

CHARLES FELDHAUS

**LIBERDADE E IMPUTAÇÃO: UMA ANÁLISE DA FUNDAMENTAÇÃO
KANTIANA DA RESPONSABILIDADE**

**Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Curso de Pós-
graduação em Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.**

Orientador: Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis
2004

Ob aber der Mensch nun von Natur moralisch gut oder bööse ist ? Keines von beiden, denn er ist von Natur gar kein moralisches Wesen; er wird dieses nur, wenn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt. Man kann indessen sagen, daß er ursprünglich Anreize zu allen Lastern in sich habe, denn er hat Neigungen und Instinkte, die ihn anregen, ob ihn gleich die Vernunft zum Gegenteile treibt. Er kann daher nur moralisch gut werden durch Tugend, also aus Selbstzwang, ob er gleich ohne Anreize unschuldig sein kann. Ak, IX, Ueber Paedagogie, 492.

“Pergunta: o homem é moralmente bom ou mau por natureza? Não é bom nem mau por natureza, por que não é um ser moral por natureza. Torna-se moral apenas quando se eleva a sua razão até aos conceitos do dever e da lei. Pode-se, entretanto, dizer que o homem traz em si tendências originárias para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que o impulsionam para um lado, enquanto sua razão o impulsiona para o contrário. Ele, portanto, poderá se tornar moralmente bom apenas graças à virtude, ou seja, graças a uma força exercida sobre si mesmo, ainda que possa ser inocente na ausência dos estímulos”.

RESUMO

O presente trabalho ocupa-se com o problema da imputabilidade. Analisa a proposta kantiana de fundamentação e realização de juízos de imputabilidade moral. O tratamento do tema a ser adotado aqui pretende tanto ressaltar os pontos principais quanto os possíveis problemas relacionados com algumas posições assumidas pelo filósofo, sem querer esgotar o tema. Entre os principais problemas ou possíveis problemas com o tratamento do tema da imputabilidade moral, que nos remete ao tema da liberdade e da necessidade natural e da vontade livre na obra do referido autor encontra-se a terminologia. Talvez, seja melhor dizer, a maneira ambígua como o filósofo a utiliza sua terminologia. Esta tem ocasionado várias críticas acerca da impossibilidade de atribuir responsabilidade moral às pessoas imorais. Dado que pode dar a entender que a pessoa imoral não é livre. Este trabalho defende que Kant não teria sido cuidadoso em distinguir dois sentidos de liberdade em seus textos e foi ambíguo no uso de termos como ‘autonomia’, ‘liberdade’ e ‘heteronomia’. O que teriam levado-lhe a estar sujeito a críticas, a saber, que é difícil pensar como um agente uma vez tendo agido de modo imoral poderia tornar-se moral, desde que uma vontade livre é às vezes identificada com uma vontade moral. A concepção de liberdade moralmente neutra presente em textos tardios de Kant assim como a distinção entre *Wille* e *Willkür* ressalta a presença da liberdade neutra nos atos imorais e pode servir como um primeiro passo na tentativa de explicar a relação entre estas duas liberdades. A concepção de liberdade moralmente neutra encontra um obstáculo em nossa fenomenologia do comportamento humano, qual seja, a fraqueza da vontade. A fraqueza da vontade parece impor o dilema: ou negar a concepção de liberdade como espontaneidade, melhor explicitada apenas em textos tardios, já de algum modo presente em textos como a *Grundlegung*, ou defender que a fraqueza não existe. Algumas propostas de resolução deste dilema são analisadas e examinadas. As possíveis colaborações da distinção *Wille-Willkür* também recebem escrutínio cuidadoso. A sugestão de Sidwick de distinguir dois sentidos de liberdade em Kant a fim de isentar-lhe de problemas de imputabilidade leva a discussão da relação entre estas duas liberdades no *opus* kantiano. É preciso tentar entender qual é a relação entre liberdade moral e neutra. A distinção entre imputabilidade moral e jurídica é analisada a fim de melhor avaliar a importância tanto de elementos empíricos quanto das inclinações na realização e justificação dos juízos de imputação.

Palavras-chave: imputabilidade, liberdade, espontaneidade e necessidade.

ABSTRACT

This work deals with the question of imputability of moral actions. It analyzes the Kantian proposal of the fundamentation of judgments of moral imputability. The approach to be taken here intends both to emphasize main points in Kant's work and the possible problems related to some positions, without intending to exhaust the subject. Amongst the main or possible problems of the Kantian proposal about the moral imputability theme, which lead us to the themes of freedom and natural necessity as such the free will subject stands the terminology. Maybe, is better to say, the ambiguous way that Kant used his terminology. It caused many criticisms about the impossibility to attribute moral responsibility to the immoral peoples. Given supposing that they are not free. This work argues that Kant was not careful in distinguishing two senses of freedom in his texts and was ambiguous in the use of terms as such 'autonomy', 'freedom' and 'heteronomy'. That lead Kant to be subjected the criticisms, namely that is hard to think how an agent could be free once acted immorally, since a free will is identified to moral will. The conception of a morally neutral freedom presented in the Kantian later writings as such in *Wille-Willkür* distinction shows that immoral actions had morally neutral freedom and the latter could be used to explain the relation between moral and neutral freedom. The morally neutral freedom finds an obstacle in the phenomenology of our human behavior. That is to say, in the weakness of the will. The weakness of the will seems impose the following dilemma: either to deny the conception of freedom presented in the later writings, in some way already presented in the earlier writings as such *Grundlegung*, or advocate that weakness of the will do not exist. A few proposals of the resolution of this problem are analyzed and called in question. After that, the possible contributions of *Wille-Willkür* are examined. The Sidgwick's suggestion, namely to distinguish two senses of freedom in order to save Kant from the imputability problems lead us to the discussion of this matter in the Kantian *opus*. It is necessary to try to understand what is the relation between moral and neutral freedom. The distinction between moral and juridical imputability will be analyzed in order to better assess the significance as much empirical elements as inclinations in the justification of imputability judgments.

Key words: imputability, freedom, spontaneity, and necessity.

SUMÁRIO

Introdução.....	6
Capítulo I	
1. Kant: a terceira antinomia e os juízos de imputação.....	13
1.1. A concepção de Ação Racional na <i>Critica da razão pura</i>	21
1.2. A distinção entre os dois pontos de vista e os juízos de imputação.....	29
1.3. Liberdade e responsabilidade como uma atitude de atribuição.....	38
Capítulo II	
2. A concepção kantiana de ação racional.....	41
2.1. A tese da incorporação e a fraqueza da vontade.....	57
Capítulo III	
3. A Relevância da distinção entre <i>Wille</i> e <i>Willkür</i> a imputabilidade das ações na filosofia prática kantiana.....	74
3.1. A Distinção <i>Wille</i> e <i>Willkür</i> e a liberdade entendida como espontaneidade.....	74
3.2. A Distinção <i>Wille</i> e <i>Willkür</i> e outras obras de Kant.....	77
3.3. A incorporação de máximas e a distinção vontade e arbítrio.....	80
Capítulo IV	
4. Liberdade moral e Liberdade moralmente neutra.....	89
4.1. Distinção entre imputação moral e imputação jurídica.....	100
5. Considerações finais.....	105
Referências Bibliográficas.....	108

Introdução

Imputabilidade no sentido moral é juízo mediante o qual alguém é considerado o autor de uma ação. A imputabilidade é uma das condições necessárias da atribuição de responsabilidade moral e jurídica, porém, pode ser o caso de não ser a única condição da responsabilidade. Buscar-se-á aqui encontrar um sentido de liberdade moralmente neutra no *opus* kantiano, a fim de que seja possível atribuir autoria a um ato imoral, pois a definição kantiana da liberdade moral como autonomia sugere uma não presença desta mesma liberdade nas ações imorais.

