶⁴.

A problematidade do tema fez com que Allen Wood tenha desenvolvido ao longo de sua carreira duas interpretações diferentes sobre a “pura doutrina filosófica da religião” (*philosophische Religionslehre*) de Kant. Na primeira fase, marcada pelas influentes obras *Kant's Moral Religion* (1970) e *Kant's Rational Theology* (1977), Wood entende afirmativamente a possibilidade de um discurso religioso e teológico no sistema de Kant. Para o primeiro Wood, Deus é apresentado como o *Ens Realissimum*, conceito muito usado na tradição metafísica. Wood advoga em favor de uma “fé teológica racional” e adverte ser um grande erro interpretar o Deus vivo da fé moral de Kant como se fora não mais que uma ideia metafísica abstrata. Para Kant, a fé em Deus é a confiança

³⁶³ PALMQUIST, Stephen. *Kant's Critical Religion: volume two of Kant's system of perspectives*, Op. Cit., p. 39.

³⁶⁴ PALMQUIST, *Kant's Critical Religion: volume two of Kant's system of perspectives*, p.129: “a Religião deve ser vista em si mesma como uma crítica transcendental da religião, isto é, uma tentativa de delinear a fronteira entre a verdadeira religião e a falsa religião pela apresentação das condições necessárias para a possibilidade da experiência”.

do homem moral na possibilidade de realização ética³⁶⁵. Por isso, Wood conclui que a posição de Kant não pode ser descrita como deísta. O primeiro Wood afirma que o discurso sobre Deus é possível no sistema de Kant, uma vez que seria natural o nosso interesse pelo conteúdo desta ideia e a nossa curiosidade teórica sobre a existência ou não existência de um objeto correspondente a ela³⁶⁶. No entanto, os ensaios *Kant's Deism and Rational Theology, Moral Faith, and Religion*, testemunham uma aparente mudança na interpretação de Wood, que passa a descrever a posição de Kant como deísmo moral e define deísta como “um crente na religião natural fundada unicamente na razão, mas não em uma religião revelada, uma religião fundada sobre uma revelação sobrenatural através da escritura”³⁶⁷. Contudo, é possível postular o teísmo a partir da fé moral, numa religião fundada unicamente na razão.

4.2. Teleologia da liberdade: da teologia moral à fé reflexionante

Embora Kant argumente no prólogo à primeira edição em função de uma “teologia filosófica”³⁶⁸, a semântica hodierna exigiria uma classificação mais precisa. Na verdade, a “pura doutrina filosófica da religião” (*philosophische Religionslehre*) constitui-se de uma sólida teologia moral, embasada na fé religiosa pura, critério racional de validação da religião histórica. Não seria demasiado afirmar que a religião encontra na teologia moral seu núcleo essencial e seu permanente critério de validade. A expressão “teologia filosófica” representa adequadamente a hibridez do discurso desenvolvido por Kant na *Religion*. Kant mescla discurso prático e “ideias hiperbólicas” / “*überschwenglichen Ideen*”³⁶⁹, expressão usada por Kant para se referir a ideias moralmente transcendentais, exercício do que ele chama “fé reflexionante”³⁷⁰. Dito de outro modo, Kant entrelaça conteúdo deduzido a priori e qualificável como “ideia religiosa praticamente necessária”³⁷¹ e ideias elaboradas pela razão para suprir a incapacidade de satisfazer a sua

³⁶⁵ WOOD, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, p. 161.

³⁶⁶ WOOD, Allen. *Kant's Rational Theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, p. 19: “Kant tem apenas respeito por nosso interesse natural no conteúdo desta ideia e sua curiosidade teórica sobre a existência ou não existência de um objeto correspondente a ela”.

³⁶⁷ WOOD, Allen. “Kant's Deism”, in: *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*. Ed. Philip J. Rossi and Michael Wreen. Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 2.

³⁶⁸ RGV AA 6: 9.

³⁶⁹ RGV AA 6: 52.

³⁷⁰ RGV AA 6: 52.

³⁷¹ „praktisch nothwendige Religionsidee“ (RGV AA 6: 145).

necessidade moral, “mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada”³⁷². Portanto, a doutrina filosófica da religião se realiza por uma teologia moral que parte do conteúdo da fé racional em direção ao pensamento. Tentativas de leitura a partir de uma razão meramente conceitual ou prática, no sentido consagrado pelas primeiras críticas, resultam inevitavelmente fracassadas.

Visando consolidar esse marco hermenêutico, analisaremos e relacionaremos os prólogos às duas primeiras edições da *Religion*, a sétima seção da *Crítica da Razão Pura*, intitulada “Crítica de toda a teologia fundada em princípios especulativos da razão”, a *Lições sobre a doutrina filosófica da religião (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre)*, focando os textos nos quais se trabalha a definição de teologia, e o ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, publicado em 1786 no jornal *Berlinische Monatsschrift*. Enquanto nos prólogos da *Religion* Kant justifica e fundamenta a teologia moral, núcleo essencial da religião, na relação teleológica a priori entre a lei moral e o sumo bem, e defende a especificidade e autonomia da “teologia filosófica” frente à religião institucional; na sétima seção da primeira crítica e nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant alicerça o caráter crítico da teologia moral. No ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, fundamenta a legitimidade do pensamento sobre matérias que, embora incognoscíveis, sejam intrinsecamente necessárias à razão.

No prólogo à primeira edição da *Religion*, Kant edifica a teologia moral sobre o juízo teleológico prático. A moral enquanto fundada no homem livre e, como tal, orientado pela lei, não necessita de Deus, nem de qualquer fim, pois a razão pura prática é suficiente para determinar a vontade³⁷³. No entanto, Kant reconhece a necessidade de uma relação teleológica, enquanto necessária consequência das máximas que são adotadas em conformidade com a lei moral, para a determinação da vontade.

Mas embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tenha de preceder a

³⁷² „die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen“ (RGV AA 6: 52).

³⁷³RGV AA 6: 3-4: “A Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio, isto é, de nenhum fim, nem para reconhecer o que seja dever, nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins”. „Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden: so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zwecks, weder um, was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken Abstrahiren“.

determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adoptadas em conformidade com as leis. É que sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, pois tal determinação não se pode dar sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*finis in consequentiam veniens*).³⁷⁴

Tal afirmação vincula a *Religion* ao § 87 da *Crítica do Juízo*, intitulado “Da prova moral da existência de Deus”, confirmando seu caráter crítico e sua perspectiva teleológica.

Existe uma teleologia física, a qual fornece à nossa faculdade de juízo teórico-reflexiva um argumento suficiente para admitir a existência de uma causa do mundo inteligente. Contudo encontramos também em nós mesmos, e sobretudo no conceito de um ser racional dotado de liberdade (da sua causalidade), uma teleologia moral, a qual porém, como determina a priori a relação final em nós mesmos com a sua própria lei e por conseguinte pode ser

³⁷⁴ „Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung Bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*)“ (RGV AA 6: 4). A *Crítica da Razão Prática* aborda o sumo bem como fim terminal da razão pura prática. “Dessa maneira a lei moral conduz, mediante o conceito do sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade”. „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können“ (KpV A 233).

conhecida como necessária, não necessita, para esta interna conformidade a leis, de qualquer causa inteligente fora de nós, tampouco naquilo que encontramos conforme a fins nas qualidades geométricas das figuras (para toda a espécie de atividade artística), não podemos visar a uma inteligência suprema que dê àquelas essa conformidade [...] Ora, esta teleologia moral, que diz respeito à referência da nossa própria causalidade a fins e mesmo a um fim terminal - qual deve ser proposto por nós no mundo - assim como à relação recíproca do mundo com aquele fim moral e à possibilidade externa da sua realização (para o que nenhuma teleologia física nos pode dar qualquer orientação), suscita então a necessária questão de saber se o nosso ajuizamento racional tem necessidade de sair do mundo e procurar, para aquela relação da natureza com a moralidade em nós, um princípio inteligente supremo, a fim de representarmos também a natureza como conforme a fins, na sua relação com a legislação moral interna e a sua possível realização [...] Vamos expor o progresso da razão, desde aquela teleologia moral e da sua relação com a teleologia física, em direção primeiro à teologia e a seguir vamos tratar da possibilidade e rigor deste tipo dedutivo de considerações.³⁷⁵

Kant estabelece o elo teleológico entre a moral e o sumo bem como necessário e a priori. A moral exige um fim necessário como consequência das máximas adotadas em conformidade com a lei. Trata-se de um fim compatível com a observância do dever: o bem supremo, para cuja possibilidade se exige a suposição da existência de Deus. Dessa

³⁷⁵ „Es giebt eine physische Teleologie, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freiheit (seiner Causalität) begabten Wesens überhaupt auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori sammt dem Gesetze derselben bestimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit bedarf: so wenig als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaus sehen dürfen [...] Von dieser moralischen Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Causalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß, imgleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann) betrifft, geht nun die nothwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen und zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns ein verständiges oberstes Princip zu suchen, um die Natur auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung uns als zweckmäßig vorzustellen. [...] Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische zur Theologie allererst vortragen und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlußart Betrachtungen anstellen“ (KU AA 5: 447-448).

forma, a ideia de Deus como condição de possibilidade do bem supremo, entendido como fim último do homem, deriva necessariamente da moral e não representa sob nenhum aspecto o seu fundamento. Embora o fim não seja fundamento (jamais poderia ser o motivo de uma ação conforme a lei), sua representação é condição de possibilidade para a determinação da vontade. Ou nas palavras de Kant, “sem este (fim), um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), sabe porventura como, mas não para onde tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo”³⁷⁶. Trata-se de uma representação teleológica necessária, o “para onde” construído pela ação conforme o dever.

Deus é, sob essa perspectiva, a “ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins”³⁷⁷. A felicidade e a observância do dever (sumo bem) são, pois, o fim condicionado pela existência desse “Ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse bem supremo”. Tal ideia que na esfera teórica é meramente regulativa, na esfera prática “não é vazia porque alivia a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo, necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral”³⁷⁸. Se é verdade que a afirmação prática desse fim não acrescenta nenhum dever, é certo, porém, que a moral não pode ser indiferente “à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir”³⁷⁹.

Uma vez que não é possível a determinação da vontade sem a necessária representação teleológica sobre os efeitos de tal determinação da vontade pela lei (*finis in consequentiam veniens*)³⁸⁰, Kant fundamenta a priori a religião, quer dizer, o

³⁷⁶ „ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann“ (RGV AA 6: 4).

³⁷⁷ „Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht)“ (RGV AA 6: 5).

³⁷⁸ „doch nicht leer: weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde“ (RGV AA 6: 5).

³⁷⁹ „weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können“ (RGV AA 6: 5).

³⁸⁰ “Se a proposição ‘Há um Deus’, por conseguinte ‘Há um bem supremo no mundo’, tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética a priori; embora ela se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito de dever, que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas), e não pode, portanto,

conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, e a teologia moral. A rigor, a dedução a priori do sumo bem a partir da experiência moral não representa uma novidade sistemática. Kant defende a fé transcendental na dialética da razão pura prática da *Crítica da Razão Prática*. Visto que a lei moral não pode assegurar de nenhuma forma a conexão entre moralidade e felicidade (sumo bem derivado) e que tal conexão é exigência necessária da moralidade, impõe-se à razão o postulado de uma causa efetiva e suficiente do sumo bem derivado, Deus, o sumo bem originário.

Essa mesma lei tem de remeter também, tão desinteressadamente como antes, a partir de uma simples razão imparcial, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber, a felicidade adequada àquela moralidade, ou seja, à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a existência de Deus como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (que como objeto de nossa vontade está necessariamente vinculado à legislação da razão pura).³⁸¹

Se já na primeira crítica Deus é credível, enquanto sua ideia atende à exigência racional de nossa disposição moral, que agindo segundo a lei, faz-se digna do bem supremo; na *Religion*, além de confirmar essa doutrina, Kant, ao enfatizar a imprescindibilidade da representação teleológica para a determinação da vontade, consolida um nexos ainda mais forte entre fé e ação moral. Sempre que agimos pressupomos uma regra ou máxima que visa algum alcançável estado de coisas final. Há, pois, um fim, o bem supremo, relacionado à necessária consequência das ações conformes à lei moral. A fé racional, como representação do sumo bem, é inserida como elemento necessário à dinâmica do processo moral na qualidade de condição para a determinação moral da vontade. Kant reforça que a razão é suficiente para determinar a vontade (autonomia), mas insiste que sem relação teleológica “não pode ter lugar no homem

desenvolver-se a partir da moral”. „Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) bloß aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer a priori, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkür, sondern bloß formale Gesetze derselben voraussetzt) hinausgeht und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann“ (RGV 6: 6).

³⁸¹ „Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, eben so uneigennützig wie vorher, aus bloßer unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist) nothwendig gehörig, postuliren“ (KpV A 223-224).

nenhuma determinação da vontade, tal determinação não se pode dar sem algum efeito”³⁸². De fato, o compromisso com determinada intenção moral pressupõe a firme convicção de que o fim em questão é alcançável através da ação posta. Ao realizarmos a ação conforme a lei moral, suas consequências nos orientam na direção daquele fim, representado e acreditado.

É justamente o caráter teleológico da ação moral que viabiliza em Kant uma síntese a priori entre razão prática e religião, grandezas irreduzíveis uma à outra, porém necessariamente vinculadas. Isso basta para assegurar o caráter crítico da *Religion*, posto em dúvida quando não negado explicitamente por tantos especialistas. A relação entre moral e religião não deve ser interpretada como um fato tardio, um subterfúgio para mitigar as graves consequências do criticismo ou limitações no conceito de liberdade. Na *Religion*, a religião deixa de ser uma mera consequência do discurso moral e se faz problema central, objeto de explícita reflexão, intrinsecamente vinculado à teleologia moral. As palavras com as quais Kant conclui o prólogo à primeira edição expõem um profundo elo com seu labor crítico e nos permite interpretar sua reflexão como o desenvolvimento natural de seu esforço sistemático, no entanto, desde a perspectiva teleológica. Diz Kant: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião; por esta estende-se, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) aquilo que, ao mesmo tempo, pode e deve ser o fim último do homem”³⁸³.

Logo no início do prólogo à segunda edição, datado de 26 de janeiro de 1794, Kant explica o título da obra. Uma vez que fora acusado pela censura de invadir o terreno dos teólogos, Kant retoma o tema da relação entre a razão e a religião. Na imagem usada por ele, religião e razão são como dois círculos concêntricos. O círculo interno representa o âmbito racional e se identifica com a “fé religiosa pura”. O “sistema racional puro da religião, que seria por si subsistente”³⁸⁴, é fundado na razão prática. É o âmbito a partir do qual o filósofo, “como puro mestre da razão (a partir de meros princípios a priori)” analisa a experiência religiosa³⁸⁵.

³⁸² „Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann“ (RGV AA 6: 4).

³⁸³ „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ (RGV AA 6: 6).

³⁸⁴ RGV AA 6: 12.

³⁸⁵ RGV AA 6: 12.

Kant empreende uma crítica da religião a partir dos princípios a priori, fundamentos da “fé religiosa pura”. O método usado nessa crítica é constituído por dois momentos. Em um primeiro momento, ele considera a revelação sob o aspecto de sistema histórico “em conceitos morais” assumidos fragmentariamente, abstraindo do sistema racional puro da religião³⁸⁶. Em um segundo momento, Kant remete os fragmentos morais da revelação ao sistema racional puro da religião, enquanto conceito racional a priori. A conclusão de Kant é chocante tanto para os crentes quanto para os não crentes: “entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra”³⁸⁷.

Para os incrédulos, incomoda o fato de Kant reconhecer um sistema racional puro da religião a priori, harmonioso e compatível com a Escritura, expressão de uma religião histórica, o cristianismo. No entanto, os crentes acusam a posição de Kant de reducionista, pois a harmonia e compatibilidade entre razão e Escritura é o resultado de um processo crítico, no qual a fé eclesial é declarada “apenas o veículo para a fé religiosa pura”³⁸⁸. Ou seja, a religião cristã, seus dogmas e procedimentos litúrgicos são mediações precárias para o exercício da fé religiosa pura. A tensão entre a razão e a religião histórica é expressa já no prólogo à primeira edição, onde Kant defende a autonomia e a validade da doutrina filosófica da religião frente à religião institucional e à teologia bíblica:

Com efeito, uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão não se aguentará, durante muito tempo, contra ela. – Arrisco-me, inclusive, a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução acadêmica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina filosófica da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole).³⁸⁹

³⁸⁶ RGV AA 6: 14.

³⁸⁷ „zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird auch mit der anderen zusammen zu treffen“ (RGV AA 6: 13).

³⁸⁸ RGV AA 6: 118.

³⁸⁹ „denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. - Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre (die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht) nach einem

Tal afirmação, além de demolir as críticas de que a *Religion* seria uma obra condicionada pela censura prussiana, é suficiente para definir dois importantes marcos interpretativos. Por um lado, o hermenêuta deverá entender o sistema racional puro da religião como subsistente e autônomo, critério de validação da religião estatutária. Por outro lado, contudo, o texto não nega a validade da religião histórica, antes a confirma, seja admitindo a autonomia do âmbito próprio da teologia bíblica, seja reconhecendo a Igreja como comunidade ética de enfrentamento do mal. Disso resulta que a reflexão de Kant representa mais que uma tentativa de redução antropológica do dogma cristão ou uma tentativa de conciliar pietismo e racionalismo, teses afirmadas e reafirmadas por muitos críticos.

A *Religião nos limites da simples razão* representa uma referência teórica no surgimento histórico de um novo problema filosófico: a religião. Só muito tarde a religião se converteu em tema de inquietante e dramática reflexão. A *Religion* sepulta a teologia natural especulativa, que fora desenvolvida muitas vezes à luz da revelação. Embora a *Religion* aborde assertivas dogmáticas do cristianismo (chamado de “fé eclesial”, “histórica”, “estatutária”, “culto”), presumindo-as como compatíveis com a “fé racional” (ou “fé religiosa pura”) e, mais que isso, a considere a única religião moral³⁹⁰, Kant ergue a razão como critério entre a religião verdadeira (a religião moral) e os “múltiplos tipos de fé”³⁹¹. Kant opõe a unicidade e invariabilidade da fé racional à multiplicidade e variabilidade da crença histórica.

À firmeza da fé é inerente a consciência da sua invariabilidade. Posso, pois, estar plenamente seguro de que ninguém me poderá refutar a proposição: *Deus existe*; onde iria ele buscar tal discernimento? Por conseguinte, as coisas não se passam com a fé racional como com a crença histórica, a respeito da qual é sempre possível descobrir provas em contrário e na qual se deve estar sempre preparado para mudar de opinião, se é que importa alargar

Leitfaden, wie etwa dieses Buch (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann)“ (RGV AA 6: 10).

³⁹⁰ RGV AA 6: 51-52: “Porém, segundo a religião moral (entre todas as religiões públicas que houve, só a cristã é assim), é um princípio o que se segue: que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor; e só quando não enterrou a moeda que lhe foi dada ao nascer (Lc 19, 12-16)”. „Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä IXX, 12 - 16)“.

³⁹¹ RGV AA 6: 107.

o nosso conhecimento das coisas³⁹².

A racionalidade fundamenta a tolerância religiosa, rechaça como degradante a fé coercitiva e é o critério que permite ao homem evitar os desvios do clericalismo e da ilusão religiosa. A expressão “ilusão religiosa” (*Religionswahn*), empregada várias vezes no texto da *Religion*, reforça o caráter crítico da obra e suscita um paralelo relevante com a ilusão transcendental da primeira crítica. Dá-se uma inversão: enquanto na teologia natural clássica de matriz cristã a revelação representava o princípio orientador do empenho racional; na *Religion*, a razão assume a primazia, bastando-se para o exercício da verdadeira religião e acesso a seu núcleo essencial. É nesse sentido que Kant identifica o cristianismo com a razão, ou seja, com a religião natural: “o cristianismo é a ideia da religião que em geral se deve fundar na razão e ser, nesta medida, natural [...] não é uma religião naturalista, embora seja uma religião simplesmente natural”³⁹³.

A religião histórica ou estatutária é veículo à serviço da verdadeira religião, a religião moral.

Para a fé eclesial, pode conservar-se o influxo útil que tem como veículo, sem lhe retirar o serviço ou a combater, e tirar-lhe, no entanto, como a uma ilusão de dever de serviço de Deus, toda a influência sobre o conceito da verdadeira religião (a saber, a religião moral); assim, como a diversidade dos seus adeptos graças aos princípios da religião racional única, em ordem à qual os mestres hão de interpretar todos os dogmas e observâncias; até que com o tempo, em virtude da verdadeira ilustração prevalecente (de uma legalidade que brota da liberdade moral), se consiga com o acordo de todos substituir a forma de uma degradante fé coercitiva por uma fé eclesial, que seja adequada à dignidade de uma religião moral, a saber, a forma de uma fé livre.³⁹⁴

³⁹² „Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewußtsein seiner Unveränderlichkeit. nun kann ich völlig gewiß sein, daß mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, daß Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniß der Sachen erweitern sollte“ (WDO AA 8: 141). KANT, *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Artur Morão. LusoSofia: Press.

³⁹³ „Also ist des Christenthum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es blos eine natürliche ist“ (SF 7: 44-45).

³⁹⁴ „Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienst auf sagt, noch ihn befiehlt, sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden und so bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben,

Uma vez que a religião moral resulta de relações apriorísticas, tornam-se absolutamente inaplicáveis os métodos empíricos, tais como o comparativo ou descritivo. Em face disso, não cabem as críticas, como a de McCarthy, sobre uma possível parcialidade do trabalho kantiano pelo fato de não comparar e descrever a prática de várias tradições religiosas. Para Kant, a fé religiosa pura implica, como necessidade racional, uma teologia moral.

Na sétima seção da *Crítica da Razão Pura*, intitulada “Crítica de toda a teologia fundada em princípios especulativos da razão”, Kant, ao criticar toda teologia fundada em princípios especulativos da razão, instaura a teologia moral como modo legítimo de acesso à realidade divina³⁹⁵. Kant reconhece a clássica distinção da teologia em *theologia revelata* e a *theologia rationalis*. A primeira apela à fé e se ampara nos escritos bíblicos, na Tradição e no magistério eclesiástico. A *theologia rationalis*, por sua vez, concebe de dois modos o seu objeto: a teologia transcendental, através da razão pura, mediante conceitos transcendentais (*ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*) e a teologia natural, mediante um conceito que deriva da natureza (da nossa alma). Enquanto a teologia transcendental concebe Deus como causa do mundo, sem qualificar tal causa como necessária ou livre; a teologia natural define Deus como autor do mundo³⁹⁶. A teologia natural deduz a existência e os atributos de Deus a partir da constituição, ordem e unidade do mundo. Há, pois, nesse mundo duas espécies de causalidade: a natureza e a liberdade. A teologia natural “ascende deste mundo até à inteligência suprema como ao princípio de toda a ordem e perfeição, seja na natureza seja no domínio moral. No primeiro caso denomina-se teologia física, no último, teologia moral”³⁹⁷.

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant, ao definir a teologia, releva a diferença entre a teologia racional e a teologia empírica, pensável apenas como

gestiftet werden; bis man mit der Zeit vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht) mit jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens, vertauschen kann“ (RGV 6: 123).

³⁹⁵ Também Carnois vê na dialética, mais especificamente na discussão sobre o primeiro motor, uma discussão eminentemente teológica, ou ao menos, sobre a possibilidade de uma teologia. CARNOIS. Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. p. 23-24.

³⁹⁶ KrV A 631\B 659.

³⁹⁷ „Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heißt sie Physikotheologie, im letzten Moraltheologie“.
(KrV A 632\B 660).

uma revelação divina. A teologia racional pode ser especulativa ou moral. A teologia especulativa, por sua vez, pode ser transcendental – tem sua origem independentemente de toda experiência – ou natural. A teologia natural pode ser cosmo-teologia – considera-se a natureza do mundo em geral e argumenta em função da existência de um autor – ou físico-teologia – quando se reconhece a Deus a partir da constituição do mundo presente³⁹⁸. Por outras palavras, poderíamos sintetizar, distinguindo a teologia em: a) transcendental, na qual Deus é pensado como *ens originarium* ou *summum ens*; b) Natural, na qual Deus é concebido como *summa intelligentia*; e c) moral, na qual Deus é representado como *summum bonum*³⁹⁹.

Na teologia transcendental representamos Deus como causa do mundo; na teologia natural como autor do mundo, isto é, como um Deus vivo, como um ser livre que deu ao mundo sua existência como um ser livre, a partir de seu próprio livre poder de escolha, sem qualquer tipo de compulsão. E finalmente, na teologia moral representamos Deus como o governador do mundo [...] como legislador do mundo em relação às leis morais.⁴⁰⁰

Kant define como deísta aquele que só admite uma teologia transcendental e dá o nome de teísta a quem também admite uma teologia natural. Mencionando a inteligência e a vontade como atributos pessoais de Deus, Kant afirma-se teísta na *Crítica da Razão Pura*. De fato, a fé moral supõe relação com um Deus vivo:

³⁹⁸ Na *Lições sobre a doutrina filosófica da Religião* encontramos essa interessante variante de definição da teologia: “A teologia natural é dupla: (a) *theologia rationalis*, que se opõe à (b) *theologia empirica*. Mas visto que Deus não é um objeto dos sentidos e, portanto, não pode ser um objeto da experiência, nós podemos ser capazes de uma *theologia empirica* somente através da ajuda de uma divina revelação. Mas a partir disto segue-se que não há tipos de teologia, mas aquela da razão e a da revelação. A teologia da razão é especulativa (com a ciência teórica como fundamento) ou moral (com a cognição prática como seu objeto). A primeira poderia ser chamada teologia especulativa e a última, que nós deduzimos de princípios práticos, poderia então ser chamada teologia moral”. „Es ist die natürliche Theologie zweifach: a) *theologia rationalis*; diese ist entgegengesetzt b) der empirica. Weil Gott aber kein Gegenstand der Sinne, und daher kein Object der Erfahrung seyn kann; so wird *theologia empirica* diejenige seyn, deren wir durch Hülfe einer göttlichen Offenbarung allein fähig sind. Demnach giebt’s keine andere Theologie, als die der Vernunft und Offenbarung. Die Theologie der Vernunft ist entweder speculativ, welche zum Grunde das theoretische Wissen hat, oder moralisch, welche das practische Erkennen zu ihrem Gegenstande hat. Die erste wird also heißen können: speculative Theologie; und die wir aus practischen Principien hernehmen, würde Moralthologie heißen“ (V-Phil-Th AA 28: 999).

³⁹⁹ V-Phil-Th AA 28:1000.

⁴⁰⁰ „In der transscendentalen Theologie stellen wir uns Gott vor, als Weltursache; in der Naturtheologie als Welturheber, d.i. als einen lebendigen Gott, als ein freies Wesen, das aus eigener freier Willkühr, ohne irgend einen Zwang, der Welt ihr Daseyn gegeben hat, und endlich als den Weltbeherrscher in der Moralthologie [...] als Gesetzgeber der Welt, in Beziehung auf die moralischen Gesetze“ (V-Phil-Th AA 28:1001).

Como estamos acostumados a entender, pelo conceito de Deus, não apenas uma natureza eterna, atuando cegamente, como raiz das coisas, mas um Ser supremo, que deve ser o criador das coisas pela inteligência e a liberdade, e só este conceito nos interessa, poderíamos em rigor negar ao *deísta* toda a crença em Deus e deixar-lhe apenas a afirmação de um ser originário ou de uma causa suprema. No entanto, como ninguém deve ser acusado de pretender negar inteiramente alguma coisa, só por não se atrever a afirmá-la, é mais justo e indulgente dizer que o deísta crê num *Deus*, ao passo que o teísta crê num *Deus vivo* (*summa intelligentia*).⁴⁰¹

O teísmo Kantiano, no entanto, não pode se identificar com a teologia física (na definição da *Crítica da Razão Pura*) ou natural (*Lições sobre a doutrina filosófica da religião*) por ele minuciosamente criticada. O rigor e amplitude com que Kant nega a susceptibilidade de demonstração teórica de Deus na *Crítica da Razão Pura* induz muitos intérpretes a entender os vastos argumentos de Kant como fundamentação de um agnosticismo, e na melhor das hipóteses, um deísmo, ou seja, uma teologia transcendental. Na verdade, Kant lança as bases do teísmo moral que se expressará inequivocamente tanto nas obras fundacionais de seu sistema moral quanto na *Religion*⁴⁰².

Uma vez que Deus não é passível de demonstração teórica, cabe a questão: que fundamento é possível para uma teologia moral?

Há um *minimum* quando se constata que o conceito de Deus é possível e não contradiz as leis do entendimento. A rigor, ninguém pode prová-lo como um conceito impossível. Além disso, o conceito de Deus, problemático na teologia transcendental, encontra na moralidade fundamento suficiente para uma teologia.

O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora sem defeitos, um conceito que remata e coroa todo o

⁴⁰¹ „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)“ (KrV A 632-633/B 660-661).

⁴⁰² Palmquist defende, opondo-se à posição de Allen Wood a favor de um deísmo, que Kant adote um panenteísmo moral, no qual Deus seria o substrato moral do mundo físico. Cf. PALMQUIST, Stephen. “Kant’s Moral Panentheism”, in: *Philosophia* (2008), Springer, 36: pp. 17-28. WOOD Allen. “Kant’s Deism”, in: P.J. Rossi and M. Wreen (eds.). *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp.1–21.

conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada. E se houver uma teologia moral capaz de preencher esta lacuna, a teologia transcendental, até aí só problemática, demonstrará quanto é imprescindível para a determinação do seu próprio conceito e pela censura incessante à qual submete uma razão, sobejas vezes enganada pela sensibilidade e nem sempre concordante com as suas próprias ideias.⁴⁰³

A mera possibilidade do ser supremo é suficiente para produzir religião no ser humano e a satisfação que a teologia moral pode oferecer é, portanto, prático-teleológica. A teologia não serve para explicar a natureza. De fato, não seria logicamente correto presumir Deus como fundamento do mundo, algo que não é imediatamente evidente para nós. Pelo contrário, antes seria necessário construir uma visão geral sobre as leis da natureza – o que não é matéria passível de experiência – a fim de ser capaz de deduzir a partir de então algo sobre Deus.

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant reconhece na teologia moral um valor muito superior às especulações na medida em que a teologia moral serve como o apoio mais firme de todos os princípios morais. Teologia, religião natural e moralidade são estreitamente vinculadas.

A religião não é nada mais que a aplicação da teologia à moralidade, isto é, à boa disposição e ao comportamento agradável ao Ser Supremo. A religião natural é então o substrato de toda religião, o mais firme suporte de todo princípio moral, e contém um valor que a eleva acima de todas as especulações, na medida em que é a hipótese de toda religião e dá peso a todos os nossos conceitos de virtude e retidão.⁴⁰⁴

⁴⁰³ „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß speculativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönt, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann; und wenn es eine Moralthologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transscendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft“ (KrV A 641\B 669).

⁴⁰⁴ „denn Religion ist nichts anders, als Anwendung der Theologie auf Moralität, d.i. auf gute Gesinnungen und ein, dem höchsten Wesen wohlgefälliges, Verhalten. Die natürliche Religion ist also das Substratum aller Religion, die Stütze und Festigkeit aller moralischen Grundsätze, und in sofern enthält die natürliche Theologie einen Werth, der sie über alle Speculationen erhebt, in wiefern sie die Hypothesis aller Religion ist, und allen unsern Begriffen von Tugend und Rechtschaffenheit Gewicht giebt“ (V-Phil-Th AA 28: 997-998).

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, ao definir o que seja teologia, Kant advoga uma *theologia ectypa* por oposição a uma *theologia archetypa*. A *theologia ectypa* é o sistema de cognição sobre Deus a partir do que é encontrado na natureza humana. Embora possa afirmar-se como sistema, uma vez que os conteúdos oferecidos pela razão podem ser estruturados numa unidade, trata-se de um conhecimento precário. A rigor, a *theologia archetypa*, enquanto soma total de todas as possíveis cognições sobre Deus, não é possível para a razão humana, nem mesmo através de revelação⁴⁰⁵.

Embora precária na esfera teórica, a teologia é dotada do máximo interesse para a razão prática:

Que interesse tem a razão nesta cognição? Não tem interesse especulativo, mas interesse prático. O objeto é muito sublime para que sejamos capazes de especular sobre ele. Na verdade, podemos ser induzidos em erro pela especulação. Mas a nossa moralidade tem necessidade da ideia de Deus para dar-lhe ênfase. Assim, não deve fazer-nos mais instruídos, mas melhores, mais honestos e mais sábios. Porque se há um ser supremo que pode e nos fará felizes, então nossas disposições morais receberão, portanto, mais força e sustento, e nossa conduta moral far-se-á mais firme. Já nossa razão encontra um pequeno interesse especulativo nesses assuntos, que, no entanto, é de muito pouco valor em comparação com o prático.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ V-Phil-Th AA 28: 995: “O sistema de cognição de Deus não significa a soma total de toda possível cognição de Deus, mas do que a razão humana encontra relativo a Deus. O conhecimento de tudo em Deus é o que chamamos *theologia archetypa* e esta ocorre nele. O sistema de cognição daquela parte de Deus que se encontra na natureza humana é chamado *theologia ectypa* e pode ser muito deficiente. No entanto, constitui um sistema, uma vez que todas as percepções que a razão nos proporciona sempre pode ser pensada em uma unidade. A soma total de todas as possíveis cognições de Deus não é possível para o ser humano, nem mesmo através de uma verdadeira revelação”. „Das System der Erkenntniß von Gott bedeutet nicht den Inbegriff aller möglichen Erkenntnisse von Gott, sondern dessen, was bei Gott von der menschlichen Vernunft angetroffen wird. Die Kenntniß alles dessen, was bei Gott statt findet, ist, was wir *theologia archetypa* nennen, und diese findet nur bei ihm statt. Das System der Erkenntniß dessen, was von Gott in der menschlichen Natur lieget, heißt *theologia ectypa*, und diese kann sehr mangelhaft seyn. Sie macht aber ein System aus, weil das, was wir durch die Vernunft einsehen, in einer Einheit gedacht werden kann. Der Inbegriff aller möglichen Erkenntniß von Gott ist für den Menschen nicht möglich; selbst durch eine wahre Offenbarung nicht“.

⁴⁰⁶ „Welches Interesse hat die Vernunft bei dieser Erkenntniß? Kein speculatives, sondern ein practisches. – Der Gegenstand ist zu sehr erhaben, um darüber speculiren zu können; vielmehr können wir durch Speculation irre geführt werden. Aber unsere Moralität bedarf dieser Idee, um derselben Nachdruck zu geben. Sie soll auch nicht gelehrter, sondern besser, rechtschaffener und weiser machen. Denn giebt’s ein oberstes Wesen, das uns glücklich machen kann und will; giebt’s ein anderes Leben; so bekommen unsere moralischen Gesinnungen dadurch mehr Nahrung und Stärke, und unser sittliches Verhalten wird dadurch mehr befestiget. Doch findet auch unsere Vernunft ein kleines speculatives Interesse daran, das aber, im Vergleiche mit jenem practischen, von sehr geringem Werthe ist“ (V-Phil-Th AA 28: 996).

A posição de Kant é inovadora e representa um rompimento com a noção tradicional de teologia. A teologia kantiana está radicada na razão pura prática e contrasta com a tradicional *theologia rationalis*, eminentemente teórica e, no contexto do cristianismo, tutelada pela revelação em grande parte de seus problemas e soluções. A independência da teologia natural deu-se ao longo de um árduo e lento processo, do qual Kant se fez herdeiro. Enquanto Leibniz empenhou-se em assegurar plena concordância entre fé cristã e razão, Christian Wolff (1679-1754) deu um passo além e absolutizou a razão. Wolff exigiu para a teologia natural um estatuto autônomo e desvinculado da teologia revelada. Esta interpretação de Wolff foi seguida pelo mais importante de seus discípulos Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Baumgarten entende a teologia natural como o conhecimento de Deus sem qualquer referência à fé e esclarece que a religião sobrenatural não pode revelar nada que contradiga a razão. De fato, Wolff e Baumgarten conseguiram emancipar a teologia natural, porém, sem saberem, semearam as condições para o surgimento de algo diverso. A teologia natural emancipada transformou-se, na medida em que a razão foi submetida a juízo, em crítica à religião. Deu-se um deslocamento do objeto, que deixou de ser Deus e seus atributos e o foco voltou-se para a religião, seu valor e sua condição de validade.

A *philosophische Religionslehre* (doutrina filosófica sobre a religião) é essencialmente crítica. Além da rejeição das pretensões teóricas da religião a respeito de Deus e de seus predicados, Kant erige a fé racional pura como critério que distingue a verdadeira da falsa religião. A fé histórica ou estatutária, inclusive a religião cristã, está em função da fé racional pura, entendida como fé moral.

Contudo, já que uma Igreja erigida sobre leis estatutárias só pode ser a verdadeira na medida em que contém em si um princípio de avizinhamo incessante da fé racional pura (como daquela que, quando é prática, constitui em rigor, em toda a fé, a religião), e pode com o tempo prescindir da fé eclesial (segundo o que nela é histórico), poderemos estabelecer nestas leis e nos funcionários da Igreja nelas fundada um serviço (*cultus*) eclesial na medida em que orientam em qualquer altura as suas doutrinas e ordenamento para aquele fim último (uma fé religiosa pública). Pelo contrário, os servidores de uma Igreja que a tal não atendem, mais ainda, têm por condenável a máxima da incessante aproximação desse fim e por apenas beatificante a lealdade à parte histórica e estatutária da fé eclesial, podem com razão ser acusados de falso culto da Igreja ou (do que por ela se representa) da comunidade

ética sob a dominação do princípio bom”.⁴⁰⁷

No âmbito da teologia moral, em plena harmonia com o caráter crítico do seu sistema, Kant reflete sobre realidades, que embora sejam incognoscíveis, devem ser supridas, pois se referem a necessidades racionais. Kant transita na esfera do pensamento, para além da fronteira do conhecimento. Partindo de objetos postulados na experiência moral, estende-se para além de todos os limites da experiência e já não “se encontra em condições de submeter os seus juízos a uma máxima determinada em conformidade com os princípios objectivos do conhecimento, mas apenas de harmonia com um princípio subjectivo de diferenciação. Este meio subjectivo, que então ainda lhe resta, é apenas o sentimento da necessidade (*Bedürfnis*) própria da razão”⁴⁰⁸. A licença semântica para o suprassensível encontra seu fundamento na *Crítica da Razão Pura*, cuja contribuição positiva é, segundo Kant, a permissão para que a filosofia prática se estenda “para além dos limites da sensibilidade”, sem que, por isso, a razão entre em contradição consigo mesma⁴⁰⁹.

A atividade designada pensamento distingue-se da especulação arbitrária pelo fato de resultar de uma necessidade real de juízo, necessidade inerente à razão. A mera especulação, por sua vez, caracteriza-se pela arbitrariedade da razão sobre o querer julgar sobre algo. O pensamento – por oposição a conhecimento – é demandado por uma necessidade de juízo quando se carece de uma intuição e não se tem os elementos requeridos para tal juízo. A atividade do pensamento não visa, portanto, o suprassensível em geral e não se estende até onde a razão não sente necessidade alguma de ampliar-se

⁴⁰⁷ „Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur so fern die wahre sein kann, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienst (cultus) der Kirche sofern setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Principis mit Recht beschuldigt werden können“ (RGV AA 6: 152).

⁴⁰⁸ „da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses“ (WDO AA 8: 136).

⁴⁰⁹ KrV B XXV.

ou de assumir algo como existente. O pensamento deve atuar quando somos compelidos a julgar e realizamos o assentimento em virtude de motivos subjectivos do uso da razão, pois nos faltam os objectivos⁴¹⁰.

Enquanto o conhecimento implica a aplicabilidade dos conceitos a uma intuição (necessariamente sensível), o que resulta na cisão entre as noções de coisa em si e objeto; o pensamento supera a oposição entre coisa em si e objeto do conhecimento. A atividade do pensamento é necessária à razão quando se ocupa do Ser primordial, como inteligência suprema e sumo bem. Tal necessidade da razão impõe-se tanto no uso teórico quanto no uso prático. Enquanto a necessidade da razão no uso teórico é condicional, no uso prático é incondicionada e somos forçados a pressupor a existência de Deus.

Muito mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se queremos julgar, mas porque devemos julgar. O puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas todas elas conduzem à ideia do sumo bem que é possível no mundo, a saber, a moralidade, na medida em que apenas é possível pela liberdade; por outro lado, as leis morais referem-se também ao que não depende simplesmente da liberdade humana, mas também da natureza, a saber, a máxima beatitude, na medida em que esta se reparte em proporção da primeira. A razão necessita, pois, de admitir um tal bem supremo dependente e, em vista disso, uma inteligência suprema como sumo bem independente: não, claro está, para daí derivar o aspecto obrigatório das leis morais ou dos motivos para o seu cumprimento (não teriam então valor moral algum, se o seu móbil dimanasse de algo diferente da própria moral, que por si é apodicticamente certa); mas apenas para dar realidade objectiva ao conceito de bem supremo, isto é, para que este, juntamente com toda a vida ética, se considere apenas um puro ideal, se em nenhum lado existe aquilo cuja ideia acompanha indissolúvelmente a moralidade.⁴¹¹

⁴¹⁰ WDO AA 8: 139.

⁴¹¹ „Weit wichtiger ist das Bedürfniß der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die größte Glückseligkeit, so fern sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchstes Gut und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut anzunehmen: zwar nicht um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben,

Kant, criticando Mendelssonhn, rejeita as expressões “pretensão da sã razão”, “discernimento racional” e “juízo de inspiração racional”. Para Kant, nenhuma designação é mais apropriada que “fé racional”. Qualquer fé, mesmo a histórica (manifesta numa instituição religiosa), deve ser racional, pois a razão é o critério da verdade. No entanto, toda a fé é, pois, um assentimento subjectivamente suficiente, mas no plano objetivo, com consciência de sua insuficiência; portanto, contrapõe-se ao saber. Se os motivos do assentimento não forem, segundo sua natureza, objectivamente válidos, então a fé nunca se tornará um saber, seja qual for o uso da razão. A pura fé racional nunca se pode transformar num saber, assim como a fé reflexionante dela decorrente, porque o fundamento de ter por verdadeiro é, neste caso, simplesmente subjectivo, a saber, é uma exigência necessária da razão (e sempre existirá, enquanto houver homens) pressupor, mas não demonstrar a existência de um Ser supremo⁴¹².

A pura fé racional, que corresponde ao postulado, é o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objetos suprassensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum, e no entanto, (moralmente) sã, o seu caminho de todo adequado à plena finalidade de sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático; e esta fé racional é também o que se pode pôr na base de qualquer outra fé, e até de toda a Revelação.⁴¹³

O pensamento não dá azo ao entusiasmo delirante da razão dogmática, que ultrapassa os limites da experiência e afirma conhecer. No entanto, a incredulidade racional, entendida como a máxima independência da razão em relação à sua própria necessidade, ou seja, renúncia à fé racional, priva as leis morais de toda a força de móbil e toda a autoridade, o que redundaria no não reconhecimento de nenhum dever. A experiência moral não nos permite acesso conceitual a Deus, mas a tensão teleológica

wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiß ist, abgeleitet würde); sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet“ (WDO AA 8: 139).

⁴¹² WDO AA 6:140.

⁴¹³ „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compaß, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß“ (WDO AA 8: 142).

demanda algum tipo de pensamento representacional (ainda que especulativo) animado pela fé racional que impulse o agente moral na direção do Deus vivo. A necessidade de representação teleológica induz o homem à fé reflexionante. Disso conclui-se a fundamental importância da fé racional como parâmetro e referência para o exercício da fé reflexionante, ou seja, para a atividade do pensamento sobre Deus, tema indispensável aos interesses da moralidade. É o que diz Kant na *Religion*:

A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até ideias hiperbólicas que poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada. Não contesta a possibilidade ou a realidade efectiva dos objectos dessas ideias, mas não pode acolhê-las nas suas máximas de pensar e de agir. Espera até que, se no campo insondável do sobrenatural existe ainda algo mais do que o que ela para si consegue tornar compreensível, algo que todavia seria necessário para suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fé que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) fé *reflexionante*, já que a fé *dogmática*, que se proclama como um *saber*, lhe parece dissimulada ou temerária; pois arrojá-la com as dificuldades contra o que por si mesmo (praticamente) se mantém firme, quando elas concernem a questões transcendentais, é só um afazer acidental (*parergon*).⁴¹⁴

⁴¹⁴ „Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkant zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkant zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) fest steht, wegzuräumen, ist, wenn sie transcendentale Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäfte (*Parergon*)“ (RGV AA 6: 52).

Liberdade (e seu mau uso), Deus e a imortalidade da alma são incognoscíveis, ou seja, não podem ser conhecidos, apenas postulados, isto é, assumidos por fé racional, por necessidade subjetiva da razão. A abordagem de tais temas desde a perspectiva da razão teórica ou da prática difere essencialmente da abordagem do pensamento, fundado na necessidade subjetiva da razão (racionalidade teleológica). A liberdade, a divindade e a imortalidade da alma assumem definições e desempenham papéis diversos a depender da perspectiva a partir da qual são abordadas, sem que isso comporte qualquer contradição entre o conhecer e o pensar. Isso explica a ruptura verificada na representação do conceito de liberdade e até a emergência de uma doutrina do mal radical, absolutamente contrastante com a resposta oferecida por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Ao perguntar-se, na primeira crítica, sobre o porquê do mal, Kant responde: “A isto, porém, não há resposta possível”⁴¹⁵. Enquanto teologia moral, a *Religion* é elaborada a partir da experiência moral, sem pretensão teórica ou conceitual. Desde a perspectiva teleológico-teológica, a liberdade, a lei moral e o mal se reportam diretamente à divindade, considerada como condição de possibilidade do sumo bem e, inclusive, da virtude (visto que a deterioração do arbítrio demanda alguma indulgência divina para a satisfação de sua carência). O mal, neste contexto, denota mais que uma frustração da liberdade, caracterizando uma “transgressão da lei moral como mandamento divino”⁴¹⁶.

⁴¹⁵ „Darauf aber ist keine Antwort möglich“ (KrV A 556/ B 584).

⁴¹⁶ „die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen“ (RGV AA 6: 42).

Capítulo 5. Da polissemia da maldade à teleologia do mal

O pessimismo antropológico é um traço verificável nos vários estágios da reflexão moral de Kant.

Não se pode conter uma certa indignação quando se contempla a sua (do homem) azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica manifestação da sabedoria em casos isolados, tudo, no conjunto, se encontra finalmente tecido de loucura, de vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora: pelo que não se sabe, no fim de contas, que conceito será preciso instituir para si acerca da nossa espécie, tão convencida da sua superioridade.⁴¹⁷

De um lenho tão retorcido, de que o homem é feito, nada de inteiramente direito se pode fazer⁴¹⁸.

Mais que um desabafo eventual, a qualificação negativa da espécie humana ecoa em *A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), no *Começo conjectural da história humana* (1786), na *Religião nos limites da simples razão* (1793) e em *A Paz Perpétua* (1795). Kant ocupou-se do mal também nas *Lições de metafísica*, *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, *Lições de ética*, *Lições de antropologia* e *Sobre a Pedagogia*.

Dessa forma, a reflexão sobre o mal que desemboca na doutrina do mal radical representa, na verdade, a consequência lógica da ininterrupta constatação do contraste entre a ação e a intenção do homem e a lei moral. Embora comprovado na experiência, o mal – enquanto rebeldia da liberdade – e seu porquê não são objetiváveis. Logo, parte significativa do discurso sobre o mal, inclusive o mal moral, somente é legítimo se assumido como pensamento – por oposição a conhecimento – emergente de uma insuprimível necessidade teleológico-moral. Posto no capítulo anterior qual seja o estatuto sistemático da doutrina filosófica da religião – a nítida ruptura e

⁴¹⁷ „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll“ (IaG, AA 8:17-18). KANT, *Ideia de uma história universal com o propósito cosmopolita*. Tradução Artur Morão. LusoSofia Press.

⁴¹⁸ „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (IaG, AA 8:23).

complementaridade entre a abordagem do conhecimento, da fé racional e do pensamento a respeito da liberdade e do mal moral –, importa-nos agora discernir sobre o significado sistemático da doutrina do mal radical⁴¹⁹.

Neste ponto, a pesquisa assume uma decisiva inflexão: passa-se gradualmente da *pars destruens* para a *pars construens*. Constata-se que a solução para os problemas originados na identificação entre vontade livre e legalidade moral não se encontra na doutrina do mal radical. Por outro lado, na medida em que situarmos a doutrina do mal radical na ampla, profunda e complexa reflexão kantiana sobre a maldade natural e moral, disporemos dos recursos hermenêuticos indispensáveis para uma proposta de descrição conceitual da imputabilidade moral do sujeito agente da ação má nas obras éticas.