Kant não tem nenhum tratado em que se dedique exclusivamente à discussão da imputabilidade e da responsabilidade moral e jurídica. A palavra imputabilidade, no entanto, é mais freqüente na *Metafísica dos Costumes* e na *Religião dentro dos limites da simples razão*. A concepção de liberdade apresentada por Kant no texto da *Religião dentro dos limites da simples razão*, denominada tese da incorporação por Henry Allison, ocupará um papel importante no estudo da imputabilidade moral em Kant, porque explicita um sentido de liberdade moralmente neutra que apresenta independência em relação aos impulsos provenientes da sensibilidade. A tese da incorporação inclui outros elementos necessários à atribuição de responsabilidade, além da possibilidade de atribuir a autoria de um ato àquele que age moralmente ou imoralmente. Além disso, a imputabilidade não é relevante apenas à atribuição de responsabilidade às ações imorais, pois a autoria de um ato também é relevante a atribuição de mérito e recompensa.

O estudo da imputabilidade moral no *opus* kantiano coloca em questão sua filosofia da ação. Porém, talvez não seja possível encontrar uma única concepção de ação racional na filosofia prática e teórica kantiana, pois a concepção de ação da *Critica da Razão Pura* apresentaria como tese fundamental a capacidade do ser racional agir de acordo com imperativos, embora estes não se restrinjam ao sentido moral. Já, na *Grundlegung*, Kant defende uma concepção de ação como a capacidade de agir segundo a *Vorstellung* de leis. Finalmente, na *Metafísica dos Costumes* e na *Religião dentro dos limites da simples razão*,

encontramos uma concepção de ação como a capacidade do ser racional de ser causa de suas ações ou de autorizar as inclinações sensíveis a fazer isso.

A apresentação das condições de atribuição de autoria de um ato ao agente moral deve ser distinguidas da apresentação das condições que tornam uma agente legalmente ou juridicamente imputável. Isto por que estas condições podem variar de uma legislação para outra. Convém ressaltar aqui que ao direito penal não interessa a análise das condições sob as quais um infrator da lei pode ser isentado da pena. A decisão acerca da transferência da responsabilidade da ação do infrator depende da decisão de um profissional da área médica: psicólogo, psiquiatra ou até mesmo um outro profissional pertinente à infração em questão.

O escopo ampliado das conseqüências das ações humanas pelo desenvolvimento da ciência e suas aplicações aponta à atribuição de responsabilidade em novos âmbitos e não mais restrito ao âmbito das relações entre seres humanos. No fundo, a questão central suscitada por estes novos casos consiste em saber em que medida as conseqüências podem ser atribuídas ao agente racional e em que medida o conhecimento destas conseqüências é ou não relevante na atribuição de responsabilidade. Hans Jonas, em seu livro **O Princípio da Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a civilização tecnológica**, realiza um diagnóstico do escopo das conseqüências das ações humanas mostrando que as novas tecnologias têm aumentado de modo significativo os prejuízos que as ações humanas podem causar. Esta situação parece inverter o ônus da prova no que diz respeito à utilização de novas tecnologias que tenham alguma possibilidade de causar dano ao meio ambiente, à saúde humana e às gerações futuras. Não obstante, o escopo do presente trabalho não inclui uma discussão deste aspecto altamente relevante da responsabilidade pelas ações humanas, mas apenas um estudo minucioso das condições apresentadas pelo filósofo Immanuel Kant à atribuição de responsabilidade moral e algumas considerações sobre a responsabilidade jurídica.¹

¹ Karl Otto Apel, na mesma linha de Hans Jonas, defende que as ações humanas, com o advento da tecnociência, não têm suas conseqüências restritas apenas ao microcampo e ao mesocampo, mas se estendem até o macrocampo que inclui o destino do próprio planeta no escopo das conseqüências das ações humanas graças ao poder destrutivo disponível hoje. APEL, K. O, **Transformação da Filosofia 2: O a priori da comunidade de comunicação**, p.408.

A questão da responsabilidade moral suscita em geral as seguintes questões: que tipo de seres somos ou devemos ser para que sejamos considerados responsáveis? Que tipo de seres nós seres humanos devemos ser a fim de que possamos ser considerados objetos adequados à participação das relações interpessoais de um modo geral? Precisamos ser seres dotados de razão e vontade? O próprio vocábulo vontade (*voluntas*,² *Wille*, *will*, *voluntad*, *volonté*, *βουλησις*) é apropriado para descrever o nosso processo deliberativo? O conteúdo de nossa vontade deve provir exclusivamente de nossa razão, a fim de que possamos ser considerados sujeitos livres, ou é permitida influência exterior na determinação da nossa vontade? Ou seja, que relação deve haver entre nossa vontade e nossas inclinações de modo que a vontade continue livre e nós responsáveis pelo que fizermos? A noção de caráter ou *Gesinnung* (para usar o termo kantiano) é necessária e adequada para explicar nosso processo deliberativo?³ Que tipo de evidência precisamos para justificar a tese de que somos seres dotados de uma vontade livre? É necessário algum conhecimento empírico ou de qualquer outra natureza que nos torne conscientes da atividade da nossa razão na determinação da vontade? A liberdade necessária à atribuição de responsabilidade necessita a possibilidade de o sujeito agente ter agido de outra maneira ou não? O estudo da imputabilidade moral em Kant responderá direta ou indiretamente grande parte destas questões.

Embora objetivo do presente estudo encontrar um sentido de liberdade moralmente neutra no *opus* kantiano a fim de salvar a imputabilidade, é preciso ressaltar que Kant nega o que é comumente conhecido como liberdade de indiferença, ou seja, uma escolha

² MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade**. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991, pp. 169-171. Para MacIntyre, teria sido Agostinho que teria introduzido ou elaborado o conceito de vontade no sentido de faculdade que dá direção e ordenação aos desejos ou inclinações humanas. Em linhas gerais, como veremos, o sentido do termo kantiano *Wille* em oposição ao termo *Willkür* também executa função similar.

³ LEVY, N. **Are we responsible for our characters?** In: Revista *Ethic@*, vol 1, n. 2, pp. 115-132. Neste artigo, Levy defende que somente as pessoas moralmente boas são responsáveis por seu caráter, pois, somente elas possuem controle sobre ele. As pessoas imorais não são capazes de cumprir as condições da atribuição de responsabilidade. O tema da responsabilidade pelo caráter aparecerá várias vezes no presente escrito, mas, será mais detalhadamente estudado quando tratarmos da concepção kantiana de *Gesinnung* e a escolha de máximas fundamentais. Kant, por sua vez, defende que mesmo que se possa identificar princípios ou origens exteriores para ação que não a própria vontade do agente, a consciência da subordinação da vontade à lei moral evidencia que poderia ter agido de outra maneira. Kant baseia-se na tese que ‘dever’ implica ‘poder’ e se o agente é consciente da submissão da sua vontade à lei moral, então pode realizar, desde que está consciente que deve.

arbitrária entre a moralidade e imoralidade. Porém, ao falar da liberdade de indiferença, Kant não parece estar negando propriamente a capacidade de escolha entre estas duas opções, mas sim a ausência de leis na orientação desta escolha.⁴ É preciso recorrer a um princípio ou caráter subjacente a toda escolha que permita encontrar sempre um fundamento de suficiência. É preciso respeitar o princípio da razão suficiente.⁵

No *opus* kantiano, a distinção entre caráter empírico e inteligível, particularmente a noção de caráter inteligível, tem a função de servir de regra de explicação das nossas ações livres. Kant define a liberdade na **Critica da Razão Pura** como um tipo de causalidade. Esta, por definição, não pode ser sem lei e, por isso, a liberdade também não pode ser sem lei. Toda escolha ou fundamento de escolha de máximas particulares, como veremos, consiste em referir a presença de máximas fundamentais subjacentes. A escolha de máximas fundamentais explica a escolha de máximas de menor generalidade. A *Gesinnung* torna a ação moral ou imoral inteligível. A possibilidade de agir de outra maneira também parece ser uma condição necessária a atribuição de responsabilidade moral na filosofia kantiana, pois mesmo quando considera a partir da explicação empírica de nossas ações, incluindo como causas uma má educação, uma índole insensível à vergonha, ou coisas

⁴ Na **Religião dentro dos limites da simples razão**, Kant afirma que uma ação moralmente indiferente seria uma ação que resultasse ou tivesse origem apenas em leis naturais, uma ação que não se encontra em nenhum tipo de relação com a lei moral (Ak, V, Rel, 23), ou seja, um *arbitrium brutum*. Uma possível razão para Kant criticar a liberdade neutra no sentido de indiferença ou a concepção libertariana de liberdade consiste em uma pressuposição de subordinar tudo ao princípio da razão suficiente. A própria liberdade é considerado um tipo de causalidade e as máximas fundamentais servem como explicação à escolha de máximas de menor de generalidade. Toda a escolha pressupõe uma regra que a oriente, não há escolha livre no vazio.