O conceito de maldade é polissêmico em Kant. Este assegurou para o mal uma causa real, positiva e independente, sem deixar, no entanto, de afirmar categoricamente que “o bem é a realidade, enquanto o mal é só limitação da realidade”⁴²⁰. Tais definições, que parecem exprimir contradição e mútua exclusão, se entrelaçam no sistema prático de Kant. A polissemia do mal se realiza em dois âmbitos distintos. Enquanto a negatividade natural – ontológico, sociopolítico e antropológico – se realiza na dimensão fenomênica, claramente delimitado no tempo e no espaço e tem caráter pré-moral; a negatividade moral, inclusive o mal radical, é fato numênico, dado fora das categorias do tempo e do espaço. Enquanto o mal natural pode ser assimilado ao conceito de “privação”, o mal moral é facilmente concebido como positividade ou omissividade.

A constatação dessa diversidade de perspectivas na concepção kantiana do mal se nota claramente quando se aprecia analiticamente as distinções e nuances na noção de maldade moral contidas nas obras fundacionais do sistema moral kantiano e na doutrina do mal radical, expressa na *Religion* (1793). De modo análogo, as lições de Kant nos anos oitenta e os textos de antropologia pragmática e filosofia da história apresentam tonalidades distintas da noção de maldade natural, isto é, de característica pré-moral da natureza humana. Uma inspeção atenta nos permitirá notar entretons distintos de maldade natural e, sobretudo, da maldade moral. De fato, dá-se uma articulação de semânticas que parece ser o resultado do confronto de Kant com as mais diversas correntes de

⁴¹⁹ PRANTEDA, Maria Antonietta. *Il Legno Storto. I significati del male in Kant*. Torino: Leo S.Olschki, 2002. ACCARINO, *Ingiustizia e Storia. Il tempo e Il male tra Kant e Weber*. Roma: Editori Riuniti, 1994, pp. 1-45. SEMPLICI, S. *Dalla Teodiceia al Male Radicale. Kant e la dottrina iluminista della “Giustizia di Dio”*. Padova: Cedam, 1990.

⁴²⁰ „Weil das Gute Realität, das Böse aber nur Einschränkung der Realität ist“ (V-Met-L1/Pölitz AA 28: 346).

pensamento e seu esforço para integrar as várias nuances do problema em sua filosofia transcendental. A pesquisa visa pontuar as diversas fases da reflexão kantiana e os diferentes âmbitos nos quais a polissemia do mal se desenvolve sem nutrir a pretensão de exaurir toda a complexidade e vastidão do tema. Do confronto entre esses textos emergem conceitos muito distintos do mal e de sua relação com a liberdade humana ou divina. Revela-se uma multiplicidade de perspectivas e problemas que envolvem o tema do mal e afetam decisivamente o conceito de liberdade e imputabilidade moral.

A percepção da multiplicidade de perspectivas do mal encontra seu maior obstáculo na tendência uniformizadora dos intérpretes de Kant. Presume-se nesses comentários que a uniformidade representa coerência. Disso resulta o fato hermenêutico mais expressivo, de máxima importância para a pesquisa que conduzimos: os intérpretes não salientaram de modo satisfatório a nítida distinção entre a descrição que caracteriza o mal moral nas obras fundacionais do sistema moral kantiano e aquela que configura o mal radical, tida como a única teorização da maldade moral em Kant. Ademais, numerosos intérpretes de Kant, particularmente os comentadores da *Religion*, se confundem ao identificar conceitos facilmente adstritos ao mal natural como mal moral radical. Tais exposições não só são míopes para a essencial distinção entre mal natural e mal moral, como também desprezam as nuances que distinguem tipos distintos do mal natural. Nessas interpretações, o mal antropológico, descrito nas lições, e o mal social e político, apresentado nos textos de filosofia da história, são facilmente identificados e assimilados ao mal radical. Em ambos casos, perspectivas diversas do mal moral e natural são submersas na obscuridade, ocultando a polissemia do mal e sua pluriforme relação com a liberdade.

Um notável exemplo dessa tendência hermenêutica uniformizadora verifica-se no confronto entre a doutrina do mal radical e o conceito de mal desenvolvido no âmbito das *Lições sobre a doutrina filosófica da religião (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre)*. O texto da *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* já era bem conhecido antes de aparecer a edição crítica de Gerhard Lehmann, no âmbito da Akademie-Ausgabe. No entanto, as noções contidas nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* foram tratadas com indiferença e até mesmo com censura. A transcrição de aulas não poderia ser reconhecida com o mesmo valor de uma página entregue para a impressão pelo próprio autor. De fato, é prudente não colocar em discussão a coerência de um autor a partir de transcrições de suas lições por seus alunos. Fundados nesse argumento, muitos resolveram não considerar textos que não fossem

redigidos pelo próprio Kant, entre os quais se encontram as *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* e as *Lições de Metafísica* publicados por Pölitz respectivamente em 1817 e 1821. O conteúdo exposto nesses textos foi interpretado como uma adesão circunstancial ao manual de metafísica de Baumgarten, utilizado por Kant nas lições.

Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772-1839) era consciente da singularidade da doutrina do mal contida na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*) e da divergência entre a doutrina nela expressa e a doutrina exposta na *Religion*, com a qual o público estava mais familiarizado. Para assegurar a autenticidade dessas lições, Pölitz argumentava que era nelas que Kant apresentava sua verdadeira doutrina sobre a religião, não no escrito de 1793, que, segundo ele, foi redigido sob a ameaça da censura prussiana. Ao introduzir a primeira edição da *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Pölitz não deixa de recordar que as *Lições* “foram dadas ainda durante o reino de Frederico II”, enquanto a *Religion* “apareceu sob o ministério de Wöllner”, ou seja, num contexto restritivo de censura. Opondo as duas obras, Pölitz conclui “que aqueles que compreendem o filósofo de Königsberg segundo o espírito de seu sistema” não terão dúvidas sobre a doutrina que efetivamente representa seu pleno intento crítico⁴²¹.

A argumentação de Pölitz é exígua. Não há fundamento para a afirmação de que a *Religion* e a doutrina do mal radical não sejam o resultado de uma reflexão conduzida segundo as profundas convicções de Kant. No entanto, Pölitz, ao publicar as lições, visa resgatar Kant da suspeita de haver traído o iluminismo com a doutrina do mal radical e, ao postular que a *Religion* foi escrita sob a influência da censura prussiana, procura evadir da aparente incoerência e descontinuidade da doutrina de Kant sobre o tema. O fato é que a mesma busca por coerência e continuidade justificou a imposição da tendência hermenêutica de considerar apenas os textos escritos pelo próprio Kant. Dessa decisão metodológica resultou uma leitura unívoca do mal, representada na doutrina do mal radical, e a rejeição das hipóteses que afirmam a presença de uma doutrina da “privação”, assim como o olvido de uma análise sobre o mal nas obras fundacionais do sistema moral kantiano.

⁴²¹ ESPOSITO, Costantino. “Introduzione”, in: Immanuel Kants Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre. Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1817). Traduzione, introduzione e note di Costantino Esposito. Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 11-91, p. 19.

Tal abordagem hermenêutica foi corroborada pelo vínculo encontrado pelos intérpretes, com razão, entre o escrito sobre o mal radical (1792) e o texto pré-crítico *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (1763). Trata-se de uma nota na *Religion* na qual Kant se refere à realidade positiva do mal como “grandeza negativa”. Tal dado serviu para consolidar a tese de que no curso de trinta anos Kant tenha mantido uma noção unívoca do mal, identificada com a doutrina do mal radical, e rejeitado, como insustentáveis, as teodiceias de Leibniz e Agostinho, nas quais o mal é mera privação. Mas a pior consequência foi considerar a doutrina do mal radical como a única expressão do mal moral em Kant.

Definir a essência do mal e de seu correlato, o bem, é fundamental para a constituição de uma doutrina da liberdade. No capítulo anterior, constatamos a ocorrência de um vínculo teleológico, sintético a priori, entre a moralidade (a razão prática) e a religião em função do bem supremo (independente e dependente)⁴²². Importa, neste capítulo, considerar a maldade, na qual convergem, além de uma concepção de humanidade, as noções de liberdade, divina e humana, e imputabilidade moral. Na elaboração kantiana, componentes conceituais de distintos sistemas foram integrados. Agostinho, Hobbes, Leibniz, Mandeville, Hume, Smith, Ferguson, para citar os que mais relevamos, influenciaram sua reflexão sobre esse clássico problema filosófico.

5.1. A liberdade e a negatividade natural

5.1.1. Mal como *privatio boni*: em defesa da liberdade humana e da santidade divina

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, registra-se uma abordagem ontológica do problema do mal realizada por Kant em lições ministradas provavelmente no semestre de inverno de 1783-1784⁴²³. Kant fez uso de três textos na elaboração de seu

⁴²² WDO AA 8: 139.

⁴²³ Visto que nos referiremos a anotações de aula, que não foram levadas à publicação por Kant, impõe-se a necessidade de justificar o uso da obra como fonte na presente pesquisa. O estudo desses materiais exige precauções metodológicas e clara percepção de sua peculiar especificidade. Por meio das anotações de aula temos acesso ao discurso oral de Kant. No entanto, não se pode excluir a possibilidade de conceitos ou desenvolvimentos externos à lição ou ao pensamento de Kant. Não se pode excluir o aluno, sua compreensão perspectiva e trabalho de elaboração dos apontamentos. Embora não sejam obras de Kant, as lições nos permitem acesso ao laboratório, no qual ocorre o desenvolvimento intelectual das ideias defendidas nas obras publicadas. Os apontamentos testemunham os interesses que o movem à reflexão, as soluções provisórias, os

referenciais teóricos e os condicionamentos históricos. Consta-se um processo construtivo, no qual tentativas de solução falidas e abandonadas estão ao lado das teses que serão sustentadas nas obras publicadas. A *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* foi editada pela primeira vez em 1817, treze anos após a morte de Kant. A obra foi trazida à luz por um anônimo estudioso e devoto seguidor de Kant, que afirma que o conteúdo é o resultado de transcrições de aula, consignadas por um colega de Kant em Königsberg. O anônimo discípulo de Kant assegura no prefácio não ter feito qualquer intervenção no texto, asseverando tê-lo recebido já completo sem qualquer necessidade de revisão. A publicação da *Lições* visa complementar o sistema de filosofia prática. Quatro anos mais tarde, em 1821, aparece a *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, já referida nessa tese, com o significativo esclarecimento: “publicado pelo curador das lições kantianas de filosofia da religião”, o que sugere a importância que a obra teria alcançado no contexto acadêmico alemão.

É preciso relevar, antes de tudo, que a iniciativa de publicar as lições é convalidada pelo próprio Kant, que intencionando maior esclarecimento sobre temas decisivos, confiou essa tarefa a dois de seus principais alunos Gottlob Benjamin Jäsche e Friedrich Teodor Rink. Jäsche publicou a *Lógica* e Rink, a *Geografia Física* (1802) e a *Pedagogia* (1803) a partir de cadernos de anotações por Kant autorizados. Hoje sabemos que as transcrições de um conjunto ou mais de *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* esteve em posse de Friedrich Theodor Rink. Após a morte de Rink em 1810, estes materiais foram comprados, junto com outras transcrições de lições de Kant sobre a metafísica, por Karl Heinrich Ludwig Pölitz, a identidade do anônimo discípulo que publicou as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* e as *Lições de metafísica*. Além disso, em cartas a Marcus Herz, Kant expressa interesse na transcrição de suas aulas, na mesma medida em que se refere à dificuldade de encontrar alunos com capacidade para fazer uma transcrição fiel. Em carta datada de 28 de agosto de 1778, respondendo à demanda de Herz por uma transcrição das aulas, diz Kant: “Eu ficaria contente de dar satisfação a seu desejo, especialmente quando a proposta se conecta com o meu próprio interesse. Em todo caso, depender da diligência e aptidão de meus estudantes é invariavelmente difícil, porque é uma questão de sorte se alguém tem estudantes atentos e capazes durante um certo período de tempo e também porque aqueles que tive recentemente se dispersaram e não são fáceis de serem encontrados novamente. Muito raramente é possível persuadir um deles a doar a própria transcrição. Mas eu tentarei atendê-lo o mais rápido possível. Eu ainda posso encontrar alguma coisa aqui ou ali no curso de lógica”. „Ihrem Verlangen, vornemlich bey einer Absicht, die mit meinem eigenen Interesse in Verbindung steht, zu willfahren, kan mir nicht anders als sehr angenehm seyn. So geschwinde aber, als Sie es fodern, kan dieses unmöglich geschehen. Alles, was auf den Flei und die Geschicklichkeit meiner Zuhörer ankömmt, ist iederzeit mißlich, weil es ein Glück ist, in einem gewissen Zeitlaufe aufmerksame und fähige Zuhörer zu haben und weil auch die, so man vor kurzem gehabt hat, sich verstieben und nicht leicht wieder aufzufinden seyn. Seine eigene Nachschrift wegzugeben, dazu kan man selten einen bereden. Ich werde aber zusehen es so bald als möglich auszuwirken. Von der Logik möchte sich noch hie oder da etwas ausführliches finden“ (AA 10: 240-241). Na carta a Marcus Herz de 20 de outubro de 1778, Kant manifesta igualmente preocupação pela capacidade dos alunos em apresentar transcrições fiéis das aulas ministradas, sobretudo pelo fato de ele estar aprimorando o material a cada ano (cf. AA 10: 243).

Assumindo a preocupação de Kant sobre a qualidade da transcrição, importa, pois, mencionar a existência de outros dois cadernos de registro das lições – *Natürliche Theologie Volckmann* e *Danziger Rationaltheologie* – que permitiram aos estudiosos uma precisa verificação de autenticidade da edição Pölitz. Nas três versões se pode individuar elementos decisivos de confiabilidade, embora haja variantes de forma e conteúdo. A leitura atenta não exclui a possibilidade de as *Vorlesungen* serem uma *Nachschrift*, redatada diretamente das lições de Kant. A fluidez do discurso, a articulação dos parágrafos, a retomada literal de textos da *Crítica da Razão Pura* sugerem um cuidado posterior das anotações. Não se pode excluir a possibilidade de Pölitz ser preciso em suas afirmações e não ter alterado nada no texto, pois o teria recebido já revisto por alguém, talvez Rink. O reconhecimento acadêmico da obra pela inserção das versões das *Vorlesungen* na *Akademieausgabe* em 1902 – apesar da polêmica do curador Gerhard Lehmann, que não considerava a versão de Pölitz como edição guia em relação às demais, por

curso sobre a doutrina filosófica da religião: a seção sobre teologia da *Metaphysica* de Baumgarten, a *Preparação para a Teologia Natural* (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*) de Johann August Eberhard e a *História da doutrina sobre o único e verdadeiro Deus* (*Historia doctrinae de uno vero Deo*), de 1780, de Christoph Meiners. A secção introdutória parece fazer referência principalmente a Eberhard (V-Phil-Th AA 28:1033), mas o conjunto das lições são principalmente um comentário à *Metaphysica* de Baumgarten. Kant fez uso da estrutura expositivo-didática dos compêndios, da repartição sistemática e da sucessão problemática de seus autores. No entanto, o espírito filosófico é absolutamente outro. No curso da argumentação, Kant descola das soluções neles defendidas e assume problemas muito diversos dos que se notam nestes manuais racionalistas⁴²⁴.

Muito antes [...], em minhas lições de lógica, metafísica, moral e antropologia, física e direito, não só comentava o autor que escolhia como guia, mas analisava-o com critério, tentava ampliá-lo e conduzi-lo a princípios que resultavam melhores para mim [...] Deste modo, minhas lições cresceram em parte de forma fragmentada, em parte foram melhorando, mas sempre com a vista posta em um sistema que algum dia seria possível como um todo que existe por si mesmo [...], de forma que os escritos que apareceram mais tarde (principalmente após 1781) parecem ter dado àquelas lições somente sua forma sistemática e sua completude⁴²⁵.

A *Metaphysica* de Baumgarten, principal fonte das *Lições*, foi influenciada pelo racionalismo leibniziano, que encontrou em Agostinho uma de suas principais fontes. O mal, assim como na abordagem clássica, é considerado no contexto da teodiceia, que só é possível no âmbito da teologia positiva, a qual parte da premissa de que Deus é criador, provido dos atributos da bondade, sabedoria e onipotência. Sem tal premissa metafísico-teológica a teodiceia sequer poderia ser formulada. É neste contexto que o mal resulta problemático, sobretudo na medida em que enseja a objeção capital, sintetizada nas

não se conhecer o manuscrito original – e o conteúdo crítico que a constitui, que revela as razões profundas e as consequências mais evidentes da revolução crítica operada por Kant a partir da problemática filosófico-religiosa, fundamentam seu uso como fonte privilegiada do que denominaremos mal ontológico (Conferir: Esposito, Costantino. “Introduzione”, in: Kant, *Lezioni di Filosofia della Religione*. Traduzione di Costantino Esposito. Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 11-91).

⁴²⁴ WOOD, Allen. “Editor’s introduction of Lectures on philosophical doctrine of religion”, in: *Religion and Rational Theology*. General editors: Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 337.

⁴²⁵ Refl AA 13: 538s.

palavras atribuídas a Epicuro, de que seja impossível a coexistência de Deus – sábio, bom e onipotente – com o mal detectado em sua criação:

Deus, ou quer eliminar os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e não pode, ou quer e pode. Se quer e não pode é impotente: o que não pode ser em Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que é igualmente contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente, por isso nem sequer pode ser Deus. Se quer e pode, só o que convém a Deus, de onde vem, portanto, a existência do mal? E por que não os elimina? ⁴²⁶

Agostinho traz o tema do mal à tona para enfrentar o maniqueísmo. Imerso num discurso metafísico, o maniqueísmo concebe o mal como princípio ontológico essencialmente independente do bem ao qual se opõe. Agostinho, por sua vez, partindo da noção de criação, vê em Deus a causa primeira de todas as coisas e fundamento de uma realidade dotada das marcas de sua justiça, bondade e beleza. Agostinho consolida o discurso que atribui ao mal o status de não-ser em radical oposição à positividade metafísica do mal defendida por Mani. Para Agostinho, a condição de finitude criatural é a raiz ontológica última do mal. Tal finitude revela-se no âmbito ontológico pela imperfeição real de todas as coisas e no âmbito moral pelo livre-arbítrio.

Embora Agostinho e os maniqueístas representem doutrinas diametralmente opostas, a conclusão em relação à origem do mal é similar: ambos situam a razão última do mal em um princípio exterior à liberdade humana. Por isso, estudiosos como Cristina Beckert e Carlos João Correia não hesitam em detectar uma desresponsabilização do homem⁴²⁷. A rigor, não é exato falar em desresponsabilização do homem, pois a abordagem dessas doutrinas não as impediu de atribuir ao homem a devida imputabilidade pelas ações morais más. Contudo, é preciso reconhecer que, ao indagar-se pela origem e natureza do mal em geral, mantendo uma profunda relação de dependência ontológica e lógica entre o mal físico e o mal moral, tais teorias diluem o drama ético do indivíduo num discurso metafísico sobre a totalidade.

Se é inegável que a doutrina Agostiniana jamais dá margem para a

⁴²⁶ *Fragmento 374*. USENER, Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887, p. 253.

⁴²⁷ BECKERT, Cristina. “Mal Radical e Má Fé”, in: Santos, Leonel Ribeiro dos. *Kant- 1724-1804- Posteridade e actualidade*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, p. 462. CORREIA, Carlos João. “O Mal Radical e a Visão Mítica do Mundo”, in: Santos, Leonel Ribeiro dos. *Kant- 1724-1804- Posteridade e actualidade*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, pp. 466-482, p. 478.

desresponsabilização do homem no âmbito do mal moral e é contundente ao definir o mal na esfera moral como “aversão da vontade ao bem imutável para se converter aos bens transitórios”⁴²⁸; é certo igualmente que ao atribuir à finitude criatural a razão última do mal, alguma desresponsabilização do homem ou responsabilização de Deus-Criador fica subtendida, apesar dos artificiosos argumentos em prol de uma dissolução do mal na providência divina.

A dissolução do mal na noção de providência divina fica expressa nitidamente nas palavras de Agostinho:

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecestes. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus.⁴²⁹

Postura semelhante encontramos em Leibniz, que dando razão aos platônicos, Agostinho e aos escolásticos, reconhece a Deus como a causa material do mal, enquanto criador de uma realidade estruturalmente limitada.

Os platônicos, santo Agostinho e os escolásticos tiveram razão quando disseram que Deus é a causa do material do mal, que consiste no positivo, mas não do formal, que consiste na privação, como se pode dizer que a corrente é a causa do (que há de) material no retardamento, sem o ser do (que há de) formal, quer dizer, ele é a causa da velocidade do barco, sem ser a causa das limitações dessa velocidade. E Deus é tão pouco a causa do pecado quanto a corrente do rio é a causa do retardamento do barco⁴³⁰.

Ademais, fundamentado no princípio da razão suficiente e na noção de harmonia preestabelecida, Leibniz dilui o mal no otimismo do melhor dos mundos possíveis. O mundo, embora contingente e imperfeito, é expressão da sabedoria e bondade divinas. Assim, aquilo que julgamos disforme ou voltado para o mal, só o é na medida em que não temos compreensão da ordem e da harmonia superior de todas as coisas.

⁴²⁸ AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 141-142. “Como diz Agostinho, o mal não é um ente, mas um nada, uma falta, uma ausência do Bem. Em suma, é uma *privação*. Nenhum dos dois tipos de mal deve, por conseguinte, ser referido a Deus: nem o pecado, nem a punição do pecador. O pecado nasce quando a vontade *se ausenta e falta*, é uma carência, uma nadificação da vontade; o castigo não é nada mais que a consequência do pecado” (LIBERA, A. *A Filosofia medieval*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998, p.283).

⁴²⁹ AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril cultural, 1973, p.40.

⁴³⁰ LEIBNIZ, *Teod.* § 30, p.153-154.

Embora encontre nesses autores fontes relevantes para a sua reflexão, a perspectiva aberta por Kant na *Crítica da Razão Pura* (1781)⁴³¹, enquanto redimensiona as pretensões de validade do discurso teológico e cinde ontologia e ética, não permitiria uma abordagem clássica do mal. Kant distingue o princípio regulador do princípio constitutivo dos fenômenos em si. A carência de valor constitutivo das ideias cosmológicas impede que Kant reconheça o valor teórico do *mundus optimus*. Dito de outra maneira, o melhor dos mundos possíveis transcende o potencial cognoscível da razão humana.

Para adotar a noção de *mundus optimus*, Kant rejeita a suficiência de categorias como realidade e perfeição, e evoca a noção de fim, desde a perspectiva da moralidade. Ou seja, as perfeições tornam-se boas, na medida em que o homem se serve delas com uma *Gesinnung* para realizar um fim compatível com a ideia de sumo bem. Kant diferencia nitidamente a perfeição metafísica da perfeição axiológica. Da perfeição metafísica não se pode inferir a suma bondade. Realidade e perfeição metafísica não são suficientes para assegurar o melhor mundo possível. As perfeições metafísicas tornam-se boas somente na medida em que implicam a *Gesinnung* de realizar um fim universal concebido como a ideia de uma felicidade universal, o sumo bem. É isso que atestamos, à guisa de prenúncio, nas *Lições de Metafísica*, provavelmente ocorridas entre 1775/1776 e 1779/1780:

Aqui não se pode ainda falar de melhor mundo, ‘*mundo optimo*’, por não termos ainda nenhum conceito de fim; mas pode-se tratar certamente de perfeição metafísica. A perfeição metafísica consiste em realidade. Realidade ou coisalidade se refere à perfeição de algo como coisa. A coisa real é alguma coisa positiva, onde negações são também. A perfeição metafísica consiste assim no grau de realidade. O mais perfeito mundo é deste modo, em sentido metafísico, o que tem o maior grau de realidade que pode sempre pertencer a um mundo, o mais alto que é sempre possível para um mundo [...] conformemente, o mundo mais perfeito de todos é ainda somente um conjunto de substâncias contingentes; o mundo mais perfeito é,

⁴³¹ É evidente, de muitos modos, que as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* são posteriores à *Crítica da Razão Pura* (1781). Várias passagens parafraseiam a primeira crítica, assim como revelam detalhado conhecimento dos *Diálogos sobre a Religião Natural* de Hume, o qual foi disponibilizado em tradução alemã em 1781. A *Vorbereitung* de Eberhard foi publicado no mesmo ano. Parece que uma certa porção do texto pode ser datado de 1783-84. Outros dois manuscritos das lições de Kant sobre teologia natural que foram publicadas em AA 28 são datadas de 13 de novembro de 1783 e 19 de julho de 1784. Mas há algumas indicações de que parte dos textos fossem de data posterior. O uso da expressão “reino dos fins” (AA 28:1088, 1100, 1113, 1116) são reminiscentes do *Começo Conjectural da História Humana* (1786).

portanto, somente um todo que tem mais perfeição do que qualquer outra coisa pode ter.⁴³²

Ademais, o conceito de Deus utilizado por Kant não é demonstrado dogmaticamente, mas elaborado a partir de um princípio moral. Deus é assumido como uma hipótese necessária das nossas ações praticadas segundo a lei da moralidade. Trata-se da pressuposição da existência de um ser supremo a partir de fundamentos estritamente morais. Logo, a teodiceia que emerge da *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* refere-se a predicados morais – santidade (*Heiligkeit*), bondade (*Gütigkeit*) e justiça (*Gerechtigkeit*). Tais atributos são dedutíveis da ideia de vontade divina, na medida em que coincide com a representação de todo ser racional. A teodiceia impõe-se como confutação à hipótese de uma contradição entre o curso da natureza e da moralidade. Tal perspectiva explicita-se nas objeções levantadas para cada atributo moral da divindade.

A primeira objeção é contra a santidade de Deus. Se Deus é santo e odeia o mal (*Böse*), então de onde vem este mal, que é objeto de aversão para todo ser racional e fundamento de toda aversão intelectual? A segunda objeção é contra sua benevolência. Se Deus é benevolente e quer que o ser humano seja feliz, então de onde vem o mal físico (*Uebel*) no mundo, que é objeto de aversão para todos os que se encontram com ele e se constitui fundamento de aversão física? A terceira objeção é contra a justiça de Deus. Se Deus é justo, de onde vem a distribuição desigual do bem e do mal no mundo, a qual não se adequa, de fato, com a moralidade?⁴³³

⁴³² „Vom mundo optimo kann noch nicht hier geredet werden; denn wir haben noch keinen Begriff von Zwecken; aber von der metaphysischen Vollkommenheit kann wohl gehandelt werden. Die metaphysische Vollkommenheit besteht in der Realität. – Die Realität oder die Dingheit ist, daß etwas als ein Ding vollkommen sey. Ein reales Ding ist etwas Positives, wo auch Negationen sind. Die metaphysische Vollkommenheit besteht also im Grade der Realität. Die vollkommenste Welt ist also im metaphysischen Verstande diejenige, die den höchsten Grad der Realität hat, der einer Welt nur zukommen kann, der höchste, der für eine Welt nur möglich ist [...] Demnach ist die allervollkommenste Welt doch nur ein Ganzes von zufälligen Substanzen; – die vollkommenste Welt ist also nur ein Ganzes, was mehr Vollkommenheit hat, als jedes andere Ding haben kann“ (V-Met AA 28: 211-212).

⁴³³ „Der erste Einwurf ist wider die Heiligkeit Gottes. Wenn Gott heilig ist, und das Böse hasset; woher kommt denn das Böse, dieser Gegenstand der Verabscheuung aller vernünftigen Wesen und der Grund des intellectuellen Verabscheuens? Der zweite Einwurf ist wider die Güte Gottes. Wenn Gott gütig ist, und die Menschen glücklich haben will; woher kommt denn das Übel in der Welt, welches doch ein Gegenstand der Verabscheuung für einen Jeden ist, der davon betroffen wird, und den Grund des physischen Verabscheuens ausmacht? Der dritte Einwurf ist wider die Gerechtigkeit Gottes. Wenn Gott gerecht ist; woher kommt denn die ungleiche Austheilung des Guten und Bösen in der Welt, die gar nicht mit der Moralität in Gemeinschaft stehet?“ (V-Phil-Th AA 28: 1076).

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant apresenta uma distinção amadurecida entre a teologia moral e a moral teológica. Enquanto na moral teológica o conceito de obrigação pressupõe o conceito de Deus, a teologia moral deve conter em si mesma o princípio e o fundamento da boa conduta. Portanto, a teologia se funda sobre a moral, a qual encontra na existência de Deus a necessária confirmação da validade dos princípios morais. E o conceito de Deus deve ser admitido por fé racional e não por conhecimento⁴³⁴.

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant apresenta um conceito moral de Deus em harmonia com a noção desenvolvida no âmbito das críticas. Deus e a teologia, embora destituídos de pretensão teórica, são apresentados como decorrência necessária da moralidade. Tal teologia é *ectypa*, ou seja, elaborada a partir do que vem encontrado pela razão humana. Trata-se de um conceito mínimo de Deus, admitido como hipótese necessária da moralidade. Esse conceito mínimo de Deus, embora não seja teórico, não representa uma noção racionalmente impossível⁴³⁵.

A teologia *ectypa* se constitui como premissa da *Theologia Moralis*, a qual não pode fornecer nenhum conhecimento positivo do mundo, mas assegura suporte e estabilidade para os princípios morais. Logo, é possível pensar o conceito de Deus desde um ponto de vista transcendental como o ente originário, o qual contém em si o fundamento da possibilidade de todas as coisas. Eis o ponto de contato entre a doutrina kantiana e o criacionismo, adotado por Leibniz e Agostinho: Deus é raiz de todas as coisas. O vínculo com a teodiceia de Leibniz torna-se mais evidente na medida em que a noção de ente originário se amplia na noção de um Deus vivente, o qual através do conhecimento e por meio de uma vontade livre, produziu o mundo⁴³⁶. A conclusão de Kant, a ser assumida por fé racional, é absolutamente esclarecedora: “Que o mundo criado seja o melhor entre todos os mundos possíveis, resulta claro pela seguinte razão: se fosse possível um mundo ainda melhor que aquele que Deus quis, então deveria também ser possível uma vontade ainda melhor que a divina”⁴³⁷.

⁴³⁴ V-Phil-Th AA 28: 996.

⁴³⁵ V-Phil-Th AA 28: 1026.

⁴³⁶ “Quem pensa em Deus apenas como o *Ens Summum* deixa indefinida a sua constituição. Mas quem pensa nele como um ser vivo, pensa-o como um Deus vivo, que tem cognição e livre arbítrio. Ele não o pensa como causa do mundo, mas como o autor do mundo”. „Der sich Gott bloß als das ens summum denket, läßt unausgemacht, wie es beschaffen ist; der denkt sich ihn als ein lebendiges Wesen, als einen lebendigen Gott, welcher Erkenntniß und freien Willen hat. Er denket ihn sich nicht als Weltursache, sondern als Welturheber“ (V-Phil-Th AA 28: 1001).

⁴³⁷ „Daß diese Welt, welche von Gott erschaffen worden, die beste unter allen möglichen Welten sey, erhellet aus folgendem Grunde. Wenn noch eine bessere Welt möglich wäre, als die Gott

Ao admitir Deus como *Ens Originarium*, Kant assume a relação entre o mundo e a vontade divina. Diante disso se impõe a questão: como compreender a relação entre a liberdade e a imputabilidade das ações humanas e a criação divina? A questão sobre a liberdade e a imputabilidade humanas poderiam ser abordadas sob dois aspectos: por um lado, ocorre dar explicação a como um ser criado possa manter a própria liberdade (e, portanto, a própria imputabilidade) em relação a seu criador; por outro, é preciso entender em que medida as tendências naturais postas pelo criador possam afetar a liberdade e a imputabilidade. “Se Deus é o criador (*Schöpfer*) e o autor (*Urheber*) do mundo, ele pode ser considerado o autor das ações livres dos homens?”, pergunta Kant na *Lições de Metafísica*⁴³⁸. Como não imputar a Deus os atos humanos se tudo está submetido às leis universais infundidas pelo criador?

O ato criador, para Kant, comporta a possibilidade de a criatura humana agir independentemente de toda necessidade. Para tanto, Kant distingue claramente no homem o princípio racional e as tendências naturais. Enquanto as tendências naturais podem ser atribuídas diretamente ao criador; o ato de vontade, enquanto princípio racional de ação, não. Cabe a Deus concorrer para a liberdade, mas não pode ser tido por causa solidária das ações humanas. Mas, distinguir atos de vontade e tendências naturais não é suficiente para assegurar nem a liberdade humana nem a santidade divina, pois poder-se-ia indagar sobre porque Deus criou o homem provido de tendências capazes de incliná-lo necessariamente ao mal. A solução kantiana realça a autoria humana do valor moral: maior o desafio representado pelas inclinações naturais, maior o mérito. Ou seja, grandes disposições para o bem teriam diminuído a imputabilidade humana na ação boa⁴³⁹. A distinção entre tendências naturais e ações humanas visa ressaltar o caráter pré-moral das

gewollt hat; so müßte auch noch ein besserer Wille möglich seyn, als der göttliche“ (V-Phil-Th AA 28: 1097).

⁴³⁸ „Da Gott der Schöpfer und Urheber der Welt ist; kann er auch als der Urheber der freien Handlungen der Menschen angesehen werden?“ (V-Met-L1/Pölitz AA 28: 345).

⁴³⁹ “Deus quis na sua santidade o valor moral do ser racional como condição da felicidade. Esse valor consiste no fato de que só a ele possa ser imputado todo bem. Dessa forma, quanto menos disposição Deus deu para isso, para que o homem pudesse tornar-se autor mediante a liberdade, tanto maior o valor moral. Grandes disposições ao bem teriam diminuído a imputabilidade do bem”. „Gott nach seiner Heiligkeit wollte den Moralischen Werth der vernünftigen Wesen als die Bedingung der Glückseligkeit. Dieser besteht aber darin, daß er alles Gute sich selbst zurechnen könne. Je weniger also Gott anlage dazu gab, so daß der Mensch aus Freyheit autor davon werden konnte, desto größer der Moralische Werth. Große anlagen zum Guten hätten die Zurechnung des Guten vermindert“ (Refl AA 18: 464-465).

primeiras. Se apenas as tendências naturais podem ser imputadas ao criador, conclui-se que Deus não é o autor das ações humanas – nem do mal, nem do bem⁴⁴⁰.

Kant estabelece, dessa forma, uma nítida cisão entre as ações divinas e aquelas imputáveis somente ao homem. Para fundamentar ontologicamente, ele reconhece, além da dimensão temporal, uma dimensão atemporal (numênica). Enquanto as tendências operam segundo as leis que regem a natureza no âmbito temporal, o ato de vontade, tanto humano quanto divino, situa-se fora do tempo, excluída de qualquer influxo da necessidade mecânica. A criação, enquanto ação moral, ocorre fora do tempo. As criaturas são numênicas. Os fenômenos não são propriamente criaturas, mas fundamentam-se sobre o homem, princípio originário dos fenômenos⁴⁴¹. Dessa forma, Kant assegura a homogeneidade da ordem natural e exclui o milagre. Ele salienta em Deus a noção de imutabilidade (*Unveränderlichkeit*), “Deus é sempre o mesmo, princípio e ato”⁴⁴². Portanto, a Deus não se pode atribuir as ações que ocorrem no âmbito do mundo e tampouco interviria na liberdade humana, instituída fora do tempo (o que excluiria, inclusive, a graça divina)⁴⁴³. Kant opera uma autêntica teodiceia ao distinguir em planos diversos antropologia (dimensão pré-moral) e moralidade. Poder-se-ia atribuir, pois, a Deus as tendências contidas na natureza humana, mas jamais a *Gesinnung* pela qual o homem orienta as perfeições recebidas no ato criador.

Visto que “nada pode surgir sem que sua primeira predisposição seja feita por seu criador”. Então pergunta-se Kant: “o próprio Deus santo colocou uma predisposição para o mal na natureza humana?”⁴⁴⁴. Pergunta que poderia ser prontamente vinculada a esta outra: se o ato de vontade, realizado fora do tempo, presume-se excluído do influxo da necessidade natural, o que explicaria o mal no gênero humano?

⁴⁴⁰ V-Met AA 28: 346.

⁴⁴¹ “Os fenômenos não são propriamente criaturas, e assim tampouco o homem, ele é apenas o fenômeno de uma criatura divina. O seu estado de agir e sofrer é fenômeno e se apoia sobre ele como os corpos sobre o espaço. O homem é o *principium originarium* dos fenômenos”. „Die Erscheinungen sind eigentlich nicht Geschöpfe, also auch nicht der Mensch; sondern er ist bloß die Erscheinung eines Göttlichen Geschöpfes. Sein Zustand des Handelns und Leidens ist Erscheinung und beruht auf ihm wie die Körper auf dem Raum. Der Mensch ist principium originarium der Erscheinungen“ (Refl AA 18: 440).

⁴⁴² „In Gott ist immer dasselbe princip und *actus*“ (Refl AA 18: 429).

⁴⁴³ Refl AA 28: 343-344.

⁴⁴⁴ „Der heilige Gott soll selbst in die Natur des Menschen die Anlage des Bösen geletet haben?“ (V-Phil-Th AA 28: 1077).

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant rejeita, assim como Agostinho, a solução maniqueísta⁴⁴⁵ e reconhece a sensatez do relato bíblico do pecado original. No entanto, a elucidação kantiana apresentada no âmbito das *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* não se confunde com aquela desenvolvida na *Religion*. Enquanto a *Religion* destaca uma dimensão estritamente moral e presume uma razão plenamente desenvolvida, que exclui qualquer “objecto que determine o arbítrio mediante uma inclinação”⁴⁴⁶; as *Lições* focalizam a dimensão ontológico-antropológica, enfatizando a relação entre a razão incipiente e a natureza animal e instintiva da criatura. Embora o homem seja uma criatura livre, o efetivo exercício da liberdade se consolida gradativamente, na medida em que ele, afastando-se da mera animalidade, assume como padrão o uso formal da razão. Kant salienta que entre todas as criaturas, o ser humano é o único que tem de trabalhar por suas perfeições e pela bondade de seu caráter, produzindo-os a partir de si mesmo. Deus dá talentos e capacidades, mas cabe ao ser humano decidir sobre o modo como ele os empregará.

A solução apresentada por Kant nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* releva o papel do processo educativo seja no plano individual, seja no âmbito da espécie⁴⁴⁷. Deus criou o homem livre; no entanto, deu-lhe também instintos que devem ser moderados ou superados através da educação de seu entendimento. Criado perfeito em sua natureza e predisposições, o homem deve cultivar pela educação tanto seus talentos quanto a benevolência de sua vontade. Dessa forma, o ser humano tanto pode elevar-se acima dos anjos quanto pode degradar-se de tal forma a rebaixar-se abaixo dos animais irracionais⁴⁴⁸.

Fundado na dinâmica intrínseca e universal do processo de amadurecimento do potencial ético do homem, afirma-se que o mal encontraria sua raiz no antagonismo entre

⁴⁴⁵ “Porque eram incapazes de entender isso, ocorreu aos seres humanos, muito tempo atrás, assumir um ser original especialmente mau, que corrompeu parte de todas as coisas da fonte original santa e confiscou parte de sua própria essência. Mas este maniqueísmo conflita com a razão humana, pois a razão nos conduz para um único ser de todos os seres, e pode pensá-lo somente como supremamente santo”. „Da der Mensch dieses nicht mit einander reimen kann; so ist man vor Zeiten darauf gefallen, ein besonderes böses Urwesen anzunehmen, welches dem heiligen Urquelle aller Dinge gleichsam einen Theil derselben abgezwungen hat, und darin sein Wesen treibet. Allein dieser Mechanismus streitet mit der menschlichen Vernunft, die uns nur auf ein einziges Wesen aller Wesen leitet, und dasselbe sich nicht anders, als höchst heilig“ (V-Phil-Th AA 28: 1077).

⁴⁴⁶ „kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objecte“ (RGV AA 6: 21).

⁴⁴⁷ “Ele procede à educação de si mesmo, mas a cada novo passo que ele dá, alguns novos passos em falso, e deste modo ele se aproxima sempre mais à ideia de perfeição em um ser racional, a qual ele, apesar disso, talvez não alcance em milhões de anos” (V-Phil-Th AA 28: 1078).

⁴⁴⁸ V-Phil-Th AA 28: 1077.

os motivos da sensibilidade e o imperativo categórico. O advento da razão seria o “momento” crucial no qual dar-se-ia a origem do mal. Com o advento da razão, dá-se a epifania da moralidade. A partir de então, descortina-se o império da lei moral e o homem constata consternado que a busca da felicidade é um objetivo corrupto. A lei revela a liberdade que implica a submissão incondicional ao imperativo categórico como absolutamente suficiente para a mobilização da vontade. Enquanto antes da luz da razão, o homem, alheio à moralidade, poderia considerar bom os conteúdos da atividade humana que naturalmente e, até instintivamente, cumpriam seu papel de preservação da espécie e busca de felicidade; a partir do esplendor da razão pura, só é bom o que é regido pela lei da moralidade.

Entendido dessa forma, o mal é um fato inevitável, resultante da ausência de bem, contido no processo de progressão para a moralidade. Quando a razão torna o homem consciente de sua obrigação, o faz imputável. O mal encontra sua razão última no embate entre razão e sensibilidade, no momento em que o bem da razão (*Gute*) deve se impor sobre o bem da sensibilidade (*Wohl*)⁴⁴⁹. Visto que o mal não é uma realidade, “não é também um meio para o bem”, mas emerge como um subproduto do embate entre a razão e os instintos animais. “O meio para o bem está na razão”⁴⁵⁰. Inicialmente, o ser humano coloca a razão a serviço dos instintos, finalmente desenvolve-a para o seu próprio fim.

Por isso [um ser humano] encontra o mal pela primeira vez quando a sua razão se desenvolve o suficiente para que ele reconheça suas obrigações. São Paulo diz que o pecado segue sobre a lei [...] Assim que o ser humano reconhece sua obrigação para o bem e já faz o mal, então ele é digno de punição, porque poderia ter superado seus instintos⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Na *Crítica da Razão Prática*, Kant, criticando a equivocidade dos termos latinos *Bonum e Malum*, distingue claramente o bem (*Wohl*) e o mal (*Uebel* ou *Weh*) para a sensibilidade do bem (*Gute*) e o mal (*Böse*) para a razão. *Wohl* e *Weh* (*Uebel*) significam sempre uma referência à sensibilidade, ao passo que *Gute* e *Böse* guardam sempre uma relação à vontade enquanto determinada pela lei racional (KpV A 105).

⁴⁵⁰ „Das Mittel zum Guten ist in die Vernunft gelegt“ (V-Phil-Th AA 28:1078).

⁴⁵¹ „Daher findet sich das Böse erst dann, wann seine Vernunft sich schon so weit entwickelt hat, daß er seine Verbindlichkeit erkennt. Schon Paulus sagt, daß die Sünde erst auf das Gesetz folge [...] Wenn nun der Mensch seine Verbindlichkeit zum Guten erkennt, und dennoch das Böse thut; so ist er strafwürdig, weil er ja seinen Instinct überwinden konnte“ (V-Phil-Th AA 28: 1079). É inegável a profunda influência da teologia cristã em toda a reflexão kantiana sobre o mal. Na *Lições*, além de reconhecer a utilidade do relato do pecado original, Kant encontra em Paulo a inspiração para a sua descrição antropológica do surgimento do mal: “Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a lei não tivesse dito: não cobiçarás. Mas o pecado, aproveitando da situação, através do preceito gerou em mim toda espécie de concupiscência: pois, sem a lei, o pecado está morto. Outrora eu vivia sem lei; mas, sobrevindo a lei, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. Pois o pecado

Nessa passagem da amoralidade para a moralidade surge o mal. Trata-se de um progresso no bem, pois os instintos e os impulsos sensíveis são benéficos na medida em que se orientam para a preservação da vida. De fato, nos estágios iniciais da vida, o elemento de origem animal da natureza humana determina o comportamento humano. O desejo de preservação da vida, a busca de prazer ou felicidade e a evasão da dor ou infelicidade obrigam a ação humana. Esses estágios são caracterizados pela amoralidade ou moralidade parcial. Enquanto o elemento de origem animal realiza o papel atribuído pela natureza, podemos qualificá-lo como bom. Uma vez mais, realiza-se em Kant uma eficiente defesa da bondade, santidade e justiça divinas.

E até mesmo os instintos são colocados nele para o bem; mas aquilo que ele exagera deles é sua própria culpa, não de Deus. Desse modo, a santidade de Deus é justificada, porque assim toda a espécie humana finalmente atingirá a perfeição. Mas, se alguém perguntar: de onde vem o mal nos indivíduos da humanidade? A resposta é que ele existe por conta dos limites necessários a toda criatura.⁴⁵²

Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* – ao contrário da *Religion*, onde Kant admite uma tendência para o mal – o “mal não tem um germe especial” na natureza humana, por isso é mera negação e consiste somente na limitação de bem. A incompletude inevitável da criatura origina o mal. Kant lê de modo otimista o progresso moral do gênero humano ao projetar na razão apenas o germe do bem e ver na vontade do criador a remoção do mal através do total desenvolvimento desse germe benéfico.

Neste mundo terreno há somente progresso [...]. Então o mal no mundo pode ser considerado como uma incompletude no desenvolvimento do germe para bem. O mal não tem um germe especial; por isso é mera negação e consiste somente numa limitação do bem. Não há nada além disso, além de incompletude no desenvolvimento do germe para o bem. O bem, no entanto, tem um germe; por isso é autossuficiente. Esta predisposição para o bem, colocada por Deus no ser humano, deve ser desenvolvida pelo ser humano mesmo antes que o bem possa fazer sua aparição. Mas, desde que ao mesmo tempo o ser humano

proveitou da ocasião, e, servindo-se do preceito, me seduziu e por meio dele me matou” (Rm 7, 7-11).

⁴⁵² „Und selbst die Instincte waren in ihm zum Guten geleet; daß der Mensch sie aber übertreibt, daran ist er selbst Schuld, nicht Gott. Hiedurch ist demnach die Heiligkeit Gottes gerechtfertiget, weil auf solche Art die ganze Species des Menschengeschlechts endlich zur Vollkommenheit gelangen soll. Wenn man aber fragt: Woher denn das Böse in den Individuen der Menschheit? so ist dies, wegen der durchaus nöthigen Schranken bei den Geschöpfen“ (V-Phil-Th AA 28:1079).

tem muitos instintos pertencendo à animalidade, e desde que ele tem de tê-los se é para continuar sendo humano, a força de seus instintos o fascina e ele entregar-se-á a eles, e então surge o mal, ou ao invés, quando o ser humano começa a usar sua razão, cai na insensatez. Um germe especial para o mal não pode ser pensado, mas, antes, o primeiro desenvolvimento de nossa razão para o bem é a origem do mal. E aquilo que resta de incultivado no progresso da cultura é novamente mal.⁴⁵³

A exposição de Kant no âmbito da *Lições* atende harmoniosamente aos princípios otimistas da *Aufklärung*, que lia a história como uma progressão em direção à plena realização ética e encontrava na razão o único instrumento adequado à melhoria do homem no curso da história. Desde essa perspectiva, fica plenamente realizada uma teodiceia ao mesmo tempo em que se oferece uma explicação eminentemente onto-anropológica para a origem do mal. Ou seja, fica excluída a imputabilidade divina ao mesmo tempo em que o foco não está na imputabilidade humana, mas nas condições antropológicas, e, portanto, pré-morais, que condicionam o fato moral.

5.1.2. A maldade sociopolítica: a razão e a sociedade descortinam horizonte moral

As diferentes concepções da maldade indicam relações distintas com a liberdade. A negatividade ontológica, inspirada nas doutrinas de Leibniz e de Agostinho, coloca em questão a criação, enquanto resultado da liberdade divina. Embora se aborde o confronto entre a razão e a sensibilidade humanas, o problema da relação entre o mal e a liberdade

⁴⁵³ „In der irdischen Welt ist alles nur Fortschritt [...] Das Böse in der Welt kann man daher ansehen, als die unvollständige Entwicklung des Keims zum Guten. Das Böse hat gar keinen besondern Keim; denn es ist bloße Negation, und bestehet nur in der Einschränkung des Guten. Es ist weiter nichts, als Unvollständigkeit der Entwicklung des Keims zum Guten aus der Rohheit. Das Gute aber hat einen Keim; denn es ist selbstständig. Diese Anlagen zum Guten, die Gott in den Menschen geleet hat, müssen aber erst von dem Menschen selbst entwickelt werden, bevor das Gute zum Vorschein kommen kann. Indem nun der Mensch zugleich viele Instincte, die zur Thierheit gehören, hat und haben muß, wenn er als Mensch fort dauern soll; so verleitet ihn die Stärke der Instincte, sich ihnen zu überlassen, und so entstehet das Böse, oder vielmehr, indem der Mensch anfängt, seine Vernunft zu gebrauchen, verfällt er in Thorheiten. Ein besonderer Keim zum Bösen läßt sich nicht denken, sondern die erste Entwicklung unserer Vernunft zum Guten ist der Ursprung des Bösen. Und das Überbleibsel von der Rohheit beim Fortgange der Cultur ist wieder Böses“ (V-Phil-Th AA 28:1078).

é absorvido pela teodiceia. É diversa a perspectiva exposta em *Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita* (1784), *Início Conjectural da História Humana* (1786) e *As anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1842). Nessas obras o homem é descrito como sujeito de tendências e inclinações, imerso em relações sociais, num processo de aperfeiçoamento, regido teleologicamente pela natureza. Embora possamos ver também nessa abordagem um eco da teodiceia, o foco hermenêutico é eminentemente social e político.

Em Rousseau, Kant encontrou os rudimentos para a elaboração de uma acepção social da maldade humana. Para Rousseau, o mal social não resulta do mal ontológico ou antropológico, pois é o produto da ação do homem civilizado, pela produção de uma ordem artificial em franca oposição à ordem natural criada. A raiz da desordem deve ser procurada na estrutura social, jamais na natureza humana. “Tudo é certo em saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem”⁴⁵⁴. Dessa forma, Rousseau desresponsabiliza Deus e o “homem natural” pela maldade disseminada no mundo. Ou seja, uma teodiceia não é mais necessária. Numa afirmação com tonalidade hiperbólica, Rousseau opõe a natureza à artificialidade deformadora da civilização.

Ele (o homem) obriga uma terra a nutrir as produções de outra, uma árvore a dar frutos de outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a deformidade, os monstros; não quer nada como o fez a natureza, nem mesmo o homem [...]. Um homem abandonado a si mesmo, desde o nascimento, dentre os demais, seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que nos achamos submersos abafariam nele a natureza e nada poriam no lugar dela.⁴⁵⁵

Enquanto na ordem natural o homem permanece bom porque é isolado, no estado social se torna mal porque cultiva necessidades artificiais e se compara aos

⁴⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1995, p.9. Rousseau refere-se aqui ao produto artificial da mão humana: a sociedade, seus preconceitos e instituições. Rousseau esclarece: “Que saiba que o homem é naturalmente bom e julgue o próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens; que encontre nos preceitos deles a fonte de todos os seus vícios; que seja levado a estimar cada indivíduo, mas despreze a multidão; que veja que todos os homens usam mais ou menos a mesma máscara; mas que saiba também que há rostos mais belos que a máscara que o cobre” (ROUSSEAU, *Emílio ou Da Educação*, p.267).

⁴⁵⁵ ROUSSEAU, *Emílio ou Da Educação*, p.9.

semelhantes⁴⁵⁶. Diz Rousseau:

O que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; o que o torna essencialmente mau é o ter muitas necessidades e atentar muito para a opinião [...] Os homens, não podendo viver sempre sós, dificilmente viverão sempre bons⁴⁵⁷.

Para Rousseau, a convivência civil faz surgir “inclinações adquiridas”, orientadas à satisfação das exigências de prosperidade e honra que não poderiam se apresentar em uma existência natural, profundamente marcada pela consciência da brevidade da vida. A civilização corrompe as inclinações naturais, imediatamente orientadas para o bem. O “homem natural” não possui tendência para o mal. Diz Rousseau: “Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversão original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou”⁴⁵⁸.

Essa constatação leva Rousseau a formular um programa de solução política e pedagógica para o mal. Se quisermos falar em teodiceia rousseauiana, teríamos de reconhecê-la como inovadora, pois desloca o problema do mal do âmbito ontológico e antropológico para a esfera social e política. Rousseau acredita que o homem seja capaz

⁴⁵⁶ “Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa de prova; todavia, o homem é naturalmente bom” (ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Œuvres Complètes, vol. III, Paris, 1964, p.202 APUD SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antropológico de Kant”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Organizado por Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp. 140-170, p. 145.).

⁴⁵⁷ ROUSSEAU, *Emílio ou Da Educação*, p.237. Essa citação se assemelha muito à afirmação de Mandeville na Fábula das Abelhas: “Esta é a razão de porque no estado selvagem da natureza aquelas criaturas são mais adaptadas para viver juntas pacificamente em grande número, que descobrem o mínimo de compreensão, e tem o menor número de apetites para saciar” (MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. London: J. Tonson-Bibliotheca Regia Monacensis, 1724, p. 27-28). Na verdade, já é ponto pacífico entre os estudiosos a influência de Mandeville sobre Rousseau. A primeira parte do *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1754) afronta o mesmo argumento da segunda parte da *Fable of the Bees*: a reconstrução histórica do nascimento da sociedade. O primeiro contato entre os filósofos é a rejeição por uma leitura evolucionista ao atribuírem ao homem selvagem qualidades distintas do homem civilizado. A passagem do estado da natureza para o estado civil se deu por um processo gradual e muito lento, o que ecoa também em *A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Ademais, são numerosos os traços encontrados em Rousseau que revelam a notável influência de Mandeville. Em alguns pontos, os estudiosos chegam a notar transcrições da *Fable of the Bees*. Para aprofundar sobre a relação entre Rousseau e Mandeville, recomendo o texto de Marco Simonazzi. SIMONAZZI, Marco. “Bernard Mandeville e Jean-Jacques Rousseau”, in: *La Filosofia Politica di Rousseau* a cura di Giulio Chiodi e Roberto Gatti. Milano: FrancoAngeli, p. 231s.

⁴⁵⁸ ROUSSEAU, *Emílio ou Da Educação*, p. 78.

de vencer a tendência para o mal obtida na convivência social pela educação do indivíduo e pela reformulação política e social das relações humanas. As inclinações naturais do homem, bom de coração, para o amor ao próximo podem ser desenvolvidas pela educação ou deformadas pela sociedade da competição e do luxo.

Kant reconhece o valor de sua doutrina e considera que depois de Rousseau, “Deus está justificado”⁴⁵⁹. No entanto, a teodiceia de Rousseau não é acolhida integralmente por Kant. Kant afasta-se de Rousseau quanto ao método pelo qual se define o homem natural. Para Kant, o “homem natural” proposto por Rousseau assume a feição de um axioma indemonstrável, uma vez que não somos capazes de distinguir o que no homem seria originário e o que seria artificial. Afirma Kant: “Rousseau procede sinteticamente e começa do homem natural, eu procedo analiticamente e começo do civilizado”⁴⁶⁰. Kant conclui que o “homem natural” de Rousseau não ajuda a compreender a natureza atual do homem. Mais ainda, o “homem natural” é pré-moral, suas perfeições são como as de um animal, pois é dotado de bondade sem virtude e de razão sem ciência.

Na decisão por considerar a realidade humana desde uma perspectiva analítica, está embutida a rejeição da noção de “homem natural” como expressão de uma convicção pessoal sem qualquer fundamento objetivo, dado quimérico. Dessa forma, Kant abre caminho para uma nova valoração da civilização. Kant supera a oposição entre “homem natural” e “homem civilizado” e entende a civilização como incremento do processo de progressão para a moralidade. Somente por ela o homem desenvolve aptidões indispensáveis à moralidade. Ou seja, a civilização torna-se um instrumento da natureza em vista do avanço do homem em direção à moralidade. Em Kant, razão e civilização descortinam o horizonte moral.

⁴⁵⁹ „Nach Newton u. Rousseau ist Gott gerechtfertigt u. nunmehr ist Popen's Lehrsatz wahr“ (BGSE AA 20:59). KANT, As anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime (Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen). Tradução de Bruno Cunha, In: *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 11, n. 2, pp. 51-79, maio-ago., 2016. “Remarks in the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*”, in: *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings*. Edited by Patrick Frierson and Paul Guyer. Cambridge University Press, 2011. Ao comentar a posição das Anotações nos escritos de Kant, Bruno Cunha afirma (p. 51-52) que o volume XX dos escritos completos de Kant, foi publicado pela Academia de Berlim, editado por Lehmann, em 1942. O primeiro aparecimento das Anotações data de 1842, quando Friedrich Wilhelm Schubert (1799-1868) reuniu pela primeira vez um conjunto de fragmentos manuscritos retirados do exemplar kantiano de trabalho de *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*. Tais textos ocupam uma posição especial no Legado Manuscrito (*Handschriftlicher Nachlass*), pois são as primeiras reflexões produzidas em uma edição das obras de Kant (AA 20:471).

⁴⁶⁰ „Rousseau. Verfäht synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an“ (BGSE AA 20: 14).

Porque muitos desejos artificiais encontram-se na condição civilizada, algumas vezes surge também a ocasião para a virtude, e como muito luxo é encontrado no prazer e no conhecimento, origina-se a ciência. Na condição natural, alguém pode ser bom sem virtude e razoável sem ciência⁴⁶¹.

Apesar da rejeição da noção de “homem natural” e da revisão do lugar da civilização no processo de progressão moral da humanidade, é preciso admitir que a apreciação da reflexão rousseauiana impacta a doutrina kantiana. Assim como Rousseau, Kant afirma, tanto na análise sobre a negatividade ontológica quanto no âmbito da maldade sociopolítica, que no homem “não há nenhuma inclinação imediata para ações moralmente más”, enquanto existe uma “imediata para boas ações”⁴⁶². Em *A Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita e Início Conjectural da História Humana* (1786), Kant insere o problema do mal e do bem na dialética entre a natureza e a cultura.

O conceito-chave da filosofia kantiana da história é a *ungesellige Geselligkeit*, sociabilidade insociável, propriedade natural teleologicamente ordenada ao desenvolvimento das potencialidades naturais do homem⁴⁶³. Este oxímoro representa uma profunda e inevitável tensão interna que afeta as relações sociais do homem, revelando-se como tendência-resistência ao contato social. Em sociedade o homem sente-se realizando suas disposições naturais, porém sua necessidade de dispor de tudo segundo seu desejo impulsiona-o também ao isolamento. Movido pela insociabilidade, o homem mobiliza todas as suas forças para obter honra, poder e posse. A resistência àqueles que ele não suporta, mas dos quais tampouco pode prescindir, leva o homem a dar o primeiro passo da brutalidade para a cultura.

Sem as propriedades, em si decerto não dignas de apreço, da insociabilidade, de que promana a resistência com que cada qual deve deparar nas suas pretensões egoístas, todos

⁴⁶¹ „Weil in dem gesitteten Verhältniß so viel unnatürliche Begierden sich hervorfinden so entspringt auch gelegentlich die Veranlassung zur Tugend und weil so viel üppigkeit im Genusse u. im Wissen sich hervorfindet so entspringt die Wissenschaft. Im natürlichen Zustande kan man gut seyn ohne Tugend u. vernünftig ohne Wissenschaft“ (BGSE AA 20:11). Kant apresenta posição similar nas *Lições de Antropologia*: “Só no estado civil o homem desenvolve os seus talentos. Com os impulsos para o mal, aumentam também os seus impulsos para o bem. O estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos; isto porque, no estado selvagem, o homem era apenas negativamente feliz e bom” (V-Anth/Fried 25: 690).

⁴⁶² „Es giebt gar keine unmittelbare Neigung zu moralisch bösen Handlungen wohl aber eine unmittelbare zu guten“ (BGSE AA 20:18).

⁴⁶³ IaG AA 8:20.

os talentos ficariam para sempre ocultos no seu germe, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco: e os homens, tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional. Graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormiriam eternamente, sem desabrochar.⁴⁶⁴

É notável que Kant, neste texto, vincule a *ungesellige Geselligkeit* à “Natureza” (“Graças, pois, à Natureza”). Nesse contexto, o termo natureza conota oposição à liberdade e deve ser compreendida como dado fenomênico – imerso no tempo e no espaço⁴⁶⁵. A insociabilidade seria parte de um plano sutil, uma sábia disposição em vista do desenvolvimento das disposições naturais da humanidade. Enquanto causada por plano sutil da natureza, a insociabilidade não pode ser considerada efeito da liberdade. No contexto de *A Ideia de uma História com um Propósito Cosmopolita*, não há qualquer menção à relação entre a insociabilidade e liberdade. Embora a história implique uma concepção de liberdade, Kant analisa o sentido teleológico da história em direção ao aperfeiçoamento da espécie pelo amadurecimento de suas aptidões morais. Kant

⁴⁶⁴ „Ohne jene an sich zwar eben nicht lebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern“ (IaG AA 8:21).

⁴⁶⁵ Em Kant, natureza opõe-se à liberdade. No entanto, na *Religion*, Kant faz uso de uma acepção diversa. Adverte ele: “Mas para que não se tropece logo no termo *natureza*, o qual, se (como habitualmente) houvesse de significar o contrário do fundamento das acções por *liberdade*, estaria em contradição directa com os predicados de *moralmente* bom e *moralmente* mau, importa observar que, por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjectivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objectivas), que precede todo o facto que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida”. „Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle“ (RGV AA 6:20).

reconhece que a insociabilidade comporta propriedades “não dignas de apreço”, contudo, na medida em que ela é inserida no curso da história, é instrumentalizada numa ordenação teleológica em direção à realização das disposições humanas.

Kant, na verdade, insere a maldade sociopolítica na oposição entre natureza e liberdade. Esta tensão está implícita ao argumento kantiano. A *ungesellige Geselligkeit* é associada aos motivos naturais e revelam a providência de um “sábio Criador” (*weisen Schöpfers*)⁴⁶⁶, assumindo uma conotação positiva no balanço ético. O homem depara-se com esse dado constitutivo de sua própria natureza como fato pré-moral e é por ela impelido a sucessivos desenvolvimentos de suas disposições naturais por meio de ação livre.

O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação. Os motivos naturais, as fontes da insociabilidade e da resistência geral, de que brotam tantos males, mas que repetidamente impelem também, todavia, a novas tensões das forças, portanto a novos desenvolvimentos das disposições naturais, revelam de igual modo o ordenamento de um sábio Criador; e não, por exemplo, a mão de um espírito mau que, por inveja, tenha estragado ou danificado a sua obra magnificente.⁴⁶⁷

É inegável o caráter pré-moral e natural, portanto neutral, da sociabilidade insociável. A *ungesellige Geselligkeit* configura-se como estímulo da natureza de que brotam males, mas que também impele ao desenvolvimento das disposições naturais⁴⁶⁸. A sociabilidade insociável insere o homem no contexto da civilização no qual

⁴⁶⁶ IaG AA 8:22.

⁴⁶⁷ „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gefuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe“ (IaG AA 8:21-22).

⁴⁶⁸ IaG AA 8:21.

amadurecem a ciência e a virtude, tendo, portanto, conotação evidentemente positiva, como a própria razão – em cujo surgimento vimos aparecer a consciência do mal – e a civilização.

Ora, esta resistência (a insociabilidade) é que desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, a obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode suportar, mas dos quais também não pode prescindir. Surgem assim os primeiros passos verdadeiros desde a brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; desenvolvem-se pouco a pouco todos os talentos, forma-se o gosto e, através de uma incessante ilustração, o começo transforma-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, por fim, transmutar ainda, deste modo, num todo moral uma consonância para formar sociedade.⁴⁶⁹

No *Início conjectural da história humana*, Kant volta a defender a tese já defendida na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, de que a natureza, inclusive a humana, é boa e o mal deve ser atribuído ao surgimento da razão, ao advento da liberdade⁴⁷⁰. Kant define os instintos como voz de Deus, “*Der Instinct, diese Stimme Gottes*”,⁴⁷¹ e atribui à razão, mediante a comparação (*Vergleichung*) e a imaginação, a invenção de desejos isentos de impulso natural e até contra estes. Dessa forma, o homem adquire uma multidão de inclinações supérfluas e até antinaturais. O mal é apresentado como uma negação do impulso natural, extrapolação provocada pela razão, para além do confinamento no qual permaneceram os outros animais. O mal surge quando a razão pode pela primeira vez zombar (*chikaniren*) da voz da natureza⁴⁷².

⁴⁶⁹ „Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien und so eine pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann“ (IaG AA 8:21).

⁴⁷⁰ V-Phil-Th AA 28:1078.

⁴⁷¹ MAM AA 8:111. KANT, *Início conjectural da história humana*. Traduzido por Joel Thiago Klein, in: *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, volume 8, número 10, 2010, pp. 137-151.

⁴⁷² MAM AA 8:112.

Dessa exposição da primeira história humana resulta o seguinte: a saída do homem do paraíso, representado pela razão como a primeira morada da espécie, não foi outra coisa senão a passagem da rudeza de uma mera criatura animal para a humanidade, da muleta do instinto para a condução da razão, em uma palavra, a passagem da tutela da natureza para o estado da liberdade. Se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança deixa de ser uma questão quando consideramos a destinação de sua espécie, que consiste em nada mais do que no *progredir* para a perfeição, por mais que as primeiras tentativas de alcançar essa meta, mesmo em uma longa série de membros sucessivos, tenham sido errôneas e malsucedidas. Antes de a razão despertar não havia ainda mandamento ou proibição e, portanto, nenhuma transgressão; mas tão logo ela começa sua empreitada e, por fraca que seja, entra em conflito com a animalidade em toda a sua força, surgem males e, o que é pior, na razão mais cultivada surgem vícios que eram completamente estranhos ao estado de ignorância e, portanto, de inocência. O primeiro passo para fora desse estado foi, portanto, do lado da moral uma queda; do lado físico, a consequência dessa queda foi uma quantidade de males jamais conhecida, logo, uma punição.⁴⁷³

No entanto, as afirmações de Kant no *Início conjectural da história humana* – elaboradas no âmbito de uma abordagem sociopolítica – divergem das contidas em *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* sobre o lugar no qual se encontra pela primeira vez a maldade. Enquanto na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* o mal está radicado no fato de os instintos e os impulsos se imporem sobre a racionalidade ainda incipiente; no *Início conjectural da história humana*, no entanto, os instintos são tomados como a

⁴⁷³ „Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergibt sich: da der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. - Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfang und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mußten Übel und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe“ (MAM AA 8:115).

voz de Deus, e a razão comparativa e imaginativa é considerada o lugar no qual o mal se manifesta. Neste ponto, trata-se de uma razão instrumental, poder-se-ia dizer, social; e jamais da razão pura prática, que coincide com a legalidade moral.

Desde o ponto de vista do mal sociopolítico, Kant concorda plenamente com Rousseau e pretende ser seu intérprete.

Desse modo, pode-se também fazer concordarem entre si, e com a razão, as tão frequentemente mal-entendidas e aparentemente contraditórias afirmações do famoso *J. J. Rousseau*. Em seu escrito *Sobre a Influência das Ciências* e em *Sobre a Desigualdade entre os Homens*, ele mostra muito corretamente o inevitável conflito entre a cultura e a natureza do gênero humano enquanto uma espécie *física* em que cada indivíduo deve alcançar completamente sua destinação; mas em seu *Emílio*, em seu *Do Contrato Social* e em outros escritos, ele busca novamente resolver o problema mais difícil de como a cultura tem de avançar de modo a desenvolver as disposições da humanidade pertencentes à sua destinação enquanto uma espécie *moral*, de tal modo que estas não mais entrem em conflito com aquelas disposições da humanidade enquanto espécie física.⁴⁷⁴

Para a espécie esse curso, previsto pela filosofia da história, é um *progresso* do pior para o melhor, para o indivíduo não é exatamente o mesmo. Dito de outro modo, desde o ponto de vista da espécie, a civilização e o advento da racionalidade significam um progresso; pensado desde a perspectiva do indivíduo, trata-se da imersão no mal e na culpa. Essa distinção Kantiana parece muito elucidativa, pois estabelece claramente a fronteira entre a filosofia da história – âmbito no qual opera a sociabilidade insociável – e a filosofia moral.

A história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é *obra do homem*. Para o indivíduo, que no uso de sua liberdade tem em vista apenas a si mesmo, aquela mudança foi uma perda, para a natureza, cujos fins

⁴⁷⁴ „Auf diese Weise kann man auch die so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Contracte und anderen Schriften sucht er wieder das schwerere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so da diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite“ (MAM AA 8:116).

dizem respeito ao homem enquanto espécie, foi um ganho. Por isso, o indivíduo tem motivos para imputar-se como culpado de todos os males (*Übel*) que sofre e de todo o mau (*Böse*) que comete, mas, como membro de um todo (uma espécie), tem da mesma forma motivos para se admirar e exaltar a sabedoria e a finalidade do arranjo⁴⁷⁵.

Kant presume, qual ponto de partida, na segunda proposição, que “no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo”⁴⁷⁶. Kant identifica, a nível fenomênico, um fio condutor para a história humana, reconhecendo que deixará “ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber”⁴⁷⁷.

Encontramos eco dessa percepção positiva da natureza, que instiga o homem ao desenvolvimento de seu potencial em *Sobre a pedagogia*. Kant atribui à Providência (*Vorsehung*) o fato de o homem ter de produzir o bem a partir de si próprio. A análise, evocando ora a Natureza, ora a Providência, se refere às condições pré-morais sobre as quais o homem atuará em sua realização moral. Nessa abordagem, rejeita-se, como vimos acima, uma tendência à maldade na natureza humana.

A Providência quis que o homem devesse produzir o bem a partir de si próprio, e falou por assim dizer ao homem desta maneira: “Vai para o mundo – algo assim poderia o Criador ter falado ao homem! – eu equipei-te com todas as

⁴⁷⁵ „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit bloß auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen“ (MAM AA 8: 115-116).

⁴⁷⁶ „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“ (IaG AA 8:18). Kant procura dar sentido à história e seus antagonismos. O foco de Kant é, sem dúvidas, a progressão do homem até o pleno desenvolvimento de suas aptidões naturais e morais. Diz Kant: “Embora isto seja muito enigmático, é ao mesmo tempo necessário, se alguma vez se conjecturar que uma espécie animal deve ter razão e, como classe de seres racionais, sujeitos à morte no seu conjunto, chegará, todavia, à perfeição do desenvolvimento das suas disposições”. „Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen“ (IaG 8: 20). Ver também Päd AA 9: 445.

⁴⁷⁷ „Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen“ (IaG AA 8:18).

disposições para o bem. Cabe a ti desenvolvê-las, e assim a tua própria felicidade ou infelicidade depende de ti próprio”. O homem deve primeiramente desenvolver as suas disposições para o bem; a Providência não as colocou nele já acabadas; elas são meras disposições e sem a diferença da moralidade. Tornar-se a si mesmo melhor, cultivar-se a si mesmo e, se ele é mau, produzir a moralidade em si, isso é o que deve fazer o homem. Mas se meditarmos maduramente sobre isto, descobriremos que isto é muito difícil⁴⁷⁸.

Kant herda dos escoceses, Adam Smith e Adam Ferguson, um modelo evolutivo de explicação da ação social, similar ao que se nota também em Mandeville. Trata-se de uma recuperação do conceito de providência desde uma perspectiva finitizada. A mão invisível, metáfora do Deus-natureza, infundiu de tal forma o autointeresse, que sua busca pelo indivíduo resulta no equilíbrio geral do organismo social. Trata-se da heterogênesse dos fins. A versão smithiana da heterogênesse dos fins implica o providencialismo ao qual se vincula uma noção de *mathesis*, ou seja, a história humana é a medida de um crescimento incremental da razão, de uma gradual exibição da plena gama de talentos e recursos. Ao cultivar “vícios privados”, o indivíduo de Mandeville visa tão somente seus próprios interesses. No entanto, é a sociedade a beneficiada com o progresso e a felicidade em seu conjunto. É relevante o contraste entre a intenção do indivíduo e o resultado de suas práticas.

De modo análogo, o curso da história, segundo Kant, está em consonância com um determinado plano da natureza e não é perceptível, nem parece interessante a nível individual. Em *A Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita* (1784), o foco não está posto sobre o indivíduo e seu drama ético; portanto, não se trata mais de virtude ou vício. É sobre a espécie humana que Kant lança seu olhar à procura de um fio condutor que assegure um sentido teleológico à história como produto da liberdade. Diz Kant: “Aquilo que se apresenta, nos sujeitos singulares, confuso e desordenado aos nossos

⁴⁷⁸ „Die Vorsehung hat gewollt, daß der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll, und spricht so zu sagen zum Menschen: "Gehe in die Welt, - so etwa könnte der Schöpfer den Menschen anreden! ich habe dich ausgerüstet mit allen Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, und so hängt dein eignes Glück und Unglück von dir selbst ab." Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität. Sich selbst besser machen, sich selbst cultiviren und, wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch. Wenn man das aber reiflich überdenkt, so findet man, da dieses sehr schwer sei“ (Päd AA 9: 446). KANT, *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 5ª edição. Piracicaba: Editora Unimep, 2006.

olhos se poderá, no entanto, conhecer na totalidade da espécie como um desenvolvimento incessante, embora lento, das suas disposições originárias”⁴⁷⁹. É nesse âmbito, por assim dizer, histórico-antropológico, que Kant constata uma “intenção da natureza” realizada à margem da consciência de “homens singulares e até de povos inteiros”. Kant encontra o fio condutor da história humana.

Os homens singulares, e até povos inteiros, só em escassa medida se dão conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de harmonia com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, pouco decerto lhes interessaria.⁴⁸⁰

A história é orientada teleologicamente pela natureza que instiga o homem na direção de seu aperfeiçoamento. Kant salienta que sua pesquisa visa encontrar “leis naturais constantes” que se revelam apenas no conjunto da espécie humana. Tais leis se identificam com a noção de providência ou “mão invisível”. As palavras de Kant elucidam claramente a natureza fenomênica e, portanto, finitizada da *ungesellige Geselligkeit*:

Seja qual for o conceito que, ainda com um desígnio metafísico, se possa ter da liberdade da vontade, as suas manifestações, as ações humanas, como todos os outros eventos naturais, são determinadas de acordo com as leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações (da liberdade da vontade), permite-nos todavia esperar, por profundamente ocultas que estejam as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular [...] ocorrem segundo leis naturais constantes, tal como as alterações atmosféricas, cuja previsão não é possível determinar com antecedência em cada caso singular, mas no seu conjunto não deixam de manter num curso homogêneo e ininterrupto o crescimento das plantas, o fluxo das águas e outros arranjos naturais.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ „und daß auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können“ (IaG AA 8: 17).

⁴⁸⁰ „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde“ (IaG AA 8: 17).

⁴⁸¹ Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so

Visto que onde há finalidade, há inteligência; Kant reconhece que além da inteligência do indivíduo humano – e à margem de sua consciência moral – atua uma inteligência na natureza. A expressão “intenção da natureza” (*Naturabsicht*)⁴⁸², recorrente na *Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita*, uma vez que trata de um desígnio desconhecido dos indivíduos humanos, inconsciente ao indivíduo, ator moral, contrasta manifestamente com a *Gesinnung* e projeta a “autoria” e a “responsabilidade” da *ungesellige Geselligkeit* sobre a natureza.

A Natureza persegue aqui (na civilização e seus antagonismos) um curso regular – conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade [...] A questão posta reduz-se mais ou menos à seguinte: será razoável supor a finalidade da natureza nas suas partes e, no entanto, não a admitir no seu conjunto? [...] Rousseau não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie ainda tem de percorrer. Estamos cultivados em alto grau pela arte e pela ciência. Somos civilizados, até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já moralizados.⁴⁸³

A reflexão kantiana na *Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita* é profundamente prática e possui transcendência ética. Diante das contingências e das profundas contradições encontradas no agir do homem, ator principal da história, tantas vezes entregue à loucura, vaidade e perfídia, Kant assume a fé típica da razão prática e expressa a esperança de que todo o potencial racional e ético se realize no

wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne [...] daß sie eben so wohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Eräugniß man einzeln nicht vorher bestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln den Wachstum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen, ununterbrochenen Gange zu erhalten“ (IaG AA 8:17).

⁴⁸² IaG AA 8:17.18.27.29. Termo que também aparece na GMS AA 6: 395 e na Anth AA 7: 305.

⁴⁸³ „die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchsten Stufe der Menschheit [...] das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäßigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen [...] Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel“ (IaG AA 8: 25-26).

curso da história no âmbito da espécie humana. Visto que a natureza não é perdulária e dispôs que tudo o homem deve conquistar com seu mérito, o homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para conquistar o aperfeiçoamento de suas disposições naturais. Visto que tal longevidade não se dá no indivíduo, é preciso que [seja possível que] a espécie progrida no processo de aperfeiçoamento das disposições naturais. Do contrário, os princípios práticos e a natureza seriam passíveis de *reductio ad absurdum*, pois seriam “inúteis e sem finalidade - o que eliminaria todos os princípios práticos e, assim, a natureza, cuja sabedoria servirá de princípio para julgar todas as restantes coisas, só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil”⁴⁸⁴.

5.1.3. *Mal antropológico e antagonismo dinâmico*

A *ungesellige Geselligkeit*, como conceito central da maldade sociopolítica, é o resultado de um processo de amadurecimento reflexivo, que tem precedente nas *Lições de antropologia*, cujos registros remontam a 1775/1776, nas quais Kant aborda o mal em perspectiva eminentemente antropológica. Na seção intitulada “Do caráter da humanidade em geral”⁴⁸⁵, Kant rompe com a noção idílica de Rousseau e de Aristóteles. Opondo-se a Rousseau, Kant enraíza o mal na natureza humana, jamais na sociedade. Opondo-se a Aristóteles, Kant entende que a sociedade não é o resultado da sociabilidade humana, mas de sua insociabilidade. Quanto à maldade da natureza humana, não faltam registros. Há textos que nos permitiriam um vínculo imediato à doutrina de Hobbes.

Entre as espécies animais, não devemos por certo contá-lo entre os carnívoros, visto não parecer que tenha um apetite imediato pelo sangue animal de outros animais, por dilacerar ou esventrar; para além disso, a sua constituição não é exactamente igual à de um carnívoro (parece, aliás, que ele poderia sustentar-se de vegetais). Contudo, com respeito à sua própria espécie, com respeito a outros

⁴⁸⁴ „Und dieser Zeitpunkt muß wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen größtentheils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müßten; welches alle praktischen Principien aufheben und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatz dienen muß, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde“ (IaG AA 8:19).

⁴⁸⁵ Para aprofundar a análise sobre o mal nessa parte da *Lições de Antropologia*, conferir: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antro-po-político de Kant”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Organizado por Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp. 140-170.

homens, ele deve ser considerado um carnívoro, na medida em que se mostra desconfiado, *violento* e hostil em relação ao seu semelhante, o que não se revela na condição civil (pois, aí, o homem é mantido sob coerção), mas que nunca deixa de germinar e nos vincula ainda sobremaneira ao estado animal. Preste-se atenção a uma sociedade: e vejamos se cada homem não toma aí o outro por seu inimigo, desconfiando muito de todos quantos não conhece e, por isso mesmo, mostrando-se muito retraído. Supondo que toda a coerção da ordem civil cessasse de súbito, ninguém se sentiria seguro em sua casa; todos temeriam que alguém arrombasse a sua casa durante a noite, e sobre eles exercesse violência. E não devemos afirmar que só a população assim agiria; todos os homens são por natureza população, e os que o não são agora, deixaram-se reinar pela ordem e pela disciplina civis. Assim estas cessassem, e também o refinamento terminaria, e todos os homens voltariam a ser população. Esta maldade está na natureza de todos os homens.⁴⁸⁶

Nota-se facilmente as duas notas essenciais do conceito hobbesiano de sociedade. Por um lado, ecoa a afirmação de que o “homem é o lobo do homem”, se considerado no estado de natureza⁴⁸⁷. Por outro, Kant parece reconhecer que a coerção – expressão de um estado de sociedade – seja o único instrumento capaz de conter a “guerra de todos

⁴⁸⁶ „Unter der Thier Art ist er wohl nicht unter die Raubthiere zu rechnen, indem es nicht scheint, daß er einen unmittelbaren Appetit nach dem thierischen Blut anderer hätte, um alles zu zerreißen, und zu zerfleischen, überdem ist auch seine Bauart nicht so wie eines Raubthiers, es scheint also, daß er sich mehr an den Vegetabilien halten möchte. Allein in Ansehung seiner eigenen Species, in Ansehung anderer Menschen ist er doch als ein Raubthier anzusehen, indem er gegen seines gleichen mißtrauisch, gewaltthätig und feindseelig ist, welches sich im bürgerlichen Zustande nicht mehr so zeigt, indem da der Mensch unterm Zwange gehalten wird, welches aber doch noch sehr hervorkeimt, und uns noch sehr vieles vom thierischen Zustande anklebt. Man gebe nur auf eine Gesellschaft acht, ob nicht in derselben jeder den andern für seinen Feind hält, und sehr mistrauisch gegen jeden ist, denn er noch nicht kennt, und daher ist er sehr zurückhaltend. Gesetzt, aller Zwang der bürgerlichen Ordnung würde auf einmal aufhören, so würde keiner in seinem Hause sicher seyn, jeder würde befürchten es würde des Nachts iemand in sein Haus einbrechen, und Gewalt ausüben. Man darf nicht sagen: dieses würde nur der Poebel thun, von Natur sind alle Menschen Poebel, und die es jetzt nicht sind, die sind durch die bürgerliche Ordnung und Disciplin verfeinert. Würde die aber aufhören, so würde auch die Verfeinerung aufhören, und alle Menschen würden solcher Poebel seyn. Diese bösigkeit liegt allen Menschen in der Natur“ (V-Anth/Fried AA 25: 678-679). KANT, *Lecciones de Antropología*. Fragmentos de estética y antropología. Traducción de Manuel Sanches Rodríguez. Granada: Editorial Comares, 2015. KANT, *Lições de Antropologia*. “Do carácter da humanidade em geral”. Tradução de Fernando M. F. Silva, in: Estudos Kantianos, Marília, volume 1, n.1, jan./jun., 2013, pp. 255-282.

⁴⁸⁷ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006, p. 9.

contra todos”⁴⁸⁸. Sem a coerção de um poder constituído, a disciplina e o refinamento de costumes se dissipariam.

Contrapondo-se à concepção aristotélica, de que o homem é naturalmente político, Kant atribui a origem da sociedade à insociabilidade. Se, de fato, o homem fosse naturalmente sociável, a sociedade humana seria similar aos rebanhos de ovelhas, destituída de conflito e para a qual o direito seria supérfluo. A insociabilidade, na medida em que impulsiona para a colisão de interesses, obriga os homens a escolher um chefe e dessa maneira a instituir uma união civil estável, na qual se desenvolve a cultura e o refinamento do gosto. Nessa perspectiva, o estado civil é a única condição na qual todas as predisposições naturais do ser humano podem ser desenvolvidas.

Mediante esta insociabilidade é, porém, produzida uma união civil estável a qual influi, por sua vez, na cultura e no refinamento do gosto. Sem esta insociabilidade nunca teria existido uma tal união civil estável, mas no máximo apenas uma arcádica vida pastoril [...] A insociabilidade impulsiona os homens para o estado no qual um e outro cuidam dos seus haveres e bens, e mediante isso, entram em colisão uns com os outros e assim se veem obrigados a escolher um chefe que os governe e dessa maneira instituir o sistema de estado civil.⁴⁸⁹

Essas percepções não são episódicas. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant, tratando da inclinação à liberdade como paixão, afirma que o selvagem, enquanto não se habitua à disciplina da vida em sociedade, não conhece maior

⁴⁸⁸ Afirma Hobbes: “Tendo assim estabelecido os alicerces para o assunto ao qual me propus, demonstro primeiramente que o estado dos homens sem a sociedade civil (ao qual podemos corretamente chamar de Estado de Natureza), nada mais é que uma guerra de todos contra todos, e nesta guerra, todos os homens tem direitos iguais sobre todas as coisas; e em sequência, que todos os homens assim que entendem esta condição odiosa (até porque a natureza os compele a isto) desejam livrar-se desta miséria” (HOBBS, *Do cidadão*. 2006, p.14-15).

⁴⁸⁹ „Durch diese Ungeselligkeit wird aber auch ferner die veste bürgerliche Vereinigung hervorgebracht diese bewirkt wieder Cultur und Verfeinerung des Geschmacks. Ohne diese Ungeselligkeit wäre nie eine veste bürgerliche Vereinigung sondern höchstens ein arcadisches Schaferleben [...] Aber Ungeselligkeit trieb die Menschen in den Zustand, wo einer nach des andern Haab und Gut trachtete und dadurch mit dem andern in Collision kam und sie dadurch genothigt wurden ein befehlendes Oberhaupt anzunehmen zu erwählen und auf die Art das systematische in den bürgerlichen Zustand zu bringen“ (V-Anth/Mron AA 25: 1422-1423). Kant, em outra passagem, vincula o nascimento da sociedade civilizada diretamente à maldade da natureza humana: “Por conseguinte, tem de ser instaurado um direito que esteja unido ao poder. Pois, afinal, mediante o que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana”. „Demnach muß ein Recht errichtet werden, welches mit Gewalt verbunden ist. Wodurch ist also die civilisirteste Verfaßung unter den Menschen entstanden? Durch die bösigkeit der menschlichen Natur“ (V-Anth/Fried AA 25: 680).

infelicidade que a submissão. “Daí seu estado de guerra constante, cuja intenção é manter os demais tão longe de si quanto possível e viver disperso pelos desertos”⁴⁹⁰. Kant salienta que “os filhos dos outros animais brincam, os do ser humano brigam prematuramente uns com os outros, e é como se um certo conceito de direito (referente à liberdade externa) se desenvolvesse ao mesmo tempo que a animalidade e não se aprendesse pouco a pouco”⁴⁹¹. Algo similar é reafirmado em *A Paz Perpétua*.

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre todavia uma ameaça constante.⁴⁹²

Ora, se os textos de Kant entrelaçam conceitos e perspectivas tão distintas da maldade humana, por que importantes e influentes interpretações identificam a insociabilidade com a doutrina do mal radical, ignorando a polissemia do mal? Além da defesa do caráter sistemático do discurso kantiano por meio de uma interpretação uniformizadora, tais análises se confundem com um dado objetivo: há um denominador comum na antropologia, filosofia da história e *Religion*, nomeadamente, a teleologia da liberdade. Kant desenvolve nesses escritos a noção de progresso moral por meio do antagonismo. O homem evolui do mal para o bem por meio do antagonismo.

Diante disso, importa à pesquisa que empreendemos, considerar o discurso teleológico sobre o mal. A análise dar-se-á em dois momentos: Antes de tudo, analisaremos a noção e o significado da emulação no processo de aperfeiçoamento da virtude no indivíduo e na espécie. Num segundo momento, examinar-se-á os conceitos de mal e bem envolvidos na progressão originada na emulação e a repercussão dessa relação para o conceito de liberdade e imputabilidade moral.

Na *Religion*, que não faz uso da expressão “sociabilidade insociável”, a semântica do antagonismo ecoa pelo termo *Wetteifers*, competição⁴⁹³. O uso do antagonismo e da teleologia na análise kantiana do mal sofreu uma notável influência de Mandeville, Smith,

⁴⁹⁰ „Daher sein Zustand des beständigen Krieges, in der Absicht andere so weit wie möglich von sich entfernt zu halten und in Wüsteneien zerstreut zu leben“ (Anth AA 7: 268).

⁴⁹¹ Anth AA 7: 269. KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Cléria Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 166.

⁴⁹² „Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben“ (ZeF AA 8: 348-349). KANT, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁴⁹³ RGV AA 6:27.

Ferguson e Hume. Mandeville – assim como Smith, Ferguson e Hume – defende que o egoísmo natural que caracteriza o homem é a força que conduz à formação da sociedade civil. Enquanto a civilização rousseauiana deteriora a inocência original do homem, Mandeville, Smith, Hume e Ferguson entendem que é o egoísmo do homem que viabiliza a civilização e seu progresso. Ou seja, não é a civilização que perverte o homem, mas o egoísmo do homem que constrói a civilização. Trata-se de uma evolução do pior para o melhor, resultado da ação de uma providência natural.

A noção kantiana de emulação, assim como a ideia de honra e vergonha, faz eco da doutrina de Mandeville, conhecida e referida por ele em algumas obras⁴⁹⁴. Enquanto Leibniz enfrentou o problema do mal desde uma perspectiva peculiar à teodiceia, ou seja, empreendendo uma vigorosa defesa da justiça divina diante da ineludível realidade do mal e de críticos que viam na divindade uma indisfarçável passividade; Mandeville⁴⁹⁵, partindo de uma abordagem secularizada e materialista, chega a uma conclusão assemelhada a de Agostinho e Leibniz: o mal na parte significa o bem na totalidade. No entanto, é apenas aparente e superficial a similitude. De fato, Mandeville sugere que a virtude está para além da capacidade humana e a sua argumentação visa a desmascarar a moralidade e os conceitos de bem e mal dela decorrentes.

Originalíssimo em seu conteúdo, publicado em 1714 e reeditado numa versão mais completa em 1723, *A Fábula das Abelhas ou Vícios Privados, Benefícios Públicos* causou grande impacto entre os pensadores de sua época. Mandeville defendia que aquilo entendido como vício pelos homens – ganância, inveja, vaidade e orgulho – era fundamental para a prosperidade da nação. É central a noção de que o bem comum não resulta da retidão moral e da virtude das pessoas, mas de seus vícios. Logo, o egoísmo dos indivíduos resulta num princípio de estabilização da sociedade e a moral representa apenas a domesticação da mente selvagem. Mandeville focaliza na sua análise o homem tal como ele é e desconsidera propositalmente a noção de “dever-ser”.

⁴⁹⁴ KpV A 69; V-Mo/Collins AA 27:253; Refl AA 19: 118. 121.

⁴⁹⁵ Bernard Mandeville (1670-1733), médico holandês radicado na Inglaterra desde o final do século XVII. Embora tenha sido considerado um autor escandaloso, suas obras foram amplamente difundidas e discutidas por pensadores como David Hume e Adam Smith na Grã-Bretanha, Voltaire, Rousseau e Diderot na França e Kant na Alemanha. O principal motivo do escândalo já pode ser encontrado no seu poema, publicado anonimamente em 1705 e intitulado *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest* (A Colmeia murmurante, ou Canalhas tornados Honestos), na qual se defende que vaidade, luxúria, inveja, avareza e orgulho são as bases do desenvolvimento econômico e social e não as exaltadas virtudes cristãs como a humildade, a honestidade e a moderação.

A *Fábula das Abelhas* estruturou-se em torno do poema *A Colmeia Murmurante*, ao qual Mandeville acrescentou notas, ensaios e diálogos. Enquanto é habitual contemplar na colmeia abelhas austeras e sacrificadas, trabalhando articuladamente e altruisticamente em função do bem geral; no poema, Mandeville expõe que tomadas individualmente elas são egoístas, canalhas, mentirosas e viciosas. O mais notável na posição de Mandeville não é a afirmação de que cada indivíduo procura o que lhe apetece, mas que a sociedade é constituída – e não somente beneficiada – pela conjunção dessas buscas egoístas. Cada profissão ou grupo social contribui com seus truques e trapaçes para o bem comum.

Fazendo uso da metáfora da colmeia, Mandeville descreve a Inglaterra do século XVIII, uma nação tão próspera que “seus crimes conspiraram para fazê-la grande”⁴⁹⁶, no qual “o pior da multidão fez alguma coisa pelo bem comum”⁴⁹⁷ e “o mais pobre vive melhor que os ricos de antes”⁴⁹⁸. O cenário é de abundância e Mandeville o expõe por essas palavras:

Uma grande colmeia, abarrotada de abelhas, que viviam com luxo e comodidade, mas que gozava fama por suas leis e numerosos enxames precoces, era considerada o grande berçário das ciências e da indústria [...] Empenhados por milhões em satisfazerem-se mutuamente a luxúria e vaidade [...] Os advogados, cuja arte se baseia em criar litígios e discordar os casos, [...] Deliberadamente demoravam as audiências para lançar mão dos honorários; [...] Os médicos valorizavam a riqueza e a fama mais que a saúde do paciente murcho [...] E a justiça mesma, célebre por sua equidade, ainda que cega, não carecia de tato; sua mão esquerda, que devia sustentar a balança, frequentemente a deixava cair, subornada com ouro [...] Enquanto cada parte estava cheia de vícios, sem embargo, todo o conjunto era um paraíso⁴⁹⁹.

Em um novo cenário do poema, Mandeville revela uma sociedade que rejeita os trapaceadores aos gritos de “Morram os canalhas”. Essa parte do poema revela uma mudança no método de Mandeville. Ele passa da descrição da realidade para a construção de um experimento mental, passagem evidenciada pela intervenção dos deuses, como se quisesse assinalar o contraste entre a efetiva realidade e o construto ideal do “dever-ser”. No poema lê-se: “Mercúrio sorria diante de tal impureza [...] Mas Júpiter, movido de

⁴⁹⁶ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Edited by Irwin Primer. New York: Rutgers University, Capricorn Book, 1962. *Hive*, verse 162, p. 31.

⁴⁹⁷ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 31.

⁴⁹⁸ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 32.

⁴⁹⁹ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 27-28.

indignação, finalmente irado, prometeu liberar completamente da fraude a vociferante colmeia; e assim o fez”⁵⁰⁰. Trata-se de um final irônico para a fábula. Júpiter, cansado da reclamação das abelhas por uma colmeia moral, atende às preces tornando-a honesta. Enfraquecida e pobre, a colmeia se refugia no oco da árvore para assegurar uma sobrevivência destituída de prazeres e futilidades. A erradicação dos vícios resulta no colapso da sociedade. A virtude deteriora o tecido social e arruína o crescimento econômico.

O ponto de partida de Mandeville é o homem hobbesiano, atuando num mundo sem o Deus do “melhor dos mundos possíveis”. Trata-se de uma exposição satírica de sua concepção cínica do homem. Motivado por interesses e desejos particulares, os homens constituem a sociedade. A moralidade é apenas um simulacro, que oculta paixões e intenções inconfessáveis. Antecipando Nietzsche, Mandeville elabora uma genealogia da moral e a expõe no *An Inquiry into Origin of Moral Virtues*, ensaio que compõe a primeira edição da *Fábula das Abelhas, ou Vícios Privados, Benefícios Públicos* de 1714. O homem é definido como um indivíduo possessivo e insaciável, egoísta e governado por suas paixões. A razão, serva dos apetites, é reduzida a calculadora de vantagens e conveniências.

Mandeville constata que os animais seguem a tendência de suas próprias inclinações sem se preocuparem com o resultado para os demais, ou seja, visam única e exclusivamente a própria satisfação. Disso resulta que no estado selvagem da natureza, as criaturas mais adaptadas a viver em grandes grupos são aquelas que tem menos apetites para saciar. Devido à civilização, nenhuma espécie de animal é capaz de concordar tanto tempo juntos em agregação numerosa como o homem. A relação com os demais é marcada pela tensão de interesses, mas divergindo de Hobbes, Mandeville considera que não é necessário um Leviatã para evitar a guerra de todos contra todos. Ao invés de pacto social, Mandeville entende que a sociedade surge de uma armadilha astuciosa, uma vez que não é possível domesticar o homem apenas por coação de força ou violência.

Para civilizar o homem, os promotores da socialização inculcam de diversas formas o quanto seja melhor a obtenção do bem comum e público em vez de contemplar apenas o próprio interesse privado. Filósofos e moralistas fizeram uso de suas notáveis capacidades para provar a utilidade dessa assertiva. No entanto, para persuadir o indivíduo a desaprovar suas inclinações naturais em prol do bem comum e público, os

⁵⁰⁰ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 33.

empreendedores do reino humano civilizado idealizaram uma recompensa aceitável para os merecedores, um prêmio “que os indenizasse da violência que sobre eles mesmos teriam que fazer para observar esta conduta”⁵⁰¹.

Após minucioso exame da natureza humana, de suas forças e fraquezas, concluiu-se que a adulação seria o mais poderoso argumento a ser utilizado para a criatura humana. A adulação, nesse caso, consistiria na afirmação de que o homem é um animal especial, dotado de capacidades extraordinárias, dentre as quais se destaca a racionalidade, o que o situa acima dos demais animais. Eis a astuciosa armadilha à qual se referia Mandeville. A adulação é a moeda de troca imaginária e universal pela qual se pagaria pela autorrepressão. Além de astuciosa, trata-se de uma armadilha eficiente, pois “não há homem por maior que seja sua capacidade ou inteligência que seja invulnerável à fascinação da adulação se esta se aplica com arte”⁵⁰².

Sobre a adulatoria noção de superioridade do homem em relação aos outros animais fundamentam-se as ideias de honra e vergonha, qualificantes morais da ação humana. Enquanto honra é o mais alto bem a ser aspirado, a vergonha é o máximo mal. Para introduzir emulação entre os homens, estes foram divididos em duas espécies: aqueles completamente incapazes de abnegação, que não visam outro objetivo que não seja a própria vantagem, e aqueles de espírito elevado que, livres da proibição do egoísmo, fazem guerra consigo mesmos para promoverem a paz com os outros.

Para Mandeville, os primeiros rudimentos da moralidade surgem de uma habilidosa manobra política para tornar os homens úteis uns aos outros e assim viabilizar a obtenção do máximo benefício possível do maior número possível de pessoas com maior facilidade e segurança. Uma vez lançado o fundamento da política, tornou-se impossível que o homem se mantivesse incivilizado. De fato, são tantas as desvantagens daquele que é taxado como perseguidor de seus próprios interesses que o indivíduo é constrangido a evitar uma multidão de problemas que resultariam do descumprimento de leis e padrões de conduta impostos. Na verdade, prega-se o bem-comum para que se possa “colher os frutos do labor e abnegação dos outros, e ao mesmo tempo satisfazer seus próprios apetites com menos perturbação”⁵⁰³.

Virtudes e vícios, bem e mal, são, para Mandeville, invenções, resultado do processo de socialização e civilização por meio da política. Trata-se de um simulacro, de

⁵⁰¹ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 42.

⁵⁰² MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 47.