Mas, como o presente trabalho também busca elucidar, a própria noção de heteronomia da vontade contém uma espontaneidade não presente no *arbitrium brutum* ou dos seres irracionais. No caso do arbítrio humano ou do ser racional finito, “o primeiro fundamento subjetivo... não se deve buscar em nenhum motivo impulsor da natureza, mas sempre de novo numa máxima, e uma vez que também esta deve ter o seu fundamento, mas, fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer fundamento de determinação do livre arbítrio” (Ak, VI, Rel, 21). A vontade entendida como espontaneidade ou a liberdade presente na tese da incorporação (como veremos no capítulo 2) mantém uma relação com a lei moral mesmo quando a viola. Não há a corrupção da *Wille* (Ak, VI, Rel, 35). Seria um trabalho interessante confrontar esta tese kantiana com o mal radical (radical no sentido etimológico de raiz) com outras interpretações da fenomenologia do mal moral a luz de fatos históricos como o terceiro Reich de Hitler, por exemplo. Outra razão presente nos textos kantianos para excluir a liberdade de indiferença encontra-se em sua identificação da liberdade como um tipo de causalidade – a causalidade por liberdade. Deste modo, uma vontade livre sem lei “equivaleria a pensar uma causa que atua sem qualquer lei... o que se contradiz” Ak, VI, Rel, 35.

⁵ LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 12. Loparic defende que a filosofia transcendental kantiana é uma tentativa ou uma etapa essencial da submissão do mundo ao princípio da razão suficiente.

parecidas, pressupõe mesmo assim que estava em poder do ser racional agir de outra maneira. Esta consciência seria manifestada pela consciência de um feito da razão [*Faktum der Vernunft*], que evidencia que a razão pura pode ser prática. Não abordaremos no presente trabalho uma defesa e uma análise minuciosa do argumento da **Crítica da Razão Prática**, a saber, o fato da razão, se bem que algumas considerações acerca deste serão apresentadas no último capítulo. É conveniente ressaltar que defendendo a lei moral como sendo, de certa forma, uma condição da nossa consciência de nossa liberdade, Kant opõe-se à tese de Galen Strawson, discutida no presente trabalho, que é a de termos um acesso extramoral à nossa liberdade à medida que nos experienciamos como seres dotados de vontade.

Como veremos, no decorrer do presente trabalho, ao discutir a distinção *Wille-Willkür* e a noção de liberdade expressa na **Religião dentro dos limites da simples razão**, a objeção suscitada contra a possibilidade de imputar moralmente atos imorais é muito mais uma consequência derivada da terminologia muitas vezes ambígua e até confusa de Kant do que um problema real. Para citar um exemplo, a noção de autonomia, como vimos, precisa ser melhor distinguida da noção de liberdade como espontaneidade, como sugere Sidwick⁶, Kant precisa distinguir melhor dois sentidos da palavras liberdade, um sentido moral e outro moralmente neutro – o primeiro, no contexto de prova e exposição da lei moral e o o segundo, no contexto onde trata da imputabilidade moral. Analisaremos a sugestão de Sidwick com mais atenção no quarto capítulo.

A seguir, em primeiro lugar, apresentaremos a compreensão de Kant no que tange à questão de podermos realizar e justificar a atribuição de responsabilidade, com base na solução da terceira antinomia da **Crítica da Razão Pura**. Logo após, vamos tecer alguns comentários mais gerais sobre as pretensões kantianas acerca da liberdade da nossa vontade na **Crítica da Razão Pura** e as peculiaridades da terceira antinomia. Enfim, como devemos entender a tese do idealismo transcendental aplicada aos juízos de imputação analisando a maneira como o próprio Kant realiza juízos de imputação. Analisaremos o exemplo da ‘mentira maldosa’ (**Crítica da Razão Pura**), do celerado de nascença (**Crítica da Razão Prática**), entre outros, de modo a mostrar que em todas estas aplicações da solução

⁶ SIDGWICK, H. **The Methods of Ethics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981.

kantiana do conflito entre liberdade e necessidade está presente a necessidade de uma dupla adoção de perspectiva ou ponto de vista com o intuito de abrir um espaço conceitual (tese de Allison⁷) para a liberdade da nossa vontade. Defender-se-á no presente trabalho que a necessidade de adoção de dupla perspectiva é uma pressuposição necessária a fim de pensar a razão como prática e não o comprometimento com um dualismo ontológico.

A idéia de liberdade - uma idéia e não um conceito do entendimento - possui um papel apenas regulativo, ou seja, restringe-se à esfera prática, não constituindo conhecimento teórico algum. A liberdade é imanente ao prático. Desta maneira, por um lado, constitui uma metodologia legítima descrever nossas ações de uma perceptiva empírica como completamente determinadas para salvar a unidade da experiência e, por outro lado, é também legítimo conceber a liberdade como sendo apenas regulativa atribuída ao inteligível, não como um mundo transcendente, mas como algo que resta quando eliminamos tudo o que pertence à sensibilidade, a espontaneidade da nossa razão. A distinção entre caráter empírico e inteligível na **Crítica da Razão Pura** será cada vez mais explorada na *Grundlegung*, na **Crítica da Razão Prática**, na **Metafísica dos Costumes**, e na **Região dentro dos limites da simples razão**. Subjaz a esta distinção a tese que as condições empíricas devem ser totalmente desconsideradas quando realizamos juízos de imputabilidade, porém, este tipo de metodologia, apesar de interessante, pressupõe *a priori* aquilo que é relevante nos juízos de imputabilidade moral, não incluindo nenhum tipo de condição empírica. Pressupõe que sempre está em poder do agente agir de outra maneira do que agiu no momento em que age. Todavia, pode ser o caso que algumas condições empíricas sejam relevantes na atribuição de responsabilidade. Analisaremos melhor este tópico depois de apresentar detalhadamente a distinção caráter inteligível e caráter empírico e aplicarmos ela aos juízos de imputação.

Em segundo lugar, trataremos da concepção de ação racional kantiana explicitamente formulada apenas na **Região dentro dos limites da simples razão** que foi denominada tese da incorporação por Henry Allison. Esta concepção de liberdade é neutra moralmente e, portanto, distinta da concepção de liberdade entendida como autonomia

⁷ ALLISON, H. **Idealism and Freedom**. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 142.

introduzida, sob a influência de Rousseau, no período crítico a partir da segunda seção da *Grundlegung*. Analisaremos ainda a concepção kantiana de *Gesinnung* que vem cumprir o critério da explicação das nossas ações e a tese da incorporação o critério da atividade. Terminaremos o capítulo discutindo uma objeção suscitada por Marcia Baron a tese da incorporação, qual seja, a possibilidade de compatibilizar a fraqueza da vontade e a tese da incorporação. Em terceiro lugar, trataremos da colaboração da distinção entre vontade e arbítrio ao problema da imputabilidade moral ressalta a presença, embora com dificuldades internas em relação à posição kantiana, de uma liberdade moralmente neutra.

Finalmente, trataremos ainda da sugestão de Henry Sidwick no *Apêndice* de seu livro **The Methods of Ethics** que é distinguir dois sentidos de liberdade em Kant, um deles quando tenta defender que a razão pura pode ser prática, ou seja, provar ou deduzir o imperativo categórico e outro quando trata da imputabilidade moral. Segundo Sidwick, Kant possui estes dois sentidos de liberdade, mas não é coerente no uso da própria terminologia. Depois de apresentada sugestão de Sidwick para isentar Kant dos problemas de imputabilidade que a ambigüidade de seus textos lhe sujeita, buscar-se-á analisar a pertinência deste tipo de sugestão e tentar encontrar uma razão para Kant, nos contextos em que trata dos juízos de imputação, referir-se muitas vezes à noção de liberdade entendida como autonomia e não como espontaneidade da nossa razão prática ou vontade na determinação da nossa conduta.

Capítulo I

1. Kant: a terceira antinomia e os juízos de imputação

O problema da liberdade e da imputabilidade moral é tratado por Kant na *Crítica da razão pura* na terceira antinomia, e em sua solução, como um problema cosmológico; no Cânon, como um problema prático. Não consiste no objetivo do presente trabalho tratar de compatibilidades ou incompatibilidades entre estes dois textos no que diz respeito à liberdade prática e à liberdade transcendental. O presente trabalho pressupõe que a defesa da atribuição da autoria de um ato e, conseqüentemente, da responsabilidade moral em Kant exige liberdade da vontade ou, ao menos, a sua pressuposição a fim de que a razão possa ser prática.

Na terceira antinomia, Kant aborda o possível conflito de idéias transcendentais: a idéia de liberdade e a idéia de causalidade ou necessidade natural. Kant denomina a liberdade como um tipo de causalidade, se bem que não segundo leis naturais, mas uma causalidade segundo leis da liberdade. No caso da causalidade natural, um evento está ligado com o seu precedente mediante a lei da causalidade. Já a causalidade segundo a liberdade (sentido cosmológico) é "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"⁸. A lei da causalidade ou a causalidade por leis naturais conforme o resultado do argumento da **Segunda Analogia** abrange toda a experiência ao passo que a espontaneidade ou a liberdade, conforme o resultado da dialética da razão pura, é uma idéia regulativa criada pela própria razão para pensar-se como prática. Kant defende uma dependência do conceito de liberdade prática à idéia transcendental, de tal modo que "a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática".⁹ Ou seja, um sentido de liberdade com forte viés metafísico é uma condição necessária da liberdade prática. Não discutiremos aqui os méritos ou deméritos desta possível herança

⁸ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 445. [A532-3\B560-1].

⁹ Id. [A532/B560-A533/B561].

dogmática no sistema kantiano. Tentaremos apenas expor as condições de possibilidade da atribuição de autoria e responsabilidade de um ato, não esquecendo a possível natureza procrustiana do tratamento kantiano da responsabilidade, pois, o filósofo de Königsberg atribui um papel demasiado limitado do agente racional no que diz respeito à posse de inclinações, sentimentos, paixões, entre outros. Todavia, há tentativas de incluir um papel mais ativo do agente quanto às inclinações ou sentimentos que possui a partir de algumas observações que se encontram na **Metafísica dos Costumes**, onde afirma que haveria um dever indireto de cultivar certos sentimentos favoráveis à moralidade, ou seja, esta exige o cultivo dos próprios sentimentos como um meio de realizar a si própria. Há uma grande dificuldade, contudo, que reside em conciliar esta posição com a concepção de liberdade da **Religião dentro dos limites da simples razão**.

Não parece ser a postura mais acertada afirmar sem escrutínio cuidadoso que Kant está comprometido com um dualismo ontológico, embora pese contra Kant sua própria terminologia. Adota-se como hipótese de trabalho que a exposição kantiana da maneira como devemos realizar juízos de imputação nos mostra como a tese da idealidade, intimamente relacionada com a tese acerca da eficiência causal das inclinações apenas mediante adoção de regras de conduta ou apenas sob a pressuposição destas regras, é um modelo normativo de ação e não um mundo existe paralelamente ao nosso.

Por liberdade prática Kant entende "a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade" e esta propriedade consiste precisamente, segundo Kant, naquilo que distingue o arbítrio humano do animal. Não discutiremos aqui as implicações desta dependência ou mesmo da possibilidade da liberdade prática pode ser independentemente provada pela experiência sem recorrer a liberdade transcendental, como Kant sugere no Cânon.¹⁰ É com base nesta liberdade Kant realiza a distinção entre os tipos de arbítrios e classifica o ser humano nela: o *arbitrium brutum, sensitivum et liberum*. Os seres irracionais são dotados de um *arbitrium brutum*, visto que a sensibilidade determina necessariamente o arbítrio, ou seja, nos seres irracionais os impulsos da sensibilidade são condições necessárias e suficientes para causar a ação. Suas inclinações são dotadas de eficácia causal. O arbítrio humano, por sua vez, precisa da razão para fornecer a condição

¹⁰ Ibid., p. 463. [A803/B831].

de suficiência na causação da ação. Deste modo, o ser humano contém tanto um *arbitrium sensitivum*, afetado pelos impulsos da sensibilidade, quanto um *arbitrium liberum* não necessariamente determinado pela sensibilidade.¹¹ Uma compreensão mais complexa e amadurecida do funcionamento da ação racional do ser humano será oferecida quando abordarmos a concepção de ação racional kantiana presente na *Grundlegung* e na **Religião dentro dos limites da simples razão** e a concepção de liberdade que lhe é correlata, a tese da incorporação.

Além disso, é importante ressaltar a particularidade da terceira antinomia frente às duas primeiras antinomias da Dialética da **Crítica da Razão Pura**. A terceira antinomia é um conflito de idéias ou conceitos (o uso do termo conceito aqui é problemático em função de que os conceitos são provenientes do entendimento e as idéias da razão) dinâmicos da razão.¹² Além do mais, "os conceitos dinâmicos da razão... têm a particularidade de se poderem abstrair também da grandeza da série das condições, visto não se referirem a um objeto considerado como grandeza, mas tão só a sua existência".¹³ A solução da terceira antinomia acontece mediante a distinção entre coisas em si e aparências: a tese da idealidade transcendental. Esta solução tem a conseqüência que a liberdade e a natureza podem ambas apresentar-se no mesmo acontecimento de "perspectivas diferentes". Uma questão surge aqui: como interpretar a solução kantiana a terceira antinomia?

A tese do idealismo transcendental e a negação do realismo transcendental servem como instrumento solucionador dos conflitos em que a razão se vê enredada, mas qual o significado ou como funciona ou opera esta tese no contexto do conflito entre causalidade pela liberdade e causalidade natural? E, como se aplica a tese do realismo empírico à solução da terceira antinomia e ao problema da imputabilidade moral? Adotarei como chave interpretativa que o significado desta solução somente fica claro quando observarmos

¹¹ Ibid., p. 463. [A534/B562].

¹² Ibid., p. 464. [A535/B563].