⁵⁰³ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, p. 45.

uma armadilha na qual o indivíduo coopera aderindo à emulação e disseminando entre os demais membros da sociedade a noção de honra e desonra. Portanto, é exatamente uma astuciosa armadilha, a bajulação, resultante do irrefreável desejo de poder, entendido como possibilidade de saciar as próprias inclinações naturais, que origina a sociedade, substituindo o pacto social, ao exaltar e bajular os que se abnegam em função de interesses comuns e ao ultrajar os que elegem a si mesmos e seus próprios fins. Mas, tudo – mesmo a aparente virtude dos abnegados – é simulacro e é justamente isso que origina e torna possível a sociedade. Dito de outra forma, usando terminologia kantiana, o homem está entregue à natureza e a moralidade não lhe é possível.

Também Kant atribui à emulação, enraizada na natureza humana em vista da honra e da autoestima, papel relevante na gênese e na progressão da virtude. Onde Mandeville vê um artificioso argumento bajulatório dos legisladores, que resulta num mero simulacro moral; Kant reconhece um dos mecanismos psicológicos implantados pela natureza em vista do progresso moral⁵⁰⁴.

A emulação é definida por Kant nas *Lições de Ética* como um tipo de ciúme. Para Kant, os homens têm duas maneiras de se atribuírem valor: comparam-se à ideia de perfeição ou comparam-se aos demais. Comparar-se à ideia de perfeição é o modo mais excelente de estimular o amor à honra, “uma alta estima que o ser humano pode esperar de outros por seu valor interno (moral)”⁵⁰⁵. Trata-se de algo muito distinto do “empenho pela reputação, onde a aparência basta”⁵⁰⁶. O amor à honra, como empenho pelo próprio aperfeiçoamento moral, e a autoestima, como autêntico valor de si, são conceitos centrais no processo de aquisição da virtude. Sem a firmeza da honra não há virtude.

Muitos moralistas tentam abrandar nosso coração e elogiar as ações que procedem da ternura; sem embargo, as verdadeiras ações boas têm sua origem em um espírito honrado; o homem têm necessidade de ser honrado para ser

⁵⁰⁴ SMIT, Houston; Timmons, Mark. “Love of honor, emulation, and the psychology of the devilish vices”, in: *Kant’s lectures on ethics: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, jan 2015, pp. 256-276, p. 260. Cf. LOUDEN, Robert. *Kant’s human being. Essay on his theory of human nature*. Oxford, Oxford University press, p 136ss. Os autores salientam, entre os mecanismos psicológicos implantados pela natureza para o desenvolvimento do amor pela honra – considerado o centro da concepção de virtude em Kant – os desejos (*Trieben*), o instinto (*Instinct*) e impulsos (*Antrieben*).

⁵⁰⁵ „eine Hochschätzung, die der Mensch von Anderen wegen seines inneren (moralischen) Werths erwarten darf“ (Anth AA 7: 272).

⁵⁰⁶ „Bestreben nach Ehrenruf, wo es am Schein genug ist“ (Anth AA 7: 272).

virtuoso.⁵⁰⁷

Assim, pois, da fonte universal das ações humanas, ou seja, da honra, procede uma harmonia dos fins do mundo.⁵⁰⁸

Da comparação com os demais surge o ciúme⁵⁰⁹. Há, pois, duas maneiras de igualar-se com a perfeição dos demais: ou tento conseguir para mim a perfeição que o outro possui, ou trato de rebaixar a perfeição do outro. O primeiro tipo de ciúme é a emulação, o segundo, a inveja. Visto que o ciúme emulador implica um esforço muito maior, pois o indivíduo teria de lutar para conquistar o aperfeiçoamento, é comum que os homens sucumbam à inveja. Logo, a emulação é apresentada por Kant como um “impulso”, pelo qual os homens são inclinados a serem iguais aos outros em cada aspecto⁵¹⁰. Pela emulação, o homem é incitado ao cultivo constante da mais elevada perfeição ao comparar-se aos demais⁵¹¹. A emulação, enquanto motivo natural, representa um impulso positivo em vista da aquisição do amor pela honra⁵¹². O ciúme – assim como a rivalidade – é ambivalente, tanto pode incitar beneficentemente, quanto degenerar malignamente⁵¹³. Neste ponto, Kant parece inspirar-se em Aristóteles, que na *Retórica* diferencia emulação e inveja.

A emulação consiste num certo mal-estar ocasionado pela presença manifesta de bens honoríficos e que se podem obter em disputa com quem é nosso igual por natureza, não porque tais bens pertençam a outrem, mas porque também não nos pertencem (razão pela qual a emulação é uma coisa boa e própria de pessoas de bem, ao passo que a inveja é desprezível e própria de gente vil; assim, enquanto uns, através da emulação, se preparam para conseguir esses bens, outros, pelo contrário, através da inveja, impedem que o vizinho os consiga), é forçoso admitir, então, que émulo são aqueles que se julgam dignos de bens que não têm mas que lhes seria possível vir a obter, uma vez que

⁵⁰⁷ „Viele Moralisten suchen unser Herz weich zu machen, und aus Weichmüthigkeit gütige Handlungen anzupreisen; allein wahre gute Handlungen entspringen aus wackerer Seele, und um tugendhaft zu seyn, muß der Mensch wacker seyn“ (V-Mo/Collins AA 27: 455). KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988. Paginação correspondente a Kant's *Gesammelte Schriften* Vol. XVII.1 (Moralphilosophie Collins).

⁵⁰⁸ „Es entsteht also aus den allgemeinen Quellen der menschlichen Handlungen, nämlich aus der Ehre, eine Zusammenstimmung der Zwecke der Welt“ (V-Mo/Collins AA 27: 461).

⁵⁰⁹ V-Mo/Collins AA 27: 437.

⁵¹⁰ V-Mo AA 27: 695.

⁵¹¹ V-Anth/Fried AA 25: 678.

⁵¹² V-Mo/Collins AA 27: 333-334.

⁵¹³ V-Anth/Fried AA 25: 678.

ninguém ambiciona aquilo que lhe é manifestamente impossível.⁵¹⁴

Por outro lado, a ingratidão, a inveja e o prazer perverso perante o infortúnio de um terceiro (*Schadenfreude*) representam formas degeneradas do ciúme, chamadas por Kant, nas *Lições de Ética*, de maldades diabólicas. Ao invés de trabalhar com afinco na aquisição das virtudes, honra ou bem-estar que o iguale aos demais, o indivíduo, destituído de amor à honra e de sentido autêntico de autovalor, degenera-se nos vícios diabólicos.

Os três vícios que podemos considerar aqui conjuntamente como o compêndio dos vícios mais infames e maliciosos são estes: a ingratidão, a inveja e o alegrar-se com o mal alheio. Quando qualquer destes alcança seu índice mais elevado, se converte em um vício demoníaco [...] Quando a ingratidão adquire tais proporções, que já não pode suportar a seu benfeitor, convertendo-se em seu inimigo, cobra a entidade de vício demoníaco, dado que não concorda com a natureza humana odiar e perseguir a quem nos dispensou um favor e posto que causaria um dano irreparável se todos os homens se desalentassem diante de qualquer tipo de benevolência, tornando-se misantropos, por intuírem que seriam maltratados por isso. O segundo vício é a inveja, que resulta extremamente odiosa, pois com ela o homem não só pretende ser feliz, mas o único que seja contente. Deseja desfrutar a felicidade de tal forma, que em seu entorno espalha a infelicidade. O invejoso pretende aniquilar, dessa forma, a felicidade no mundo inteiro e, por isso, é uma criatura insuportável. O terceiro tipo de maldade diabólica é o alegrar-se com o mal alheio, ou seja, o encontrar prazer imediato na desgraça do próximo.⁵¹⁵

⁵¹⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Biblioteca de autores clássicos. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005, livro II, item 11, p.192, 1388a. *Retórica* II, 11, 1388a.

⁵¹⁵ „Diejenige 3 Laster, die wir hier zusammen nehmen können, und die der Innbegriff der niederträchtigsten und boshaftesten Laster sind, sind diese: die Undankbarkeit, der Neid, und die Schadenfreude. Wenn diese ihren völligen Grad erreichen, so sind es teuflische Laster [...] Wächst diese Undankbarkeit so weit, daß er seinen Wohlthäter nicht leiden kann, daß er ihm Feind wird, so ist das der Grad des teuflischen Lasters, indem es gar nicht mit der menschlichen Natur zusammenstimmt, denjenigen zu hassen und zu verfolgen, der einem Wohlthaten erzeugt hat, und indem es auch einen entsetzlichen Schaden verursachen würde, wenn alle Menschen dadurch von allen Wohlthaten abgeschreckt würden, und dadurch Misanthropen würden, weil sie sehr möchten, daß sie dafür schlecht behandelt würden. Das 2te Laster ist der Neid. Dieses ist äußerst verhaßt, denn da will der Mensch nicht nur glücklich seyn, sondern allein glücklich seyn. Er wünscht sein Glück so zu geniessen, daß allerwärts Unglück ist, und er alsdenn in seinem Glück recht vergnügt seyn kann. Ein solcher will auf die Art die Glückseeligkeit in der ganzen Welt ausrotten und deswegen ist er ein unerträgliches Geschöpf. Die 3te teuflische Bosheit ist die Schadenfreude, die darin besteht, daß man ein unmittelbares Vergnügen an dem Schaden anderer findet“ (V-Mo/Collins AA 27: 439- 440).

Os textos da *Religion* evocam o antagonismo em sua versão degenerada e moralmente negativa.

A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no meio dos homens, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.⁵¹⁶

Do amor de si promana a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros; e originalmente, claro está, apenas o da igualdade: não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. – Aqui, a saber, na inveja e na rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios que no entanto não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre outros, como meio de precaução: já que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco como móbil para a cultura).⁵¹⁷

⁵¹⁶ „Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen“ (RGV AA 6: 93-94).

⁵¹⁷ „Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. - Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offener Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entspringen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhassten Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wettseifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte“ (RGV AA 6: 27).

Kant releva o fato de o contato social ensejar a corrupção da disposição moral dos homens. O texto não autoriza o intérprete a identificar moderação e justiça original, corrupção da disposição moral e mal radical. Sozinho o homem é pouco exigente e susceptível ao contentamento. Basta o contato com os demais e a competição invejosa o leva ao mal moral. A emulação, presumida no texto, e a degeneração moral são dados essencialmente diversos desde o ponto de vista moral. É pensável, que apesar da comparação e da competição, o agente ético opte pela *Gesinnung* conforme à lei moral. Na verdade, o próprio texto salienta que os vícios “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz” e que a emulação “não exclui o amor recíproco como móbil para a cultura”.

Na *Lições de ética*, a distinção entre o impulso para a emulação e a atividade moral fica evidenciada pela mediação da liberdade – “depende de nós mesmos”, registra o texto. A relação com nossa própria situação e com os demais depende do modo como gerenciamos a emulação, característica pré-moral. Kant adverte que grande parte da insatisfação no contato com os demais envolve uma consideração acerca de um conceito ilusório de felicidade que ignora que o mendigo à porta pode ser mais feliz que o rei em seu trono⁵¹⁸. Portanto, não cabe confundir o impulso do ciúme e da competição, em si ambivalentes, com o mal moral, inclusive o radical.

A maior fonte de felicidade ou infelicidade, de passar bem ou mal, de contentamento ou descontentamento, reside na relação com outras pessoas. Se todos igualmente na cidade estão comendo queijo podre, eu como isso também, com satisfação e uma mente animada, ao passo que se todos os outros foram bem alimentados, e eu sozinho em lamentáveis circunstâncias, eu consideraria isso um azar.

⁵¹⁸ “Consideremos a felicidade desta vida, que é apenas ilusão, e onde muitas vezes o mendigo na porta é mais feliz que o rei no trono; se considerarmos a nulidade dessa felicidade pela brevidade da vida, vejamos como uma grande desgraça, pela qual todos estremecem, é tão suportável quando alguém já está nela; consideremos que não podemos reivindicar felicidade e que só nos consideramos infelizes porque sempre fomos felizes antes e, portanto, somos apenas mimados, e agora consideramos cada diminuição da felicidade como um novo infortúnio, então vemos que podemos fazer muito com magnanimidade e, no entanto, mostrar a todas as virtudes uma alma virtuosa e feliz”. „Betrachten wir das Glück dieses Lebens, welches nur in dem Wahne besteht, und wo ofte der Bettler an der Thür glücklicher ist als der König auf dem Thron; erwegen wir die Nichtigkeit dieses Glücks aus der Kürze des Lebens, sehn wir darauf, wie ein großes Unglück, für welchem jedermann schaudert, so erträglich ist, wenn man sich schon darin befindet; betrachten wir, daß wir keine Ansprüche aufs Glück machen können, und daß wir uns nur deswegen unglücklich schätzen, weil wir vorher jederzeit glücklich waren, und dadurch nur verzärtelt sind, und also jezt jede Verminderung des Glücks als ein neues Unglück ansehen, so sehen wir, daß wir vieles mit Großmuth entbehren können und bey allen Uebeln dennoch eine tugendhafte und fröhliche Seele zeigen können“ (V-Mo/Collins AA 27: 367).

Então toda felicidade ou infelicidade depende de nós mesmos, e do modo de nossas mentes aceitarem a situação.⁵¹⁹

Além da semântica do antagonismo, outro fator para o qual converge o polissêmico discurso sobre o mal, que incita os intérpretes à confusão, é o modelo teleológico de explicação do mal. A afirmação de que a história da liberdade humana tem início no mal se repete no discurso ontológico, sociopolítico, antropológico e moral. Embora, o discurso ontológico e o sociopolítico não reconheça, ao menos explicitamente, um princípio intrinsecamente mal na natureza humana; neles a limitação estrutural da criatura enseja no advento da razão o surgimento do mal.

A noção de progresso resgata a doutrina de Kant do pessimismo profundo, reconciliando-a, por um recurso teleológico, com o otimismo rousseuniano. À famosa pergunta atribuída a Epicuro – qual a origem da existência do mal e por que (Deus) não os elimina? – Kant responde: “Em vez de perguntarmos de onde vem o mal, melhor seria perguntarmos de onde vem todo o bem; pois o homem não é por natureza bom”⁵²⁰. Apesar da noção de progressão “do pior para o melhor”, a filosofia kantiana não é panglossiana⁵²¹. Entre a saída do estado de natureza e o pleno desenvolvimento do seu potencial ético, a espécie humana padece de vícios e das suas consequências, toda a sorte de miséria⁵²². Kant vê nas guerras e na brevidade da vida providências, apesar da insatisfação do indivíduo humano, pelas quais a natureza conduz a espécie humana à sua perfeição moral⁵²³. Apesar das insatisfações humanas ensejarem o desejo por um retorno à época de ouro, assim como a colmeia de Mandeville ansiava pela erradicação dos vícios, “o homem não podia se manter no estado da natureza, pois nesse estado ele mesmo não se bastava”⁵²⁴. O otimismo em relação à natureza, vista como dotada de finalidade, não

⁵¹⁹ „Die größte Ursache des Glücks oder Unglücks, des Wohl- und Uebelbefindens, des Wohl- oder Mißfallens liegt in dem Verhältniß mit andern Menschen. Denn wenn alle zusammen in der Stadt schlechten Käse essen, so esse ich ihn auch mit Vergnügen und mit heiterer Seele, allein, wenn alle im Wohlleben wären und ich allein in schlechten Umständen, so würde ichs für ein Unglück halten. Es hängt also alles Glück oder Unglück von uns ab, und von der Art wie unser Gemüth dasselbe aufnimmt“ (V-Mo/Collins AA 27: 367).

⁵²⁰ V-Anth/Fried 25: 682.

⁵²¹ MAM AA 8: 123.

⁵²² MAM AA 8: 118.

⁵²³ MAM AA 8: 121-122; *Anth* AA 7: 330.

⁵²⁴ “A vacuidade desse desejo de regresso a um tal tempo de simplicidade e inocência foi suficientemente mostrada quando, na apresentação acima, tratou-se do estado originário: o homem não pode manter-se nele porque ele não lhe basta, e ele é ainda menos inclinado a retornar ao mesmo; de tal modo que, portanto, tem sempre de atribuir a si mesmo e à sua escolha o presente estado de dificuldades”. „Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt

inclui o mal moral. Dito de outra forma, a maldade natural – todos os desafios e resistências que o homem encontra em si e nos outros e deve vencer para estabelecer com os demais uma relação justa – serve de mola propulsora e causa eventual do desenvolvimento da natureza humana em vista do bem, mas o mal moral, enquanto não é superado, frustra o propósito da natureza.

Tudo o que reside na natureza é bom. A natureza é a condição e o ponto de referência do bem, e na natureza o bem deve ser unificado. O mal reside na liberdade e no mau uso da natureza. Agora, é preciso ver se algo é bom ou mal por natureza. É difícil determinar se algo é ou não inerente à natureza. Mas se acharmos que o mal reside na natureza, então ele é bom pela razão de que, residindo na natureza, tem de ter um fim e um propósito bom, desde que não seja mal usado pela liberdade.⁵²⁵

Na *Lições de Antropologia*, a progressão teleológica é evocada por termos utilizados na história natural: embrião, brotar, predisposição e desenvolvimento (*Embryon, Keime, Anlage, Entwicklung*)⁵²⁶. A nível individual a meta é o aperfeiçoamento moral e dos talentos, a nível social, o aprimoramento do direito. A terminologia naturalística assinala o caráter fenomênico, porém não científico, da abordagem kantiana sobre a antropologia e a história.

und Unschuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorstellung des ursprünglichen Zustandes belehrt wird: der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sei er geneigt, jemals wieder in denselben zurückzukehren; so daß er also den gegenwärtigen Zustand der Mühseligkeiten doch immer sich selbst und seiner eigenen Wahl beizumessen habe“ (MAM AA 8: 122-123).

⁵²⁵ „Alles was in der Natur liegt, ist gut. Die Natur ist die Bedingung und der Beziehungs Punct des guten, und in der Natur muß sich das gute vereinigen. Das böse liegt in der Freiheit und im Misbrauch der Natur. Nun ist darauf zu sehen ob etwas durch die Natur gut oder böse sey. Es ist schwer auszumachen, ob etwas in der Natur liege oder nicht. Finden wir, daß das Böse in der Natur liegt, so ist es deswegen gut, daß es in der Natur liegt, und es muß einen Zweck und gute Absicht haben, wenn es nur nicht durch Freiheit gemisbraucht wird“ (V-Anth/Fried AA 25: 698). A abordagem teleológica permite a Kant atribuir bondade a tudo quanto esteja contido na natureza: “Porque é inerente à natureza deve ser bom, embora esteja muito oculto e pareça-nos imperfeito. Por conseguinte temos de procurar descobrir o objetivo, e quando tivermos descoberto o propósito e para o que é bom, então podemos dizer que é bom [...] A natureza pode ser considerada na sua simplicidade, no maior grau de seu desenvolvimento ou no seu completo desenvolvimento”. „weil es in der Natur ligt, Muß est gut seyn, obgleich es sehr versteckt, und uns als unvollkommen vorkommt. Wir müßen demnach den zweck zu entdecken suchen, und wenn wir de zweck, wozu es gut ist, werden entdeckt haben, denn können wir sagen, daß es gut ist [...] Die Natur kann in ihrer Einfalt betrachtet werden, in dem größten grad ihrer Entwicklung, oder in ihrer völligen Entwicklung“ (V-Anth/Fried AA 25: 699).

⁵²⁶ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antro-po-político de Kant”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Organizado por Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp. 152.

Outra notável característica da antropologia de Kant é o seu contínuo apelo à teleologia natural no entendimento das capacidades e características humanas. Kant tenta explicações teleológicas, por exemplo para o sono e o sonho (V-Anth AA 7: 166, 75, 190), raiva e choro (V-Anth AA 7: 262-263) e mesmo para o comportamento sedutor da mulher casada (V-Anth AA 7: 305-306; 310). Tais explicações, todavia, esquisitas e extravagantes que elas possam parecer para nós, são fundamentais para o estudo naturalístico da natureza humana como Kant a concebeu [...] A filosofia da história de Kant é “naturalística” na medida em que trata a história como um ramo da biologia. Para Kant, contudo, a biologia nunca pode ser uma ciência, porque ela lida com uma realidade de objetos cuja compreensibilidade não vem de sua conformidade a leis mecânicas, mas à aplicabilidade a eles de princípios do julgamento reflexivo, os quais são somente de caráter regulativo⁵²⁷.

O progresso, do pior para o melhor, implica uma relação entre o mal e o bem. A maldade antecede o bem. Na *Lições de Antropologia*, a maldade é definida como “mola propulsora” (*Triebfeder*)⁵²⁸, causa, causa ocasional (*gelegentliche Ursache*), “fonte” (*Quell*), raiz (*Wurzel*) e “agulhão” (*Stachel*) do bem⁵²⁹. No antagonismo, a maldade é elemento primordial, que se desdobra no bem. Diante disso, uma questão se impõe: qual a natureza do mal à base do antagonismo dinâmico? Como Kant integra o percurso do mal para o bem?

Recordamos que na *Crítica da Razão Prática*, Kant, criticando a equivocidade dos termos latinos *Bonum* e *Malum* distingue claramente o bem (*Wohl*) e o mal (*Uebel* ou *Weh*) para a sensibilidade do bem (*Gute*) e o mal (*Böse*) para a razão. *Wohl* e *Weh* (*Uebel*) significam sempre uma referência à sensibilidade, ao passo que *Gute* e *Böse* guardam sempre uma relação à vontade enquanto determinada pela lei racional⁵³⁰. Nas *Lições de Antropologia*, Kant parece aplicar com clareza essas distinções.

Em numerosos textos, o mal referido como primordial no antagonismo dinâmico é *Uebel*.

⁵²⁷ WOOD, Allen. Wood, Allen. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999, p.207-208.

⁵²⁸ Esse termo aparece também na IaG AA 8:20.

⁵²⁹ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antro-po-político de Kant”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 147.

⁵³⁰ KpV A 105.

Aprouve à providência fazer sair o bem da raiz do mal (*aus der Wurzel del Uebels das gute herauszuziehen*), pois foi devido à maldade do homem que toda a terra se povoou e uma vez que ninguém pode obrigar ninguém, então submeteram-se todos a uma coação comum da qual resultou a constituição civil e a coação civil.⁵³¹

As raízes do bem residem no mal, pois o mal é a causa do desenvolvimento dos talentos, mediante o que seguidamente todo o bem surgiu (*Die Wurzel des guten liegt in dem Uebel denn das Uebel ist die Ursache der Entwicklung der Talente, wodurch hernach alles gute entsprungen ist*).⁵³²

O mal é, pois, aqui a fonte do bem [...] O mal na natureza animal é adequado à animalidade, e é a fonte do desenvolvimento do bem da humanidade (*Das Uebel ist also hier der Quell des guten. Das Böse in der thierischen Natur ist der Thierheit angemessen, und ist Quell der Entwicklung des Guten der Menschheit*).⁵³³

Note-se, nessa última citação, o uso de *Böse*, na segunda frase, com um sentido de maldade natural. A natureza humana – e a animalidade é um de seus elementos constitutivos – torna-se má na medida em que seus móveis contrastam real ou virtualmente com a legalidade moral. Ou seja, tomada em si mesma a animalidade não pode ser considerada má, uma vez que está a serviço de propósitos naturais. No entanto, a comparação entre os impulsos naturais e a lei moral permite-nos qualificá-los como maus, na medida em que representam uma oposição ou resistência positiva, mesmo se virtual, em relação à lei da moralidade. Poderíamos admitir que também nas passagens a seguir, Kant tenha empregado o termo *Bösartigkeit* para referir-se à maldade natural virtual da natureza humana.

Assim, justamente esta maldade (*Bösartigkeit*) não só fez com que esta constituição civil fosse instaurada, como garante também que ela seja preservada; pois, uma vez que a maldade (*Bösartigkeit*) consiste em que um tenha desconfiança em relação ao outro, em que ninguém confie

⁵³¹ „Es hat der Vorsicht gefallen aus der Wurtzel des Uebels das gute herauszuziehen, denn aus der Bösartigkeit des Menschen, newie schon oben angeführet, ist die gantze Erde bevölckert, und da keiner den andern zwingen konnte, so unterwarfen sie sich alle dem gemeinschaftlichen Zwange, woher die bürgerliche Verfaßung und der bürgerliche Zwang zu wege gebracht wurden“ (V-Anth/Fried AA 25: 691).

⁵³² V-Anth/Fried AA 25: 697.

⁵³³ V-Anth/Fried AA 25: 688.

no outro e, quando tal acontece, é já uma consequência da ordem civil e do aperfeiçoamento da moralidade.⁵³⁴

Por conseguinte, como é que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana (*Durch die Böartigkeit der menschlichen Natur*). Este é, pois, o outro grande fim que daí resulta. Mediante esta ordem civil nasce um certo todo de homens e daí resulta a regularidade, a ordem, a recíproca destinação de um membro em relação ao outro e em relação ao todo da humanidade. Daí resulta o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e de moralidade e o desenvolvimento da máxima perfeição de que as pessoas são capazes.⁵³⁵

Essas passagens apontam para um mal natural, abordada noutras passagens como intratabilidade (*Unverträglichkeit*) e insociabilidade (*Ungeselligkeit*). Nota-se que o oximoro sociabilidade insociável (*ungesellige Geselligkeit*) é um desdobramento da reflexão filosófica desenvolvida ao longo das várias edições do curso de antropologia. No entanto, enquanto na *Lições de antropologia* o antagonismo é inserido numa reflexão sobre as condições pré-morais e morais do indivíduo; no contexto da filosofia da história, o foco da análise é a evolução da moral e do direito na espécie humana.

Embora sejam numerosos os textos que fazem referência ao mal natural como o elemento primordial do antagonismo dinâmico, não se pode elidir o fato de haver, nas *Lições de antropologia*, registros nos quais Kant teria feito referência a uma maldade radicada no espírito, o que poderia ser alusão a uma maldade estritamente moral. No entanto, ainda neste caso, não seria forçoso admitir uma interpretação de que a maldade moral resultaria da adesão à tendência ou inclinação natural (pré-moral) egoísta da natureza humana.

Todas estas perfeições resultaram da maldade do ânimo (*Böartigkeit des Gemüths*) dos homens, que primeiramente

⁵³⁴ „Eben diese böartigkeit hat nicht nur gemacht, daß diese bürgerliche verfaßung errichtet ist, sondern sie macht auch, daß sie erhalten wird, denn weil die Böartigkeit darinn besteht, daß einer gegen den andern Mistrauen hegt, daß keiner dem andern traut, und wenn es auch geschicht, so ist esschon eine Folge der bürgerkichen Ordnung und der Verfeinerung der Moralitaet“ (V-Anth/Fried AA 25: 681).

⁵³⁵ „Wodurch ist also die civilisirteste Verfaßung unter den Menschen entstanden? Durch die böartigkeit der menschlichen Natur. Dieses ist also der andere große Zweck der daraus entspringt. Durch diese bürgerliche Ordnung wird ein gewißes gantze der Menschen, daraus entspringt Regelmäßigkeit, Ordnung, wechselseitige Bestimmung eines Gliedes zum andern und zum gantzen der Menschheit. Hieraus entspringt die Entwicklung der Talente, die Begriffe des Rechts und der Moralitaet, und die Entwicklung der größten Vollkommenheit, welcher die Leute fähig sind“ (V-Anth/Fried AA 25: 680).

produziu a coerção civil. Pergunta-se, pois: se esta maldade do ânimo (*Bösartigkeit des Gemüths*) não existisse, poderia tudo isto ter vindo a ser? Muitos creem que, não existindo maldade, o estado dos homens seria melhor; só que, se assim fosse, os homens teriam vivido lado a lado; nenhum se teria preocupado com o outro, e cada qual teria vivido tranquilamente consigo próprio [...] Por conseguinte, algo teria de os forçar a mudar. Fossem os homens por natureza brandos e benévolos, então nenhuma constituição civil teria surgido. E esta última é a origem do desenvolvimento dos talentos, do conceito de direito e de toda a perfeição moral.⁵³⁶

A natureza é boa e teleologicamente orientada ao bem. O antagonismo dinâmico, pelo qual se realiza a teleologia do mal, poderia ser descrito em três momentos: mal natural (*Uebel*), maldade moral (*Böse*), bem (*Gute*).

Mal (*Übel*) é o que nos repugna fisicamente. Maldade (*Böse*), porém, é o que repugna ao entendimento, e só os vícios são maus (*böse*), ao passo que todas as dores são um mal (*Übel*). Com o mal tudo começa e está misturado com ele algo mau. Mas este mal é a causa ocasional mediante a qual algo bom surge (*Vom Uebel fängt alles an und mit ihm vermengt sich was böses. Dieses Böse ist aber die gelegentliche Ursache, wodurch etwas Gutes erweckt wird*) [...]. Aqui temos, pois, um mal do qual surge o bem; as dificuldades da vida são molas propulsoras para o desenvolvimento dos talentos. Os males, por certo, não servem completamente para o desenvolvimento dos talentos. O homem tem de ter ainda em si um mal que ele causa a outro, e que é a mola propulsora para o desenvolvimento dos talentos (*Hier ist also ein Uebel als welchen Gutes entsteht; die Mühseligkeiten des Lebens sind die Triebfeder zur Entwicklung der Talente. Die Uebel dienen noch nicht völlig zur Entwicklung der Talente. Der Mensch muss also noch ein Böses an sich haben, was er einem andern anthut, und dass eine Triebfeder zur Entwicklung der Talente abgiebt*).⁵³⁷

⁵³⁶ „Alle diese Vollkommenheiten sind aus der Bösartigkeit des Gemüths der Menschen entstanden, die zuerst den bürgerlichen Zwang hervorbrachte. Es fragt sich, wenn diese Bösartigkeit des Gemüths nicht wäre, ob dieses alles zu Stande gekommen seyn möchte? Es glauben viele der Zustand der Menschen wäre beßer, wenn keine bösartigkeit wäre, allein alsdenn würden die Menschen bey einander gewohnt haben; Keiner hätte sich um den andern bekümmert, ie der hätte ruhig für sich gelebt [...] demnach muste etwas seyn, was den Menschen wozu nöthigte. Wären die Menschen von Natur sanftstanden seyn. Diese letztere ist der Ursprung der Entwicklung der Talente, der Begriffe des Rechts und aller sittlichen Vollkommenheit“ (V-Anth/Fried AA 25: 680-681).

⁵³⁷ „Vom Ursprung des Guten aus dem Bösen: Übel ist das, was wir physisch verabscheuen. Böse aber was der Verstand verabscheut, und die Laster sind nur allein böse, hingegen alle Schmerzen ein Übel. Vom Übel fängt alles an und mit ihm vermengt sich was böses. Dieses Böse ist aber die

O homem atravessa da madade natural para o bem através do mal moral. Os momentos se vinculam por causalidade eventual ou acidental (*gelegentliche Ursache*). A causalidade eventual ou acidental pode denotar insuficiência para a produção do efeito ou contingência. Em todo caso, seria possível vislumbrar nessa insuficiência ou contingência a lacuna na qual se encaixa a liberdade. De fato, se a relação entre os elementos fosse mecânica, sequer seria possível falar em bem ou mal. Nesse contexto, nota-se claramente como o caráter naturalístico da análise antropológica e histórica não compromete a distinção e especificidade de uma abordagem moral. Nesse sentido, são esclarecedoras as palavras de Kant no início da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*.

Assim os casamentos, os nascimentos deles derivados e a morte, já que a livre vontade dos homens sobre aqueles tem tão grande influência, não parecem estar submetidos a regra alguma, segundo a qual seja possível determinar de antemão o seu número, mediante um cálculo; e, no entanto, os quadros anuais dos grandes países mostram que eles ocorrem segundo leis naturais constantes, tal como as alterações atmosféricas, cuja previsão não é possível determinar com antecedência em cada caso singular, mas no seu conjunto não deixam de manter num curso homogêneo e ininterrupto o crescimento das plantas, o fluxo das águas e outros arranjos naturais.⁵³⁸

Allen Wood, presumindo a univocidade da maldade, interpretou monoliticamente o discurso kantiano. A interpretação de Wood configura um caso típico de omissão da polissemia do mal. Wood não reconhece qualquer distinção entre a maldade natural – e suas distinções – e o mal moral radical. Fundamentados na tese de Wood, nessa errônea

gelegentliche Ursache, wodurch etwas Gutes erweckt wird [...] Hier ist also ein Übel aus welchem Gutes entsteht; Die Mühseligkeiten des Lebens sind die Triebfedern zur Entwicklung der Talente. Die Uebel dienen noch nicht völlig zur Entwicklung der Talente. Der Mensch muß also noch ein Böses an sich haben, was er einem andern anthut, und daß eine Triebfeder zur Entwicklung der Talente abgiebt“ (V-Anth/Pillau AA 25: 843-844).

⁵³⁸ „So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in großen Ländern, daß sie eben so wohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Eräugniß man einzeln nicht vorher bestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen, ununterbrochenen“ (IaG AA 8: 17).

confusão entre mal moral e a maldade natural (pré-moral), Robert Gressis⁵³⁹, Stephen Grimm⁵⁴⁰ e numerosos estudiosos comprometem grande parte de suas análises.

Wood nega – a despeito da constatação da natureza má do homem no âmbito das *Lições de antropologia* – qualquer ruptura entre a doutrina de Kant e a de Rousseau. Originalmente moderado e contente, ao conviver com seus semelhantes o homem é levado à comparação e seduzido pela competição. Para Wood, a saída do estado animal para a vida em sociedade seria a fonte do mal radical. A maldade natural social e o mal moral radical se identificam. O mal radical teria sua fonte na comparação e antagonismo social. Kant atribuiria explicitamente a corrupção da natureza humana à condição social dos seres humanos, e mais especificamente, à preocupação com a autoestima comparativa que caracteriza as pessoas sempre que elas vivem em proximidade. Considerado na abstração dos efeitos da sociedade, os desejos naturais dos seres humanos são moderados e eles estão dispostos ao contentamento. O que perturba o contentamento é o temor da sua própria inutilidade à vista de outros.

A doutrina de Kant de que a natureza humana tem uma propensão inata para o mal também chocou os seus contemporâneos porque pareceu diametralmente oposta à doutrina (moderna, iluminada, filantrópica) de Rousseau segundo a qual os seres humanos são bons por natureza. Neste caso, os críticos de Kant foram tomados pelas aparências. Pois, se olharmos de perto, vemos que estas duas doutrinas não só são compatíveis como são uma e a mesma doutrina. Rousseau considera a humanidade boa no estado natural (isto é, pré-social), porque considera toda a perversidade e miséria humana como consequência da condição social, assim como a característica do amor próprio, que o ser humano começa a mostrar tão logo ele entra nela. Esta é a mesma característica de presunção ou ambição – o sentido de autoestima comparativa e o desejo de alcançar um valor superior aos olhos dos outros – que constitui, na opinião de Kant, a propensão radical para o mal na natureza humana⁵⁴¹.

⁵³⁹ GRESSIS, Robert A. *Kant's Theory of Evil: An Interpretation and Defense*. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Michigan, 2007. Consultado em 9 de novembro de 2014, in: <http://deepblue.lib.umich.edu>.

⁵⁴⁰ GRIMM, Stephen. “*Kant's Argument for Radical Evil*”, in: *European Journal of Philosophy*. Oxford: Cowley Road, 2002, pp. 160-177.

⁵⁴¹ WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*, p. 291.

Wood é certo quando afirma que a doutrina do mal radical não atende aos requisitos básicos da doutrina cristã do pecado original. No entanto, compromete a sua interpretação ao considerá-la exclusivamente sob um ponto de vista naturalístico. O fato de a análise ocorrer nos “limites da simples razão” exclui, sem dúvidas, qualquer autoridade que não encontre seu fundamento na razão. No entanto, no âmago da razão prática situa-se a liberdade, que não se dobra à legalidade naturalística de nenhuma espécie⁵⁴².

Wood associa a doutrina do mal radical ao contrato social de Rousseau. O homem, naturalmente bom, degenera-se no contato social. Num primeiro momento da vida em sociedade, a nossa capacidade racional se desenvolve em perspectiva instrumental, tendo por meta o alcance de nossos próprios fins. Inicialmente, ao fazer-nos preferir o interesse da própria felicidade acima do interesse dos demais, a natureza dá ao homem o extraordinário incentivo de desenvolver os próprios talentos e capacidades tendo em vista dominar os outros. Somente quando a razão pura se revela, o homem é capaz de reconhecer nela uma autoridade que transcende os nossos fins. Somente pela lei moral entendemos que os nossos semelhantes humanos são dignos em si mesmos e não apenas adversários a ser dominados. No relacionamento com os demais, são possíveis dois padrões éticos, o “racional-moral” e o “natural-social”. Desejosos de aprovação e status, somos conduzidos pela natureza até o melhoramento de nós mesmos, eis a sociabilidade. No entanto, inflamado pelo desejo de honra e reconhecimento, o homem é seduzido pela comparação e competição a ponto de transtornar sua relação com os demais e consigo mesmo, tornando-se insociável⁵⁴³.

Então, primeiro, a *Religion* confirma o conteúdo antropológico do mal, o qual foca os vícios da competitividade humana. Mas, em segundo lugar, a leitura antropológica da doutrina do mal radical implica também que o mal tem sua fonte nas comparações e antagonismos sociais. O texto da *Religion* confirma a leitura antropológica neste segundo ponto também? Sim, confirma. Kant atribui explicitamente a corrupção da

⁵⁴² “Já mencionamos que a doutrina do mal radical escandalizou alguns iluministas contemporâneos de Kant porque eles viram isso como uma nova versão da doutrina cristã do pecado original. Não faria sentido negar que isso representa uma interpretação daquela doutrina, pois Kant mesmo apresentou a doutrina do mal radical como uma interpretação do cristianismo desde “os limites da simples razão”. Nós entenderemos melhor a doutrina, se nós vímos como ela difere do cristianismo ortodoxo. A doutrina do mal radical é antropológica, em seus fundamentos e conteúdo. A base não é a autoridade religiosa, mas a antropologia naturalística” (WOOD, *Kant's Ethical Thought*, p. 291).

⁵⁴³ WOOD, *Kant's Ethical Thought*, p. 241-242.

natureza humana à condição social do ser humano e, mais especificamente, à preocupação com o autovalor comparativo que caracteriza as pessoas sempre que elas vivem em proximidade umas das outras. Considerado em abstração dos efeitos da sociedade, os desejos naturais dos seres humanos são moderados, e eles são dispostos ao contentamento. O que perturba o contentamento é o temor do ser humano de sua própria inutilidade à vista dos outros.⁵⁴⁴

Wood assimila a doutrina do mal radical à antropologia e filosofia da história. À biologia, assim como à filosofia da história e antropologia, aplicar-se-ão os princípios do juízo reflexivo, de caráter regulativo⁵⁴⁵. Wood se apoia, ou se confunde, no fato de a *Religion* conter ecos do antagonismo sociopolítico e antropológico, alinhavado à teleologia moral, centrada na ameaça de uma maldade moral radical. A aplicabilidade de princípios regulativos à moral, inclusive à doutrina do mal radical, na medida em que não está sujeita a leis mecânicas, parece muito razoável. No entanto, a filosofia da história e a moral se referem, evidentemente, a objetos essencialmente distintos. É o que Kant evoca no texto, analisado acima⁵⁴⁶, quando afirma que a maldade tem significado diverso para a espécie e para o indivíduo em termos de imputabilidade moral.

Enquanto o mal radical é situado por Kant no âmago da liberdade, a *ungesellige Geselligkeit* resulta de uma “intenção da natureza”, imperceptível a “homens singulares e até a povos inteiros”⁵⁴⁷, não pode ser imputada ao homem e situa-se no âmbito empírico. Mas há uma distinção ainda mais grave entre o mal radical e todas as outras expressões da maldade. O mal radical, enquanto corrupção do arbítrio e dissolução do princípio do dever implica poder, parece ameaçar toda a teleologia, inclusive a teleologia do mal. Como seria possível extrair algum bem de um mal que perverte a sede das decisões humanas? Por outro lado, a sociabilidade insociável é a mola propulsora para o aperfeiçoamento jurídico e moral da humanidade, que desembocaria na criação de uma federação universal e cosmopolita que assegure a administração da justiça e a paz perpétua entre as nações⁵⁴⁸.

A interpretação de Wood ofereceria a solução para algumas das mais complexas afirmações de Kant na *Religion*. Antes de tudo, daria solução ao enigma da origem e

⁵⁴⁴ WOOD, *Kant's Ethical Thought*, p. 288.

⁵⁴⁵ WOOD, *Kant's Ethical Thought*, p. 208.

⁵⁴⁶ MAM AA 8: 115-116.

⁵⁴⁷ IaG AA 8: 17.

⁵⁴⁸ ZeF AA 8: 349-350.

universalidade do mal radical, ao mesmo tempo que atende às exigências do rigorismo kantiano – ou se é racional-moral ou natural-social, sem meio termo. No entanto, a *ungesellige Geselligkeit* não impõe nem justifica a opção deliberada de cada indivíduo da espécie humana por uma máxima natural-social (em detrimento de um padrão “racional-moral”). A *ungesellige Geselligkeit* não pode ser pensada como propriedade moral resultante de uma eleição livre, requisito essencial do mal radical.

O primeiro fundamento da adoção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser factó algum susceptível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adoção desta ou daquela máxima no tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele.⁵⁴⁹

Kant assegura, no contexto da *Religion*, que a máxima que determina o arbítrio ao mal, para ser imputável, deve dar-se de modo incondicionado e fora do tempo. A *ungesellige Geselligkeit*, no entanto, é concebida por Kant como uma estrutura da natureza e, enquanto tal, empírica e condicionada no tempo. Portanto, o mal radical – o *peccatum originarium*, “fundamento universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más”⁵⁵⁰ – não se identifica com a *ungesellige Geselligkeit*. A distinção entre o numênico e fenomênico é fundamental para o reto discernimento desses conceitos. A *ungesellige Geselligkeit* é uma propriedade-tendência natural, ao passo que a propriedade-propensão (*Hang*) ao mal é decorrência de um ato

⁵⁴⁹ „der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt“ (RGV AA 6: 22).

⁵⁵⁰ “Assim pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas acções conscientemente más, e inclusive de uma só, a priori uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima”. „Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen“ (RGV AA 6: 20).

livre. A confusão daqueles que identificam nas inclinações naturais a origem do mal moral é denunciada por Kant na *Religion*.

Aqueles homens esforçados desconhecera, todavia, o seu inimigo, que não se deve buscar nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam, porém, às claras e sem disfarce à consciência de todos, mas é um inimigo, por assim dizer invisível, que se esconde por detrás da razão e, por isso, é tanto mais perigoso. Intimaram a *sabedoria* contra a *estultícia*; esta deixasse apenas iludir de modo imprevidente pelas inclinações, em vez de a ela recorrer contra a *maldade* (do coração humano) que, com princípios ruinosos para alma, mina em segredo a disposição de ânimo. As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são *boas*, isto é, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade.⁵⁵¹

A sociabilidade insociável, se entendida como raiz do mal radical, manteria irresolvido também o enigma que se manifesta no rigorismo kantiano, diretamente vinculado ao mal radical. O homem é bom ou mal, Kant nega qualquer possibilidade de uma terceira via⁵⁵². Ora, isolado da sociedade, o homem não apenas é moderado e

⁵⁵¹ „Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloß undisciplinirten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt). Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können“ (RGV AA 6: 57-58).

⁵⁵² RGV AA 6: 24: “Mas a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, móbil, e quem dele faz a sua máxima é moralmente bom. Ora se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma acção que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei; e dado que isto, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal móbil (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e neste caso é um homem mau), então a sua disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má)”. „Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse)“.

contente, ele deve ser considerado bom, ou seja, age sempre em pleno acordo com a lei moral, assumindo-a como único móbil. Visto que a adoção da máxima é realizada fora do tempo e de modo incondicionado, antes e independente de toda e qualquer experiência social, teríamos de reconhecer que a máxima assumida pelo homem seria boa, e somente após a experiência social, o homem tornar-se-ia mau. Admitido isso, impõe-se a questão: ou a máxima anterior à experiência é boa e o homem torna-se propenso ao mal posteriormente ou o homem já é mal e a experiência social moralmente negativa representa apenas uma expressão do mal moral. Se o homem se torna mau, após ter escolhido uma máxima conforme à lei – antes ou independente da experiência social –, por que tal escolha não funda uma propensão para o bem? Para assegurar coerência à argumentação kantiana, teremos de reconhecer a independência do mal radical em relação à experiência social.

Importa enfatizar a abissal distinção entre o mal natural, intrínseco ao reino da natureza, e o mal moral, situado no âmbito da *causa noumenon*. Importa igualmente salientar o quão diversa é a análise sobre a relação entre o mal e o bem desde a perspectiva moral. Na *Crítica da Razão Prática*, nas *Lições de Antropologia*, e no ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*, Kant estabelece uma nítida distinção entre o mal físico ou natural e o mal moral⁵⁵³. Para Kant, *Wohl / Übel* (bem-estar / mal-estar) referem-se sempre a um estado de agrado ou desagrado (*Annehmlichkeit / Unannehmlichkeit*), de prazer (*Vergnügen*) e de dor ou aflição (*Weh*); e *Gute / Böse* (o bem / o mal) se referem sempre à vontade, isto é, se referem a uma ação realizada intencionalmente por dever ou contra o dever. No âmbito do ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*, Kant qualifica o mal moral como o verdadeiro mal (*eigentliches Böse*), ao passo que o mal físico não é mais que uma contrariedade física ou dor (*der Schmerz*)⁵⁵⁴. De modo análogo, a liberdade é o maior bem ou o maior mal.

⁵⁵³ KpV A 104-105. 117-126; V-Anth/Fried AA 25: 698-699; MpVT AA 08: 256-257.

⁵⁵⁴“No começo da moral é preciso antes de tudo definir sobre o bem e o mal em si. Nada é em si bom (por excelência) como uma boa vontade. De acordo com isso, julga-se também se uma pessoa é boa. Mesmo o ser mais elevado, é bom somente através disso. A infelicidade é um mal (*Übel*), mas em alguns casos é objeto de aprovação. O bem (*Gute*), em sentido físico, é sempre relativo”. „Im Anfang der moral muß zuerst gehandelt werden: vom an sich guten oder bösen. Nichts ist (g schlechthin) an sich Gut als ein Guter Wille. Darnach Urtheilt man auch, ob ein Mensch Gut sey. Selbst das höchste wesen ist nur dadurch Gut. Unglück ist ein Übel, aber in manchen fällen ein Gegenstand der Billigung; das Gute im physischen ist immer relativ“ (Refl AA: 19: 287-288). Ver também KpV A 105. Cf. CORREIA, Carlos João. “O Mal Radical e a Visão Mítica do Mundo”, in: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Kant- 1724-1804- Posteridade e actualidade*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, pp. 466-482, p. 481. Poder-se-ia fazer uma ampla pesquisa sobre o mal físico (a dor, a aflição e o desprazer). No entanto, esta investigação focalizou,

Como a boa vontade contém o merecimento de ser feliz, ela não será boa por aumentar a própria felicidade ou de outro, porque a felicidade nem sempre é boa. A liberdade é o maior bem e o maior mal. As regras da liberdade devem ser, portanto, as mais importantes. Isso se confirma a partir do seguinte: somente uma boa vontade é boa em si mesma.⁵⁵⁵

Apesar do esforço no sentido de distinguir o mal moral do mal físico, Kant salienta em numerosas passagens que a relação entre ambos importa à razão prática. No ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*, entre as três espécies de contrariedades a fins no mundo, Kant identifica a “desproporção entre punição e transgressão no mundo” como uma ameaça à equidade divina⁵⁵⁶. A nível moral, o mal, sobretudo o moral, revela-se como uma ameaça aos “fins no mundo”, ou seja, como a negação da teleologia⁵⁵⁷. A razão prática exige que o bem moral (*Gute*) vincule-se ao bem-estar (*Wohl*), o mal moral (*Böse*) à punição. Ou seja, desde a perspectiva moral, o mal jamais poderia originar felicidade, entendida como agrado (*Annehmlichkeit*) ou prazer (*Vergnügen*). É importante frisar aqui o quão é distinta a relação entre o mal e o bem desde uma perspectiva moral, quando comparada à relação entre o mal e o bem no âmbito da antropologia ou da filosofia da história.

Na *Religion*, Kant assegura que a relação entre a transgressão (*Übertretungen*) e todos os males (*alle Übel*) no mundo funda-se na razão e não pode ser esvaziada como se

sobretudo, as noções de maldade que foram erroneamente confundidas nas interpretações sobre a doutrina do mal radical.

⁵⁵⁵ „weil der Gute Wille die Würdigkeit enthält glücklich zu seyn, so kan er nicht darum gut seyn, weil er auf eigne Glückseligkeit geht, auch nicht schlechthin auf anderer, weil deren Glück nicht immer Gut ist. Die freyheit ist das größte Gut und das größte Übel. Die Regeln der freyheit müssen daher die Wichtigsten seyn. Dies bestätigt sich dadurch: daß blos ein Guter Wille an sich gut ist“ (Refl AA 19: 288).

⁵⁵⁶ MpVT AA 08: 256-257. KANT, *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*. Tradução e notas: Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*. 19 (dez. 2015): 153-176. O ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia* é particularmente relevante, pois nele Kant aborda o mal em relação ao personagem bíblico Jó, o qual padeceu uma série de males que pareciam contrastar com sua pretensa justiça. Nesse sentido, Kant analisa a primeira contrariedade: “A primeira é a contrariedade a fins moral enquanto o verdadeiro mal (pecado). A segunda é a contrariedade a fins física, isto é, o mal-estar (a dor). Ora, ainda há uma conformidade a fins na relação entre o mal-estar e o mal moral quando o último se encontra aí e não pode ou deve ser impedido, a saber, na ligação do mal-estar e da dor enquanto punição ao mal enquanto transgressão”. „Das erste ist das moralisch Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das zweite das physische Zweckwidrige, das Übel (der Schmerz). - Nun giebt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Übel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Übel und Schmerzen als Strafen mit dem Bösen als Verbrechen“ (MpVT AA 08: 256-257).

⁵⁵⁷ MpVT AA 08: 256.

fosse um recurso da teodiceia ou uma invenção da religião sacerdotal.

A hipótese segundo a qual todos os males no mundo se devem em geral olhar como castigos para transgressões cometidas não pode aceitar-se como excogitada quer em vista de uma teodiceia, quer como invenção em prol da religião sacerdotal (do culto) (pois é demasiado comum para ter sido imaginada de modo tão artificioso), mas reside provavelmente muito perto da razão humana, a qual é propensa a entrosar o curso da natureza com as leis da moralidade e, por isso, produz muito naturalmente o pensamento de que, primeiro, devemos tentar tornar-nos homens melhores antes de podermos exigir ser libertos dos males da vida ou compensá-los por meio de um bem de maior peso. Por isso (na sagrada Escritura), o primeiro homem é representado como condenado ao trabalho, se queria comer, a sua mulher a ter de dar à luz os filhos na dor, e ambos à morte, por causa da sua transgressão, embora não se veja como – inclusive se esta não tivesse sido cometida – criaturas animais equipadas de tais membros teriam podido esperar outro destino.⁵⁵⁸

5.2. O mal moral como positividade

Diante da análise feita até aqui, fica evidente a polissemia do mal em Kant. Kant enfatiza a abissal distinção entre o mal físico, intrínseco ao reino da natureza, e o mal moral, situado no âmbito da *causa noumenon*. Exemplo disso é o ensaio que analisamos, *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia* (1791), quando Kant considera o mal físico apenas como mal condicional, pois pode estar vinculado a uma “vontade santa”, enquanto o mal moral é absoluto⁵⁵⁹. Com isso Kant consolida a postura já assumida na *Crítica da Razão Prática* quando desvincula o mal moral (*Böse*) do mal

⁵⁵⁸ „Die Hypothese, alle Übel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Übertretungen anzusehen, kann nicht sowohl als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Cultus) ersonnen angenommen werden (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu sein), sondern liegt vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt: daß wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Übeln des Lebens befreit zu werden, oder sie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. - Darum wird der erste Mensch (in der heiligen Schrift) als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben um ihrer Übertretung Willen verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, thierische, mit solchen Gliedmaßen versehene Geschöpfe sich einer andern Bestimmung hätten gegenwärtigen können“ (RGV AA 6: 73).

⁵⁵⁹ MpVT AA 08: 256-257.

natural (*Übel*) e evita a tendência da razão a confundir o curso da natureza com as leis da moralidade.

No começo da moral é preciso antes de tudo definir o bem e o mal em si. Nada é em si bom (ou ruim) como uma boa vontade. De acordo com isso julga-se se uma pessoa é boa. Mesmo o ser mais elevado, será bom somente por este meio. A infelicidade é um mal, mas em alguns casos é objeto de apreciação. O bem em sentido físico é sempre relativo.⁵⁶⁰

Embora a distinção entre mal natural e mal moral esteja claramente assegurada, há uma distinção essencial ainda não considerada: o mal moral é dotado de positividade. Ao longo de nossa análise, resultou claro uma gradação na realidade/positividade do mal. Enquanto na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* o mal consiste numa limitação, mera negação do bem, e, sendo destituído de realidade, não pode ser meio para o bem⁵⁶¹; no âmbito da antropologia, o mal é compreendido como positividade virtual, ou seja, meio, causa, mola propulsora eventual para o bem. Essa eventualidade denota claramente o caráter pré-moral das características da natureza humana que, tomadas em si mesmas, não poderiam ser consideradas más, pois refletem um fim da natureza. A malícia torna-se positiva quando o conflito com os móveis morais se torna efetivo e real. Nota-se, no confronto entre os dois relatos, uma passagem da mera negatividade (ausência de um atributo) para a positividade virtual (tendências e inclinações entendidas como forças capazes de contrastar com o móvel racional). No entanto, o mal moral é descrito por Kant como oposição real e atual entre os móveis naturais e o móvel moral.

Kant insere-se na longa tradição dos autores que interpretam o mal como uma forma de nulidade. A *Metafísica* de Baumgarten, obra da qual Kant fazia uso como base para seus cursos, trazia dois sentidos de nada: o *nihil negativum* e o *nihil privativum*. Baumgarten entende o *nihil negativum* como o contraditório. Neste sentido, o ser se distingue do nada através da sua não contradição lógica. Ser e nada é definido como oposição entre possibilidade/impossibilidade, representabilidade/ irrepresentabilidade lógica. O *nihil privativum*, por sua vez, se opõe ao ente considerado em sua efetividade e atualidade, ou seja, trata-se do não-ente. A diferenciação entre o *nihil negativum* e o *nihil*

⁵⁶⁰ „Im Anfang der moral muß zuerst gehandelt werden: vom an sich guten oder bösen. Nichts ist (g schlechthin) an sich Gut als ein Guter Wille. Darnach Urtheilt man auch, ob ein Mensch Gut sey. Selbst das höchste wesen ist nur dadurch Gut. Unglück ist ein Übel, aber in manchen fällt ein Gegenstand der Billigung; das Gute im physischen ist immer relativ“ (Refl AA 19: 287).

⁵⁶¹ V-Phil-Th AA 28:1078.

privativum implica uma distinção entre o que é essencialmente impossível e o que é possibilidade real compatível com os possíveis deste mundo. Trata-se da distinção entre ser e nada a partir do princípio de contradição. E no domínio do ser (ente), entre o que existe, em virtude de sua consistência intrínseca e o que permanece apenas logicamente possível (já abordamos a doutrina dos possíveis em Leibniz em 1.1.2) ⁵⁶².

Kant não se contenta com a impostação racionalista e confere aos conceitos um significado transcendental. Kant, na nota sobre a anfíbolia dos conceitos da reflexão, no final da analítica transcendental, subordina a oposição entre o ser e o nada ao problema da objetividade em geral como correlato de uma constituição transcendental, ou seja, o esquematismo assume uma função capital na interpretação do ser e do nada ⁵⁶³. O nada é o conceito pelo qual se exprime a natureza limitada do conhecimento humano. Por sua indeterminação, o objeto transcendental é anterior à determinação entre o ser e o nada ⁵⁶⁴.

⁵⁶² ROMANO, Claude. "Osservazioni sulla «tavola del nulla» di Kant", in: *Critique de la raison pure, remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion (« table du rien »)*, tradução de Giacomo Rughetti, in: *Consecutio Rerum*, Roma, ano I, número 2, pp. 89-98, p. 90. Para um aprofundamento sobre o tema: MEOLI, Angela. *Idea del nulla e principio di ragion sufficiente in Kant*. Tese de doutorado. Università degli Studi di Napoli "Federico II". Anno Accademico 2016/2017. BADER, Ralf. Kant and the table of nothing. Merton Colege, University of Oxford. <http://users.ox.ac.uk/~sfop0426/nothing.pdf>. Consultado em novembro de 2018. GRASSO, Roberta. "Il concetto di nulla nella Critica della ragion pura", in: *Philosophical Readings* 2 (1): pp. 101-150 (2010). ORGANTE, Alessandra. "Il concetto kantiano di "nihil negativum": un'apparente sopravvivenza razionalistica nella Critica della ragion pura", in: *Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane* 11 (1): pp. 25-48 (1982).

⁵⁶³ "Antes de abandonar a analítica transcendental, devemos ainda acrescentar algo que, não sendo embora em si mesmo de particular importância, todavia poderia parecer necessário para o sistema ficar completo. O conceito mais elevado, pelo qual é uso iniciar uma filosofia transcendental, é, vulgarmente, o da divisão em possível e impossível. Como, porém, toda a divisão pressupõe um conceito dividido, deverá indicar-se outro, ainda superior, e esse é o conceito de um objeto em geral (considerado em sentido problemático, sem decidir se é alguma coisa ou nada)". „Ehe wir die transzendente Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Einteilung in das Mögliche und Unmögliches. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei)“ (KrV A 290/B 346).

⁵⁶⁴ "O conceito puro deste objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conceitos é sempre identicamente X) é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma relação a um objeto, isto é, uma realidade objetiva. Ora, este conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e, portanto, a nenhuma coisa dirá respeito a não ser àquela unidade que se tem de poder encontrar num diverso do conhecimento, na medida em que esse diverso está em relação com um objeto". „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstande, (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist,) ist das, was in allen 1) unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Reali. tät verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten,

A partir da tábua das categorias, Kant elabora uma tábua do nada⁵⁶⁵. O nada, desde a perspectiva da razão teórica, significa um limite: ou falta de intuição ou falta de conceito. Kant desdobra o nada em quatro tipos: a) o conceito vazio sem objeto – que Kant identifica com o núneno – é o *ens rationalis*; b) o conceito da falta de um objeto (*nihil privativum*), como a sombra e o frio; c) a simples forma da intuição sem substância, como seria a pura forma do tempo e a pura forma do espaço (*ens imaginarium*); d) o objeto de um conceito que se contradiz a si próprio é nada, porque o conceito nada é o impossível, como a figura retilínea de dois lados (*nihil negativum*)⁵⁶⁶.

A análise lógica e gnosiológica sobre o nada poderia ser ampliada e aprofundada. No entanto, basta-nos, para os fins desta pesquisa, a constatação de que o núneno (a liberdade e todo o *mundus intelligibilis*) é, desde a perspectiva da racionalidade teórica, um tipo de nada. Ou seja, é um conceito ao qual não corresponde nenhuma possibilidade de intuição. Trata-se de algo pensável e possível, pois não contém nenhuma contradição, mas, ao menos para nós, é um nada de fenomenalidade⁵⁶⁷. Evidentemente, há um grave

undwird also nichts anderes, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muß, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht“ (KrV A 109/B 151).

⁵⁶⁵ “Visto as categorias serem os únicos conceitos que se referem a objetos em geral, para se destringar se um objeto será algo ou nada, deverá proceder-se segundo a ordem e a divisão das categorias”. „Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas, oder Nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen“ (KrV A 109/B 151).

⁵⁶⁶ KrV A 290-291 /B 347-348.

⁵⁶⁷ “Se entendemos por núneno uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um núneno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o núneno em sentido *positivo* [...] Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência; aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento e pode também haver seres do entendimento, com os quais a nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação; mas os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas de pensamento para a nossa intuição sensível, não ultrapassam esta; aquilo que denominamos núneno deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido *negativo*”. „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das webe das Noumenon in positiver Bedeutung [...] Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechter dings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keinewegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches

problema prático (além do teórico), e já o expusemos no capítulo segundo, no fato de denominarmos a realidade numênica como um tipo de nada, mero ente de razão⁵⁶⁸.

A realidade e a efetividade do númeno não é atingível desde a perspectiva teórica. Na passagem (*Übergang*) para a racionalidade prática esses conceitos – *nihil negativum* e o *nihil privativum* – são retomados e aplicados à teoria da ação⁵⁶⁹. Kant entende o mal como a nulificação da vontade, resultado de um conflito positivo de forças. Neste contexto, a realidade e a efetividade da causalidade numênica se impõe de modo indubitável. A ideia de virtude negativa, concebida através do modelo de oposição real, ecoa na *Religião nos limites da simples razão*, quando Kant, ao defender o rigorismo ético contra o indiferentismo e o sincretismo, argumenta em uma nota, fazendo uso de argumento similar ao utilizado no texto pré-crítico de 1763, *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa*.

Se o bem = a, o seu oposto contraditório é o não bem. Ora este é consequência de uma simples carência de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contrapartida = – a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo.

Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden“ (KrV B 307-309).

⁵⁶⁸ Claude Romano sintetiza o problema nestes termos: “Esta denominação, portanto, gera problemas. Como conciliar o estatuto de ente de razão conferido aqui ao númeno com a afirmação do prefácio da segunda edição, segundo a qual a coisa em si é real por si, mas desconhecida para nós (KrV B 20)? Como o que é real pode ser também um ente de razão?” (ROMANO, Claude. “Osservazioni sulla «tavola del nulla» di Kant”, *Critique de la raison pure*, remarque sur l’amphibolie des concepts de la rélexion (« table du rien »), tradução de Giacomo Rughetti, in: *Consecutio Rerum*, Roma, anno I, número 2, pp. 89-98, p. 92).

⁵⁶⁹ Até mesmo o conceito de realidade é retomado na transição para a razão prática e assume um novo significado. A realidade da qual trata a razão teórica é a da objetividade do conhecimento. O que não tem objetividade, não é real, embora seja possível (não contraditório). “Para que um conhecimento possua realidade objetiva, isto é, se refira a um objeto e nele encontre sentido e significado, deverá o objeto poder, de qualquer maneira, ser dado. Sem isto os conceitos são vazios e, se é certo que por seu intermédio se pensou, nada realmente se conheceu mediante este pensamento, apenas se jogou com representações. Dar um objeto, se isto, por sua vez, não deve ser entendido apenas de maneira imediata, mas também ser apresentado imediatamente na intuição, não é mais do que referir a sua representação à experiência (real ou possível)”. „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“ (KrV A 156/B 195). Caberá à racionalidade prática dar fundamentação ontológica ao númeno e à racionalidade teleológica, pensá-lo.

(Em relação ao prazer e à dor existe um [termo] médio semelhante, de modo que é o prazer = a, a dor = -a, e o estado em que nenhum dos dois é encontrado, a indiferença = 0). Ora se a lei moral não fosse em nós um motivo impulsor do arbítrio seria o bem moral (a consonância do arbítrio com a lei) = a, não bem = 0, sendo este a simples consequência da carência de um motivo impulsor moral = a x 0. Mas a lei moral é em nós motivo impulsor = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (= 0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, isto é, de uma resistência deste = - a, isto é, só mediante um arbítrio mau; e, portanto, entre uma má e uma boa disposição de ânimo (princípio interno das máximas), segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da ação, nada há, pois, de intermédio.⁵⁷⁰

Kant releva a insuficiência do racionalismo dogmático e suas pretensões de explicar o mundo pela oposição lógica (princípio de contradição), princípio sobrevalorizado na teoria do conhecimento da corrente leibniziana-wolffiana. Kant demonstra que num mesmo sujeito há a possibilidade de existir oposições que não se contradizem e fundamenta assim a sua rejeição ao logicismo racionalista. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant critica explicitamente o racionalismo leibniziano⁵⁷¹. Para Kant, Leibniz intelectualizou os fenômenos, pois tinha em vista apenas “os conceitos e não o seu lugar na intuição, na qual somente os objetos podem ser dados, desatendendo por completo o lugar transcendental desses conceitos”⁵⁷². Leibniz teria desprezado o que Kant chama

⁵⁷⁰ „Wenn das Gute = a ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten = 0, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben = - a; im letzteren Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heißen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens giebt es ein dergleichen Mittleres, so daß das Vergnügen = a, der Schmerz = - a und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit, = 0 ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns [Seitenumbruch] keine Triebfeder der Willkür, so würde Moralisch=gut (Zusammenstimmung der Willkür mit dem Gesetze) = a, Nicht=gut = 0, dieses aber die bloße Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder = ax0 sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel der Übereinstimmung der Willkür mit demselben (= 0) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d. i. einer Widerstrebung derselben = - a, d. i. nur durch eine böse Willkür, möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Princip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, giebt es also nichts Mittleres“ (RGV AA 6: 22).

⁵⁷¹ KrV A 270/B 326.

⁵⁷² “Leibniz comparava, pois, entre si, os objetos dos sentidos como coisas em geral, simplesmente no entendimento. Em primeiro lugar, na medida em que devem ser julgados pelo entendimento idênticos ou diversos. Como, porém, apenas tinha em vista os conceitos e não o seu lugar na intuição, na qual somente os objetos podem ser dados, desatendendo por completo o lugar transcendental desses conceitos (se o objeto se deveria contar entre os fenômenos ou entre as coisas em si), não podia deixar de estender aos objetos dos sentidos (*mundus phaenomenon*) o seu princípio dos indiscerníveis, que apenas vale para os conceitos das coisas em geral,

O princípio segundo o qual as realidades (como simples afirmações) nunca se contradizem logicamente é uma proposição muito verdadeira acerca das relações dos conceitos, mas nada significa em relação à natureza, nem com referência a qualquer coisa em si (de que não possuímos nenhum conceito). Com efeito, a contradição real ocorre em toda a parte onde $A - B = 0$, isto é, onde estando uma realidade ligada a outra num sujeito, o efeito de uma anula o da outra, o que constantemente salta aos olhos em todos os obstáculos e reações da natureza, os quais, todavia, porque assentam em forças, devem ser chamados *realitas phaenomena*. A mecânica geral pode mesmo indicar, numa regra *a priori*, a condição empírica desta contradição, considerando a oposição das direções; condição esta que o conceito transcendental da realidade ignora por completo. Embora o senhor de Leibniz não tenha apresentado esta proposição com toda a pompa de um princípio novo, serviu-se dele, contudo, para novas afirmações, e os seus sucessores incluíram-na expressamente no seu sistema leibnizio-wolffiano. Segundo este princípio, todos os males, por exemplo, são apenas consequência dos limites das criaturas, ou seja, negações, porque só estas são a única coisa contraditória com a realidade (no simples conceito de uma coisa em geral assim é, realmente, mas não nas coisas como fenômenos). Do mesmo modo, os adeptos deste sistema consideram não só possível, mas até natural, reunir num ser toda a realidade, sem recear qualquer oposição, porque apenas conhecem a da contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é suprimido), mas não a da destruição recíproca, pela qual um fundamento real anula o efeito de outro, e para isto só na sensibilidade encontramos as condições de representação.⁵⁷³

acreditando assim ter obtido, para o conhecimento da natureza, um alargamento considerável". „Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande untereinander. Erstlich, sofern sie von diesem als einerlei oder verschieden geurteilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transzendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Objekt unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei,) gänzlich aus der acht ließ, so konnte Ies nicht anders ausfallen, als daß er Iseinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnte, und der Naturerkenntnis dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte“ (KrV A 271/B 327).

⁵⁷³ „Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, Iist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgendeines Dinges an sich selbst, (von diesem haben wir keinen!) Begriff,) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo $A - B = 0$ ist, d. i. wo eine Realität mit der anderen, in einem Subjekt verbunden, eine die Wirkung der anderen aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da

Nesse contexto, o demérito não é a simples ausência de mérito, mas o efeito de um princípio antagonista. É esse o pressuposto que alicerça o rigorismo kantiano, afirmado inequivocamente na inadmissão de um termo médio no âmbito moral e pelo reforço da noção de que só são indiferentes (*adiaphora*) as ações segundo as leis da natureza que, portanto, não são morais. A noção de grandeza negativa está intrinsecamente ligada à negação da *adiaphora* (indiferença) moral das ações. De fato, se o mal é concebido como virtude negativa em oposição ao bem, virtude positiva, não é possível considerar uma ação sem qualificá-la como negativa ou positiva. Não é possível pensar uma ação neutra, pois a própria omissão, enquanto impede a colocação do bem, é o resultado de uma resistência negativa que se impõe. A noção de grandeza negativa é importantíssima para a compreensão da rejeição do conceito de liberdade de indiferença em Kant, assim como para a apreensão de sua teoria da ação, marcadamente rigorista.

Para compreendermos a natureza do conflito moral e, dessa forma, representarmos adequadamente o ato livre, a gênese causal da ação má e a imputabilidade do sujeito agente da ação má nas obras fundacionais do sistema moral kantiano, importa considerarmos atentamente o escrito pré-crítico de 1963, *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen)*. Nele, Kant diferencia a oposição lógica da oposição real, denuncia o grande erro do racionalismo dogmático de tratar indiferenciadamente esses conceitos e procura dar a devida interpretação para a “grandeza negativa”, visando aplicá-la à filosofia.

No primeiro capítulo, *Elucidação do conceito de grandezas negativas em geral*, Kant define opostas duas coisas quando uma anula o que é posto pela outra e diferencia

sie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel apriori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transzendente Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibniz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibniz-Wolfianischen Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatz sind z. E. alle übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstrebende der Realität sind, (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgendeinen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen anderen, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des anderen aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen“ (KrV A 273/B 329).

a oposição lógica da oposição real. A primeira oposição tem origem na contradição, ou seja, afirmar e negar contemporaneamente o predicado de uma coisa. O resultado dessa oposição é o nada entendido como *nihil negativum irrepraesentabile*. Esta oposição é lógica e, pensa Kant, “é a única para a qual até agora se dirigiu a atenção”⁵⁷⁴. A oposição real, com a qual Kant identificará o mal moral, também resulta em nada. Visto que na oposição real os dois predicados não são opostos pelo princípio de contradição, o nada é algo representável, *nihil privativum repraesentabile*. Dessa forma, “as grandezas negativas não são as negações de grandezas, como dá a entender a semelhança da expressão, sendo, antes, algo em si mesmo verdadeiramente positivo, algo que apenas se opõe a outra coisa”⁵⁷⁵.

Kant propõe quatro regras fundamentais para a caracterização do mal como uma oposição real.

Como demonstração geral serve o seguinte. As determinações conflitantes umas com as outras têm de, primeiro, ser encontradas no mesmo sujeito. Pois, supondo-se que haja uma determinação numa coisa, e uma outra, não importa qual, numa outra coisa, então daí não se origina oposição efetiva alguma. Segundo, numa oposição real uma das determinações opostas não pode ser o contrário contraditório da outra, pois senão o conflito seria lógico e, como mostrado acima, impossível. Terceiro, uma determinação não pode negar nada senão o que foi posto

⁵⁷⁴ NG AA 2: 171.

⁵⁷⁵ „Denn es sind die negative Größen nicht Negationen von Größen, wie die Ähnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem andern entgegengesetzt ist“. (NG AA 2: 169). “A segunda oposição, vale dizer, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é algo (*cogitabile*). A força motriz de um corpo que se dirige a uma região, bem como um esforço igual do mesmo corpo na direção oposta, não se contradizem e, como predicados, são possíveis ao mesmo tempo em um corpo. A consequência disso é o repouso, que é algo (*repraesentabile*). Tem-se aí, contudo, uma verdadeira oposição, pois o que é posto por uma tendência, se ela atuasse isoladamente, é suprimido pela outra, e as duas tendências são predicados verdadeiros de uma única e mesma coisa, que lhe pertencem ao mesmo tempo. A consequência disso é também nada, porém num outro sentido que o de contradição (*nihil privativum repraesentabile*)”. „Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (*cogitabile*). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (*repraesentabile*) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädicate eines und eben desselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem andern Verstande wie beim Widerspruch (*nihil privativum, repraesentabile*)“ (NG AA 2: 171-172).

pela outra determinação, pois aí não reside oposição alguma. Quarto, na medida em que estão em conflito uma com a outra, ambas não podem ser negativas, pois senão nenhuma delas poria algo que fosse suprimido pela outra. Por conseguinte, em toda oposição real, os predicados têm de ser ambos positivos, e de tal modo que na conexão no mesmo sujeito as consequências se suprimam reciprocamente.⁵⁷⁶

Resulta claro que, embora a oposição lógica e a oposição real resultem em nulidade, a equação é intrinsecamente distinta. De fato, da distinção entre oposição lógica e oposição real, decorrem dois modos diversos de negação⁵⁷⁷: a carência (*Mangel*) ou *defectus* (*absentia*) e a privação (*Beraubung*). A falta a nível real seria a ausência de causa, ou seja, da falta da causa (*Mangel des Grundes*) derivamos simplesmente a falta do efeito (*Mangel der Folge*)⁵⁷⁸. De modo análogo, Kant entende dois tipos de nada: o *nihil negativum irrepraesentabile*, resultante da falta de um princípio e o e o *nihil privativum repraesentabile*, que resulta da oposição entre princípios e pode ser representado⁵⁷⁹. Partindo da noção de mal como negação, Kant discrimina duas categorias

⁵⁷⁶ „Zum allgemeinen Beweise dient folgendes. Die einander widerstrebende Bestimmungen müssen erstlich in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andre, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung. Drittens es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andre gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. Viertens, sie können, in so fern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andre aufgehoben würde. Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben“ (NG AA 2: 176).

⁵⁷⁷ Argumentando sobre a diferença entre os modos de negação, afirma Kant: “o desprazer não é simplesmente uma falta de prazer, porém um princípio positivo para suprimir, total ou parcialmente, aquele prazer que resulta de um outro princípio”. „die Unlust nicht bloß ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem andern Grunde statt findet, ganz oder zum Theil aufzuheben“ (NG 2: 181).

⁵⁷⁸ Segundo Kant, a extinção de uma chama, que é a falta de material combustível, é um exemplo eloquente da falta de força motriz, sem que se possa falar em força oposta àquela pela qual esta chama se mantém. Pois a continuação de uma chama não é a duração de um movimento já existente, mas a geração contínua de novos movimentos de outras emanções combustíveis. A extinção de uma chama não se dá por consequência da supressão de um movimento real, mas a pela falta de novos movimentos e outras dissociações, precisamente porque falta a causa, a saber, a continuação da alimentação do fogo com materiais combustíveis (NG 2: 192-193).

⁵⁷⁹ “Eu quero nomear privação (*privatio*) a negação consequência de uma oposição real; mas toda negação, na medida em que ela não tenha origem neste tipo de contraposição, deve aqui se chamar falta (*defectus, absentia*). A última não exige um princípio positivo, porém, simplesmente, a falta de um princípio; mas a primeira tem um verdadeiro princípio de posição e um princípio igual que lhe é oposto. Repouso é, em um corpo, ou simplesmente uma falta, isto é, uma negação do movimento, na medida em que não há força motriz, ou uma privação, na medida em que há força motriz, mas a consequência, a saber, o movimento, é suprimido por uma força oposta”. „ich

de males: por falta (*mala defectus*) e por privação (*mala privationis*)⁵⁸⁰. O *mala defectus* é a negação de um princípio ou oposição. O *mala privationis* implica uma força positiva que suprime o bem, sendo, portanto, um “bem negativo”. Dessa forma, o omitente, abandonando a lei positiva que deveria cumprir, põe uma ação interior real, engendrada por móveis que tornam a sua omissão possível, incorre em *meritum negativum*. Portanto, o vício não é uma ausência de virtude inimputável, mas é uma determinação consciente que se opõe a uma lei, pela qual somos responsáveis⁵⁸¹. No entanto, além da distinção entre oposição lógica e oposição real, Kant realiza uma distinção na oposição real. Enquanto a *oppositio actualis* se dá no mesmo sujeito, no qual ocorre um conflito de forças; na *oppositio potencialis*, tais forças somente potencialmente poderiam apresentar conflito. Logo, a nulificação da vontade se dá numa *oppositio actualis*⁵⁸².

Mas, qual a natureza do fundamento do princípio antagônico à determinação da lei moral? A resposta para essa questão oferecida nas obras éticas é sensivelmente distinta daquela dada na *Religion*. Em ambas descrições, Kant afirma que o fundamento do mal não pode ser a *sensibilidade*, pois não seria suficiente para assegurar a imputabilidade. De fato, um ser destituído de razão, não possui o fundamento do bem representado pela lei moral. E sua omissão ao cumprimento da lei se deve a uma negação por falta de um princípio positivo, e não por uma privação. Por outro lado, Kant não admite que o fundamento do mal moral esteja na razão entendida como desregulada ou desvincula da lei moral. Uma razão assim seria maligna e faria do sujeito um ser diabólico. Kant nega a absoluta malignidade, oposição à lei moral como fim em si mesmo, como impossível para a natureza humana⁵⁸³.

Beraubung (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, in so fern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel (defectus, absentia) heißen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so großen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder bloß ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in so fern keine Bewegkraft da ist: oder eine Beraubung, in so fern wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird“ (NG 2: 177-178).

⁵⁸⁰ NG AA 2: 182.

⁵⁸¹ NG AA 2:182-183.

⁵⁸² FUGATE, Courtney. “Kand Leibniz on Negative Magnitudes”, in: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 4, n. 2, Jul./Dez., 2016, p. 149-168. BASSOLI, Selma. O Conceito de Grandeza Negativa na Filosofia de Schopenhauer. Dissertação de mestrado. Universidade de Campinas, 2005.

⁵⁸³ Por conseguinte, para fornecer um fundamento do mal moral no homem, a sensibilidade contém demasiado pouco; efectivamente, faz do homem, enquanto remove os motivos que podem proceder da liberdade, um ser simplesmente animal; em contrapartida, porém, uma razão que liberta da lei moral, uma razão de certo modo maligna (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, faria do sujeito um ser diabólico. – Mas

Na *Religion*, Kant identifica uma propensão para o mal. A propensão é definida como “a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela”⁵⁸⁴. Kant distingue três diferentes graus desta propensão e confirma sua compreensão da teoria da ação como antagonismo entre os móveis da sensibilidade e o móvel da razão pura prática. O primeiro grau se refere à debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas, também chamada fragilidade da natureza humana. A força do motivo moral é vencida pela força dos motivos oriundos da sensibilidade na determinação do arbítrio. Embora haja uma boa intenção, o arbítrio é determinado pelas inclinações que se impõem com mais vigor. O segundo grau é a impureza, ou seja, a inclinação para associar móveis imorais com os morais. O motivo que atua na determinação do arbítrio não é puramente moral. Apesar da bondade da máxima, a lei não é motivo suficiente para a determinação da vontade e o homem se utiliza das forças da inclinação que operam na mesma direção da lei moral. O homem age conforme o dever, mas não por puro dever. O terceiro e máximo grau da propensão para o mal é a malignidade ou perversidade (*Bösartigkeit*). Trata-se da inclinação do arbítrio a posicionar máximas da inclinação acima das máximas da lei moral. Há uma inversão da ordem moral e dá-se a corrupção do coração (*Verderbtheit des menschlichen Herzens*). As ações resultantes dessa orientação moral são sempre más, ainda quando resultam em ações conformes à legalidade.

Nota-se de modo claro que enquanto os dois primeiros graus da propensão se referem à esfera dos motivos e a lei moral é mantida como a máxima determinante da vontade, no terceiro grau dá-se uma degradação da máxima que determina a vontade, ou seja, uma máxima da inclinação determina a vontade. A este nível, a força das inclinações subjuga a lei moral, sem, no entanto, jamais eliminá-la do arbítrio. Kant atribui aos dois primeiros graus culpa, ao último, dolo ou culpa premeditada <*vorsätzliche Schuld*>⁵⁸⁵.

nenhuma das duas coisas é aplicável ao homem (RGV AA 6:35).

⁵⁸⁴ „Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt“ (RGV AA 6: 28).

⁵⁸⁵ RGV AA 6: 38. “Esta culpa *inata* (*reatus*) – que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade deve, no entanto, ter dimanado da liberdade, por isso, lhe pode ser imputada – pode ajuizar-se, nos seus dois primeiros graus (o da fragilidade e o da impureza), como culpa impremeditada (*culpa*) mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem por carácter seu uma certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as acções não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei”. „Diese angeborene Schuld (*reatus*), welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt und nichts

Em contraste com os primeiros estágios, nos quais a máxima da vontade é boa, o terceiro estágio representa a corrupção da mentalidade pela qual o homem é qualificado como moralmente mau. Os dois primeiros graus são compatíveis com a doutrina da liberdade e do mal moral tecidas nas obras éticas, o terceiro estágio deve ser considerado como uma exclusividade da *Religion*⁵⁸⁶.

A inversão dos motivos <*Umkehrung der Triebfedern*>⁵⁸⁷, recuperada na *Religion*, presume o esquema dualístico e antagônico entre os móveis, legalidades e causalidades da sensibilidade e da dimensão inteligível do homem. Kant confirma sua percepção dualista do sujeito ético ao reforçar a oposição entre sensibilidade e racionalidade. No entanto, nas obras fundacionais do sistema moral kantiano, universalidade e necessidade são atribuídas exclusivamente à legalidade (causalidade) da razão pura prática. A causalidade fenomênica, na medida em que atua no domínio prático, assume caráter arbitrário e meramente subjetivo. Ao conceber a sensibilidade como a única raiz de onde procedem os móveis capazes de rivalizar com o móbil racional, Kant mecaniza a liberdade nos seres puramente espirituais, privados dessa sensibilidade. Ao mesmo tempo, limita o alcance da deterioração moral sobre a racionalidade. A razão mantém-se como sede inabalável da liberdade revelada pela lei.

O terceiro estágio da propensão para o mal, quando interpretado no contexto da doutrina do mal radical, para a qual todo homem é por natureza mau, parece atribuir, de alguma forma, universalidade e necessidade à maldade. Nesse caso, a grandeza negativa em oposição à grandeza positiva prática é pensada também como tendo causa inteligível. Consequentemente, a maldade não é atribuída à animalidade, sensibilidade ou passionalidade do homem. A maldade é situada no âmago da liberdade (e sua legalidade e causalidade) e descrita como perversão de uma regra ou da capacidade de se dar regras. Tratar-se-ia, pois, de uma radicalização da maldade até a rebelião da liberdade e da razão

destoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit) als unvorsätzlich (culpa), in der dritten aber als vorsätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten“ (RGV, AA 6: 38).

⁵⁸⁶ KLEMMME, Heiner. “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen”, in: *Aufklärung und Interpretation*, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1999, pp. 125-154. p. 135-136.

⁵⁸⁷ RGV AA 6: 36.

contra si mesma⁵⁸⁸. A inversão das máximas, constatada no terceiro grau de propensão para o mal, adicionada ao reconhecimento de um *peccatum originarium* que afetaria toda a espécie humana, faz surgir a hipótese, recalcada por Kant, de uma vontade maligna ou uma razão perversa < *boshafte Vernunft* >⁵⁸⁹. Apesar de a doutrina do mal radical pavimentar a noção de desrazão e rebelião da liberdade contra si mesma (pois postula a livre transgressão da liberdade), Kant não se permite dar esse passo. Pelo contrário, Kant mantém ardorosamente, apesar do mal radical, a racionalidade como sede inabalável da liberdade e da lei moral. Logo, mesmo no horizonte hermenêutico da *Religion*, apesar da ambiguidade e até contradição no íntimo da liberdade, Kant entende que a moralidade se encontra na razão pura prática. Dito de outro modo, a faculdade superior de desejar é necessariamente determinada pela lei da liberdade ou da razão prática.

⁵⁸⁸ Cf. ROSENFELD, Denis. *Do mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal*. São Paulo: editora LPM editora, 1988. p. 61. “O problema é aqui particularmente interessante, pois a maldade não é atribuída à ressurgência da antiga concepção da natureza humana, nem à ressurreição do que foi abolido historicamente, nem mesmo à presença da parte animal, sensível ou passional do homem: ela se situa na liberdade, ela se põe como perversão de uma regra ou mesmo da capacidade humana de se dar regras” (p.34).

⁵⁸⁹ RGV AA 6: 35.

PARTE III. O JUÍZO KANTIANO DE IMPUTABILIDADE NAS OBRAS ÉTICAS E A EFETIVIDADE DA CAUSALIDADE NUMÊNICA

Introdução

Esta parte da pesquisa visa a construção de uma tentativa de solução para o problema da representação conceitual da imputabilidade moral em geral e do sujeito agente da ação má em particular. No sexto capítulo, analisaremos o juízo de imputabilidade aplicado por Kant nas obras fundacionais de seu sistema moral. Tendo em vista a identificação entre a causalidade numênica, liberdade e legalidade moral, como imputar o sujeito agente da ação má? Kant concebe a imputabilidade do sujeito agente da ação má como uma omissão. Mas, não se trata de uma omissão qualquer. Trata-se de uma omissão imputável à razão prática, que deveria e poderia (princípio do dever implica poder) impor a sua causalidade. Kant faz uso analógico, pois aplicável no confronto entre os móveis da razão e da sensibilidade em um agente moral, de uma noção jurídica: a ação comissiva por omissão. A preferência pelo uso da semântica jurídica em relação à exaltada semântica matemática não é uma novidade, muito menos em sede moral. A compreensão da analogia kantiana exigirá-nos a posse do conceito jurídico, para que num segundo momento, possamos perscrutar o exato sentido do juízo de imputabilidade kantiano.

No sétimo capítulo, por sua vez, retomaremos o complexo e decisivo tema da relação entre o numênico e o fenomênico em Kant. O encadeamento universal de todos os fenômenos no tempo, assumido como princípio inatacável, suscita imediatamente a suspeita de que a liberdade não seja mais que uma ideia transcendental, ou seja, uma função do autoconhecimento ou um princípio heurístico. Os textos de Kant abrigam essa ambiguidade entre a abordagem realista (numênico e fenomênico são realidades distintas) e a semântica (numênico e fenomênico são a mesma realidade do mundo sob dupla significação). O enfrentamento dessa questão afeta diretamente o significado da liberdade, definida por Kant como causalidade numênica. A questão poderia ser proposta nos seguintes termos: se há um único efeito fenomênico para uma dupla causalidade (fenomênica e numênica), em que sentido o efeito das leis naturais poderiam corresponder ao efeito da causalidade inteligível? São várias e profundas as questões vinculadas a esta: que efetividade tem a liberdade se ela não altera e não pode alterar a lei de encadeamento

causal natural? Como conceber a imputabilidade moral se o cumprimento (ou não) do dever coincide com efeitos previsíveis segundo a lei da causalidade natural?

Capítulo 6. O juízo kantiano de imputabilidade moral nas obras fundacionais do sistema moral

Considerando a positividade do mal moral, *mala privationis*, podemos envidar esforços na análise do juízo kantiano de imputabilidade do sujeito agente da ação má. Tendo em vista que Kant identifica a causalidade numênica, a liberdade e a legalidade moral, como imputar o sujeito agente da ação má? Como imputar moralmente ações que não foram feitas mediante a causalidade segundo a liberdade? Lewis White Beck dissimula o problema e adota duas noções de liberdade: a *simpliciter*⁵⁹⁰, identificada com a lei moral e cujo conceito exclui a *libertas indifferentiae*; a liberdade em senso lato, cujo conceito coincide com a *libertas indifferentiae*. Para os estudiosos identificados com tal solução hermenêutica, não há qualquer déficit no conceito kantiano de liberdade e, portanto, nega-se igualmente qualquer dificuldade quanto à gênese causal da ação má e à imputabilidade do sujeito agente da ação má. Nesse caso, a doutrina do mal radical é interpretada como o desdobramento natural e coerente da noção de liberdade contida nas obras fundacionais do sistema moral kantiano. Klemme, por sua vez, reconhece o problema e admite que a solução não pode estar na doutrina do mal radical. Segundo Klemme, é preciso reconhecer uma “discreta antinomia da razão pura prática”, jamais confessada *expressis verbis* por ser, ao contrário das antinomias expostas na primeira e na segunda crítica, insolúvel e insuprimível⁵⁹¹. Kant recusaria o *indifferentismus* moral ao nível do querer de um puro ser racional, mas admiti-lo-ia no âmbito do querer humano. Ambos autores rejeitam a interpretação, que conta com numerosos adeptos, que identifica a doutrina do mal radical como a solução para o déficit do conceito de liberdade.

Se, como é assumido por numerosos autores, o nó górdio da explicação da livre ação má for desatado somente através da doutrina do mal radical, então não apenas a filosofia kantiana da liberdade permaneceria de pé ou cairia com ela, mas toda a ética kantiana seria afetada⁵⁹².

⁵⁹⁰ Conferir: BECK, Lewis White. “Five concepts of freedom in Kant”, in: *Szrednick, J. T. J., Stephan Korner - Philosophical Analysis and Reconstruction*. Publishers, Dordrecht, pp. 35-51, p.37.

⁵⁹¹ KLEMME, Heiner. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na *Metafísica dos Costumes*”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, JAN-JUN 2008, pp. 11 – 32, p. 27.

⁵⁹² KLEMME, Heiner. “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen”, in: Klemme, Heiner F. et al. *Aufklärung und Interpretation Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. Würzburg: Königshausen und Neumann., 1999, pp. 125-152, p. 126-127.

Ambos os autores, a nosso ver, não relevaram suficientemente a centralidade do conceito de causalidade numênica na construção do conceito cosmológico de liberdade. Para Kant, há duas causalidades possíveis para a ação humana: a causalidade segundo a lei dos fenômenos – mecanismo da natureza – ou a causalidade segundo a necessidade prática incondicionada do imperativo moral⁵⁹³. Ou a ação humana está submetida à lei da causalidade natural, e é heterônoma, ou é livre e, portanto, está submetida à lei moral. “A liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura”⁵⁹⁴. Ou dito de outro modo, “A liberdade é, na verdade, uma faculdade de subordinar todas as ações arbitrárias aos motivos da razão”⁵⁹⁵. O conceito de liberdade, no âmbito das obras fundacionais do sistema moral kantiano, não comporta, pois, a possibilidade da *libertas indifferentiae*⁵⁹⁶.

A doutrina do mal radical não pode ser o desenvolvimento natural do conceito de liberdade alicerçado nas obras éticas, tampouco sua correção. De fato, ao admitir que o homem possa autodeterminar-se de modo mal, Kant implodiria as bases de seu edifício ético. Kant renegaria, antes de tudo, o conceito de causalidade numênica, entendida como independente de todo e qualquer condicionamento empírico e dotada de legalidade própria. Se a causalidade numênica produz efeitos maus, dissolve-se o vínculo entre racionalidade, liberdade, vontade e lei sobre o qual se fundamenta a autonomia moral do homem. A afirmação de uma causalidade inteligível do mal significa uma liberdade para a qual o exercício da racionalidade é apenas uma possibilidade, uma vontade deteriorada e desregrada, pois já não tem na lei sua imediata determinação.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant aplica o juízo de imputabilidade peculiar às obras éticas e compatível com o conceito cosmológico de liberdade. Empregando o exemplo da

⁵⁹³ GMS AA 4: 463. “Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*”. „Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit“ (KrV A 533/B 561).

⁵⁹⁴ „Freiheit, deren Causalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt“ (KpV A 139).

⁵⁹⁵ „Die Freyheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkührliche Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen“ (Refl AA 17: 317).

⁵⁹⁶Cf. KpV A 139. “O princípio regulativo do uso da liberdade em geral é a moral”. „Was das principium der Regeln im Gebrauch der Freyheit überhaupt ist, ist moralisch“ (Refl AA 19: 289). “Uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma e mesma coisa”. „Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (GMS AA 4: 447).

mentira deliberada, exemplo extraído do uso empírico, Kant examina a imputabilidade do agente moral. A análise começa pela consideração dos condicionamentos causais naturais: má educação, más companhias, insensibilidade à vergonha, leviandade, irreflexão, suas condutas anteriores e até motivos ocasionais. A conclusão de Kant é inequívoca: o autor da mentira é digno de repreensão mesmo após identificarmos os condicionamentos e a teia de causalidades naturais que explica sua ação má. A censura funda-se no fato de que a razão prática poderia e deveria interferir causalmente de modo incondicionado, dando início a uma série de consequências.

Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas. E não se considera esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria, embora os móveis sensíveis não lhe sejam nada favoráveis, mas completamente adversos; a ação é atribuída ao carácter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da ação, a razão era plenamente livre, e este ato deve inteiramente imputar-se à sua omissão.⁵⁹⁷

O juízo kantiano de imputabilidade atribui a ação má ao carácter inteligível do autor, imputando a omissão da razão prática. Não se trata da omissão da racionalidade em geral, pois isso redundaria numa ação indiferente à moralidade. Trata-se, pois, da omissão da causalidade numênica. Kant afirma textualmente que a causalidade da razão não apenas concorre para a conduta má (colabora na comissão), mas deve ser considerada totalmente culpada pela ação contrária à lei moral. Dito de outro modo, a ação má não é praticada através da causalidade numênica, mas mediante sua culpável omissão. Tal descrição coincide com a noção de transgressão comissiva por omissão. Kant aplica, por analogia, a noção de omissão imprópria a seu juízo de imputabilidade moral. Para

⁵⁹⁷ „Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wengleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen“ (KrV A 554/B 582).

compreendermos o juízo de imputabilidade moral kantiano, procederemos à análise do conceito de transgressão comissiva por omissão no direito.

6.1. Do conceito de comissão de um resultado por omissão no âmbito do direito penal

Os estudiosos reportam que na dogmática penal alemã, assim como na dogmática penal internacional, quase não há instituto tão controvertido quanto a análise teórica e o manejo prático da omissão⁵⁹⁸. A configuração sistemática e as distinções conceituais são creditadas majoritariamente à jurisprudência. Não está entre os interesses da pesquisa que empreendemos tomarmos uma posição em relação às numerosas controvérsias conceituais relacionadas com o tema. Abordaremos somente os conceitos indispensáveis à apreensão das características essenciais da omissão no direito.

As divergências já se iniciam ao definir a relação entre os conceitos de ação e omissão. Como explicar situações nas quais o nada fazer (*nichtstun*) tem a mesma relevância jurídica que a ação que viola um bem jurídico? Para alguns, a omissão é uma espécie de ação; para outros, porém, a omissão é algo distinto. Francesco Antolisei (1882-1967), referência do direito penal italiano, assumiu ambas posições em momentos distintos de sua produção teórica. A princípio ele afirma: “a omissão não é a simples negação de uma ação. Ela compreende sempre uma atividade, a que constitui o outro aspecto do comportamento do homem. Este comportamento tem dois lados: um negativo, enquanto falta a presença de uma determinada ação, e um positivo, enquanto no lugar desta ação se encontra outra, ou seja, uma atividade inconciliável com a que deveria ser desenvolvida”⁵⁹⁹. Mais tarde, no entanto, escreveu: “A nosso modo de ver, a essência, a verdadeira essência da omissão está no não haver atuado de determinado modo, no não haver cumprido uma ação determinada. A conduta existente no lugar da que se esperava não tem nada a ver com a omissão: é outra coisa e constitui um puro artifício querer fazer um todo unitário de duas entidades diversas⁶⁰⁰. Radbruch nega a possibilidade de um conceito superior que abarque as duas espécies. Ele argumenta que à ação, em sentido estrito, pertence a vontade, o movimento corporal e o resultado. Na omissão, faltam estes requisitos. Logo não há como subsumir comissão e omissão num conceito superior⁶⁰¹.

⁵⁹⁸ TAVARES, Juarez. *Teoria dos Crimes Omissivos*. São Paulo: Marcial Pons, 2012, p.9.

⁵⁹⁹ ANTOLISEI, Francesco. *L'azione e l'evento nel reato*. Milano: 1928, p.27.

⁶⁰⁰ Idem, *Manuale di Diritto Penale*. Giuffrè, Milano, Istituto Editoriale Scientifico, 1928, p. 170.

⁶⁰¹ ASÚA, Luis Jiménez. *Princípios de Derecho Penal*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot Editorial Sudamericana, 1958, p. 213.

Zaffaroni, por sua vez, seguindo Kaufmann, transcende a relação entre ação e omissão ao definir a conduta omissiva como uma estrutura típica ao lado da dolosa e culposa⁶⁰².

Apesar da controvérsia, parece-nos útil a subsunção da relação entre os conceitos de ação e omissão na noção de ato ou conduta, assumido como o primeiro caráter da transgressão delitiva⁶⁰³. O fato é gênero do qual o ato ou conduta é espécie. O fato é qualquer acontecimento susceptível de produzir efeitos jurídicos. O ato é uma espécie de fato caracterizado pela manifestação livre da vontade humana. Asúa define o ato como “manifestação de vontade que, mediante ação, produz uma mudança no mundo exterior, ou que por não fazer o que se espera, deixa sem mudança esse mundo externo cuja modificação aguarda”⁶⁰⁴. Identificam-se dois elementos essenciais no crime: o ato de vontade e o resultado. “A esses dois elementos deve-se acrescentar a relação necessária, para que eles formem um todo, a referência do resultado ao ato”, diria Franz von Liszt⁶⁰⁵. Com razão Zaffaroni salienta que tais características se referem a toda conduta humana, das quais o crime é espécie. Afinal, qualquer movimento do nosso corpo tem resultado no mundo físico. Este resultado ou mutação do mundo físico está unido à conduta/ato por um nexo de causalidade. Dessa forma, o ato é assumido como gênero que envolve tanto o fazer (comissão) quanto o omitir (omissão) e é acompanhado de um vínculo de causalidade em relação a um resultado⁶⁰⁶.

⁶⁰² “A problemática da ação se encontra obscurecida por longas e penosas – quando não contraditórios e incompreensíveis – tentativas de “oncompreender” num conceito unitário ação e omissão, para dar uma base à estrutura do delito. Estas tentativas – paradoxalmente – acabaram sacrificando a conduta como base da teoria do delito, deixando a tipicidade em seu lugar. O que, em definitivo, pretenderam foi demonstrar que a omissão é uma ação, mas não em diferentes planos analíticos, senão no plano ôntico. Diante da impossibilidade lógica de coroar esta empresa se termina sacrificando o conceito que se quis ampliar” (ZAFFARONI, *Tratado de Derecho Penal*. Buenos Aires: Parte General III, Ediar, 1981, p. 449). “Assim como há uma estrutura típica dolosa e uma estrutura típica culposa, há uma estrutura típica omissiva. Enquanto no tipo ativo doloso a tipicidade surge da identidade entre a conduta final realizada e a conduta final descrita, no crime omissivo surge da diferença entre a conduta final realizada e a conduta final descrita. Trata-se de duas técnicas legislativas diferentes para individualizar condutas proibidas, mas tão final é a ação que está proibida na estrutura ativa como na estrutura omissiva” (ZAFFARONI, *Tratado de Derecho Penal*. Parte General III. Buenos Aires: Ediar, 1981, p. 447).