¹³ Id. [A535-6/B563-4]. Esta peculiaridade da terceira antinomia, entretanto, pode ajudar apenas de uma perspectiva interna ao sistema kantiano, pois de modo algum é óbvio que o conflito entre liberdade e causalidade natural possa ser resolvido usando tal pressuposição de uma perspectiva externa que não aceita esta tese que os conflitos dinâmicos podem abstrair das grandezas dos objetos e relaciona-se apenas com a existência. Se esta pressuposição fosse aceita, o ônus da prova poderia ser invertido aqui, pois neste caso o opositor à compatibilidade entre liberdade e determinismo causal teria que mostrar em que ponto liberdade e necessidade se opõem.

a maneira como Kant realiza juízos de imputabilidade, se bem que a maneira como Kant realiza juízos de imputabilidade se mostrará não totalmente satisfatória, pois, como bem ressalta Pavão, nem sempre considerações empíricas são sem importância na realização de juízos de imputabilidade.¹⁴

Na solução da terceira antinomia, Kant expõe o que considera a solução para o conflito antinômico dinâmico cosmológico, a saber, tenta mostrar que a 'universalidade da lei natural da causalidade' pode ser compatibilizada com a liberdade mediante a exigência de adotarmos uma 'perspectiva diferente' em relação ao mesmo acontecimento, porque "se os fenômenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade", visto que, neste caso, a natureza seria a causa completa e suficiente, porém, como os fenômenos são considerados como simples representações, pode-se, deste modo, considerar-se livre quanto a sua causa inteligível, embora completamente determinado nos fenômenos.

Mas o que isso significa aplicado às nossas ações e imputações? Após apresentar a necessidade da dupla perspectiva, Kant diz o seguinte: "esta distinção, apresentada em geral e de uma maneira abstrata, deverá parecer extremamente sutil e obscura, mas esclarecer-se-á, todavia na aplicação".¹⁵ No entanto, onde ocorre esta aplicação, que tornaria claro o significado do duplo ponto de vista, à imputabilidade das ações e ao problema da vontade livre? Um pouco mais adiante no texto Kant diz: "Para esclarecer o principio regulador da razão... não para o confirmar (pois tais provas não convêm às afirmações transcendentais) considere-se uma ação voluntária... uma mentira maldosa"¹⁶, ou seja, para entender o que Kant quer dizer quando exige que consideremos nossas ações de uma perspectiva diferente de quando consideramos nossas ações enquanto eventos do mundo empírico, é preciso observar como Kant realiza juízos de imputabilidade. Faremos isso mais adiante neste capítulo. Por enquanto, trataremos mais alguns pontos importantes acerca da distinção de perspectivas.

No momento, é preciso compreender o significado do termo 'inteligível'. Ele diz respeito a uma entidade transcendente e metafísica que compromete Kant com um tipo de dualismo ontológico, ou como diz Kant diversas vezes, ele consiste apenas um ponto de

¹⁴ PAVÃO, A . **A imputabilidade moral na Crítica da Razão Pura**. Cadernos de Filosofia Alemã 6, p. 42.

¹⁵ Ibid., p. 465. [A537/B565].

¹⁶ Ibid., p.476. [A554/B582].

vista necessário para a razão pensar-se como prática ela mesma? Em uma passagem do texto em questão, acima referido, Kant afirma que "ao julgar ações livres em relação a sua causalidade, só podemos remontar a causa inteligível, mas não podemos ir além"¹⁷, mas o que Kant quer dizer com 'ir além'? Com essa expressão, nesta frase, Kant quer dizer que não temos o direito de formular questões teóricas ou conhecer algo acerca da liberdade ou acerca do modo como a causalidade inteligível opera conjuntamente com a causalidade natural. O problema, entretanto, é que a concepção de ação racional kantiana parece consistir numa tentativa de explicar o *modus operandi* da liberdade e da causalidade natural. Com a condição de que dependa de um ato inteligível a eficácia causal das inclinações.

Pode se apresentar como hipótese inicial que a concepção de ação kantiana desenvolvida na *Crítica da Razão Pura* como a capacidade de agir segundo imperativos e, baseado na autoconsciência presente na apercepção, é continuamente desenvolvida no *opus* kantiano – com a introdução da noção de autonomia na *Grundlegung*, entendida aí como a capacidade de agir segundo a lei moral, porém já, neste texto, aparece a noção de ação racional ou vontade, entendida como agir segundo a representação de leis, a qual inviabiliza qualquer identificação errônea entre ação imoral ou heteronomia com necessidade natural ou *arbitrium brutum*. Posteriormente, a introdução da distinção da distinção entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) explicita melhor a presença de uma liberdade não moral, porquanto a liberdade da *Wille* e da *Willkür* contempla um uso empírico da faculdade de escolha. Finalmente, a concepção de ação na **Religião dentro dos limites da simples razão** ressalta a atividade do agente racional na permissão da eficácia causal das inclinações na determinação da ação.

Kant, como vimos, tenta conciliar a liberdade e a causalidade natural mediante a distinção entre os dois pontos de vistas e a tese da idealidade transcendental. Entretanto, não parece muito claro como Kant pretende que tal distinção resolva o problema da vontade livre ou como concilie a liberdade com a necessidade natural.¹⁸ Segundo Wood, dois pontos surgem desta discussão: a questão da espontaneidade e da liberdade de

¹⁷ Ibid., p. 477. [A557/B585].

¹⁸ WOOD, A. W. *Kant's Compatibilism*, In: **Self and Nature in Kant's Philosophy**, Londres: Cornell University Press, p. 85.

indiferença.¹⁹ Mas, para Wood, o próprio Kant teria tentado resolver estes problemas, o primeiro, mediante a concepção que o caráter inteligível é a causa do caráter empírico e, desta maneira, o caráter empírico é o efeito de uma causalidade livre. Portanto, defendendo a causalidade empírica, Kant não estaria nos privando da liberdade entendida como espontaneidade, visto que nossas ações não seriam necessitadas sensivelmente, embora possam ser explicadas desta maneira. No que diz respeito às nossas ações, Kant parece defender a posição que mesmo que nossas ações sejam causalmente determinadas na ordem temporal dos fenômenos, isso não exclui a nossa liberdade da vontade, porque depende da causalidade por liberdade fornecer a eficácia causal.

Esta idéia parece ser expressa também nos textos mais tardios de Kant, tais como a **Religião dentro dos limites da simples razão**, onde ele defende que a eficácia causal de uma inclinação, como móbil ou *Triebfeder*, depende de um ato de incorporação ou adoção deste em uma regra de ação ou uma máxima. Uma objeção que pode ser derivada da passagem de Wood diz respeito à necessidade da falsidade do determinismo causal para salvar a liberdade da nossa vontade. Kant defende que o determinismo causal é um ponto de vista legítimo e necessário à atribuição de responsabilidade. A razão explícita para defender o determinismo consiste na necessidade de salvar a unidade da experiência. Mas, em que o determinismo ajuda na atribuição de responsabilidade ou atrapalha? Os libertarianos (para usar a terminologia de Galen Strawson) defendem que o determinismo causal atrapalha, mas, como Strawson defende, não conseguem explicar aonde.²⁰ Embora a

¹⁹ Embora se pretenda defender no presente trabalho a presença da liberdade moralmente neutra no *opus kantiano*, convém ressaltar que Kant não acredita na liberdade de indiferença. Uma liberdade de indiferença é às vezes identificada com uma ação proveniente apenas de impulsos sensíveis e isso contradiz a tese da incorporação; às vezes a liberdade de indiferença é questionada por consistir num tipo de incapacidade, qual seja, o uso da *Wille* a serviço das inclinações faz um desuso da autonomia como função e capacidade própria da *Wille*. O principal problema a ser superado é como entender a liberdade como espontaneidade ou a tese da incorporação sem confundi-la com uma capacidade de agir a favor ou contra a lei moral. Este sentido de liberdade também é identificado por Kant com a liberdade da indiferença e negado.

²⁰ STRAWSON, G. **Freedom and Belief**. Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 51; “É a conexão insolúvel da noção de liberdade com a de razões que força a rejeitar qualquer teoria libertariana que propõe um possível ponto de vista diferente de entrada para um não determinado e *ipso facto* elemento de liberdade criadora no processo de produção de ação”. Entretanto, aqui surge uma questão controversa entre os comentadores: como entender a liberdade em Kant? De modo indeterminista ou de modo determinista? Strawson parece sugerir um sentido de liberdade determinista ou ao menos não excluindo o determinismo necessariamente, pois o aspecto da autodeterminação contido no conceito positivo de liberdade implica uma escolha sob leis. Guido de Almeida, por sua vez, defende que, ao menos na terceira antinomia Kant defende

interpretação de Strawson tenha uma natureza procrustiana enquanto uma das possíveis leituras de Kant, a necessidade de explicação mesmo da ação livre na atribuição de responsabilidade parece ser algo com o qual Kant teria se comprometido, uma vez que não aceita escolha sem lei, ou seja, sem explicação.