⁶⁰³ ZAFFARONI, *Tratado de Derecho Penal*. Parte General III. Buenos Aires: Ediar, 1981, p. 51.

⁶⁰⁴ ASÚA, Luis Jiménez. *Principios de Derecho Penal*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot Editorial Sudamericana, 1958, p. 210.

⁶⁰⁵ LISZT, Franz von. *Tratado de Direito Penal Alemão*. Traduzido por José Hygino Duarte Pereira, Rio de Janeiro: BDJUR, 1889, p. 193.

⁶⁰⁶ Conferir: ASÚA, Luis Jiménez. *Principios de Derecho Penal*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot Editorial Sudamericana, 1958, p. 210. LISZT, Franz von. *Tratado de Direito Penal Alemão*. Traduzido por José Hygino Duarte Pereira. Rio de Janeiro: BDJUR, 1889, p. 196. Franz Liszt apresenta o conceito de ato em Van Harael. É interessante notar como Van Harael define o ato de

A “manifestação da vontade”, analisada desde o ponto de vista jurídico, não implica a discussão sobre o livre arbítrio. Os teóricos do direito consideram condição suficiente para a imputabilidade que o sujeito goze de liberdade psicológica e de liberdade de ação. Sem tal liberdade, não há ato, apenas fato. A expressão “manifestação da vontade” enfatiza o caráter exterior do ato, sem o qual ele careceria de relevância jurídica, pois vale, nesse âmbito, a sentença *cogitationis poenam nemo patitur*. A vontade pode significar tanto o desejo de um resultado – a representação do resultado como motivo – quanto a mera previsão do resultado. Poder-se-ia pensar também no querer como se referindo apenas ao aspecto psicofísico, ou seja, querer o movimento do corpo, pelo qual se excluiria o resultado. O foco do discurso jurídico, em todo caso, situa-se no vínculo entre a manifestação da vontade e o resultado, entendido como sua exteriorização, tipificado no direito.

O resultado é o efeito natural na sua relevância jurídica. O resultado introduz uma mudança no mundo exterior, causada ou não impedida, por comissão ou omissão. A lei, juridicamente considerada, refere-se sempre, ainda que implicitamente, a um resultado, que representa uma ofensa a um bem jurídico. A noção de resultado como efeito natural comporta a noção de causalidade, problemática em todos os casos e quase insolúvel quando se analisam as transgressões omissivas. Analisaremos a causalidade, enquanto referência do resultado ao ato, e sua relação com a culpabilidade mais adiante.

O direito não regula os fatos em geral, mas apenas os atos, ou seja, as condutas humanas. O ato jurídico penalizável deve atender ao princípio da reserva legal, ou seja, *nullum crimen nulla poena sine praevia lege*. O dever decorre sempre de uma norma jurídica, pela qual um comportamento é tipificado, distinguindo-se formalmente dos deveres puramente éticos ou religiosos. O direito penal contém normas proibitivas e normas imperativas (mandamentais). Ou seja, há duas espécies de transgressões, as que

uma perspectiva estritamente jurídica, para a qual o ato implica, como parte constitutiva, também o resultado e sua causalidade: “ato é o movimento muscular que se apresenta como manifestação da vontade. Para o direito, porém, o movimento muscular só tem importância, em tanto quanto determina uma mudança no mundo exterior, cuja realização é pelo direito considerada como ofensa ou como compromisso de um interesse jurídico, e por isso proibida e sujeita a pena. A mudança no mundo exterior é o *resultado* do ato. Do ponto de vista do direito penal devem ser consideradas as três faces do ato, como movimento muscular, como resolução e como causação. Deste conjunto resulta a ideia de ação, e assim tem ela um tríplice aspecto, fisiológico, psicológico e causal. A ação punível é, pois, antes de tudo *ato*, movimento muscular causado pela ação dos nervos motores, *atividade*, e neste sentido *as palavras e os atos* naturalmente não se contrapõem”.

se realizam mediante uma ação positiva, contrariando uma proibição, e as que se consumam em uma ação negativa, contrariando um imperativo⁶⁰⁷.

A transgressão por omissão, foco de nossa análise, tem por essência constitutiva a infração de uma norma imperativa. A omissão, em perspectiva jurídica, implica necessariamente o não cumprimento deliberado de um dever previsto em lei. O crime é tipificado como omissivo somente se o agente não faz o que pode e dever fazer segundo o direito (*non facere quod debet facere*). O delito omissivo divide-se em próprio e impróprio. O omissivo próprio é aquele em que a ação e o resultado estão excluídos. São os crimes de mera conduta. Por exemplo, quando se fala em omissão de socorro (artigo 200º do Código Penal Português), o crime estará consumado sempre que o omitente deixe de prestar o auxílio prescrito, salvo se implicar grave risco para a sua vida e integridade física, independentemente da ação que produziu a necessidade de socorro e de seu resultado final⁶⁰⁸. O resultado da omissão não altera a tipificação do crime. Ainda que o necessitado de socorro venha a morrer pela falta do devido auxílio, o omitente será imputado tão somente pela sua omissão. A obrigação do omitente, nesse caso, era agir, sem qualquer obrigação de evitar o resultado. Nessa hipótese, o eventual resultado – morte ou lesão grave – poderá constituir somente numa majorante da pena do crime de omissão de socorro. Caso tal morte resulte de homicídio ou lesão grave, responderá pelo resultado o causador, que na hipótese em exame não é o omitente. Os crimes omissivos próprios obedecem ao princípio da reserva legal, ou seja, são obrigatoriamente previstos em tipos penais específicos.

Enquanto os crimes omissivos próprios são de mera conduta, os omissivos impróprios, ou comissivos por omissão, são crimes de resultado e se inserem na tipologia comum dos crimes de resultado. Os crimes comissivos por omissão diferem do crime de comissão pelo fato de não haver causalidade fática, mas apenas jurídica⁶⁰⁹. Dito de outro

⁶⁰⁷ MATTA, Caeiro. *Direito Criminal Português*. Coimbra: Lumen, 1911, p.7. Ver também Zaffaroni, *Tratado de Derecho Penal*. Parte General III. Buenos Aires: Ediar, 1981, p. 447.

⁶⁰⁸ Artigo 200º. Código Penal Português. “Omissão de auxílio. 1 - Quem, em caso de grave necessidade, nomeadamente provocada por desastre, acidente, calamidade pública ou situação de perigo comum, que ponha em perigo a vida, a integridade física ou a liberdade de outra pessoa, deixar de lhe prestar o auxílio necessário ao afastamento do perigo, seja por acção pessoal, seja promovendo o socorro, é punido com pena de prisão até 1 ano ou com pena de multa até 120 dias. 2 - Se a situação referida no número anterior tiver sido criada por aquele que omite o auxílio devido, o omitente é punido com pena de prisão até 2 anos ou com pena de multa até 240 dias. 3 - A omissão de auxílio não é punível quando se verificar grave risco para a vida ou integridade física do omitente ou quando, por outro motivo relevante, o auxílio lhe não for exigível” (Decreto-Lei n.º 48/95 - Diário da República n.º 63/1995, Série I-A de 1995-03-15).

⁶⁰⁹ BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de Direito Penal: parte geral 1*. São Paulo: Editora

modo, o agente responde pelo resultado por não ter evitado sua ocorrência, quando é juridicamente obrigado a fazê-lo. Nesse caso, o nada fazer (*Nichtstun*) tem a mesma relevância normativa que a ação que viola um bem jurídico.

O crime comissivo por omissão, representa um dos mais árdios problemas debatidos pelos teóricos do direito. A princípio, exterioriza-se da mesma forma que o omissivo próprio, porque em ambos os casos o sujeito se abstém de praticar certo ato ao qual é juridicamente obrigado. No entanto, o crime de comissão por omissão se assemelha ao crime comissivo, pois acarreta a responsabilidade pela produção de um evento positivo. A comissão de um resultado por omissão é punível porque o omitente violou o dever de agir para evitar o resultado. Parece-me que no crime comissivo por omissão, o agente viola uma norma que se impõe simultaneamente como imperativa e proibitiva. O agente deve agir para impedir determinado resultado proibido.

O direito positivo confirma as reflexões doutrinárias. Eis como o Código Penal Português descreve o crime de comissão por ação ou omissão em seu artigo 10º:

1- Quando um tipo legal de crime compreender um certo resultado, o facto abrange não só a acção adequada a produzi-lo como a omissão da acção adequada a evitá-lo, salvo se outra for a intenção da lei. 2- A comissão de um resultado por omissão só é punível quando sobre o omitente recair um dever jurídico que pessoalmente o obrigue a evitar esse resultado”⁶¹⁰.

Poderíamos, a partir da letra da lei, enumerar três elementos caracterizantes do delito comissivo por omissão: a) a abstenção da atividade que a norma impõe; b) a superveniência do resultado típico em decorrência da omissão; c) a existência da situação geradora do dever jurídico de agir ⁶¹¹. É interessante notar o paralelismo entre esses três elementos, presentes na letra da lei, e os traços característicos, definidos pela doutrina do ato jurídico, para o ato comissivo por omissão: ato (ação ou omissão), como expressão da vontade, resultado e a referência do resultado ao ato. Os dois primeiros elementos (a abstenção da atividade que a norma impõe e a superveniência do resultado típico em decorrência da omissão) alinham-se respectivamente aos dois traços característicos do ato sem exigir maiores esclarecimentos (expressão da vontade, resultado). No entanto, o

Saraiva, 2002, p. 118.

⁶¹⁰ Decreto Lei nº 48/95, *Diário da República* n.º 63/1995, Série I-A de 1995-03-15.

⁶¹¹ Conferir: Código Penal Brasileiro, Decreto-Lei 2848, de 7 de dezembro de 1940, artigo 13, § 2.

terceiro elemento da omissão (a existência da situação geradora do dever jurídico de agir) e o terceiro traço característico do ato em geral (a referência do resultado ao ato) parecem não guardar qualquer paralelo. Para elucidar como a situação geradora do dever jurídico de agir representa a referência do resultado ao ato, abordaremos o conceito de garantidor e a complexa discussão sobre a causalidade nos delitos comissivos por omissão.

O garantidor é um agente qualificado, parte de um grupo restrito, que têm uma especial relação deontológica de proteção em relação a determinado bem juridicamente tutelado. O garantidor deve proteger, prevenir, defender um determinado interesse tutelado pelo direito. A noção de garantidor implica o conceito de domínio do agente sobre o fato, ou seja, ele conhece o desdobramento negativo da ação em curso e sua capacidade (poder) e dever de evitá-lo mediante uma intervenção eficaz.

Em relação ao garantidor, há três pressupostos fundamentais à comissão de um resultado por omissão: o poder agir, a evitabilidade do resultado e o dever de impedir o resultado. O mero dever não é suficiente para configurar a imputabilidade do omitente na infração comissiva por omissão, é preciso que o sujeito possa efetivamente agir. Sem a possibilidade efetiva de ação ou omissão, a ocorrência deixa de implicar um ato, inserindo-se, pois, entre os fatos. O agente tem o dever de evitar certo resultado, somente se sua atuação é suficiente para evitá-lo. Se o resultado é inevitável ou o agente corre grave risco da sua integridade física, o agente não pode ser imputado por omissão. O juízo de imputabilidade de um crime comissivo por omissão implica uma análise sobre a evitabilidade do resultado. O pressuposto do dever de impedir o resultado é particularmente relevante, pois é justamente por ele que a omissão se equipara à ação⁶¹². Franz von Liszt define duas fontes do dever jurídico de atuar que qualifica um determinado sujeito como garantidor: a) um preceito positivo da ordem jurídica ou um contrato que impõe obrigação legal de cuidado, proteção ou vigilância; b) uma ação anterior que comporta um dever para a atividade posterior. Insere-se neste caso situações informais, e até eventuais, pelas quais alguém se torna garantidor. Torna-se garantidor, por exemplo, alguém que eventualmente assume o cuidado do filho da vizinha ou alguém que com sua ação ou omissão, dolosa ou culposamente, gera ou agrava uma situação de risco para terceiros⁶¹³.

⁶¹² BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de Direito Penal*. São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p. 119.

⁶¹³ LISZT, Franz von. *Tratado de Direito Penal Alemão*. Traduzido por José Hygino Duarte Pereira. Rio de Janeiro: BDJUR, 1889, p. 209.

Entendido o conceito de garantidor, passamos a considerar o tipo de referência/relação existente entre o ato expresso de vontade e o resultado nos crimes comissivos por omissão. A questão da causalidade, embora complexa e controversa, não pode ser dissimulada, pois diz respeito à responsabilização do sujeito agente/omitente. O problema torna-se particularmente dramático quando se trata da causalidade na omissão. A interrogação pode ser colocada nos seguintes termos: é possível falar em causalidade nos crimes omissivos? Como estabelecer um nexó causal entre o ato omissivo do garantidor e o resultado proibido? As teorias causais pretendem determinar o critério decisivo de discernimento de uma ação típica. Franz Liszt considera que a causalidade da omissão é “uma das questões mais infecundas que se tem aditado na ciência do direito penal”⁶¹⁴ e Asúa não admite causalidade material nas omissões, adotando a noção de “relação analógica”, a única que nos parece viável⁶¹⁵.

Como já definimos anteriormente, o ato humano, sob perspectiva jurídica, comporta, por um lado, a ação executada ou esperada e, por outro lado, o resultado. Para que o sujeito possa ser responsabilizado é preciso que o ato de vontade seja *conditio sine qua non* para a produção do resultado. Ou seja, suprimido o ato de vontade, suprime-se o resultado. No entanto, a questão torna-se complexa se considerarmos que o ato expresso de vontade, mesmo quando é condição necessária, não implica, por isso, que seja condição suficiente para a produção de um determinado resultado. A produção de um efeito comporta necessariamente uma soma de condições. Todo acontecimento tem em geral múltiplas causas. A causa total de um acontecimento é a soma de todos os eventos que lhe antecederam como condição de possibilidade. Dito de outro modo, somente o ato expresso de vontade não é suficiente para a produção do resultado. É preciso admitir o concurso de uma série de condições, o que pode envolver outros atos de vontade, que viabilizam o resultado.

Essa teoria, chamada de “equivalência de condições”, embora correta, é insuficiente. Tal abordagem da causalidade abrange não apenas as condições imediatas do resultado, senão as mediatas e remotas também. Nesse caso, se imputaria também cada um dos que por ato expresso de vontade colocou uma condição na teia causal. Evidentemente, essa teoria exige aprimoramentos, pois ao incluir nela qualquer ato ou fato capaz de modificar o resultado, teríamos uma infinidade de fatores que concorrem

⁶¹⁴ LISZT, Franz von. *Tratado de Direito Penal Alemão*, p. 210.

⁶¹⁵ ASÚA, Luis Jiménez. *Princípios de Derecho Penal*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot Editorial Sudamericana, 1958, p. 232.

para a produção do efeito, o que acarretaria uma indeterminação incompatível com a determinação causal. Isso seria o mesmo que esvaziar o conceito de causalidade.

Ora, a solução também não pode estar na afirmação de que vale a condição mais próxima do fato, fazendo recurso à noção de contiguidade, tão cara a Hume. A noção de causalidade e ato próximo são duas categorias logicamente distintas e independentes. Poderíamos pensar como exemplo na hipótese de uma pessoa que, culposa ou dolosamente, troca o remédio que se deve administrar a um enfermo por uma substância tóxica e a enfermeira, ignorando tal substituição, a dá ao enfermo, causando-lhe a morte. O ato de vontade pelo qual a enfermeira deu ao enfermo a substância tóxica, condição mais próxima, não é a causa imputável da morte. Nesse caso, fica claro que o conceito de causalidade não pode ser reduzido à mecânica e que a condição mediata (o ato de trocar o medicamento pela substância tóxica) deve ser imputada, pois determinou a alteração qualitativa no resultado, apesar de não ter sido suficiente para produzi-lo. A crítica poderia assumir abordagem diversa, se considerarmos uma sequência espacial ou numérica. O quinto item de uma sequência não seria o quinto (tomado nesse exemplo como último) se não houvessem outros quatro que lhe antecedem.

No caso do exemplo, acima considerado, da troca do remédio por substância tóxica que resultou na morte do enfermo, poder-se-ia dizer que a noção de causa eficiente seria a solução para o problema. De fato, nesse caso, a causa eficiente em relação ao resultado poderia ser identificada com o ato da pessoa que põe, culposa ou dolosamente, a substância tóxica no lugar do remédio que depois a enfermeira administrará ao paciente. O problema nesse caso será definir o critério quantitativo ou qualitativo pelo qual determinada condição é mais eficiente que outra. No exemplo tomado em consideração, poder-se-ia afirmar que o ato de vontade pelo qual se deu a troca do remédio pela substância tóxica foi a condição mais eficiente em termos qualitativos (pois tornou o que era medida terapêutica em veneno letal), contudo, não se pode negar a eficiência física do ato de vontade – sem dúvida inimputável – pelo qual a enfermeira, sem saber da troca, ofereceu ao paciente a dose letal.

É razoável admitir a teoria da equivalência das condições aperfeiçoada pela noção de causa adequada. Nesse caso, exige-se em cada caso a distinção entre causa e condição. Se isso é desafiador nos atos comissivos, nos atos omissivos a situação se agrava. A opinião dominante considerava impossível falar em causalidade material nos delitos omissivos, visto que a condição causal de um resultado encerra em si a ideia de força motriz, que não existe nas omissões. Poderíamos especular tentativas para estabelecer um

vínculo causal entre a omissão e o resultado. A primeira tentativa identifica a causa da omissão com a ação praticada no lugar daquela exigida pelo direito. Trata-se de uma proposta frágil, pois a ação praticada pelo omitente no lugar daquela exigida pelo direito não é dotada da força motriz que faz decorrer o resultado. Uma segunda tentativa, também insustentável, identifica a causa com a ação anterior, que originou o dever jurídico de agir. Nesse caso, a causa do homicídio praticado pela mãe ao se omitir de alimentar o filho recém-nascido não é a omissão, mas a maternidade enquanto fato que originaria o dever especial de cuidado. Outro argumento identifica a causalidade da omissão com o caráter positivo do ato, pelo qual o sujeito destrói ou anula a condição que se opõe ao resultado⁶¹⁶. Tentaremos oportunamente avaliar aplicabilidade dessa última alternativa ao juízo kantiano de imputabilidade. Para o âmbito jurídico, no entanto, a posição de Edmund Mezger parece hermeneuticamente útil:

A solução deste problema desesperador de uma chamada causalidade na omissão se chega a conseguir quando se coloca claramente que o delito de comissão por omissão jamais pode ser fundamentado desde dentro (internamente), mas exatamente como o próprio delito de omissão, sempre, apenas desde fora (externa, normativamente). O eixo do delito de omissão é a “ação esperada”: o problema da causalidade nos delitos de comissão por omissão se coloca exatamente do mesmo modo e exatamente da mesma forma que o fazer ativo, só que não em referência à omissão como tal, mas em relação à ação positiva pensada e a seu resultado. A pergunta decisiva se formula assim: a ação esperada teria impedido o resultado que o direito desaprova? Quando esta pergunta se responde afirmativamente, a omissão é causal em ordem ao resultado⁶¹⁷.

Trata-se de um tipo analógico de causalidade que poderíamos denominar “jurídica”. Não se pode pensar que a omissão seja dotada de força motriz no sentido de produzir o resultado. Na comissão do resultado por omissão, o desdobramento da cadeia de condições e causas na direção do resultado se encontra em curso independentemente do sujeito omitente. Ele poderia e deveria, como garantidor, causar uma alteração na cadeia causal em curso e isso o torna causador, em sentido impróprio, e, portanto, responsável pelo resultado. Trata-se, portanto, de uma causalidade em sentido impróprio.

⁶¹⁶ LISZT, Franz von. *Tratado de Direito Penal Alemão*, p. 211.

⁶¹⁷ ASÚA, Luis Jiménez. *Princípios de Derecho Penal*, p. 232.

Para favorecer a concepção da noção de causalidade imprópria no ato comissivo por omissão, podemos reduzir a norma preceptiva, que ordena a ação, à norma proibitiva, que veda a ação. O que se proíbe não é a mera inação, mas a inação que implique o resultado proibido. Se não houvesse a possibilidade de ocorrência do resultado vedado ou ainda se a ocorrência do resultado fosse inevitável, a inação seria inimputável. Ao não se tornar causa em sentido próprio de uma alteração na série causal, o omitente torna-se “causa imprópria” do resultado proibido. O garantidor deve ser necessariamente causa, ou em sentido próprio para evitar o resultado proibido, ou em sentido impróprio ao permitir que tal resultado decorra. E visto que o eixo dos atos omissivos, como afirma Edmund Mezger, é exterior, é a ação esperada, juridicamente tipificada, parece-me adequado chamar tal causalidade imprópria de “jurídica”.

A causalidade em sentido impróprio não nega a causalidade eficiente e a série de condições e causas sem as quais o resultado proibido seria impossível. Ademais, a noção de causalidade em sentido impróprio presume a existência fática de uma teia de condições e causas em sentido próprio e um tipo jurídico que preveja e proíba o resultado. No caso do crime comissivo por omissão apreciamos simultaneamente a causalidade fática – uma vez que é preciso excluir a inevitabilidade do resultado, do contrário a omissão deixa de ser imputável ao omitente – e a causalidade jurídica. Dá-se simultaneamente uma causa mecânico-naturalista e uma causa hipotético-jurídica. O resultado e a causalidade são pretípicos, pertencem ao mundo físico e se dão sempre que há conduta humana. A causalidade hipotético-jurídica é o resultado de uma tipificação específica da conduta.

A análise conduzida até aqui permite-nos inferir que não se pode confundir causalidade e imputabilidade no âmbito do direito. É possível ser responsabilizado sem estar inserido na série de condições e causalidades em sentido próprio, a conduta omissiva é um exemplo. É possível igualmente estar inserido na série de condições e causalidades em sentido próprio e não ser imputável, apreciamos tal possibilidade no exemplo acima, quando concluímos pela impossibilidade de responsabilização da enfermeira, que ao atuar dando veneno ao paciente, sem dolo ou culpa, foi uma das causas em sentido próprio do falecimento do paciente. Essa é a possibilidade explorada por Kant em seu juízo de imputabilidade moral para o sujeito agente da ação má. De fato, ao caráter inteligível do homem imputa-se a ação má, que, entanto, deixou de impor, em âmbito prático, a causalidade através da liberdade.

6.2. A imputabilidade moral na omissão da razão pura prática

Feita a análise do conceito de comissão do resultado por omissão no âmbito do direito, ou seja, na esfera da exterioridade legal, passamos a trabalhar a aplicação analógica do conceito ao juízo kantiano de imputabilidade moral. O primeiro elemento analógico reside no fato de o juízo de imputabilidade do sujeito agente da ação má, no âmbito das obras fundacionais do sistema moral kantiano, referir-se somente à omissão da causalidade inteligível do agente moral. Nesse caso, a omissão da razão pura prática poderá coincidir tanto com a ação quanto com a omissão do agente moral ou jurídico. Além disso, a omissão da razão pura prática (e sua causalidade) poderia ocorrer tanto diante de um imperativo de comando quanto de proibição de determinada ação⁶¹⁸. Ou seja, a omissão da causalidade inteligível não implica necessariamente na omissão do agente moral. Se ele age em desconformidade com a lei moral, fá-lo omitindo a causalidade numênica (identificada com a lei moral).

Em Kant, a noção de arbítrio sensitivo comporta a interação estrutural entre os móveis da sensibilidade e os móveis da racionalidade prática na consecução da ação moral. Não há ação moral no homem que exclua a interação de ambos móveis. Nesse

⁶¹⁸ “O imperativo categórico, posto que enuncia uma obrigação a respeito de certas ações, é uma lei prático-moral. Como, porém, a obrigação não contém apenas necessidade prática (como aquela que enuncia uma lei em geral), mas também *necessitação*, então o imperativo pensado é ou uma lei de comando ou uma lei de proibição, conforme o cumprimento ou a omissão sejam representados como dever. Uma ação que não é ordenada nem proibida é simplesmente *permitida*, pois não há, em relação a ela, nenhuma lei limitadora da liberdade (autorização) e, portanto, também nenhum dever. Uma tal ação se chama moralmente- indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Pode-se perguntar se existem ações assim e, caso existam, se é ainda necessária, além da lei de comando (*lex praeceptiva, lex mandati*) e da lei de proibição (*lex prohibitiva, lex vetiti*), também uma lei permissiva (*lex permissiva*) para que a alguém seja dada a liberdade de fazer tudo segundo lhe aprouver. Se assim fosse, então a autorização não se referiria apenas a uma ação indiferente (*adiaphoron*), já que, para tal ação, se considerada conforme as leis morais, não seria necessária lei particular alguma”. „Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot oder Verbot Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heißt sittlich gleichgültig (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, daß es jemanden freistehe, etwas nach seinem Belieben zu thun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze (*lex praeceptiva, lex mandati*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva, lex vetiti*) noch ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (*adiaphoron*) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden“ (MS AA 6: 222-223).

sentido, importa salientar a constatação de um paralelo entre a razão teórica e a razão prática, em ambas a experiência é o ponto de partida. Na introdução B da *Crítica da Razão Pura*, Kant expõe claramente a posição fundamental da experiência como condição de possibilidade para a atuação da faculdade intelectual. Na mesma medida em que Kant assegura que nada precede a experiência no tempo, deixa claro que nem tudo provém dela. Afirma Kant:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início⁶¹⁹.

Algo análogo ocorre no horizonte da razão prática. A ação moral brota (*entspringt*) da experiência, sob a égide dos móveis sensíveis, sem, no entanto, se esgotar nela. Kant afirma, na *Crítica da Razão Prática*, que a experiência moral se inicia no solipsismo (*Selbstsucht/solipsismus*), constituído por todas as inclinações em conjunto⁶²⁰.

⁶¹⁹ Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an (KrV B1).

⁶²⁰ “Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o solipsismo <*Selbstsucht*> (*solipsismos*). Este consiste ou no solipsismo do amor de si, como uma benevolência para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*) ou no solipsismo da complacência de si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente amor-próprio e este, presunção”. „Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*Philautia*), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (*Arrogantia*). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel“ (KpV A 129). Em algumas poucas passagens de sua filosofia prática, Kant faz corresponder o nome de solipsismo a um princípio do amor de si (*Selbstliebe*), expresso pelo termo alemão *Selbstsucht*. *Selbstsucht*, segundo Rohden, constituiu-se como termo na época de Kant para traduzir o termo inglês selfishness. Em sua forma latina, o termo é constituído de dois elementos latinos: solus (só) e ipse (eu mesmo). As inclinações situam-se na sensibilidade e, como sistema, têm de ser guiadas por uma ideia ou um princípio. Este é o princípio do amor de si ou da felicidade própria. Conferir

Na teoria kantiana da ação moral, o amor próprio e a presunção são naturais e ativos no homem antes da lei moral. Somente depois, descreve Kant, a lei moral humilha o solipsismo, tornando-se objeto do máximo respeito, sentimento que, portanto, não tem origem empírica e será conhecido a priori.

A razão prática pura apenas causa dano ao amor próprio na medida em que o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição de concordância com essa lei, em cujo caso então ele denomina-se amor de si racional [...] Tudo o que se oferece antes da lei moral, como objeto da vontade, é excluído por essa própria lei, enquanto condição suprema da razão prática, dos fundamentos determinantes da vontade sob o nome de bem incondicionado, e que a simples forma prática, que consiste na aptidão das máximas à legislação universal, determina primeiramente aquilo que é bom em si e absolutamente e funda a máxima de uma vontade pura, que unicamente e em todo o sentido é boa. Ora, encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si mesmo (*Selbst*) determinável patologicamente, embora por suas máximas seja totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si mesmo (*unser ganzes Selbst*) empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais.⁶²¹

O conflito entre os móveis da sensibilidade e os móveis da razão é estrutural à condição ética do homem. Antes que a razão venha à luz, os móveis da sensibilidade desencadeiam a atividade humana. Tal antecedência temporal se constata tanto o processo

ROHDEN, Valério. “Atualidade da Filosofia de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático”, in: *Cadernos IHU Ideias*, ano 2, n. 23, 2004, pp. 1-26.

⁶²¹ „Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird [...] Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen: daß alles, was sich als Object des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens unter dem Namen des unbedingt Guten durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und daß die bloße praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings gut ist, bestimme und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei“ (KpV A 129-131).

de desenvolvimento do homem quanto no processo dinâmico das escolhas humanas. O nosso si mesmo, atuante antes da lei, desencadeia a dinâmica moral, empenhando-se por tornar suas máximas o fundamento determinante objetivo do arbítrio em geral. Visto que a lei moral “é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade” contrasta com a grandeza negativa dos móveis sensíveis, enfraquecendo a presunção da sensibilidade⁶²².

Kant reconhece, assim como Locke, a inquietação da mente como o fator propulsor do movimento moral. Sob o título de inquietação (*Unruhe*), Kant compreende todas as dores sem nome, que levam o homem a um jogo imperceptível de modificações à procura da satisfação⁶²³. Mas, em Kant, ao contrário do que ocorre em Locke, a liberdade é condição de possibilidade da praticidade, ou seja, da objetividade moral. Pois, “o que não se harmoniza com os fundamentos racionais da liberdade, é objetivamente (praticamente) impossível. Caso contrário, as leis da razão apenas terão validade subjetiva. Causa: porque a liberdade é uma faculdade para agir a priori”⁶²⁴. Logo, se a liberdade é a faculdade prática a priori, a sua inação já é imputável. Conclui-se que os móveis sensíveis, fundados na causalidade natural, desencadeiam a experiência moral, sob a ideia de liberdade. A razão, na medida em que pode e deve impor sua causalidade, é imputável.

Digo, pois: 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 valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exactamente 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 atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objectos. Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma

⁶²² „Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Causalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung und, indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und a priori erkannt wird“ (KpV A 130).

⁶²³ Refl AA 15: 260.

⁶²⁴ „was nicht mit den Vernunftgrundsätzen der freyheit zusammenstimmt, ist obiectiv (practisch) unmöglich. Sonst haben vernunftgrundsätze nur subjective Gültigkeit. Ursache: weil freyheit ein Vermögen a priori ist zu handeln“ (Refl AA 19: 288).

direcção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.⁶²⁵

Conclui-se que, assim como o objeto se constitui a partir da interação entre a sensibilidade e o entendimento, o ato moral no homem resulta da interação antagônica entre os móveis da sensibilidade e da racionalidade. O relato kantiano salienta o carácter ativo e decisivo do entendimento e da razão na constituição do objeto do conhecimento e do objeto moral, respectivamente. Na ordem prática, uma vez desperta, a razão instaura o âmbito prático no qual pode e deve impor sua causalidade. A censura está fundada, portanto, no fato de a ação realizada sob a ideia de liberdade ser consequência do carácter inteligível de seu autor.

A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta. Cada uma delas está determinada no carácter empírico do homem ainda antes de acontecer. Em relação ao carácter inteligível,

⁶²⁵ GMS AA 4: 448. Kant faz uso da expressão “sob leis morais” (*unter moralischen Gesetzen*) no § 87 da *Crítica do Juízo* e faz questão de esclarecer em nota: “Afirmo-o com determinação: sob leis morais. Não é o homem em conformidade com leis morais, isto é, tal que se comporte de acordo com elas, que é o fim terminal da criação. Na verdade, com a última forma de expressão diríamos mais do que sabemos, isto é, que está no poder de um autor do mundo fazer que o homem se comporte sempre de forma adequada às leis morais. Tal pressupõe um conceito de liberdade e da natureza (da qual só se pode pensar um autor externo) que teria de conter uma perspicácia do substrato suprassensível da natureza e da unicidade desta com aquilo, que torna possível mediante a liberdade no mundo, compreensão que muito se afasta da nossa compreensão racional. É só do homem sob leis morais que podemos dizer, sem ultrapassar os limites da nossa compreensão: a sua existência constitui o fim terminal do mundo”. „Ich sage mit Fleiß: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck [Seitenumbruch] der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrücke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nämlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte; welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur und dessen Einerleiheit mit dem, was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunftseinsicht hinausgeht. nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Dasein mache der Welt Endzweck aus“ (KU AA 5: 448). Trata-se de uma expressão recorrente na obra kantiana (cf. KrV AA 3: 525. 527; KU AA 5: 443. 444. 445. 448. 449. 474. 475; RGV AA: 6: 50.151; MS 6: 223; Refl AA 18: 317; 19: 304).

de que aquele é apenas o esquema sensível, nenhum antes ou *depois* é válido e toda a ação, independentemente da relação de tempo em que juntamente com outros fenômenos se insere, é o efeito imediato do carácter inteligível da razão pura. Esta, por conseguinte, age livremente, sem que seja dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por princípios, externos ou internos, mas precedentes no tempo; e esta sua liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos), mas também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a ação voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro.⁶²⁶

As condições formais pelas quais o direito atribui a um indivíduo a função de garantidor, é assumida no juízo de imputabilidade moral kantiano pelo princípio do dever implica poder. Na jurisdição prática, a razão pura prática pode e deve impor sua

⁶²⁶ „Um das regulative Prinzip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauche desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu transzendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht, und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, aufsucht, zum Teil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht läßt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichtsdestoweniger den Täter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorher geführten Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich beiseite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verfllossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wiewohl die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen“ (KrV A 553- 554/B 581-582).

causalidade. No princípio do dever implica poder está contida a ideia de liberdade, espontaneidade e autonomia: porque não está sujeita à causalidade natural, a razão pode; porque tem legalidade própria, cabe à razão aplicar sua causalidade através da liberdade, humilhar os móveis sensíveis e tornar-se objeto de respeito. Para Kant, é impossível conceber que a razão, autora de seus juízos, atribua a determinação de sua faculdade judicativa a algo exterior. A razão deve atuar determinando toda matéria prática. O princípio do dever implica poder torna a razão “garantidora” da aplicação da lei e proíbe a sua omissão na ordem prática. A liberdade transcendental é hipótese necessária para todas as regras. Kant subsume sob a ideia de liberdade, jurisdição da razão prática, todas as leis (fenomênica e numênica). Independente do influxo determinante, o ser dotado de vontade presume-se autor de seus juízos. Um comentário de Kant ilumina particularmente essa afirmação:

A liberdade transcendental é a hipótese necessária de todas as regras, portanto, de todo o uso da razão. Consequentemente, a ação deve ser livre, ou seja, não deve ser determinada subjetivamente, mas ter um fundamento de determinação objetivo (Ela é a característica dos seres, nos quais a consciência de uma regra é o fundamento de suas ações).⁶²⁷

A jurisdição prática coincide com o âmbito no qual a lei deixa de ser uma formalização universalizada para uma ação possível e torna-se dever de intervenção do agente moral na cadeia da causalidade natural. A possibilidade-dever de impor a causalidade numênica institui o âmbito prático, no qual a inação da razão prática jamais seria indiferente.

Esta razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é *determinante* em relação a todo o novo estado, mas não *determinável*. Não se pode, pois, perguntar: porque não se determinou de outro modo a razão? mas apenas: porque não determinou de outro modo os *fenômenos* pela sua causalidade? A isto, porém, não há resposta possível.⁶²⁸

⁶²⁷ „Die transscendentale Freyheit ist die nothwendige Hypothesis aller Regeln, mithin alles Gebrauchs des Verstandes. Man soll so und so denken etc. etc. folglich muß diese Handlung frey seyn, d.i. nicht von selbst schon (subiectiv) bestimmt seyn, sondern nur obiectiven Grund der Bestimmung haben (Sie ist die Bedingung der Eigenschaft der Wesen, bey denen das Bewustseyn einer Regel der Grund ihrer Handlungen ist)“ (Refl AA 18: 24).

⁶²⁸ „Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie

Encontramos, pois, os três elementos caracterizantes do ato comissivo por omissão pressupostos ao juízo kantiano de imputabilidade: a) a omissão da razão prática (ato); b) a ação desencadeada pelos móveis sensíveis de modo a determinar o arbítrio como se suas exigências fossem aptas como máxima de lei universal (resultado que se opõe à lei moral); c) A razão, como garantidora da aplicação integral da lei moral, torna-se causa do mal praticado por sua omissão causal (causa imprópria).

Estando claro o modo como Kant imputa a omissão da razão pura prática, importa considerar o nexo entre a razão omissa e o resultado em desconformidade com a lei moral. Como relacionar causalmente o ato omissivo da razão pura prática e o resultado, ou seja, a ação moral em desconformidade com a lei moral? Como imputar ao caráter inteligível do agente moral uma ação que não foi realizada mediante a causalidade numênica? De fato, todo o processo moral se desencadeia na estrutura antropológica de uma pessoa concreta, dotada de caráter prático, isto é, que age sob a ideia de liberdade⁶²⁹. Logo, a causalidade em relação aos efeitos da ação pode ser referida à pessoa como própria ou imprópria. No entanto, o nexo entre a omissão da causalidade numênica e a ação contrária à lei moral é de causalidade imprópria. A impropriedade, nesse caso, é distinta daquela

vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich“ (KrV A 556/ B 584).

⁶²⁹ “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, *a felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis *pragmáticas* da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura e admitem um cânone”. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze; mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Kanon“ (KrV A 800/B 827).

verificada em âmbito jurídico. No âmbito moral, ocorre um conflito de causalidades, dotadas de valor axiológico oposto. Trata-se da *oppositio actualis*, ou seja, um confronto de forças, no qual o efeito posto por uma é suprimido pela outra. A causalidade numênica identifica-se com a legalidade da razão pura prática, com a liberdade e a autonomia moral. A causalidade natural, enquanto atua no âmbito prático e contrasta com o imperativo categórico, identifica-se com a heteronomia da vontade e o princípio do solipsismo. A causalidade fenomênica, enquanto heteronomia da vontade, funda-se numa matéria como condição da máxima da vontade, dada segundo a legalidade empírica, o que depende de condições subjetivas e jamais asseguram universalidade e necessidade moral. A causalidade fenomênica no âmbito prático é determinada pelo princípio da felicidade própria, por si, indeterminado⁶³⁰. Nesse contexto, o mal não é ausência (*defectus*), mas privação (*Beraubung*); ou seja, a força positiva do bem é suprimida ou vencida pela força positiva do mal. Kant, ao expor o vínculo entre o mal e a razão prática, tem o cuidado de estabelecer um nexu indireto de causalidade.

Com efeito, outro carácter inteligível teria dado outro carácter empírico e quando dizemos que, apesar de todo o seu anterior procedimento, o culpado poderia não ter mentido, queremos tão-só significar que a mentira está imediatamente sob o poder da razão e que esta, na sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenómeno e do curso do tempo e que a diferença de tempo, embora constitua uma diferença capital dos fenómenos nas suas relações recíprocas, visto estes não serem coisas em si nem, por conseguinte, causas em si, não poderia constituir nenhuma diferença entre as ações em relação à razão.⁶³¹

Não se pode, portanto, admitir, como propôs Beck, que haja, em Kant, uma liberdade *simpliciter* ao lado de uma liberdade em sentido lato (liberdade de indiferença). Para que houvesse uma liberdade em sentido lato, seria necessário postular a possibilidade de a razão agir/fazer (causalmente) positivamente contra as leis da própria razão. Para isso seria preciso dissimular a identificação entre os conceitos de liberdade e

⁶³⁰ KpV A 60.

⁶³¹ „Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben; und wenn wir sagen, daß unerachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen respective gegen einander, da diese aber keine Sachen, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne“ (KrV A 554/B 584).

lei moral. A causalidade através da liberdade (numênica/inteligível) é necessariamente conforme à lei moral. A razão é plenamente determinada e determinante segundo sua legalidade peculiar. Por isso, importa repetir: “não se pode, pois, perguntar: porque não se determinou de outro modo a razão? mas apenas: porque não determinou de outro modo os *fenômenos* pela sua causalidade?”⁶³². Dito isso, podemos afirmar que o princípio da felicidade própria, pelo qual opera a causalidade natural no âmbito prático, não tem, e não pode ter, seus objetos postos pela causalidade inteligível. O mecanismo natural arbitrário, material e sujeito a condições subjetivas contrasta com a liberdade numênica, manifesta pela lei universal e incondicionada. Tal discernimento serve-nos para compreender que a razão prática, no âmbito das obras éticas, somente pode ser imputada por sua omissão, jamais por agir de forma contrária aos seus próprios princípios.

O princípio das alternativas de Harry G. Frankfurt, “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez somente se pudesse ter feito de outro modo”, adapta-se corretamente à doutrina kantiana da imputabilidade se afirmarmos que o homem é responsável sempre que pode e deve fazer de um modo diverso daquele determinado pela cadeia de determinação natural. Se o homem poderia e deveria ter feito de modo diverso da causalidade fenomenal, logo ele é livre e imputável pela ação posta.

⁶³² „Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt?“ (KrV A 556/ B 584).

Capítulo 7. Da efetividade da causalidade numênica

Como apreciamos no segundo capítulo, na *Crítica da Razão Pura*, sob o influxo do hegemônico paradigma mecanicista de interpretação da natureza, Kant admite, como princípio infalível da Analítica Transcendental, o encadeamento universal de todos os fenômenos no tempo. No âmbito da Dialética, visando acomodar a liberdade e o determinismo, propõe que os fundamentos da inconciliação entre a tese e a antítese são ilusórios. O defensor da tese assevera que, além da causalidade natural, deve-se admitir a liberdade transcendental como uma causalidade integrada à ordem dos fenômenos. O proponente da antítese, por sua vez, sustenta que não se pode admitir a possibilidade da liberdade na ordem dos fenômenos, pois nesse caso dar-se-ia o rompimento da ordem causal natural. Kant resume o conflito entre as partes como um confronto entre o conhecimento teórico e o interesse prático⁶³³. A tese implicaria uma contradição de legalidades no âmbito fenomênico. Nesse contexto, a liberdade representaria uma negação da legalidade natural, um acaso (exatamente conforme o argumento de Hume); o que sem dúvida afetaria a possibilidade de um conhecimento certo. A antítese, por sua vez, ao refutar a possibilidade de coexistência da liberdade com a legalidade natural no plano fenomênico, extirparia toda moralidade e ofenderia a interesses práticos. A solução kantiana implica a idealização da liberdade num sentido transcendental ou cosmológico, ou seja, causalidade incausada, extrafenomênica, definida como a capacidade de iniciar por si um estado e considerada a condição de possibilidade da moralidade e da imputabilidade moral⁶³⁴. Por tal conceito de liberdade ficariam refutadas tanto a tese quanto a antítese.

Importa também à compreensão do método de análise kantiano, entender a forma como Kant aborda as antinomias. Enquanto as primeiras são antinomias matemáticas, nas quais tanto a tese quanto a antítese são consideradas falsas; a terceira e a quarta antinomia são dinâmicas, tanto a tese quanto a antítese podem ser consideradas verdadeiras. A diferença entre as antinomias matemáticas e as dinâmicas se refere ao modo como se dá o regresso do condicionado à condição. Nas antinomias matemáticas, o condicionado e suas condições são sempre homogêneos, isto é, todos são membros da mesma série espaciotemporal. Portanto, conclui-se que a série tem um número finito ou infinito de

⁶³³ KrV A 466-468/B 494-496.

⁶³⁴ KrV A 533/B 561.

membros, o que significa que as teses em disputa são contraditórias. No caso da terceira antinomia – assim como da quarta – trata-se de um regresso do efeito à causa ou fundamento. Nesse caso, os elementos podem, mas não necessitam, ser homogêneos, pois é possível conceber um fundamento que não pertença à série dos fenômenos, tratando-se então de um fundamento inteligível. A tese afirma exatamente isso, ao passo que a antítese só elimina a possibilidade de tal caso no mundo fenomênico. Logo, mantém-se a possibilidade de que ambas proposições estejam corretas: a tese com a afirmação de uma primeira causa inteligível, livre em sentido transcendental, e a antítese que rejeita a possibilidade de tal causalidade na série fenomênica⁶³⁵.

A solução da Dialética, ao definir a liberdade como causalidade numênica em oposição à causalidade natural, combinada às teorias defendidas na Analítica, mantém a liberdade transcendental como uma ideia problemática, dotada de valor meramente regulativo, sem vigor constitutivo. Desde o ponto de vista especulativo, a solubilidade do problema da acomodação entre a liberdade e o determinismo apresenta-se *prima facie* insolúvel. Faz-se necessário ressaltar a conexão entre a lei moral e a sensibilidade que viabilize a realidade e a efetividade da liberdade como causalidade numênica num mundo mecanicamente determinado. Esta conexão somente é possível por meio da liberdade prática. No Cânone, no qual se investiga o uso da razão no âmbito prático, Kant faz afirmações de difícil interpretação, para as quais importantes intérpretes atribuíram um sentido que consolida uma desconexão e até oposição entre o sentido transcendental e o sentido prático da liberdade. Enquanto a liberdade transcendental seria uma ideia problemática, redutível a método heurístico, e identificada com uma noção incompatibilista de liberdade; a liberdade prática teria caráter compatibilista e se integraria na efetividade da causalidade natural⁶³⁶. Esta leitura encontraria ratificação na constatação de que Kant, ao abordar a relação entre a coisa em si/númeno e o fenômeno, oscila entre o sentido ontológico e o significado metodológico ou semântico. Ou seja, há assertivas nas quais se defende uma dupla causalidade – a numênica e a fenomênica – para um mesmo efeito e afirmações que asseguram uma única realidade ontológica, da qual númeno e fenômeno são apenas *Standpunkt*⁶³⁷.

Desde o lançamento da *Crítica da razão pura*, numerosos intérpretes – Jacobi, Reinhold, Schulze, Fichte, Strawson, entre outros – viram nas noções de coisa em si e

⁶³⁵ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 312.

⁶³⁶ KrV A 797/B 825.

⁶³⁷ KrV A 536/B 564; B XXVI-XXVII; A 38/B 55; A 808/B 836; A433/B 461.

mundo numênico uma contradição insuperável. Diante da polêmica, duas atitudes prevaleceram: a busca por uma interpretação que dissolvesse as aparentes contradições em torno da coisa em si e do númeno ou a eliminação desses conceitos, sob a alegação de serem resquícios da velha metafísica. Para defender a filosofia transcendental, intérpretes importantes como Gerold Prauss e Henry Allison defenderam que, ao invés de pensar dois mundos ontologicamente distintos – o mundo sensível e o mundo inteligível – Kant distinguiu duas perspectivas hermenêuticas – a sensível e a inteligível – num mesmo mundo. Esses autores rechaçam a concepção que reifica a coisa em si mesma e o mundo numênico⁶³⁸.

O escopo desse capítulo é investigar a conexão entre a lei moral e a sensibilidade, ou seja, o modo como a liberdade se efetiva como causalidade no mundo mecanicamente determinado. A investigação encontra impulso na hipótese de que é possível fundamentar o vínculo ontológico e conceitual entre o sentido transcendental e o sentido prático da liberdade, bem como estabelecer uma descrição legítima para a realidade e efetividade da causalidade numênica. Assumir-se-á, como princípio hermenêutico, a afirmação de Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*: “qualquer exposição filosófica está sujeita a ter pontos fracos (pois não pode ter armadura tão resistente como a da exposição matemática), sem que, todavia, a estrutura do sistema, considerada na sua unidade, corra perigo”⁶³⁹. Ou seja, a investigação levará em conta o interesse sistemático de Kant: fundamentar a possibilidade de juízos sintéticos a priori teóricos, práticos e estéticos e teleológicos.

7.1. Da relação conceitual entre liberdade transcendental e liberdade prática

A respeito da questão da vontade livre os filósofos são categorizados geralmente ou como compatibilistas ou como incompatibilistas. Os incompatibilistas defendem que se nossas ações são determinadas por causas naturais, então o agir livre e a responsabilidade moral são ilusões. A liberdade e determinismo são incompatíveis. Os

⁶³⁸ Apenas em KrV A 253/B 306, Kant diferencia o objeto transcendental em relação à coisa em si e o númeno. Na maioria das passagens, Kant identifica coisa em si e númeno (KrV A 288/B 344).

⁶³⁹ „An einzelnen Stellen läßt sich jeder philosophische Vortrag zwacken (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische), indessen daß doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Übersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen“ (KrV B XLIV).

compatibilistas, por sua vez, sustentam que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e ainda ser livres no sentido necessário para o agir moral e para a responsabilidade. A liberdade e determinismo são compatíveis⁶⁴⁰.

Embora seja comum, a discussão a respeito do caráter compatibilista ou incompatibilista, em sentido excludente, da filosofia prática de Kant é improdutiva e fadada ao fracasso. Kant parece defender, além da compatibilidade da liberdade com o determinismo, a compatibilidade do compatibilismo e do incompatibilismo⁶⁴¹. A filosofia moral kantiana é dotada de duas perspectivas: a fenomênica (cosmológica) e a numênica (ação moral). Desde a perspectiva cosmológica, Kant é indubitavelmente compatibilista. “Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível”⁶⁴². Por outro lado, desde a perspectiva da ação, Kant defende o incompatibilismo, ao opor de modo inequívoco mecanismo natural e liberdade (causalidade numênica).

Ao longo da tese, defendemos que Kant atribuiu prioridade gnosiológica ao determinismo natural para assegurar a prioridade ontológica para a liberdade⁶⁴³. A nível cosmológico, o determinismo da natureza é assumido como regra inviolável, trata-se somente de saber se é possível uma liberdade compatibilizada⁶⁴⁴. Dito de outro modo, o compatibilismo cosmológico é presumido e jamais colocado em questão. A existência da liberdade está condicionada à compatibilidade cosmológica com o determinismo. Neste aspecto, como apreciamos no primeiro capítulo, Kant é influenciado pelo imperioso paradigma determinista e mecanicista do mundo e sua doutrina cosmológica da liberdade não se distingue – antes, é profundamente impactada – da verificada em Hobbes, Locke, Hume e Leibniz⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰ WOOD, Allen. “Kant’s Compatibilism”, in: *Kant’s Critique of Pure Reason: critical essays*. Rowman e Littlefield, 1998, pp. 239-263, p. 239.

⁶⁴¹ WOOD, Allen. *Kant’s Compatibilism*, pp. 239-263, p. 240.

⁶⁴² KrV A 541/B 569.

⁶⁴³ Ver 1.1 e 2.

⁶⁴⁴ KrV A 536/ B564.

⁶⁴⁵ KrV A 537/B 565. O compatibilismo cosmológico de Kant é descrito com precisão nas palavras de Hudson: “O Compatibilismo é a tese filosófica que sustenta que a doutrina de que os agentes humanos tem vontade livre não implica a falsidade da doutrina do determinismo, ou, se prefere, admite que o determinismo não é equivalente a negar a alegação de que os agentes humanos tem vontade livre [...] o Compatibilismo é meramente a afirmação da consistência lógica mantida entre duas posições filosóficas e não o pronunciamento da verdade ou falsidade de uma delas” (HUDSON, Hud. *Kant’s Compatibilism*. Cornell University, 1994, p. 1).

No entanto, desde a perspectiva da ação, a questão assume outro critério de diferenciação: a vontade livre é causa redutível ou irredutível ao mecanismo natural? Se a liberdade é redutível à causalidade natural, trata-se de uma noção compatibilista; se é irredutível, incompatibilista. Ao longo do primeiro capítulo, analisamos minuciosamente o compatibilismo mecânico – representado por Hobbes, Locke e Hume – e o compatibilismo teleológico de Leibniz. O compatibilismo mecânico rejeita a noção de livre arbítrio, identificando-o com a ausência de causa (o caos), e reduz o conceito de liberdade à noção de espontaneidade da ação⁶⁴⁶. A causalidade e a necessidade natural são compatibilizadas à noção de liberdade e imputabilidade moral⁶⁴⁷. O compatibilismo de Leibniz, por sua vez, assume o problema do livre-arbítrio e procura conciliar a vontade livre com o princípio de razão suficiente; sem, no entanto, jamais desvincular a liberdade e a necessidade causal natural⁶⁴⁸. Kant critica com veemência o compatibilismo sob a perspectiva da ação, pois redundaria em automatismo material – Hobbes, Locke, Hume – ou automatismo pensante (Leibniz)⁶⁴⁹. Trata-se de um conceito de liberdade incapaz de fundamentar a moralidade e a responsabilidade, meramente comparativo, obtido como um subterfúgio miserável, que não se distingue da liberdade encontrada numa marionete ou nos ponteiros de um relógio⁶⁵⁰.

Apesar das críticas ao compatibilismo no nível da ação, suspeita-se que Kant não tenha conseguido conciliar o compatibilismo cosmológico (liberdade compatível com o determinismo fenomênico) com o incompatibilismo no nível da ação (causalidade numênica distinta da causalidade fenomênica). Quando se fala em um mundo e dois pontos de vista (*Standpunkt*), o que se põe em risco é o caráter ontológico – realidade e efetividade – da causalidade numênica, reduzida, neste caso, a categoria meramente regulativa, útil para fins heurísticos. A questão assume concretude prática na discussão sobre o vínculo entre liberdade transcendental e liberdade prática.

Na dialética, Kant afirma explicitamente o vínculo entre o sentido transcendental, concebido de modo incompatibilista, e sentido prático de liberdade.

É sobretudo notável que sobre esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que

⁶⁴⁶ Conferir a tese no item 1.2.1.

⁶⁴⁷ Ver 1.2.1.

⁶⁴⁸ Ver 1.2.2.

⁶⁴⁹ KpV A 174.

⁶⁵⁰ KpV A 171-172.

seja esta ideia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade [...] a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática.⁶⁵¹

Embora o vínculo conceitual seja explicitamente afirmado, a natureza dessa conexão mantém-se problemática. Enquanto a liberdade transcendental tem estatuto de ideia cosmológica, declarada possível fora do âmbito fenomênico e incompatibilista; alguns textos, no âmbito da Dialética, retratam a liberdade prática, ou seja, a liberdade que se realiza no arbítrio humano, como incapaz de romper a previsibilidade do determinismo fenomênico.

Se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este carácter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se nos quisermos unicamente manter na observação e, como acontece na antropologia, pretendermos investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas ações⁶⁵².

No Cânone, por sua vez, Kant parece despojar o conceito de liberdade transcendental de qualquer valor prático, contrastando-o com a liberdade prática, demonstrada e conhecida por experiência.

Contudo, saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes,

⁶⁵¹ „Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben [...] so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“ (KrV A 533-534/B 561-562).

⁶⁵² „wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. in Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen“ (KrV A 550/B 578).

por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a *regra* de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer⁶⁵³.

Interpretações influentes consolidaram, para essa passagem, um sentido que pode ser formulado da seguinte maneira: “a preocupação pela espontaneidade em relação a móveis naturais é preocupação meramente especulativa e sem significado prático”. A questão que esses estudiosos se colocam é: em que sentido a liberdade transcendental colabora para a fundamentação conceitual ou ontológica da liberdade prática? Para parte dos estudiosos não há argumentos críticos que fundamentem qualquer vínculo ontológico entre a liberdade transcendental e a liberdade prática. Há também quem defenda que o conceito de liberdade transcendental permite que o sujeito se entenda como causa, sem, no entanto, revelar nada sobre a essência da liberdade prática.

Para Strawson, a noção de liberdade transcendental significa uma expressão imperfeita do pensamento de Kant e não pode ser considerada uma alternativa à antítese, ou seja, ao determinismo. A ideia de liberdade transcendental carece de consistência e sequer pode fundamentar uma antinomia, menos ainda um sentido prático de liberdade. A “exigência da razão pelo incondicionado” não justifica a metamorfose de princípios críticos em ideias transcendentais.

Se deixamos à margem os interesses da moralidade tal como os concebia Kant, como temos de entender, finalmente, que a solução da terceira e quarta antinomias estão em relação com o não-sensível como uma fonte possível de satisfação da “exigência da razão pelo incondicionado”? Pelo menos devemos pensar que Kant expressou seu pensamento de forma imperfeita. Mas, qual é este pensamento expresso imperfeitamente? Trata-se de um possível desvio da exigência que na tese se expressa, de modo que não volte a entrar em conflito com a verdade da antítese. Kant tem a precaução de assinalar que não está dizendo que possa satisfazer essa exigência desviada e está, de fato, obrigado a dizer, em uma postura crítica geral, que

⁶⁵³ „Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, beiseite setzen können“ (KrV A 803/B 831).

tal exigência implica pelo menos um convite a um uso ilegítimo das categorias. Nenhum objeto de uma experiência possível pode responder à ideia de uma causa não causada ou de uma existência concreta não contingente (das quais dependem causalmente outras, mas que, por sua vez não depende de nenhuma), inclusive quando se interpretem como ideias cosmológicas, ou seja, como relacionadas a coisas que estão no espaço e no tempo. Quanto mais sério é, então, o risco de atacar os princípios críticos quando se metamorfoseiam em ideias transcendentais. Ficamos com a ideia de reconciliação minimalista de que a exigência desviada, ainda que não possa ser satisfeita, ainda que implique um uso vazio de conceitos, que só encontram seu emprego adequado na esfera do empírico, sem embargo, por essas mesmas razões, não implica nenhum conflito com a verdade da antítese, com a aplicação a fundo da lei da causalidade universal dos fenômenos, com a contingência total de todas as existências concretas que nessa esfera se dão⁶⁵⁴.

Allison analisa o Cânone no décimo quinto capítulo de *Kant's Transcendental Idealism*, intitulado “Entre a cosmologia e a autonomia: a teoria kantiana da liberdade na *Crítica da Razão Pura*” e no terceiro capítulo da primeira parte de *Kant's Theory of Freedom*, intitulado “Liberdade na Dialética e no Cânone”. Henry Allison rejeita a teoria da manta de retalhos (*patchwork theory*) e defende que – embora haja ambiguidade em relação à concepção de liberdade prática, não somente na comparação entre a dialética e o cânone, mas em toda a primeira crítica – não há contradição. Allison entende que a aparente contradição não ocorre, como frequentemente se supõe, entre uma concepção compatibilista e uma incompatibilista, mas entre duas noções incompatibilistas. Em uma delas, a liberdade prática é considerada em si mesma uma espécie de liberdade transcendental, uma causalidade incausada; na outra, ela é considerada como uma forma de liberdade distinta, limitada, mas ainda genuinamente incompatibilista. Allison defende que essa última versão é a dominante na filosofia moral subjacente à *Crítica da Razão Pura*⁶⁵⁵. Allison aduz duas razões para rejeitar a teoria da manta de retalhos⁶⁵⁶.

Primeiro, ignora o fato de a liberdade prática ser descrita essencialmente nos mesmos termos, tanto na Dialética

⁶⁵⁴ STRAWSON, Peter F. *Los limites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Traducción de Thiebaut. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1995, p.196.

⁶⁵⁵ ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.54.

⁶⁵⁶ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 319.

quanto no Cânone. Embora isso não seja decisivo, torna muito implausível que elas contenham duas concepções radicalmente diferentes desta liberdade. Segundo, e mais importante, é necessário considerar o Cânone como a afirmação de que uma concepção "meramente comparativa", compatibilista, da liberdade é um fundamento suficiente para a moralidade. Como veremos mais adiante neste capítulo, tal visão não pode ser atribuída nem mesmo ao Kant pré-crítico.⁶⁵⁷

Allison rejeita igualmente a interpretação de Beck. O ponto-chave ignorado por Beck seria a possibilidade de evitar a contradição entre a Dialética e o Cânone mesmo que tomássemos este último como afirmando que a liberdade prática poderia ser considerada sem a liberdade transcendental. Para Allison, Beck não pode reconhecer essa possibilidade porque compartilha dois pressupostos com a teoria da manta de retalhos: (1) que a Dialética afirma inequivocamente que a liberdade prática requer a liberdade transcendental e (2) que a liberdade prática sem a transcendental, isto é, a "mera liberdade prática", não seria mais que a inadequada concepção compatibilista. Por conseguinte, se esses pressupostos forem negados, há espaço para uma interpretação alternativa, que tanto tome Kant por sua palavra na afirmação da independência da liberdade prática quanto evite a assunção de uma contradição entre a Dialética e o Cânone.

A alternativa proposta por Allison adota dois pressupostos fundamentais.

Esta interpretação alternativa conta com dois pressupostos-chave próprios. O primeiro é que no Kant Dialético se afirma uma dependência "conceitual" ao invés de uma dependência "ontológica" da liberdade prática em relação à transcendental. Em outras palavras, Kant está ali meramente afirmando que é necessário apelar para a ideia transcendental de liberdade para nos concebermos como agentes racionais, praticamente livres, não que devemos realmente ser livres no sentido transcendental para sermos livres no sentido prático [...] A segunda, e consideravelmente mais controversa, afirmação é que a concepção de Kant da liberdade prática é ambígua e que esta ambiguidade pode ser encontrada tanto na Dialética quanto no Cânone⁶⁵⁸.

⁶⁵⁷ ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*, p.57.

⁶⁵⁸ ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*, p.57.

O primeiro é um pressuposto meramente teórico-cosmológico. Para Allison, o Kant dialético reflete sobre a possibilidade de existência de uma causa primeira ou um primeiro motor, o que seria completamente distinto da questão da realidade da liberdade humana. A teoria da ação humana desenvolvida na Dialética estaria vinculada à totalidade do tratamento kantiano do autoconhecimento sem apelar para nenhum fato especificamente moral. “Somos conscientes de nós mesmos não somente como sujeitos epistêmicos, possuidores de representações; também somos conscientes de nós mesmos como agentes, capazes de resistir a inclinações e capazes de eleger entre cursos de ação alternativos. Kant deve, portanto, elucidar esta consciência”⁶⁵⁹.

Allison, amparando-se na literalidade do texto, afirma, então, a conexão necessária entre os dois conceitos – liberdade transcendental e liberdade prática – e não entre as duas realidades. O que Kant defenderia na Dialética é que a conceitabilidade da liberdade prática exige uma referência à liberdade transcendental. A ideia de liberdade transcendental exerce uma “função regulativa” em relação à liberdade prática. Isso seria compatível com a função de modelo assignada à ideia na observação da tese da terceira antinomia. Seria compatível também com o Cânone, pois está aberta a possibilidade de que sejamos livres em sentido prático, sem que o sejamos em sentido transcendental⁶⁶⁰.

O segundo pressuposto é fundado no conceito de liberdade prática expresso nas lições de metafísica da década de 1770. Nelas, Kant trata a liberdade prática e a transcendental como dois conceitos bastante distintos, atribui o primeiro à psicologia empírica e o segundo à psicologia racional. Para Allison, em ambos os lugares, tanto nas lições de metafísica quanto na primeira crítica, a liberdade prática é considerada como o tipo de liberdade correspondente ao "conceito psicológico" e, portanto, como o tipo em questão no debate tradicional sobre a liberdade humana.

Esta liberdade prática baseia-se na independência da vontade de necessitação através de estímulos. Mas a liberdade que é absolutamente independente de todos os estímulos é a liberdade transcendental, que será tratada na psicologia racional⁶⁶¹.

Allison faz uso desta passagem para deduzir dela que o contraste entre liberdade prática e liberdade transcendental não é entre uma concepção compatibilista e uma

⁶⁵⁹ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 310.

⁶⁶⁰ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 319.

⁶⁶¹ V-Met 28: 257.

incompatibilista, mas entre a liberdade atribuída a um agente sensivelmente afectado (embora não determinado) e a liberdade atribuída a um agente (se houver) que nem sequer é sensivelmente afectado. Em suma, é entre a liberdade humana e a divina. A liberdade transcendental, que já encontramos na terceira antinomia em sua roupagem cosmológica, é tratada tanto na Dialética quanto no Cânone como uma "mera idéia"⁶⁶².

Para assegurar a desconexão ontológica entre a liberdade prática e a liberdade transcendental, Allison precisa atribuir uma interpretação à liberdade prática, definida por Kant como propriedade do arbítrio sensitivo que comporta a capacidade de agir "independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão"⁶⁶³. Allison argumenta fazendo uma ressalva: não se deve confundir a capacidade de escolher racionalmente e o conceito positivo de liberdade, a autonomia, considerado por ele conceito posterior⁶⁶⁴. A racionalidade deve ser interpretada aqui num sentido "muito amplo, o que inclui princípios irracionais, moralmente perniciosos, contraproducentes e imprudentes"⁶⁶⁵. Quanto ao dever, enquanto imperativo determinante da ação, Allison adverte que o dever não tem uma conotação exclusivamente ética e pode referir-se tanto a regras morais (imperativos categóricos) quanto a regras prudenciais (imperativos hipotéticos).

A ampliação do significado de racionalidade e dever permite que Allison defenda que a capacidade de agir segundo representações racionais nada tem a ver com a liberdade transcendental, que, por definição, se opõe necessariamente à causalidade natural. A afirmação de Allison é razoável e tem fundamento textual. Ao definir a liberdade prática, Kant vincula-a à capacidade do arbítrio de se determinar por motivos que excedem os estímulos, o poder "de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo [...], bom e útil"⁶⁶⁶. Não há dúvidas sobre o fato de a razão ser capaz de imperativos

⁶⁶² Além dos pressupostos hermenêuticos, deve-se ressaltar, no âmbito de *Kant's Transcendental Idealism*, uma decisão metodológica: a análise de Allison sobre a liberdade isola a primeira crítica, como se as obras subsequentes jamais tivessem sido escritas, levando a cabo o que ele denomina experimento mental (*a thought experiment*), procedimento que afeta inevitavelmente as condições de inteligibilidade do discurso kantiano enquanto parte de um sistema (ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 310).

⁶⁶³ „Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann“ (KrV 802/B 830).

⁶⁶⁴ GMS AA 4: 446.

⁶⁶⁵ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 316.

⁶⁶⁶ "A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade

categoricos e hipotéticos. No entanto, se as noções de razão e dever, tomadas em sentido amplo, não excluírem a espontaneidade cosmológica que caracteriza a noção incompatibilista de liberdade, a argumentação de Allison perde seu vigor. Embora a noção positiva de liberdade seja formulada posteriormente, não se pode ofuscar a alusão a ela por meio de termos e expressões que caracterizam a semântica da autonomia, tais como: “imperativos”, “dever”, “leis objetivas da liberdade e que exprimem o que deve acontecer”, “regra de conduta”, determinação “independentemente de impulsos sensíveis”, “motivos que apenas podem ser representados pela razão”⁶⁶⁷.

Allison, ao contrário de muitos estudiosos, não vê nenhum conflito entre as explicações da Dialética e do Cânone sobre a relação entre a liberdade prática e a liberdade transcendental. Em ambos casos, a existência de uma não dependeria da outra. No entanto, no Cânone, a liberdade prática e a liberdade transcendental não se vinculariam sequer conceitualmente. O que seria compatível com a afirmação de que a liberdade transcendental não é mais que uma ideia regulativa, sem efetividade prática. Ora, como conceber a razão prática? Allison defende um conceito epistêmico de liberdade incompatibilista. As leis são independentes da sensibilidade; no entanto, a ação não poderia ser considerada independente em seus motivos. Apesar de a ação ser determinada de alguma forma por desejos e inclinações, ela é irreduzível à causalidade natural. Dito de outro modo, motivos naturais causam sem excluir a causalidade da vontade. Trata-se de uma independência em relação a um desejo ou inclinação particular, mas não aos desejos e inclinações em geral. Para Allison, a conclusão de Kant é inequívoca: “a liberdade prática persistiria inclusive se não houvesse liberdade transcendental”⁶⁶⁸ e a noção de liberdade prática expressa no Cânone rechaça a de liberdade transcendental.

Sem dúvida, Kant distingue entre leis morais e pragmáticas e sustenta que só as primeiras são leis “puras determinadas totalmente a priori” (A 800/B 828). Sem embargo, isso só quer dizer que as leis morais em si mesmas, enquanto leis, não são derivadas a partir de uma consideração do que a

sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão”. „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft“ (KrV 802/B 830).

⁶⁶⁷ KrV 802/B 830.

⁶⁶⁸ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 318.

vontade revela como felicidade. Neste sentido meramente epistêmico, estas são independentes da sensibilidade. Mas isso é muito distinto da tese segundo a qual a vontade, ao atuar em consideração de tais leis, deve (ou pode) ser motivada por respeito à lei enquanto tal. Esta última doutrina, a qual é a pedra angular da teoria kantiana plenamente desenvolvida, é incompatível com a redutibilidade da liberdade à natureza e, por conseguinte, com o rechaço da liberdade transcendental⁶⁶⁹.

Apesar do engenhoso argumento, a liberdade prática de Allison é compatibilista e não guarda qualquer referência conceitual ao incompatibilismo preconizado na ideia kantiana de liberdade transcendental, pois o que a caracteriza é seu caráter causal em oposição à causalidade natural e sua capacidade de iniciar uma série de efeitos. Na verdade, se a solução para a terceira antinomia se identifica com uma liberdade que não seja independente da determinação por desejos e inclinações em geral, então a antinomia não é dinâmica, mas matemática, pois o condicionado e o incondicionado estariam dentro de uma mesma série⁶⁷⁰. Ao definir o libre arbítrio como capacidade de atuar “independentemente de impulsos sensíveis”, “por motivos que apenas podem ser representados pela razão”, Kant refere-se à lei moral (razão prática em senso estrito) e ao dever (em senso estrito) pelo qual o homem conhece-se livre em sentido incompatibilista. O conceito de liberdade prática se reporta à noção de liberdade transcendental na medida em que implica “o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação”⁶⁷¹. Segundo a interpretação de Allison, a ideia de liberdade transcendental não diz nada sobre o conceito de liberdade prática, apenas permite que o sujeito se conceba de alguma forma livre. Ou seja, a ideia de liberdade transcendental tem função meramente cognitiva e jamais constitutiva e nada diz sobre a essência da liberdade humana.

⁶⁶⁹ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 318.

⁶⁷⁰ FERNÁNDEZ, Francisco Iracheta. “Libertad práctica y libertad transcendental en la Crítica de la razón pura”, in: *Ideas y Valores*, volume LXI, número 150, diciembre 2012, Bogotá, pp.91-125, p. 122.

⁶⁷¹ “A idéia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação”. „Die transzendente Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher größtenteils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben“ (KrV A 448/B 476).

Beck, por sua vez, entende que o Cãnone não representa um rompimento entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática e não admite que Kant tenha mudado seu conceito ao longo do desenvolvimento da primeira crítica.

Ao afirmar que a determinação racional interior, a qual pode ser empiricamente exibida, não é suficiente para a moralidade, Kant é discordante com todos os seus predecessores e contemporâneos e com sua própria visão anterior (*Nova Dilucidatio*) que tais atos são livres porque expressam a atividade e não a passividade da razão. A seção i do cãnone da razão pura é frequentemente considerada como tendo afirmado que a razão prática é independente da liberdade transcendental e, conseqüentemente, sendo a este respeito em desarmonia com o “ensinamento crítico” e, portanto, anterior. Embora o Cãnone tenha sido provavelmente uma das primeiras partes da *Crítica da Razão Pura* a ser escrita, permita-me discordar dessa interpretação. O contexto seria suficientemente explanatório da aparente discrepância entre as afirmações de Kant para que não tenhamos de supor que ele mudou o seu parecer sobre um ponto central durante o trâmite de escrita do livro [...] O último parágrafo da seção i não diz que a liberdade prática permaneceria se a liberdade transcendental não fosse real; ele diz apenas que esta questão não nos interessa no campo prático ou num Cãnone no qual nós ‘não demandamos da razão mais que uma regra de conduta’ e não se exige que essa regra seja mostrada como irredutível a uma lei da natureza.⁶⁷²

Parte da dificuldade hermenêutica se deve, sem dúvidas, ao embaraço de não poder encontrar entre os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática uma dedução teórica. No entanto, é preciso reconhecer que o Cãnone – embora formule com clareza as questões fundamentais ao interesse da razão, tanto especulativa quanto prática, manifeste o método a ser usado na solução e até alguns conceitos muito relevantes – não oferece as respostas às indagações sobre o interesse prático com a mesma inteligibilidade⁶⁷³.

Com razão Loparic vê na *Crítica da Razão Pura*, especialmente no Cãnone, uma “introdução muito insuficiente, e mesmo enganosa, à problemática da *Crítica da Razão*

⁶⁷² BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 190, nota.

⁶⁷³ “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?”. „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (KrV A 804-805/B 832-833).

*Prática*⁶⁷⁴. Loparic salienta com razão que “Kant ainda não estava em condições de formular a lei moral, a questão da validade objetiva dessa lei, a questão da obrigatoriedade e a questão da relação (de ordem) entre a validade objetiva da lei moral e de outros princípios e ideias práticos”⁶⁷⁵. Não é possível ignorar dois fatos hermeneuticamente relevantes: por um lado, Kant realmente introduz os elementos conceituais fundamentais a seu sistema moral; por outro lado, no entanto, o faz de modo incipiente, devido às limitações inerentes ao processo evolutivo de consolidação de seu sistema.

Consideremos, como exemplo, a resposta à pergunta fundamental ao interesse prático: o que devo fazer? “Esta é a resposta à primeira das duas questões da razão pura que dizem respeito ao interesse prático: Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz”⁶⁷⁶. Kant envolve numa mesma formulação problemas conexos, mas essencialmente distintos: a fórmula da lei moral (ou seja, a autonomia) e a felicidade, conceito distinto e independente da virtude do agente moral. Algo similar, e até mais problemático, ocorre quando Kant desenvolve a relação entre a moralidade e o sumo bem. O texto sugere que a lei moral seja um motivo insuficiente, na medida em que julga impossível a moralidade sem a ideia de Deus. No entanto, é plausível interpretar que Kant, uma vez mais, formule numa só afirmação problemas essencialmente diversos e que serão abordados em profundidade e maior clareza na *Crítica da Razão Prática*. O sumo bem derivado, que implica a moralidade e felicidade, é apresentado como impossível às possibilidades humanas sem a concepção de um Deus criador capaz de compatibilizá-los⁶⁷⁷. Postas

⁶⁷⁴ LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão: uma interpretação semântica”, in: *Analytica*, volume 4, número 1, 1999, pp. 13-55, p. 25.

⁶⁷⁵ LOPARIC, *O fato da razão: uma interpretação semântica*, p. 24.

⁶⁷⁶ „Das war die Beantwortung der ersten von den zwei Fragen der reinen Vernunft, die das praktische Interesse betrafen: Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“ (KrV A 808-809/B 836-837).

⁶⁷⁷ “É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isto aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos. Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado a priori e necessário”. „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber iugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anllderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie

nestes termos, as formulações contêm, em síntese, os conceitos fundamentais em plena harmonia com a formulação plenamente desenvolvida nas obras fundacionais do sistema moral kantiano.

De modo similar, não é fácil interpretar a afirmação do Cânone de que o saber-se efetivamente livre (em sentido transcendental) – que o que determina a razão não seja em algum nível redutível à causalidade natural – seja uma questão meramente especulativa. Poder-se-ia invocar imediatamente o fato de o Cânone se referir ao uso legítimo das ideias da razão pura, que só pode ser prático e não comportaria qualquer demanda especulativa. No entanto, a questão proposta interessa e afeta o domínio prático. A consciência do dever como expressão da liberdade é imprescindível na teoria da ação moral kantiana. Kant reporta de modo inequívoco que o embaraço especulativo conduz ao desinteresse prático⁶⁷⁸.

Defendendo uma leitura ontológica e incompatibilista da liberdade prática no Cânone, Júlio Esteves afirma que “Kant não rejeita o valor dessa pergunta fundamental para o interesse prático. Na verdade, a questão sobre se a liberdade prática está fundamentada na liberdade transcendental e não na natureza “não é em si mesma estranha ao prático ou uma pergunta especulativa, mas pode ser colocada em termos especulativos, e é exatamente nesses termos que Kant a está considerando”⁶⁷⁹. Esta leitura tem o mérito de realçar a presença dos interlocutores da terceira antinomia, o filósofo especulativo e o empirista dogmático. Nesse sentido, a assertiva de Kant significaria uma rejeição das pretensões indisciplinadas do filósofo especulativo, inclinado a deduzir logicamente a liberdade prática a partir da liberdade transcendental, e as do empirista dogmático, que faz uso do limite estrutural do conhecimento em matéria moral para causar embaraço especulativo. De fato, o que Kant rejeita tanto na tese quanto na antítese, é a validade da especulação sobre a liberdade, pois o entendimento não reúne condições para afirmá-la, mas tampouco para negá-la⁶⁸⁰. O parágrafo inicial do Cânone reafirma que o maior, e talvez único, proveito de toda a filosofia da razão pura seja apenas negativo, ou seja,

nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft apriori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“ (KrV A 812-813/ B 840-841).

⁶⁷⁸ KrV A 475/B 503.

⁶⁷⁹ ESTEVES, Júlio. “A liberdade no cânon da razão pura: uma interpretação alternativa”, in: *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, volume 4, n.1, 2009, p. 43-65, p. 55-56.

⁶⁸⁰ KpV A 7. 53.

impor disciplina, reprimir excessos, impedir ilusões. Os limites de tal disciplina restringem as presunções sofisticadas⁶⁸¹.

Uma passagem do Cânone oferece a chave para a devida interpretação do motivo pelo qual Kant deixou à parte a liberdade transcendental na análise sobre o uso prático da razão pura. Kant declara que o sentido transcendental “não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos” e que representa “um problema para a razão”⁶⁸². Ou seja, Kant aponta para a necessidade de perscrutar nos efeitos empíricos o fundamento para a comprovação da realidade e efetividade da causalidade numênica. Kant pesquisa o fato que desvela o caráter constitutivo da razão prática. A rigor, o sentido transcendental de liberdade, pensado em termos formais, como lei geral de toda a experiência, não se refere a um determinado sujeito ou objeto. Logo, o motivo aduzido para descartar a liberdade transcendental da análise do caráter constitutivo da razão prática está em plena conformidade com a definição proposta na Dialética.

A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza⁶⁸³.

A liberdade prática não pode ser deduzida; no entanto, é por ela que se constata a possibilidade, realidade e efetividade do sentido transcendental da liberdade. A liberdade prática comporta um sujeito concreto inserido em um domínio sensível no qual o arbítrio é determinado pela ideia (lei moral, liberdade). A solução emerge na medida em que Kant define conceitualmente o domínio sensível sobre o qual a representação prática (a lei

⁶⁸¹ KrV A 795/B 823.

⁶⁸² KrV A 801-802/B 829-830.

⁶⁸³ „Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, ist, daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird“ (KrV A 533/B 561).

moral) poderia ser interpretada. Dito de outro modo, é preciso definir um domínio de dados sensíveis sobre os quais a lei moral seja considerada válida. Conclui-se, portanto, que o vínculo lógico depende da efetividade do vínculo ontológico. A desvinculação entre o sentido transcendental e o prático de liberdade no Cânon é meramente circunstancial e metodológica, para atender ao fim visado pela análise: o uso legítimo – no caso, prático – da razão pura.

7.2. Da realidade e efetividade da liberdade prática na experiência moral

O vínculo conceitual, afirmado na Dialética, entre o sentido transcendental e o prático de liberdade não pode assegurar a realidade e efetividade da causalidade numênica no mundo mecanicamente determinado. O programa de pesquisa kantiano terá de investigar o domínio sensível sobre o qual nos é dada a causalidade numênica. Assim como na esfera teórica, na prática também se exige a identificação de um campo de dados sensíveis sobre o qual tenha validade o juízo sintético a priori, no caso, prático. Ademais, será preciso descrever como o efeito da causalidade numênica se articula com os demais efeitos no mundo fenomênico. No Cânone, Kant surpreende o leitor e provoca embaraço entre os intérpretes ao afirmar, sem fornecer instrumentos conceituais indispensáveis à clareza, que a liberdade prática é demonstrada na experiência e nesta conhecida como umas das causas naturais.

A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência [...] Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes ao mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema⁶⁸⁴.

⁶⁸⁴ „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden [...] Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt“ (KrV A 802-803/B 830-831).

Na assertiva “a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência”, o significado do termo experiência, afeta decisivamente a noção de liberdade em questão. Para alguns intérpretes, a expressão poderia ser reescrita da seguinte maneira: “a liberdade prática pode ser provada pela experiência, logo trata-se de um fenômeno”. Se essa interpretação for correta, o Cânone representa o fracasso do esforço empreendido na Dialética para a superação do dogmatismo. Kant assumiria os fenômenos, assim como Hume, como coisas em si mesmas (item 1.1). Note-se que se a liberdade prática é dada na experiência e a experiência é fenomênica, então a liberdade é um fenômeno entre os fenômenos. Nesse caso, se considerarmos isoladamente essa assertiva, Kant adotaria a posição da tese⁶⁸⁵. Dessa forma, a liberdade seria admitida como uma exceção à universalidade da lei de causalidade natural no âmbito fenomênico. Se essa interpretação fosse admissível, a afirmação se colocaria em franca contradição com a Dialética, na qual Kant, opondo-se à tese, defende que a liberdade enquanto causa incondicionada não pode ser encontrada no regresso empírico e deve ser pensada fora do âmbito fenomênico⁶⁸⁶.

O termo experiência é retomado por Kant e inserido numa declaração ainda mais problemática: “Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes ao mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema”. Alguns comentadores interpretam essa afirmação segundo a seguinte proposição: “a liberdade transcendental opõe-se diametralmente à noção de liberdade prática, pois o conceito de experiência vincula-se à naturalização da liberdade”. Esta interpretação é danosa, pois erradica a noção de imputabilidade moral proposta pelo próprio Kant. Se esta interpretação for correta, Kant sucumbiria à posição da antítese, pois não provaria o dano irreparável representado por ela para os interesses práticos⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”. „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt msgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig“ (KrV A 444/ B 472).

⁶⁸⁶ KrV A 516, 530/B 554, 558.

⁶⁸⁷ KrV A 466/B 494.

De fato, superar a antítese parece ser o maior desafio, pois ela comporta dois princípios assumidos como infalíveis por Kant: a) o encadeamento universal de todos os fenômenos no tempo segundo a causalidade natural (princípio defendido na analítica transcendental) e; b) a causalidade por liberdade transcendental não pode ser objeto de uma experiência possível, portanto, carece de realidade objetiva e não pode ser uma lei natural (princípio defendido na Dialética). O desafio consiste em provar como a liberdade transcendental é exterior ao mundo fenomênico (para superar a tese), mas de modo que, ao mesmo tempo, tenha efetividade causal neste mundo inteiramente regulado por leis naturais (para vencer a pretensão da antítese). A solução deve assegurar que as duas causalidades “se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem”⁶⁸⁸.

Interessa, então, compreender o contexto das afirmações e perscrutar o sentido da experiência a qual Kant se refere. Cânone é o termo aplicado à investigação sobre o conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral. Parte-se da constatação da impossibilidade de qualquer uso especulativo do conhecimento sintético da razão pura. Logo, se há um cânone para a razão pura, esse deve ser prático⁶⁸⁹. A clareza sobre a delimitação do perímetro de investigação do Cânone – o legítimo uso da razão no âmbito prático – é fundamental para uma exegese bem-sucedida. Se o âmbito de pesquisa do Cânone é prático, por que a experiência possuiria conotação teórica?

“Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”⁶⁹⁰. Ou para ser mais específico, prático é tudo o que se encontra vinculado ao livre arbítrio como princípio ou como consequência. A praticidade se refere, pois, diretamente à noção de liberdade prática, definida por Kant, no Cânone, como a propriedade de um *arbitrium sensitivum*, pela qual ele pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, por

⁶⁸⁸ “Mas o problema que tínhamos que resolver não nos obriga a isto; tratavase apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta, a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem”. „Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hierzu gar nicht, denn sie war nur diese: ob Freiheit der Naturnotwendigkeit in einer und derselben Bandlung widerstreite, und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bei dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht affiziere, mithin beide voneinander unabhängig und durcheinander ungestört stattfinden können“ (KrV A 557/B 585).

⁶⁸⁹ KrV A 797/ B 825.

⁶⁹⁰ „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV A 800/B 828).

motivos que apenas pela razão podem ser representados⁶⁹¹. Trata-se de um conceito incompatibilista de liberdade, ou seja, trata-se de uma causalidade considerada por oposição à causalidade natural (“impulsos sensíveis”). A definição incompatibilista de liberdade no Cânone impossibilita uma leitura meramente empírica da noção de experiência; pois dar-se-ia uma contradição interna no próprio Cânone.

Embora Kant aponte para a necessidade de definir o âmbito da experiência sobre o qual apoiar a validade de juízos sintéticos a priori práticos, ele não foi capaz de formulá-lo com precisão no âmbito da primeira crítica, provavelmente por não dispor de clareza suficiente sobre isso. Kant lida, no âmbito da primeira crítica, com um conceito de experiência estritamente cognitiva. A experiência pela qual o sentido prático de liberdade confirmaria o seu sentido transcendental não cabe nos limites da Analítica e da Lógica transcendental. O conceito de filosofia transcendental, apresentado logo no prefácio a segunda edição da primeira crítica, é tão estreito que não comporta os princípios e conceitos fundamentais da moralidade. No âmbito da *Crítica da Razão Pura*, o componente empírico da moralidade é considerado bastardo e jamais assimilado pela filosofia transcendental. É esse o sentido da afirmação de que a questão da liberdade também diz respeito à psicologia, embora deva ser resolvida pela filosofia transcendental⁶⁹².

Daí resulta, que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos a priori, não pertencem à filosofia transcendental. [porque, não obstante não serem por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito do

⁶⁹¹ “Efetivamente, um arbítrio é simplesmente animal (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, patologicamente. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se livre arbítrio (*arbitrium liberum*) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado prático”. „Eine Willkür nämlich ist bloß tierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird Praktisch genannt“ (KrV 802/B 830).

⁶⁹² “Eis porque a questão acerca da possibilidade da liberdade, se é certo que diz respeito à psicologia, só, no entanto, compete à filosofia transcendental resolvê-la, visto que assenta em argumentos dialéticos da simples razão pura”. „Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen muß“ (KrV A 535/B 563).

dever, enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis]. Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa.⁶⁹³

A exclusão da moralidade do conjunto da filosofia transcendental é reiterada no Cânone.

Todos os conceitos práticos se reportam a objetos de satisfação ou de aversão, isto é, de prazer ou desprazer, portanto, pelo menos indiretamente, a objetos do nosso sentimento. Mas como este não é uma faculdade representativa das coisas, antes reside fora de toda a faculdade cognitiva, os elementos dos nossos juízos, na medida em que reportam ao prazer ou desprazer e, por consequência, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem simplesmente que ver com conhecimentos puros a priori⁶⁹⁴.

Kant depara-se com os limites impostos pelo seu próprio conceito de filosofia transcendental. Ele tem de enunciar um domínio sensível sobre o qual tenham validade os juízos sintéticos a priori práticos, ou noutros termos, trata-se de definir como se manifesta a realidade e a efetividade da razão prática na sensibilidade e no âmbito fenomênico. O fato de a *Crítica da Razão Pura* canonizar um conceito de filosofia transcendental no qual cabe somente a noção de experiência cognitiva, não permite a Kant a devida formulação da experiência moral. Isso leva vários intérpretes a considerar o Cânone como discrepante em relação às afirmações contidas na Analítica e na Dialética

⁶⁹³ „Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse apriori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie (weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen usw., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen). Daher ist die Transzendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft“ (KrV A 15/B 29).

⁶⁹⁴ „Alle praktischen Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust oder Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urteile, sofern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen apriori zu tun hat“ (KrV A 802/B 830, nota). É evidente que, na *Crítica da Razão Pura*, a filosofia transcendental coincide integralmente com a razão teórica. Poder-se-ia pensar que Kant alargou o conceito de filosofia transcendental de tal modo a abarcar também a razão prática, a estética e a teleológica.

e respeitáveis estudiosos – como Kemp Smith, Guérout e Lehmann – consideram razoável a hipótese que qualifica o Cânone como um texto pré-crítico, concedendo plausibilidade à famigerada teoria da manta de retalhos (*patchwork theory*)⁶⁹⁵.

Embora não se possa falar explicitamente em experiência moral na primeira crítica, não se pode obliterar o esforço de elaboração conceitual no sentido de descrever o modo como a ordem sensível é afetada pela inteligível. Kant aduz ao arbítrio, enquanto causalidade no mundo sensível, um carácter inteligível – manifesto no dever e numa necessidade que contrasta com a necessidade natural – e um carácter sensível, na medida em que é fenomênico e deve ser uma entre as causas naturais. O termo carácter refere-se à “lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa”⁶⁹⁶.

O homem é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também carácter empírico como

⁶⁹⁵ GUÉROULT, Martial. “Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique”, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 8, No. 30 (4) (1954), pp. 331-357. SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Gutenberg, 2013, p. 414. Paton, entre tantos estudiosos, resiste à teoria da manta de retalhos. PATON, Hebert J. *Kant's Metaphysic of experience*. Volume I e II. London: George Allen and Unwin LTDA, 1984, p. 38-43. Embora a teoria da manta de retalhos seja defendida com argumentos dignos de consideração, pode ser usada para explicar praticamente todas as discrepâncias textuais na *Crítica da Razão Pura*. Segundo essa interpretação, a Dialética e o Cânone se contradizem, pois a primeira nega e a segunda afirma que a liberdade prática é possível sem a liberdade transcendental. Isso, por sua vez, é entendido como consequência do fato de que o primeiro interpreta a liberdade prática em um sentido incompatibilista e o segundo em um sentido compatibilista. A contradição flagrante entre os dois textos é então alegada como sendo o resultado do fato de o Cânone representar uma fase primitiva e pré-crítica do pensamento de Kant.

⁶⁹⁶ “Toda a causa eficiente, porém, tem de ter um carácter, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um carácter empírico, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um carácter inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro carácter, o carácter da coisa no fenômeno, e ao segundo o carácter da coisa em si mesma”. „Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen“ (KrV A 539/B 567).

todas as outras coisas da natureza. Observamos esse carácter através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos. Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenómeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas. O dever exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza.⁶⁹⁷

Apesar dos limites inerentes ao estreito conceito de filosofia transcendental no âmbito da primeira crítica, Kant já aponta para um horizonte de experiência humana não redutível à experiência cognitiva (que implica “impressões dos sentidos”). Kant alude a “atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos”. Kant se refere às ações humanas como não atribuíveis à “receptividade da sensibilidade”. Embora seja uma afirmação meramente negativa, traz à luz a questão sobre um modo específico de receptividade para a moralidade. Diante disso, há

⁶⁹⁷ „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die es in seinen Wirkungen äußert. Bei der leblosen, oder bloß tierischbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sieh selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht. Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“ (KrV A 546-547/B 574-575).

fundamento para afirmar que na assertiva “a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência”, Kant se refere a uma acepção do conceito de experiência irreduzível àquela estritamente cognitiva. Esteves qualifica tal experiência como híbrida, ou seja, dotado ao mesmo tempo de elementos morais e psicológicos, oriundos da introspecção⁶⁹⁸. Essa qualificação, no entanto, não descreve adequadamente o fato moral, dando a impressão de que ele seja em parte cognitivo ou que careça de pureza em sua especificidade. Na verdade, Kant já apresenta na primeira crítica a absoluta consciência de que o fato moral demandava uma noção *sui generis* de receptividade.

Somente a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant formula de modo inequívoco a relação entre a motivação racional e a sensibilidade. Para que o homem, simultaneamente racional e afetado pelos sentidos, possa querer racionalmente como dever é “preciso sem dúvida uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios”. A ocorrência, na qual “um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor” não é cognoscível a priori, logo, “a respeito da qual temos de consultar só a experiência”⁶⁹⁹.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant descreve essa receptividade da lei moral como *factum* da razão, ou seja, ocorrência que antecede toda a argumentação sobre a sua possibilidade ou sobre as consequências dela decorrentes. Considerados os princípios do sistema kantiano, a razão prática deve partir de proposições fundamentais, dados elementares, fundamentos primários de toda ciência e não se originar dela. Kant insiste

⁶⁹⁸ ESTEVES, Júlio. “A liberdade no cânon da razão pura: uma interpretação alternativa”, in: *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, volume 4, n.1, 2009, p. 43-65, p.48.

⁶⁹⁹ “Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afectado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível a priori, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar a priori, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência”. „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzufliessen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der wie von aller Causalität wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen“ (GMS AA 4: 460).

na imediatez do fato, demonstrado no “uso prático mais comum da razão”⁷⁰⁰. Kant argumenta em favor dessa imediatez apelando para exemplos que assinalam a experiência moral, experiência da lei moral, como o desvelamento da liberdade. De outro modo, “jamais se teria chegado à façanha de introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral, e com ela a razão prática, não tivesse sobrevivido e impingido a nós esse conceito. Mas também a experiência confirma essa ordem dos conceitos em nós”⁷⁰¹.

Na *Crítica da Razão Prática*, o *factum* é caracterizado como uma espécie de sensação (*Art von Empfindung*) produzida unicamente pela legislação da razão prática. Se a atividade da razão produz uma sensação, é preciso admitir uma receptividade pura, essencialmente diversa da receptividade da sensibilidade. Kant elabora o conceito de receptividade pura como um análogo da noção de receptividade da sensibilidade: assim como as máximas empíricas se dão a conhecer pelo sentimento de prazer ou de dor, a máxima moral se dá a conhecer no respeito⁷⁰². Na *Metafísica dos Costumes*, Kant confirma a importância da dimensão estética na teoria da ação moral e opõe o sentimento moral e afecção patológica: “o estado estético (a afecção do sentido interno) é, pois, um sentimento ou patológico ou moral. O primeiro é aquele sentimento que precede a

⁷⁰⁰ KpV A 163.

⁷⁰¹ “Que esta seja a verdadeira subordinação de nossos conceitos e que a moralidade descubra-nos primeiro o conceito de liberdade, que, por conseguinte, a razão prática seja a primeira a colocar à razão especulativa com esse conceito o mais insondável problema, para mediante o mesmo conceito pô-la no máximo embaraço, aclara-se já pelo seguinte: visto que a partir do conceito de liberdade nada pode ser explicado nos fenômenos mas que aqui o mecanismo natural tem que constituir o fio condutor, que além disso também a antinomia da razão pura, se ela quiser elevar-se ao incondicionado na série das causas, tanto num caso como no outro enreda em representações inconcebíveis enquanto o último (mecanismo) pelo menos possui utilidade na explicação dos fenômenos, assim jamais se teria chegado à façanha de introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral e com ela a razão prática, não tivesse sobrevivido e impingido a nós esse conceito. Mas também a experiência confirma essa ordem dos conceitos em nós”. „Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sei, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdeckte, mithin praktische Vernunft zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen, erhellt schon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich bei einem so sehr wie bei dem andern in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns“ (KpV A 54).

⁷⁰² KrV A 546-547/B 574-575.

representação da lei, o último, aquele que apenas pode se seguir a esta”⁷⁰³. Descrição similar é feita na *Crítica da Razão Prática*, na qual Kant novamente apresenta a lei moral como um momento estético posterior ao da sensibilidade, conhecido pelo sentimento de prazer ou de dor.

Mas essa justificação dos princípios morais como proposições fundamentais de uma razão pura podia ser perfeitamente conduzida com suficiente certeza pelo simples apelo ao juízo do entendimento humano comum, porque todo o empírico, que quisesse introduzir-se furtivamente em nossas máximas como fundamento determinante da vontade, dá-se a conhecer pelo sentimento de prazer ou de dor, que, na medida em que suscita apetites, é-lhe necessariamente inerente. Mas a razão prática pura opõe-se terminantemente a admiti-lo como condição em seu princípio. A heterogeneidade dos fundamentos determinantes (empíricos e racionais) torna-se mediante esta resistência de uma razão praticamente legislativa contra toda a mescla de inclinação, tão cognoscível, tão excelsa e saliente através de uma peculiar espécie de sensação, que, porém, não precede a legislação da razão prática mas, muito antes, é produzida unicamente por ela e, na verdade, como uma coerção, ou seja, pelo sentimento de um respeito como nenhum homem tem por inclinações, seja de que espécie forem, mas sim pela lei, a ponto de ninguém, mesmo o entendimento humano mais comum, dever deixar de perceber momentaneamente, em um exemplo apresentado, que mediante fundamentos empíricos do querer na verdade se pode aconselhá-lo a seguir seus impulsos, mas jamais pretender que obedeça a uma outra lei que a lei prática pura da razão⁷⁰⁴.

⁷⁰³ „Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. - Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann“ (MS AA 6: 399).

⁷⁰⁴ „Diese Rechtfertigung der moralischen Principien als Grundsätze einer reinen Vernunft konnte aber auch darum gar wohl und mit gnugsamer Sicherheit durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu widersteht, es in ihr Princip als Bedingung aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch gesetzgebenden Vernunft wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen sein, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden

A teoria do *factum* tem a função de esclarecer e justificar os juízos sintéticos a priori “segundo a pureza de sua origem, mesmo no juízo dessa razão comum”⁷⁰⁵. A consciência do imperativo categórico como fato da razão justifica o imperativo categórico em sua validade absoluta. A consciência da lei como resistência da razão – experiência de um conflito de motivos, *oppositio actualis*, devido à heterogeneidade dos fundamentos – atribui justificação à convicção da realidade do uso sintético da razão pura prática e dissipa a suspeita de que a liberdade seja uma “ideia quimérica” (*chimärische Idee*)⁷⁰⁶. A teoria do fato não faz apelo a algo exterior ou à dedução, mas à atividade da razão que se impõe por si mesma. Neste sentido, o famoso exemplo da força (também o exemplo do depósito, apesar de menos enfático), sublinha, além da imediatez, o vigor e o valor do fato da razão (manifestação da liberdade), mesmo quando entra em jogo o forte instinto de autopreservação⁷⁰⁷.

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo de uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)⁷⁰⁸.

sollte, daß durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen gerathen, niemals aber einem anderen als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze zu gehorchen zugemuthet werden könne“ (KpV A 164-165).

⁷⁰⁵ KpV A 163.

⁷⁰⁶ GMS AA 4: 445

⁷⁰⁷ KpV A 54 (exemplo da força), KpV A 49 (exemplo do depósito).

⁷⁰⁸ „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt“ (KpV A 56).