Galen Strawson compartilha a posição kantiana de que o determinismo não é incompatível com a liberdade da vontade, do mesmo modo que a liberdade da vontade e a verdadeira responsabilidade exigem o determinismo. Strawson pretende jogar o ônus da prova àqueles que buscam mostrar que a liberdade da vontade e o determinismo são incompatíveis. Strawson defende que “para liberdade, não é meramente que o agente seja não determinado em sua natureza em algum aspecto, mas que seja autodeterminado em algum aspecto”,²¹ e a autodeterminação exige razões e ações determinadas. Isso não parece possível num quadro em que entre o indeterminismo como uma condição necessária da ação livre. Kant afirma claramente em uma nota da *Religião dentro dos limites da simples razão* que o indeterminismo não é necessário, mas, apenas o não pré-determinismo. Surgiria a questão aqui a respeito da diferença entre o pré-determinismo e do determinismo, mas não exploraremos este tópico.

Mas ainda não respondemos o que significa inteligível neste contexto. Na **Crítica da Razão Pura**²², Kant define inteligível como "o que não é propriamente fenômeno", que não esclarece o termo. Por esta razão, é apropriado recorrer ao sentido de inteligível num contexto eminente prático, qual seja, o da terceira seção da *Grundlegung*. Lá, Kant diz que inteligível "significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo que pertence ao mundo sensível... limitando esse campo e mostrando que não abrange o todo no todo, mas que fora dele há

um sentido de liberdade indeterminista, pois a autodeterminação é incompatível com a perspectiva empírica e é atribuída ao que não é propriamente fenômeno. Guido de Almeida, entretanto, no mesmo texto em nota da mesma página defende que a noção de espontaneidade kantiana não é exercida ao acaso, pois não implica o indeterminismo e a ausência de leis. ALMEIDA, G. **Liberdade e Moralidade em Kant**, Analytica, p. 178, nota.

²¹ STRAWSON, G. **Freedom and Belief**, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 44. A disputa entre determinismo e indeterminismo como condição necessária da liberdade da vontade depende da disputa entre os defensores do princípio da razão suficiente e dos defensores da contingência no mundo. Kant parece defender o princípio da razão suficiente, ao passo que Aristóteles a contingência no mundo.

²² KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, [A538/B566].

ainda algo mais; este algo mais, porém não o conheço",²³ se bem que pode ainda ser pensado, porquanto "o conceito é sempre possível quando não é contraditório. É este o critério lógico da possibilidade e com isto o seu objeto distingue-se do *nihil negativum*".²⁴ A posição kantiana parece ser que se a liberdade, ainda que não conhecida, pode ser pensada sem contradição, é possível. Entretanto, a prova da possibilidade não é a prova da realidade.²⁵

Na terceira antinomia, Kant afirma que defender o monopólio da causalidade natural "contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única",²⁶ portanto, "tem que ser pressuposta, embora não possamos de modo algum conceber como seja possível".²⁷ No entanto, não é claro que razões nós temos para adotar esta perspectiva ou considerarmo-nos como dotados de um caráter inteligível. Talvez seja possível recorrer aqui à apercepção como um argumento, visto que, já na **Crítica da Razão Pura**, Kant afirma que o ser racional ou o homem (como espécie) distingue-se do resto da natureza inanimada e sensivelmente condicionada por ser capaz de conhecer-se não apenas mediante a sensibilidade, como um ser causalmente determinado pelos eventos antecedentes no espaço e no tempo, mas, além disso, pela apercepção com determinações internas que não podem, de maneira alguma, ser incluídas nas impressões dos sentidos. Em função disso, suas ações não podem ser atribuídas à receptividade da sensibilidade.

É interessante abordar a relação entre a apercepção e a tese kantiana que um ser dotado de vontade tem de pressupor-se como livre. Galen Strawson, como veremos, defende a presença de um argumento necessário a qualquer defesa da liberdade da vontade e verdadeira responsabilidade, qual seja, a crença na liberdade é uma condição necessária, apesar de não suficiente, à defesa da liberdade e a responsabilidade, dada certa experiência que os seres racionais possuem: a crença inelutável de que são dotados de uma vontade.

²³ KANT, **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. [Ak, VI, *Grundlegung*, 461].

²⁴ *Ibid.*, p. 503. [A597/B625, nota].

²⁵ Mesmo na **Crítica da Razão Prática**, Kant defenderá apenas a realidade prática da liberdade. A liberdade é uma idéia da razão cuja realidade objetiva é imanente ao âmbito prático da nossa razão.

²⁶ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, p. 406. [A446/B474].

²⁷ *Ibid.*, p. 408-9. [A448/B476].

Adota-se aqui como interpretação que a distinção entre caráter inteligível e empírico, e, o recurso ao primeiro tem como função explicitar as condições necessárias ou de possibilidade da atribuição de responsabilidade: atividade, explicação plena, e possibilidade de agir de outra maneira.

1.1. A concepção de Ação Racional na *Crítica da Razão Pura*

Trataremos agora da concepção de ação racional presente na **Crítica da Razão Pura**. Neste texto, a concepção de ação kantiana ou de liberdade prática consiste na capacidade de agir segundo imperativos, sejam hipotéticos sejam categóricos. Como diz Guido de Almeida "a liberdade prática, a liberdade do arbítrio, não é outra coisa senão o poder de agir com base em imperativos", deste modo, "o arbítrio humano é o poder de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito. Esse poder, porém, é um poder que o homem não pode possuir sem saber que o possui, uma vez que a consciência de si está necessariamente ligada ao poder de julgar... por que não é possível julgar sem se saber que se está julgando".²⁸ Isso por que, "a sua ação não pode de maneira nenhuma se atribuir à receptividade da sensibilidade",²⁹ desde que o dever "exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza",³⁰ ou seja, Kant deriva a concepção de ação racional ou a espontaneidade de um tipo de necessidade que não é encontrada em nenhuma parte da natureza, da obrigatoriedade que se encontra nos imperativos que não pode ser atribuída à necessidade natural. O fundamento de uma ação é um simples conceito ou representação (*Vorstellung*) e não condições naturais, pois, o arbítrio não se refere às condições naturais, mas apenas aos efeitos nos fenômenos. O dever nos impõe uma medida e um fim e a razão cria uma ordem própria com inteira espontaneidade segunda idéias, tendo-se em conta que a "razão supõe

²⁸ ALMEIDA, G. **Liberdade e Moralidade segundo Kant**, ANALYTICA, vol 2, n. 2, 1997, p. 182-3.

²⁹ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 471. [A546-7\B574-5].

³⁰ *Ibid.*, p. 471. [A547\B575].

que pode ter causalidade”.³¹ O “dever não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza”.

Relativo a esse ponto, Kant não apresenta nenhum argumento concludente a favor da tese de que a razão tem causalidade, apenas que se suponha como possível, pois a liberdade foi compreendida anteriormente como um tipo de causalidade e “toda a causa pressupõe uma regra... e cada regra requer uma uniformidade de efeitos que funda o conceito da causa”.³² E, além disso, “o arbítrio de todo o homem possui um caráter empírico, do ponto de vista da razão, não da razão especulativa para as explicar... mas simplesmente... as ações com a razão de um ponto de vista prático, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferente das da natureza”.³³ A razão no uso teórico preconiza que nossas ações são determinadas na ordem temporal por leis naturais, entretanto aquilo que dá a eficácia causal responsável por elas não se encontra na série temporal de modo algum.³⁴ A base desta tese kantiana parece aqui ser um tipo de conhecimento não empírico, a apercepção, porque o homem não pode atribuir as determinações internas e atos envolvidos neste tipo de conhecimento à receptividade da sensibilidade. A causalidade natural não pode pretender o monopólio da explicação das nossas ações, desde que certas ações não possam ser explicadas por ela.

Surge agora a seguinte questão: afinal, Kant é um compatibilista, que defende que a liberdade e a causalidade natural (ou determinismo) são compatíveis, ou um incompatibilista, que defende a liberdade e a causalidade natural não são compatíveis? A noção kantiana de liberdade transcendental implica independência completa da determinação por condições empíricas, uma espontaneidade absoluta, se bem que a liberdade prática acarrete apenas uma independência motivacional. O determinismo causal como ponto de vista necessário e legítimo para salvar a unidade da experiência e a própria liberdade sugere um certo compatibilismo, já que o resultado da terceira antinomia consiste em mostrar que liberdade e causalidade natural não são contraditórios. Por esta razão, Kant

³¹ Ibid., p. 471. [A548\B576].

³² Ibid., p. 472. [A549\B577].

³³ Ibid., p. 473. [A550\B578].

³⁴ WOOD, A. W., *Kant's Compatibilism*, In: **Self and Nature in Kant's Philosophy**, Londres: Cornell University Press, p. 89.

parece defender uma compatibilidade de uma concepção de liberdade incompatibilista no sentido de não ser determinada por eventos anteriores, mas que mesmo assim precisa ser referida a um tipo de causalidade, considerando que não é uma liberdade sem lei e precisa ser explicada, bem como o determinismo causal presente na unidade da experiência.

Em uma passagem da **Crítica da Razão Pura**³⁵, Kant afirma que "se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem". Nesta passagem, Kant defende que nossas ações são tão determinadas causalmente da perspectiva empírica ou teórica que poderíamos não somente encontrar uma cadeia causal anterior a ela, mas, e, isso é o mais problemático, prever com certeza as ações que as pessoas realizariam. Deste modo, parece difícil entender em que medida a dupla perspectiva ou a dupla descrição das nossas ações possa ajudar na defesa da liberdade e da atribuição de responsabilidade, tendo-se em conta que nossas ações, conforme esta passagem, podem ser explicadas e previstas com base no conhecimento empírico. Henry Allison, ao comentar as dificuldades desta posição para o compatibilismo, ressalta que a base deste problema encontra-se na concepção que "poderíamos infalivelmente prever as ações humanas"³⁶, pois esta tese kantiana pressupõe o princípio da uniformidade da natureza. Para este comentador, esta é apenas uma idéia regulativa da razão e não constitutiva. É uma condição necessária à investigação do comportamento humano.

Esta interpretação é problemática porque a pressuposição de que tanto liberdade quanto o princípio da causalidade necessário à uniformidade da experiência são idéias meramente regulativas. Por isso, são possíveis de ser compatibilizadas, todavia, o argumento kantiano da **Segunda Analogia** parece vetar a leitura meramente regulativa, visto que o princípio da causalidade teria sido provado. De acordo com Allison, o 'ponto essencial' nesta questão é que, ao interpretar os dois termos como meramente regulativos, a atribuição de causas às nossas ações livres praticamente não é excluída. A única exigência necessária é que "a conexão entre tais ações e suas causas [seja construída] de modo

³⁵ Ibid., p. 473. [A550/B578].

³⁶ ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism**. An Interpretation and Defense, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 326.

diferente do que fazemos quando conectamos efeitos com suas causas segundo o modelo mecanicista".³⁷ Após reconstruir a posição kantiana sobre o tema em questão, recorrendo à noção de *Triebfeder* como causa da ação praticamente livre, Allison enfatiza que a posição kantiana não exclui a presença de incentivos sensíveis na determinação da ação, então, procura mostrar que a tese da incorporação explicita o significado da expressão kantiana 'causalidade da razão'. Allison acredita não haver conflito nenhum entre este quadro e a tese da **Segunda Analogia**, porque o ato de incorporação de *Triebfeder* "não entra em uma análise empírica do comportamento humano".³⁸

A espontaneidade da capacidade de julgar e a espontaneidade necessária à concepção de nós mesmos como agentes dotados de vontade parece ser o argumento mais frutífero a favor da nossa capacidade de agir livremente no aspecto prático. Porém, o próprio Kant não julgava este argumento suficiente. Visto que, a sua argumentação predominantemente busca mostrar a possibilidade da liberdade no sentido de autonomia ou razão pura prática e não a liberdade entendida como espontaneidade. Retornaremos a relação entre liberdade entendida como autonomia e como espontaneidade no capítulo final do presente trabalho.

Moore realiza uma discussão crítica da proposta kantiana acerca da liberdade e, conseqüentemente da responsabilidade moral, ressaltando aquilo que concorda e o que não na proposta kantiana. A respeito da questão do suposto fatalismo discutido acima, Moore diz que "embora tentemos explicar o que acontece referindo-se a ele em cada caso a algo anterior no tempo, e assim *ad infinitum*, há também presente outro elemento deixado fora da análise por este método... que também ajuda a explicar o que acontece",³⁹ pois, "a causalção obviamente não forneceria uma explicação completa do curso da natureza".⁴⁰ Moore parece concordar com Kant no que tange ao uso do termo liberdade, que parece ser justificado à medida que concorda com o uso popular do mesmo termo, oposto à visão de que o aspecto causalmente determinado é o único relevante e suficiente na explicação das ações humanas. Mas Kant estaria errado, segundo Moore, em não admitir que a noção de

³⁷ Ibid., p. 326.

³⁸ Ibid., p. 327.

³⁹ MOORE, G. E., Freedom, In: **The Early Essays**, Philadelphia: Temple University Press, 1986, p.40.

⁴⁰ Ibid., p. 41.

liberdade tivesse objetividade ocupando uma parte na natureza.⁴¹ A intenção de Moore parece consistir, de certo modo, em salvar o senso comum, no entanto, como ressalta Wood, "resolver o problema da vontade livre não pode ser uma questão de 'salvar o senso comum'... a solução pode ser uma questão de salvar dele tanto quanto podemos, e especialmente de salvar aquelas partes dele que importam mais a nós".⁴²

Entretanto, Moore atribui os seguintes erros à concepção kantiana de liberdade: restringir a liberdade prática aos seres racionais e reduzir a causação a dois tipos: um cujo fundamento é a concepção de leis e a outra cujo fundamento é um fenômeno. Moore critica ainda o entendimento corrente da expressão kantiana presente em sua concepção de ação racional, qual seja a capacidade de agir sob a *Vorstellung* de leis. Segundo Moore, "é claro que não ele [Kant] está não pensando em 'uma mera concepção' neste sentido (...) A 'mera concepção,' no único sentido justificável para liberdade, seriam as próprias leis, e não a 'representação' das leis (...) Se a causação exercida pela representação de leis fosse suficiente para justificar a liberdade, a liberdade não seria mais do que aquele aspecto de todo processo mecânico".⁴³ No fundo, Moore sustenta que Kant não deveria defender apenas a possibilidade da liberdade ser pensada, mas a realidade da própria liberdade. É preciso lembrar aqui que a concepção de ação racional e a liberdade que lhe é correlata são concepções normativas de ação e não algo que possa ser empiricamente experienciado por introspecção. A concepção de ação racional com base na *Vorstellung* de leis, será explicitada no próximo capítulo.

Kant, entretanto, acredita que algo menos pretensioso seja suficiente: "nada mais é preciso à moral, a não ser que a liberdade se não contradiga a si mesma e, pelo menos, se deixe pensar sem que seja necessário examina-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da ação".⁴⁴

A proposta kantiana tenta mostrar não apenas que a razão também possui um tipo de causalidade, portanto, não sendo determinada completamente pelas condições empíricas

⁴¹ Ibid., p. 44.