A expressão *Factum der Vernunft* demanda análise. O termo latino *Factum* é empregado nos escritos de duas maneiras: em letra minúscula e declinado de acordo com sua função sintática ou como uma palavra estrangeira da língua alemã, maiúsculo e indeclinado. O fato refere-se à receptividade pura da lei pelo sentimento de respeito (coercitividade do imperativo categórico). Diverso do *Faktum*, o *Factum* significa *imputatio facti*, ou seja, o âmbito no qual as ações se dão sob a ideia de liberdade, sob um mandamento ou proibição. Cada *factum* é *meritum* ou *demeritum*, nenhum é *adiaphoron*⁷⁰⁹. O fato é atribuído à razão, jamais a qualquer forma de sensibilidade, como um produto de sua atividade⁷¹⁰. A atividade da razão manifesta no *factum* assegura consistência e realidade “para um objeto suprassensível da categoria de causalidade, a saber, da liberdade”⁷¹¹. Encontra-se aqui um ponto de convergência para a solução do problema da imputabilidade do sujeito agente da ação má no âmbito das obras fundacionais do sistema moral kantiano (6.2). O *factum* define o âmbito no qual o homem é necessariamente imputável, pois age sob a ideia de liberdade, mesmo que não atue pela causalidade numênica (causalidade através da liberdade).

Poder-se-ia levantar uma aparente contradição em torno da compreensão do que seja o *factum*. Por um lado, Kant afirma que a razão prática legislativa se dá, “tão cognoscível” e “tão excelsa” por meio de “uma espécie de sensação” produzida pela

⁷⁰⁹ WILLASCHECK, Marcus. “Die Tat der Vernunft: zur Bedeutung der Kantischen These von ‘Factum der Vernunft’”, in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, hrsg. Von G. Funke. Bonn: Bouvier, 1991, pp, 455- 466, p. 456.

⁷¹⁰ KpV A 37: “A regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um efeito”. „Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt“

⁷¹¹ “Contariamente se manifesta agora uma confirmação, sequer esperável antes e muito satisfatória, do modo de pensar consequente da crítica especulativa, no seguinte fato: visto que essa revomendava expressamente considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive o nosso próprio sujeito, como válidos somente enquanto fenômenos, todavia recomendava pôr-lhes como fundamento coisas em si mesmas, portanto não considerar todo o suprassensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo: a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto suprassensível da categoria de causalidade, a saber, da liberdade”. „Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Kritik darin, daß, da diese die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subject nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Causalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft“ (KpV A 9).

legislação da razão prática⁷¹². Por outro lado, a lei moral é “inequivocamente dada”, mas que “não é nenhum fato empírico”⁷¹³. Kant está consciente de todas as limitações analógicas que o termo “fato” – além dos termos “experiência” e “estético” – comporta. Kant reconhece: “a coisa é bastante estranha e não tem equivalente em todo o restante conhecimento prático”⁷¹⁴. O *factum* da razão é considerado inegável⁷¹⁵; “pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova a sua realidade e a dos seus conceitos pelo ato e toda a arguição dessa possibilidade é vã”⁷¹⁶. No entanto, Kant aplica o atributo restritivo “como se fosse” (*gleichsam*) ao termo *factum* em quatro das onze passagens em que o vocábulo aparece⁷¹⁷. Supõe-se que Kant entenda que o uso do termo é legítimo, apesar dos riscos de má interpretação implicados. É imprescindível observar que Kant

⁷¹² KpV A 164.

⁷¹³ KpV A 56.

⁷¹⁴ „Die Sache ist befremdlich genug und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniß nicht“ (KpV A 55).

⁷¹⁵ KpV A 56.

⁷¹⁶ „Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich“ (KpV A 3).

⁷¹⁷ “Auch ist das moralische Gesetz *gleichsam* als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes a priori e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida” (KpV A 81). “Die objective Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori *gleichsam* durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada a priori na lei moral como que mediante um *factum*; pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos” (KpV A 96). “Man mußte ihn zuerst der Reinigkeit seines Ursprungs nach selbst im Urtheile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, *gleichsam* als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht. Primeiro se tinha que estabelecer e justificar essa proposição fundamental segundo a pureza de sua origem, mesmo no juízo dessa razão comum, ainda antes que a ciência pudesse tomá-la em mãos para fazer uso dela, como se fosse um *factum* que antecede toda a argumentação sutil sobre sua possibilidade e sobre todas as consequências que se desejassem tirar dela” (KpV A 163). “Nun kam es bloß darauf an, daß dieses Können in ein Sein verwandelt würde, d. i., daß man in einem wirklichen Falle *gleichsam* durch ein Factum beweisen könne: daß gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktisch nothwendig sein. Ora, tudo dependeu meramente de que esse poder fosse transformado em um ser, isto é, de que se pudesse provar em um caso efetivo, como que através de um *factum*, que certas ações, quer elas sejam efetivas ou também só ordenadas, isto é, praticamente necessárias, pressupõem uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada)” (KpV A 187).

afirma que a lei não é um fato empírico; no entanto, declara a existência de “fundamentos empíricos” do querer racional⁷¹⁸.

Dessa forma, o *factum* atesta que o domínio empírico é, exclusivamente por este caso, mais amplo que o domínio do fato empírico (experiência cognitiva)⁷¹⁹. De fato, na analítica da razão prática pura, mais precisamente na “Elucidação crítica da analítica da razão prática pura”, Kant traça um paralelo sistemático entre a razão prática e a razão teórica e afirma que ambas “têm como fundamento a mesma faculdade de conhecer”, “na medida em que ambas são teóricas”. A analítica da razão teórica ocupa-se do conhecimento dos objetos dados ao entendimento e tinha de começar na intuição, pela sensibilidade, para então, ir até os conceitos. A analítica da razão prática segue a trajetória inversa, pois a razão prática “não se ocupa com objetos para conhecê-los, mas com a sua própria faculdade de (conformemente ao seu conhecimento) torná-los efetivos” por meio da causalidade da vontade. A razão deve conter o fundamento de determinação da vontade, de tal forma que não pode indicar nenhum objeto da intuição, mas “indicar somente uma lei da intuição”⁷²⁰. Diante da clareza das afirmações de Kant não parece uma interpretação aceitável a afirmação de Allison de que o fato “não conta como experiência no sentido técnico de Kant”⁷²¹. Na verdade, melhor seria dizer que não se trata de experiência em sentido cognitivo. Embora Kant aborde a noção de fato com cautela, ela é apresentada como legítima e esclarecedora.

Não obstante o sentimento moral se refira à obrigação (à coercitividade da lei moral), não há obrigação de possuir um sentimento moral ou de adquiri-lo, pois “toda consciência da obrigação tem como fundamento esse sentimento para tornar-se consciente da necessidade que assenta no conceito de dever; pelo contrário, todo ser humano (como um ser moral) o tem originariamente em si; a obrigação, porém, apenas pode dizer respeito a cultivá-lo e mesmo a fortalecê-lo por meio da admiração de sua origem imperscrutável”⁷²². O sentimento moral é a condição de possibilidade da

⁷¹⁸ KpV A 164.

⁷¹⁹ SCHÖNECKER, Dieter. “Das gefühlte Faktum der Vernunft: Skizze einer Interpretation und Verteidigung”, in: *DZPhil*, Akademie Verlag, 61 (2013) 1, pp. 91-107, p. 95. KpV A 81, 96, 163, 187.

⁷²⁰ KpV A 159-160.

⁷²¹ ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 318.

⁷²² „alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken“ (MS AA 6: 399-400).

consciência da lei. A suscetibilidade em relação à lei moral é identificada num sentimento *sui generis*, genuinamente moral, o respeito. A motivação da razão é sentida no respeito.

A interpretação defendida nesta tese concorda com Heidegger no sentido de que haja uma ligação originária entre a lei moral e a sensibilidade dada no sentimento do respeito⁷²³. Heidegger vê no sentimento do respeito o princípio de susceptibilidade da lei moral e a essência da personalidade. A posição de Heidegger tem o mérito de apreender a especificidade da experiência moral como um modo de autoconsciência dado num sentimento puro. A lei moral e o sentimento de respeito são o núcleo da pessoa humana⁷²⁴.

Kant chama também pessoa ao eu moral, ao si-mesmo, a essência própria do homem. Em que consiste a essência da personalidade da pessoa? A personalidade mesma é [...] a ideia da lei moral junto ao respeito inseparavelmente unido a ela. O respeito é a susceptibilidade em relação à lei moral, ou seja, o que possibilita a recepção desta lei como uma lei moral. Se o respeito constitui a essência da pessoa como eu moral, então de acordo com o que foi dito, deve ser um modo de autoconsciência. Em que medida o é? Pode o respeito funcionar como um modo de autoconsciência, quando de acordo com a própria definição de Kant, é um sentimento? Os sentimentos, os estados afetivos de prazer e desprazer, pertencem à sensibilidade. Esta, no entanto, não é necessariamente determinada pelos estados do corpo, de tal forma que fica aberta a possibilidade de um sentimento puro, livre de determinações afetivas, mas produzido pelo próprio sujeito⁷²⁵.

O respeito constitui-se no modo específico pelo qual a lei moral se torna primariamente acessível. Dessa forma, o respeito não é posterior à ação, nem critério de discernimento para a decisão moral, tampouco fundamento. O respeito refere-se à sensibilidade (*Sinnlichkeit*), “estrutura fundamental da transcendência do si mesmo moral”. Heidegger designa sentimento moral ou sentimento de si mesmo⁷²⁶. Tal definição

⁷²³ Cf. LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão: uma interpretação semântica”, in: *Analytica*, volume 4, número 1, 1999, pp. 13-55, p. 36-38.

⁷²⁴ Heidegger resolve desta maneira o problema da despersonalização implicada na submissão do sujeito moral a uma racionalidade formalizada e universalizada. A legalidade da razão pura prática e o sentimento de respeito, ao invés de ameaça à individualidade e à identidade pessoal, são o núcleo essencial da personalidade.

⁷²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, § 30.

⁷²⁶ Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*, § 30.

vincula o respeito ao sentimento (*Gefühl*), distinguindo-o completamente da sensibilidade cognitiva (*Sinn*)⁷²⁷.

A essa altura, é possível voltar a considerar o Cânone com maior proveito. Tendo em atenção a análise empreendida, compreende-se prontamente a afirmação “A liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência”. O termo experiência assume uma conotação eminentemente moral⁷²⁸. No entanto, o termo experiência é aplicado no Cânone noutra asserção, com um significado ligeiramente distinto, embora intrinsecamente vinculado. Kant afirma: “conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais”. Na primeira asserção, Kant se refere ao *factum* da razão, o qual implica o princípio de susceptibilidade da lei moral, o respeito. Na segunda assertiva, no entanto, Kant se refere aos efeitos fenomênicos da causalidade numênica. Trata-se de efeitos da causalidade fenomênica segundo a legalidade da natureza, pois o próprio homem, por seu carácter fenomênico, está sujeito à legalidade natural em suas condições e possibilidades. Embora os efeitos sejam fenomênicos, os motivos, nesse caso, são autônomos (rivalizam com os motivos da sensibilidade). Dessa forma, na medida em que produz efeitos naturais, a vontade pode ser interpretada, sem qualquer prejuízo do carácter inteligível da causalidade numênica, como uma causalidade da natureza (o que é essencialmente distinto de ser uma causalidade natural)⁷²⁹.

⁷²⁷ “O eu submisso, imediata rendição a ... é a receptividade pura; a autoimposição livre da lei é a espontaneidade pura. Em si mesmas, as duas são originariamente uma. Além disso, só compreendendo que a origem da razão prática se encontra na imaginação transcendental é que somos capazes de compreender porque no sentimento de respeito, nem a lei nem o eu ativo são objetivamente apreendidos, mas que ambos se manifestam nele de um modo mais original, não-temático e não-objetivo como dever e ação, e formam o ser-mesmo não-refletivo e atuante” (Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*, § 30). Heidegger defende a hipótese de que a razão prática, assim como a razão teórica funda-se na imaginação transcendental.

⁷²⁸ MS AA 6:468. Kant faz referência à “passagem” (*Übergang*), pela qual o termo experiência assume uma outra conotação, o que requer uma esquematização pela aplicação dos princípios puros do dever a casos da experiência.

⁷²⁹ “Assim, o arbítrio de todo o homem possui um carácter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenómeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas ações, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio. Visto que este carácter empírico tem de ser extraído, como efeito, dos fenómenos e da regra destes, que a experiência fornece, todas as ações do homem no fenómeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu carácter empírico e pelas outras causas concomitantes”. „So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand

Kant aplica o termo conhecimento em sentido analógico⁷³⁰. Quanto às condições de cognoscibilidade da ação livre, encontram-se em Kant afirmações que parecem contraditórias.

Ao julgar ações livres em relação à sua causalidade, só podemos remontar até à causa inteligível, mas não podemos ir além. Podemos reconhecer que é livre, ou seja, determinada independentemente da sensibilidade e que, desse modo, pode ser a condição, incondicionada do ponto de vista sensível, dos fenômenos.⁷³¹

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada fora do motivo moral do dever que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do

gibt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen“ (KrV A 549/B 577).

⁷³⁰ Poder-se-ia inclusive afirmar que o termo “conhecer” se aplica também de modo analógico. Ou seja, é assumido numa nova conotação na ordem prática. Há um texto das *Lições de Antropologia* em que essa analogia é exposta de modo muito ilustrativo: “Muitas coisas são de tal natureza que só podem ser conhecidas com a razão; portanto, não com o entendimento. Certamente, há muitas coisas que são conhecidas com a razão, mas também com o entendimento a partir da experiência. E, então, os conhecimentos que se obtêm mediante a razão são mais distintos. Sem embargo, há muitas coisas que só podem ser conhecidas mediante a razão. Trata-se daquelas onde a razão aporta ao fundamento a ideia, como por exemplo a virtude. É certo que a experiência nos dá exemplos da virtude, mas devo dispor do conceito para ajuizá-la. Precisa-se da razão para todos os casos do conhecimento em que se pergunta, não como seja algo, mas como deva ser, pois a razão mostra como devem ser as coisas, enquanto a experiência só mostra como são [...] Se um conhecimento sobre as coisas é um modelo segundo o qual se ordena algo, então esse conhecimento é ideia”. „Viele Dinge sind so beschaffen, daß man sie nur lediglich aus der Vernunft erkennen kann, also nicht durch den Verstand. Es sind zwar auch viele Dinge die man durch die Vernunft aber auch durch den Verstand aus der Erfahrung erkennt, wo alsdenn die Erkenntnis durch die Vernunft deutlicher ist, allein es giebt viele, die nur bloß durch die Vernunft erkannt werden. Diese sind solche, wo die Vernunft dem Grunde die Idee giebt Z. E. die Tugend. Ich erkenne sie zwar durch die gemeine und gesunde Vernunft, allein es ist doch durch die Vernunft. Die Erfahrung giebt uns zwar Beyspiele der Tugend, allein ich muß doch den Begriff haben solche zu beurtheilen. In allen Fällen der Erkenntniße, wo gefragt wird, nicht wie was ist, sondern wie was seyn soll, da ist allemahl Vernunft nöthig, denn die Vernunft zeigt wie die Dinge seyn müßen, die Erfahrung aber nur, wie sie sind [...] Diejenige Erkenntnis von Dingen, die das Muster ist, wornach was eingerichtet werden soll, diese Erkenntnis ist die Idee“ (V-Anth/Fried AA 25: 550-551).

⁷³¹ „Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht über dieselbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und, auf solche Art, die sinnlichunbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne“ (KrV A 557/B 585).

amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade.⁷³²

A compreensão desses textos exige a distinção entre legalidade e moralidade. No texto da primeira crítica, Kant se refere à causalidade inteligível enquanto dotada de uma legalidade peculiar. O texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* retoma o sentido de legalidade ao se referir à ação em análise como “conforme ao dever”. A moralidade de uma ação, enquanto implica uma *Gesinnung*, jamais pode ser dada em qualquer experiência ou deduzida a partir dela.

As duas assertivas do Cânone sobre a experiência, e suas respectivas acepções, se complementam na descrição sobre o modo como a liberdade prática se dá na experiência. Ambas dimensões da experiência moral são retratadas também numa importante passagem da *Crítica do Juízo*. Nela, Kant reconhece a liberdade como a única das ideias da razão a dar-se na experiência e assinala os dois modos, já retratados no Cânone, como a liberdade se dá: mediante leis práticas da razão pura (*Factum*) – “A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência” – e em ações adequadas à moralidade – “conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais”.

Mas o que é muito curioso é que se encontra mesmo entre os fatos uma ideia da razão (que em si não é capaz de qualquer apresentação na intuição e, por conseguinte, de nenhuma prova teórica da sua possibilidade). Tal é a ideia de liberdade, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte na experiência. Ela é a única dentre todas as ideias da razão para cujo objeto é um fato <*Tatsache*> e que tem de ser contada entre os *scibilia*.⁷³³

⁷³² „In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei“ (GMS AA 4: 407).

⁷³³ „Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Thatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besondern Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein

Não obstante a primeira crítica comporte um conceito demasiado estrito de filosofia transcendental (que se expandirá nas duas críticas seguintes) e o Cânone ofereça afirmações que somente nas obras posteriores alcançaram sua plena maturação e inteligibilidade, o Cânone representa uma primeira tentativa de superar à mera suposição da liberdade, referindo-se a uma efetividade dada na experiência⁷³⁴.

Ora, não é causar-lhe o menor prejuízo admitir, seja de resto por simples ficção, que entre as causas naturais (*Naturursachen*) algumas há que tenham um poder puramente inteligível, visto o que o determina à ação não assentar nunca em condições empíricas, mas em simples princípios do entendimento, de modo que a ação no fenômeno dessas causas está de acordo com todas as leis da causalidade empírica.⁷³⁵

A liberdade transcendental, enquanto ideia cosmológica, exerce, sem dúvida, uma função cognoscitiva e deve ser considerada o gênero do qual a liberdade prática é espécie. Para ser mais exato, convém pensar a liberdade como uma única realidade à qual se tem acesso pela ideia transcendental, por via cognoscitiva, ou pelo *factum*, no âmbito prático. O vínculo essencial entre a liberdade transcendental e a liberdade prática é condição de possibilidade para a imputabilidade moral⁷³⁶. O êxito final da fundação do sistema moral de Kant se dá na prova de que liberdade transcendental é efetiva no âmbito prático.

würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt. - Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß“ (KU AA 5: 468).

⁷³⁴ Kant faz uso do termo suposição/*Annahme* (KrV A 549, 551/B 577, 579) para exprimir sua cautelosa posição em relação à existência e efetividade da liberdade prática.

⁷³⁵ „Nun tut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet sein sollte, wenn man annimmt, daß unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf bloßen Gründen des Verstandes beruht, so doch, daß die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäß sei“ (KrV A 545/B 573).

⁷³⁶ KrV A 448/B 476.

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

A pesquisa confirmou a existência e a gravidade dos problemas que a motivaram. Sob a influência do paradigma mecanicista do mundo, Kant admitiu – assim como Hobbes, Locke, Hume e Leibniz, entre outros – o determinismo como regra cosmológica inviolável. Neste caso, a existência da liberdade está condiciona à possibilidade de compatibilização com a natureza mecanicamente determinada. Trata-se do compatibilismo cosmológico, cuja característica mais marcante é a rejeição da *libertas indifferentiae*. Embora tenha assumido o compatibilismo cosmológico como ponto de partida, Kant criticou a noção de liberdade construída pelos seus interlocutores, considerando-a incapaz de fundar a moralidade e a responsabilidade. A solução proposta por Kant consiste na instauração do âmbito numênico, no qual a liberdade assume, desde a perspectiva da ação, caráter incompatibilista. A causalidade pela liberdade (*causa noumenon*) é definida por oposição à causalidade fenomênica. Ou seja, a vontade livre identifica-se com a necessidade da razão pura prática (autonomia) e jamais com a causalidade/necessidade natural – que no âmbito prático, é qualificada como heteronomia da vontade. Kant tem a intenção de conciliar o compatibilismo cosmológico (conciliação da liberdade com a necessidade na ordem fenomênica) com a noção incompatibilista da liberdade desde a perspectiva da ação (oposição entre mecanismo natural e a causalidade numênica).

Da solução kantiana emergem três problemas, que colocam em questão a validade conceitual, a realidade e a efetividade da liberdade e da imputabilidade moral. Os dois primeiros problemas dizem respeito à identificação entre vontade livre e a lei moral. Se a *causa noumenon* (causalidade através da liberdade) se identifica com a razão pura prática, a imputabilidade moral é afetada de duas formas: por um lado, a inconcebibilidade da gênese causal da ação má (se a vontade livre e a lei moral se identificam, qual a origem do mal?) e da imputabilidade do sujeito agente da ação má (como imputar a ação má se a ação livre é sempre conforme à lei moral?); por outro lado, a vontade, assimilada à legalidade moral, parece ser despersonalizada e facilmente dissolvida na necessidade da razão pura prática como um mero ponto de arranque mecânico.

Defende-se nesta tese que a solução para tais problemas não pode ser encontrada, como sustentam importantes intérpretes, na noção de liberdade implicada na doutrina do mal radical. A doutrina do mal radical, epicentro de numerosas polêmicas, é recepcionada como uma abordagem teleológica do problema da liberdade e do mal. A presente pesquisa

expôs os graves limites internos e contradições sistemáticas resultantes de uma leitura da *Religion* como se fosse parte do discurso da razão teórica ou da razão prática. A doutrina do mal radical implica noções que se opõem diametralmente à doutrina da liberdade contida nas obras éticas. Além da admissão da *libertas indifferentiae*, a análise da doutrina do mal radical detecta um vínculo com a noção de graça, incompatível com o princípio do dever implica poder, fundamental nas obras fundacionais do sistema moral kantiano. Lida desde a perspectiva da racionalidade prática, a doutrina do mal radical significaria uma flagrante contradição em relação às obras éticas, pois dilui o conceito de liberdade como autonomia, deteriorando a causalidade numênica e a própria razão prática.

Como solucionar a aparente contradição entre o conceito de liberdade desenvolvido nas obras fundacionais do sistema moral kantiano e o da *Religion*? É preciso admitir que à procura de uma solução para a fundamentação do conhecimento e da moralidade, Kant empreendeu uma profunda transformação no conceito de racionalidade. A investigação sobre a responsabilidade na doutrina kantiana da liberdade evidenciou as diferentes atividades exercidas pela racionalidade pura. A polissemia da liberdade – revelada também em sua frustração, a maldade – e das caracterizações da imputabilidade moral se coordenam sistematicamente, se admitirmos “passagens” ou “transições” (*Übergang*) que articulem os diversos tipos de discurso (teórico, prático, estético e teleológico) no sistema kantiano. A análise sobre a liberdade no sistema kantiano nos leva a distinguir as distintas abordagens propostas por Kant: conhecimento (razão teórica), fé racional (razão prática) e pensamento/fé reflexionante (razão teleológica).

A *Religion* – e sua doutrina da liberdade e do mal radical – não representa a revisão ou a completude da doutrina da liberdade desenvolvida nas obras éticas, pois trata-se de discursos empreendidos desde racionalidades distintas – a teleológica e a prática, respectivamente –, que apresentam princípios diversos e condições de legitimidade diferentes. Esta solução supera a discussão sobre o caráter crítico e sistemático da *Religion*. A *Religion* tem caráter crítico e responde com legitimidade à pergunta sobre o que se pode esperar. A reflexão sobre a doutrina do mal radical insere-se na elucubração kantiana sobre as condições de possibilidade da realização plena da liberdade. A *Lições de Antropologia*, os textos de filosofia da história e a *Religion* compartilham o discurso teleológico sobre o problema do desenvolvimento da liberdade diante da desafiadora experiência do mal, tanto desde a perspectiva do indivíduo quanto da espécie. A investigação sobre o discurso teleológico de Kant constatou a polissemia do mal. A análise sobre o mal em suas várias perspectivas exerce um papel hermenêutico decisivo

para os resultados desta pesquisa. Além de corroborar a polissemia da liberdade articulada nas diversas funções da racionalidade, permitiu-nos caracterizar e distinguir os entretons de maldade moral – a diferente descrição do mal na *Religion* e nas obras éticas – e natural. Constatou-se o erro, difundido entre importantes intérpretes (Allen Wood, Robert Gressis e Stephen Grimm), de confundir a *ungesellige Geselligkeit* com a fonte do mal radical. A *ungesellige Geselligkeit*, conceito importante no discurso teleológico sobre a liberdade e a história, é um fator pré-moral, eminentemente vinculado ao caráter social da espécie. A polissemia do mal traz à tona a insuficiência das abordagens que confundem uniformidade e sistema.

A *Religion*, portanto, tem por objeto a moral, mas desde uma perspectiva teleológica. Trata-se de responder à seguinte questão: Tendo em vista o mal radical, que implica a deterioração do arbítrio, como é possível o fim moral suposto na lei moral? Embora a moral não necessite que um fim preceda à determinação da vontade, a determinação da vontade guarda referência necessária a um fim (*finis in consequentiam veniens*). Dito de outra forma, sem relação a um fim não pode haver nenhuma determinação da vontade. Há um vínculo teleológico a priori entre o dado moral e o sumo bem. A doutrina do mal radical se insere, portanto, numa teologia moral (na medida em que Deus é condição de possibilidade para a realização do sumo bem) que parte de elementos da fé racional (racionalidade prática) em direção ao pensamento (racionalidade teleológica). Neste caso, pensar significa refletir sobre realidades, que embora incognoscíveis, devem ser supridas, pois se referem à necessidade (*Bedürfnis*) racional. O homem da razão prática é muito distinto do homem caracterizado a partir da razão teleológica. Enquanto o primeiro pode e deve cumprir a lei, o segundo é mau por natureza, pois seu arbítrio é corrompido, e precisa do apoio de uma comunidade ética (a Igreja) e até da graça de Deus. Cada dimensão da racionalidade descreve parte do mosaico que constitui a imagem do homem no sistema de Kant.

Descartada a possibilidade de encontrarmos na doutrina do mal radical a solução para o déficit nocional da liberdade nas obras fundacionais do sistema ético kantiano, resta a questão: se a liberdade se identifica com a lei moral, como é possível caracterizar a gênese causal da ação má e a imputabilidade do sujeito agente da ação má? A vontade é livre e pessoal ou se dissolve na necessidade racional? O juízo kantiano de imputabilidade nas obras éticas é caracterizado como um ato comissivo por omissão imputado à razão prática. A consciência do dever, dada no *factum* pelo sentimento de respeito, instaura o âmbito de imputabilidade moral. Ou seja, o domínio prático, no qual se age “sob a ideia

de liberdade”, é delineado pela ação da razão pura prática. Ao emanar a lei moral, a razão prática qualifica o móbil e a causalidade natural concorrente como possível causa material do mal moral no caso concreto. A consciência do dever implica a *oppositio actualis*, pois presume o conflito de forças que caracteriza o âmbito da moralidade. A ação moral brota (*entspringt*) da experiência, sob a égide dos móveis sensíveis, e encontra na liberdade a resistência racional, manifesta pela consciência do dever. A partir de então, o homem age sob a ideia de liberdade e é imputável. A razão pode e deve – como “garantidora” da lei moral – impor-se pela sua atividade causal. A omissão da *causa noumenon* não pode ser compreendida de modo neutro, trata-se de uma virtude negativa. Neste sentido, Kant se assemelha a Agostinho, para quem o mal era a nulificação da vontade. No entanto, enquanto Agostinho entendia essa nulidade, em última instância, como carência (*mala defectus*); Kant a descreve como um *nihil privativum representabile*, resultado de uma *oppositio actualis*. No conflito de móveis, a força do móbil da sensibilidade se impõe devido à omissão da causalidade numênica. A gênese causal da ação má, quanto à forma, só pode ser identificada na omissão da causalidade numênica (da razão prática). Neste caso, a ação má não é um efeito da causalidade numênica, mas de sua omissão imputável, pois a ação se realiza “sob a ideia de liberdade”. A mesma lei moral que determina o bem a ser realizado, determina o mal – móveis e causalidades naturais – a ser evitado. A autonomia moral expressa a mais elevada dignidade da pessoa humana, jamais instrumentalizável. A adesão à lei moral, formal e universalizável, não ameaça o caráter pessoal da ação humana; antes, realiza sua excelsa vocação moral à atividade racional transformadora de si e da realidade histórica na qual o indivíduo ético se desenvolve.

Um terceiro problema relacionado à compatibilização do compatibilismo cosmológico (conciliação da liberdade com a necessidade na ordem fenomênica) com a noção incompatibilista da liberdade desde a perspectiva da ação (oposição entre mecanismo natural e a causalidade numênica) diz respeito ao modo como o mundo numênico e mundo fenomênico se relacionam. Para importantes autores, o mundo numênico – e tudo o que ele implica, inclusive a liberdade – é uma categoria meramente regulativa, ou seja, não constitutiva. Algumas afirmações de Kant reforçariam tal tese ao afirmar que a ação humana é tão previsível quanto fatos da física. Liberdade e determinismo seriam apenas duas significações (*zweierlei Bedeutung*) hermenêuticas. Se a liberdade é incapaz de alterar o nexos necessário do determinismo natural, o que significa agir segundo a lei moral? Se a liberdade for apenas um princípio heurístico, Kant não

pensou uma liberdade incompatibilista desde a perspectiva da ação. Ou chegou a cogitá-la como mera possibilidade, sem jamais demonstrá-la. A liberdade transcendental – definida de modo incompatibilista – não teria mais que função hermenêutica ou regulativa. A liberdade prática, por sua vez, completamente compatibilista – desde a perspectiva da ação – não seria essencialmente distinta da noção defendida por Hobbes, Locke, Hume e Leibniz.

A partir do cânone da razão pura, analisamos a relação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática. O vínculo conceitual e ontológico entre a liberdade transcendental e a liberdade prática assume realidade na determinação do domínio sensível sobre o qual se manifesta o produto da razão pura prática. Se a liberdade enquanto causalidade numênica for capaz de produzir efeito no *mundus phaenomenon*, será o próprio homem, em sua dimensão fenomênica, o primeiro impactado pelo efeito da atividade racional. Kant apresenta o respeito como uma espécie de sensação, domínio sensível sobre o qual se manifesta o produto da razão, a consciência da coação exercida pela lei moral. O respeito é o sentimento pelo qual a lei moral nos é dada. Assim como a suscetibilidade sensível é indispensável à racionalidade teórica, a suscetibilidade moral o é para a racionalidade prática. De modo análogo ao que ocorre com outros conceitos, entre os quais a liberdade e a causalidade, a experiência assume um novo significado – é impensável a experiência de algo não sensível desde a perspectiva da razão teórica – na “passagem” (*Übergang*) de uma perspectiva para outra da racionalidade, neste caso, da teórica para a prática. O *factum* é uma experiência genuinamente moral, que atesta a realidade objetiva – o que não envolve nenhuma dedução ou esforço da razão teórica – e o potencial constitutivo da racionalidade prática.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Kant

KANT, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29v. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. “As anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime”, tradução de Bruno Cunha, in: *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 11, n. 2, maio-agosto, 2016, pp. 51-79.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Gen e Forense Universitária, 2012.

_____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Org. de Ricardo Terra. Primeira introdução. Tradução de R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia”, in: *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Vinicius Figueiredo e Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp.51-100.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira interior, 2008.

_____. “Início conjectural da história humana”, traduzido por Joel Thiago Klein, in: *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, volume 8, número 10, 2010, pp. 137-151.

_____. *Lecciones de Ética*. Vol. XVIII.1 (Moralphilosophie Collins). Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

_____. “Lectures on Religion”, in: *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by Allen Wood and George di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 335-452.

_____. *Lectures on Metaphysics*. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Lezioni di Filosofia della Religione*. A cura di Costantino Esposito. Napoli: Bibliopolis, 1988.

_____. *Lecciones de Antropología*. Fragmentos de estética y antropología. Traducción de Manuel Sanches Rodríguez. Granada: Editorial Comares, 2015.

_____. *Lições de Antropologia*. “Do carácter da humanidade em geral”, tradução de Fernando M. F. Silva, in: *Estudos Kantianos*, Marília, volume 1, n.1, jan./jun., 2013, pp. 255-282.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. *Notes and Fragments*. Translated by Curtis Bowman and Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by Patrick Frierson and Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. *O Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.

_____. “Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime”, in: *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings*. Edited by Patrick Frierson and Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2008.

_____. “Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia”, tradução e notas de Joel Thiago Klein, in: *Studia Kantiana*. 19 (dez. 2015): pp. 153-176.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 2006.

_____. “Sonhos de um visionário explicados por sonhos de metafísica”, in: *Escritos Pré-críticos*. Tradução: Joaosinho Beckenkamp. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

2. *Obras de outros autores*

ABREU, Michael Pontes de. *As percepções inconscientes no pensamento de Gottfried W. Leibniz*. Orientadora Déborah Danowski. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2003.

ADAMS, Robert Merrihew. “Thing in Themselves”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVII, No. 4, December 1997, pp. 801-825.

AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Confissões*. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril cultural, 1973.

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. London: Yale University Press, 2004.

_____. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ALMEIDA, Antônio Guido. “Liberdade e moralidade segundo Kant”, in: *Analytica*, volume 2, 1997, pp. 175-202.

ANTOLISEI, Francesco. *L'azione e l'evento nel reato*. Milano: Istituto Editoriale Scientifico, 1928.

_____. *Manuale di Diritto Penale*. Milano: Giuffrè, 2003.

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Biblioteca de autores clássicos, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ASÚA, Luis Jiménez. *Principios de Derecho Penal*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot Editorial Sudamericana, 1958.

BEADE, Ileana. “Acerca de la Relación entre los Conceptos de Libertad, Voluntad y Arbitrio en la Metafísica de las costumbres”, in: *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, v. 9, n. 2, jul.-dic., 2014, pp.58-76.

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. London: The University of Chicago Press, 1960.

_____. “Five concepts of freedom in Kant”, in: *Szrednick, J. T. J., Stephan Korner - Philosophical Analysis and Reconstruction*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 35-51.

BECKERT, Cristina. “Mal Radical e Má Fé”, in: *Kant - 1724-1804 - Posteridade e Atualidade*. Organização de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, pp. 455-472.

BENJAMIN J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger (eds.). *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*. De Gruyter, 2010.

BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de Direito Penal*. Volume 1. São Paulo: Editora Saraiva, 2011.

BOTTERILL, George. “Hume on Liberty and Necessity”, in: *Reading Hume on Human Understanding*. Edited by Peter Millican. Oxford: Clarendon Press, 2002, pp.277-300.

BRAMHALL, John. “A Defence of True Liberty”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edited by Vere Chappel. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 43-68.

_____. “Bramhall’s discourse of liberty and necessity”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 1-14.

BRUNA, María Jesus Soto. “La contingencia como compossibilidade en G. W. Leibniz”, in: *Anuário Filosófico*, volume 38, n.1, abril de 2005, pp. 215-238.

CARNOIS. Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

CHAPPELL, Vere. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.

CORDEIRO, Renato Valois. “A antinomia da faculdade de julgar teleológica”, in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 14, número 1, 2010, pp. 139-171.

CORREIA, Carlos João. “O Mal Radical e a Visão Mítica do Mundo”, in: Santos, Leonel Ribeiro dos. *Kant- 1724-1804- Posteridade e Atualidade*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, pp. 466-482.

CUNHA, Bruno. “A posição das Anotações nos escritos de Kant: comentário sobre o texto e a tradução”, in: *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 11, n. 2, maio-ago., 2016, pp. 51-79.

_____. “Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural: a rejeição do voluntarismo teológico na moral”, in: *Trans/Form/Ação*, vol. 38, n. 3, Marília: set/dez. 2015, pp. 99-116.

_____. “Sobre uma faculdade superior de apetição compreendida como razão prática: Kant em diálogo com Wolff”, in: *Kriterion*, vol. 57, n. 135, Belo Horizonte, set/dec. 2016,

pp. 641-657.

DAVIDSON, Donald. "Freedom to Act", in: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 63-82.

DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

DOĞAN, Aysel. "Locke on Liberty And Necessity", in: *Bilig Autumn*. Ahmet Yesevi University Board of Trustees, 2005, number 35, pp. 207-228.

DÜSING, Klaus. "Libertà, moralità e determinazione causale", in: *Ética e mondo in Kant*, a cura di Luca Fonnesu. Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 35-56.

_____. "Gegenwärtige Freiheits Probleme und Klassische Theoriekontexte", in: *Geist und Willensfreiheit, Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*. Edith und Klaus Düsing, Hans-Dieter Klein (Hrsg.). Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2006, pp. 7-14.

ESPINOSA, *Ética*. Edição bilíngue Latim- Português, tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

ESPOSITO, Costantino. "Introduzione", in: *Immanuel Kants Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre. Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1817)*. Traduzione, introduzione e note di Costantino Esposito. Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 11-91.

ESTEVEZ, Júlio. "A liberdade no cânon da razão pura: uma interpretação alternativa", in: *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, volume 4, n.1, 2009, pp. 43-65.

FAGGION, Andrea. "É possível pensar a coisa em si?", in: *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, v. 3, n. 1, jan.-jun., 2008, pp. 41-49.

FERNÁNDEZ, Francisco Iracheta. "Libertad práctica y libertad transcendental en la Critica de la razón pura", in: *Ideas y Valores*, volume LXI, número 150, diciembre 2012, Bogotá, pp. 91-125.

FORTES, Rafael Reyna. "La espontaneidad del deber en Kant", in: *Claridades*. Revista de Filosofía, 7 (2015), pp. 45-58.

FRANKFURT, Harry G. "Alternative Possibilities and Moral Responsibility", in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23. (Dec. 4, 1969), pp. 829-839.

FRATESCHI, Yara. "Liberdade e livre-arbítrio em Hobbes", in: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v. 17, n. 1, jan.-jun., 2007, pp. 109-124.

FUERTES, Andrés. *La contingencia em Leibniz*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

GOETHE, *Brief an Johann Gottfried und Caroline Herder, 7 de juni 1793*. Disponível

em <<http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Briefe/1793>>. Acesso em: 12 de agosto de 2017.

GREGOR, Mary. *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. New York: Barnes & Noble, 1963.

GRESSIS, Robert A. *Kant's Theory of Evil: An Interpretation and Defense*. A dissertation submitted in parcial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Michigan. Michigan: University of Michigan, 2007.

GRIMM Stephen. "Kant's Argument for Radical Evil", in: *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002, p. 160-177.

GUÉROULT, Martial. "Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique", in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 8, No. 30 (4) (1954), pp. 331-357.

GUYER, Paul. "The starry heavens and the moral law", in: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 1-27.

_____. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HANNA, Robert Moore. "Reason, Freedom and Kant: An exchange", in: *Kantian Review*, volume 12, 2007, pp. 113-133.

HARTMANN, Nicolai. "Diesseits von Idealismus und Realismus", in: *Kant-Studien*, 29, 1924, pp. 160-206.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

HENDEN, H. Van den. "Thomas Hobbes and the debate on free will", in: *Philosophica*, 24, 1979 (2), pp.185-216.

HINSKE, Norbert. "Probleme der Kantedition. Erwiderung auf Gerhard Lehmann und Burkhard Tuschling", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 22, no. 3, 1968, pp. 408-423. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20481709.

HIRATA, Celi. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. Tese doutoral. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

_____. “Of Liberty and Necessity”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edited by Vere Chappel. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 15-42.

_____. “The questions concerning liberty, necessity, and chance”, in: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edited by Vere Chappel. Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, pp. 69-90.

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2005.

HUDSON, Hud. *Kant's Compatibilism*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

HUME, David. HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. *Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Déborah Danowsk. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KANE, Robert. “Acting ‘of one’s own free will’: modern reflections on an ancient philosophical problem”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Volume 114, Issue 1, April 2014, pp. 35-55.

_____. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KERN, Udo. (Hrsg). *Was ist und was sein soll: Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. Berlin: De Gruyter, 2007.

KERSTING, W. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis, 2004.

_____. *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin : Walter de Gruyter, 1984.

KLEIN, Joel Thiago. “Prudência e moral na filosofia política de Kant”, in: *Estudos Kantianos*, Marília, volume 5, número 1, pp. 159-178.

_____. “Reflexão Teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um ponto de vista pragmático”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Organizado por Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp.83-126.

KLEMME, Heiner. F. “Necessità pratica e indifferenza del volere, considerazioni sulla 'libertas indifferentiae' in Kant”, in: *Ética e mondo in Kant*, a cura di Luca Fonnesu. Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 57-73.

_____. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 11, Jan-Jun 2008, pp. 11-32.

_____. “Kants Erörterung der „libertas indifferentiae“ in der *Metaphysik der Sitten* und ihre philosophische Bedeutung”, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, pp. 22-50.

_____. “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen”, in: Klemme, Heiner F. et al. *Aufklärung und Interpretation Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999, pp. 125-152.

KOHL, Markus. “Kant on Idealism, Freedom, and Standpoints”, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2016, 98(1): pp. 21–54.

KOYRÈ, Alexandre. *From The Closed World To The Infinite Universe*. London: The Johns Hopkins Press, 1957.

LACERDA, Tessa Moura. “Leibniz: liberdade e verdade”, in: *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, outubro, 2014, pp. 209-229.

LEBRUN, Gérard. “A aporética da coisa em si”, in: *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência* (5) 1983, pp. 5-18.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: W. de Gruyter, 1969. Consultado in: TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: Ed. Michel Fichant, 1998.

_____. “Del Destino”, in: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 13-22.

_____. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução e notas de Willian Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris: A. Foucher de Careil, 1854.

_____. “Reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso”, in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), 2007, pp. 261-272.

_____. *Confessio Philosophi – La profession de foi du Philosophe*. Paris: Ed. Vrin, 1970.

_____. “Discurso de Metafísica”, in: *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “Sobre la libertad, la contingencia y la providencia”, in: *Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 77-92.

_____. “Os Princípios da Filosofia ou a Monadologia”, in: *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “Segunda Carta a Clarke”, in: *La Polemica Leibniz-Clarke*. Edición y traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus Ediciones, 1980.

_____. “Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad”, in: *Escritos em torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. 177-192.

LIBERA, A. *A Filosofia medieval*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LISZT, Franz von. *Tratado de Direito Penal Alemão*. Traduzido por José Hygino Duarte Pereira. Rio de Janeiro: BDJUR, 1889.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão: uma interpretação semântica”, in: *Analytica*, volume 4, número 1, 1999, pp. 13-55.

LOUDEN, Robert. *Kant's human being. Essay on his theory of human nature*. Oxford: Oxford University press, 2011.

LUZ, Gerson Vasconcelos. “Hobbes e Bramhall: o debate acerca do livre arbítrio”, in: *Revista Páginas de Filosofia*, v.5, n.2, jul/set 2013, pp. 59 - 67.

MALTER, R. “La prima recezione della «La religione nei limiti della semplice ragione»”, in: *Kant e la filosofia della religione*. A cura di N. Pirillo, vol I. Brescia: Morcelliana, 1996, pp.179-191.

MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*,

- Edited by Irwin Primer. New York: Rutgers University, Capricorn Book, 1962.
- MARQUES, Edgar. “Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz”, in: *Kriterion*, n. 109, vol. 45, n.109, 2004, pp. 175-187.
- _____. “As origens da impossibilidade em Leibniz”, in: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v. 16, n. 1, jan.-jun. 2006, p. 145-162.
- MATTA, Caeiro. *Direito Criminal Português*. Coimbra: Lumen, 1911.
- MCCARTHY, Vicent. *Quest for a Philosophical Jesus, Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*. Georgia: Mercer University Press, 1986.
- MOORE, A. W. “The bounds of sense”, in: *Philosophical Topics*. Vol. 34, números 1 & 2, Spring and Fall, 2006, pp. 327-344.
- NOLLER, Jorg. *Die Bestimmung des Willens: zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*. Freiburg: Karl Alber, 2016.
- OIZERMAN, T.I. “Kant's Doctrine of the "Things in Themselves" and Noumena”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 41, número 3 (março de 1981), pp. 330-350.
- OLIVA, Luís César. “Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz-Arnauld”, in: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 34, n. 108 (2007), pp. 101-114.
- _____. “Bondade divina e contingência em Leibniz”, in: *Cadernos Spinosanos*, XV, USP Editora, pp. 59-86.
- PALMQUIST, Stephen. *Kant's Critical Religion*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2000.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. Londres: Hutchinson, 1967.
- POTTER, N. “Does Kant Have Two Concepts of Freedom?”, in: G. Funke and J. Kopper (eds.), *Akten des Vierten Internationalen Kant Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 590-596.
- PRAUSS, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- _____. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main, Klostermann RoteReihe, 1983.
- PRICHARD, H. A. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Clarendon Press. 1909.
- RICKLESS, Samuel. "Locke on Freedom", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/locke-freedom/>>. Disponível em 23

de junho de 2016.

ROLDÁN, Concha. “La salida leibniziana del labirinto de la libertad”, in: Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Traducción de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Selección e estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, pp. IX-LXVII.

ROSENFELD, Denis. *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. São Paulo: LPM editora, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A.,1995.

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Édition électronique v.: 1,0: Les Échos du Maquis, 2011.

ROWE, William, “Divine Freedom”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-freedom/>>. Disponível em 12 de abril de 2016.

RUSSELL, Paul. "Hume on Free Will", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hume-freewill/>>. Disponível em 14 de setembro de 2016.

SALVATICO, Luis. *Depurando el Mecanicismo Moderno. Análisis de filosofías naturales del siglo XVII a partir de una noción teórica*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2006.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antro-po-político de Kant”, in: *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Organizado por Maria de Lourdes Borges. Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp. 140-170.

SANTOS, Robinson dos. “O conceito de *Klugheit* em Kant”, in: *Philosophica*, 38. Lisboa: 2011, pp. 91-106.

SANTOS, Urbano Ferrer. “De la libertad como espontaneidade causal en Kant a libertad de la persona”, in: *Studia Poliana*, Universidade de Navarra, 16 (2014), pp. 83-97.

SCHNEEWIND, J. B. “Locke’s Moral Philosophy”, in: *The Cambridge Companion to Locke*. Edited by Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.199-225.

SCHÖNECKER, Dieter. “Das gefühlte Faktum der Vernunft: Skizze einer Interpretation und Verteidigung”, in: *DZPhil*, Akademie Verlag, 61 (2013) 1, pp. 91-107.

SILVEIRA, Fernando Lang. “Determinismo, Previsibilidade e Caos”, in: *Cad.Cat.Ens.Fís.*, v.10, n.2, agosto, 1993, pp.137-147.

SKODLER, Federiko. *Il Concetto Kantiano di "Weltklugheit". Una ricerca sulle fonti e il significato dell'antropologia pragmática*. Tese dottorale. Coordinatore: professora Marina Sbisà. Trieste: Università degli studi di Trieste, 2012/2013.

SMIT, Houston; Timmons, Mark. "Amor pela honra, emulação, e a psicologia dos vícios diabólicos", tradução de Luisa Caroline da Silva Pogozelski, in: *Dissertatio*, 2015, 41 (S2): pp. 119-151.

SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Gutemberg, 2013.

SOARES, Daniel Quaresma F. "O problema da afecção no pós-kantismo e a concepção de intuição empírica em Schopenhauer", in: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*-Vol. 8, Nº 1. 1º semestre de 2017, pp. 2-18.

STEIGLEDER, K. *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2002.

STRAWSON, Peter F. *Los limites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Traducción de Thiebaut. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1995.

SZYRWINSKA, Anna. *Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*. Fachmedien Wiesbaden: Springer, 2017.

TAVARES, Juarez. *Teoria dos Crimes Omissivos*. São Paulo: Marcial Pons, 2012.

TERRA, Ricardo. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

TOMIDA, Yasuhiko. "Locke's "Things Themselves" and Kant's "Things in Themselves": The Naturalistic Basis of Transcendental Idealism", in: *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*. Ed. Sarah Hutton and Paul Schuurman. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 261-275.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Revisão e organização da tradução: Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. "Der Begriff der Willensfreiheit", in: Cramer, Konrad. et al. *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, pp.373-393.

USENER, Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887.

WARD, Keith. *The Development of Kant's View of Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

WILLASCHECK, Marcus. "Die Tat der Vernunft: zur Bedeutung der Kantischen These von 'Factum der Vernunft'", in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. hrsg. Von G. Funke. Bonn: Bouvier Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, pp. 455- 466.

WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Wiley-Blackwell, 1970.

_____. *Kant's Rational Theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

_____. "Kant's Deism", in: *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*. Ed. Philip J. Rossi and Michael Wreen. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 1-21.

_____. "Editor's introduction of Lectures on philosophical doctrine of religion", in: *Religion and Rational Theology*. General editors: Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: University Press, 1996.

_____. "Kant's Compatibilism", in: *Kant's Critique of Pure Reason: critical essays*. Edited by Patricia Kitcher. Lanham: Rowman e Littlefield Publishers, 1998, pp. 239-263.

WOLTERSTORFF, Nicholas. "Conundrums in Kant's Rational Religion", in: *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Ed. Philip J. Rossi and Michael Wreen. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 40-53.

WROBLEWSKI, Igor. *Zwei verschiedene Kompatibilismen*. Peter Bieris und Daniel Dennetts Willensfreiheitstheorien im Lichte der gegenwärtigen Debatte. Berlin: LIT Verlag, 2014.

ZAFFARONI, *Tratado de Derecho Penal*. Parte General III. Buenos Aires: Ediar, 1981.