⁴² WOOD, A. W., *Kant's Compatibilism*, In: **Self and Nature in Kant's Philosophy**, Londres: Cornell University Press, p. 100.

⁴³ Op. cit., p. p. 47-8.

⁴⁴ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 7. [BXXIX].

que lhe antecedem, mas que também é dotada de eficácia causal, pois "não se considera esta causalidade da razão como simplesmente concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria",⁴⁵ de modo que haveria uma concorrência em igualdade de forças entre as inclinações e a razão. Contudo, a razão apenas cabe dar a eficácia causal necessária, já que "a sua causa no fenômeno não era, pois tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir" a ação ou seu efeito. Um entendimento melhor da proposta kantiana será possível quando apresentarmos "a tese da incorporação... [como um] modelo normativo de ação racional"⁴⁶ no próximo capítulo.

A capacidade de agir de outra maneira é outra condição necessária da responsabilidade moral que Kant parece endossar, por exemplo, onde diz que "nada precede a determinação da vontade;... Deste ponto de vista, um ser racional pode corretamente dizer de qualquer ação ilícita que tem realizado que poderia ter omitido-lhe,... porque ela, com todo o passado que a determina, pertence a um fenômeno único do seu caráter, que para si próprio institui e segundo o qual imputa a si mesmo, como a uma causa independente de toda a sensibilidade"⁴⁷. Logo, a escolha atemporal ou a incorporação da máxima não teria o mesmo resultado caso fosse outra, porque está no poder do agente no momento da ação não cometer o erro que cometeu. A noção de caráter presente na passagem supracitada é melhor elucidada nas obras mais maduras de Kant onde abordará com maior minúcia a noção de *Gesinnung* e ato inteligível ou atemporal. Nós "somos responsáveis por nossas ações por que somos responsáveis por nossos caracteres".⁴⁸ Nessa proposição, Wood usa a noção de caráter aqui para vincular a posição kantiana com o senso moral comum, todavia, cabe antecipar que a noção de formação de nosso caráter na psicologia moral kantiana difere um pouco da comum que geralmente atribui um papel forte às emoções, paixões e disposições, ao passo que Kant vincula a escolha de um caráter a um ato inteligível ou à adoção de uma máxima fundamental.

⁴⁵ Ibid., p. 476. [A555/B583].

⁴⁶ ALLISON, H. **Idealism and Freedom**, Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

⁴⁷ KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 112. [Ak, V, 97-98].

⁴⁸ WOOD, A. W., *Kant's Compatibilism*, In: **Self and Nature in Kant's Philosophy**, Londres: Cornell University Press, p. 91.

A solução da terceira antinomia teve um resultado apenas negativo à medida que aponta, na sistemática kantiana, para a não impossibilidade de pensar a liberdade e a causalidade natural, pois, "fora da contradição não tenho, mediante simples conceitos puros *a priori*, nenhum critério de impossibilidade".⁴⁹ Porém, a solução kantiana tem de enfrentar a questão que "não temos nenhum direito de concluir a possibilidade real de seu objeto da possibilidade lógica de um conceito".⁵⁰

1.2. A distinção entre os dois pontos de vista e os juízos de imputação

Neste item, abordaremos o modo como Kant realiza juízos de imputação a fim de compreender melhor a solução apresentada pelo filósofo ao problema da liberdade, sobretudo no que diz respeito à atribuição de responsabilidade moral ou imputabilidade. Desta maneira, será possível entender melhor em que consiste a solução da filosofia crítica kantiana do problema, que é o de compreender o significado da tese do idealismo transcendental aplicada aos juízos de imputação. Após a terceira antinomia e sua solução, afirma o filósofo: que para 'esclarecer' (não se trata aqui propriamente de uma prova) o princípio regulador da razão, exemplificará mediante o estudo de um julgamento de imputação proveniente do uso empírico. Além disso, realizada esta ilustração do funcionamento da distinção entre o caráter empírico e inteligível ou do idealismo transcendental aplicado ao caso da imputação, o filósofo de Königsberg declara que não pretendia nem expor a realidade objetiva da liberdade, nem sequer demonstrar a possibilidade da liberdade. Porque a liberdade é tratada no contexto cosmológico da terceira antinomia apenas como idéia transcendental, e, como idéia da razão tem um papel apenas regulativo e não constitutivo, portanto, em nada estende o nosso conhecimento.

O exemplo abordado por Kant aqui é a mentira maldosa, mediante a qual alguém introduz certa desordem na sociedade. O procedimento, neste caso, é primeiramente investigar as razões determinantes da ação e, posteriormente, o modo como as

⁴⁹ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 7. [A596/B624].

⁵⁰ CARNOIS, B. **The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom**, Londres: University Of Chicago Press, 1996, p. 19.

conseqüências desta ação podem ser imputadas. Então, de um primeiro ponto de vista, o caráter empírico é examinado buscando suas fontes na má educação, más companhias e até mesmo na maldade da índole insensível à vergonha, leviandade, irreflexão e motivos ocasionais. Mesmo admitindo que a ação foi desta maneira determinada, o filósofo diz que “nem por isso se censura menos o seu autor”, pois, “*se pressupõe* que poderia se pôr totalmente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido”.⁵¹ A expressão ‘*se pressupõe* que poderia se pôr totalmente de parte’ é uma reivindicação metodológica⁵² e não ontológica. Kant não está comprometendo-se com isso com a existência de dois mundos, mas está identificando a maneira adequada ou correta, segundo ele, de operar na realização de juízos de imputação. O ponto de vista inteligível é apenas uma condição necessária para a razão poder ‘pensar-se’ como prática, como capaz determinar independentemente da sensibilidade ou das inclinações a vontade à ação.

A reivindicação metodológica caracteriza apenas a lógica ou o jogo de linguagem dos juízos de imputação e não um comprometimento com um mundo numênico entendido como um dualismo ontológico. Allison, assim como Galen Strawson, recusa-se a entender esta reivindicação metodológica ou comprometimento com a liberdade da vontade como uma ficção ou uma teoria ‘apenas como se’ na qual não há nenhum fundamento à reivindicação. Este tipo de reivindicação evidencia apenas o caráter problemático e regulativo da idéia de liberdade. Devemos entender problemático no sentido de possível de ser pensado, como é possível observar do texto kantiano, tendo sido já mencionado que a pretensão kantiana não é provar teoricamente a liberdade, mas apenas mostrar que não é impossível. Se Kant é bem sucedido em sua meta, é uma outra questão.

Na terceira seção da **Grundlegung**, novamente vemos aplicada a distinção inteligível e sensível. Neste contexto, a distinção é utilizada para sair do círculo vicioso em que nos enredamos quando tentamos provar a moralidade ou a lei moral (imperativo categórico) mediante a liberdade e a própria liberdade mediante a lei moral. Não obstante, a questão central, neste momento, é entender esta distinção. Pois, se entendemos a distinção

⁵¹ Kant, I. **Critica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 476. [A555/B583]. (grifo meu).

⁵² ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism**. An Interpretation and Defense, New Haven e Londres: Yale University Press, 1983, p. 328.

como uma reivindicação metodológica e não como um comprometimento com um dualismo ontológico, a conclusão parece ser que o argumento kantiano, para sair da bi-implicação entre liberdade e moralidade (embora o próprio Kant use a expressão ‘círculo vicioso’), assemelha-se muito ou é o mesmo presente na interpretação Strawson-Allison.

Enquanto ser racional o ser humano “((...) não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (...) que a razão tem de atribuir-se) é liberdade”,⁵³ ou seja, um ser racional nunca pode atribuir espontaneidade à sua vontade ou à sua própria razão a não ser agindo sob a idéia de liberdade. O sentido desta liberdade somente será mais bem explicitado na **Religião dentro dos limites da simples razão**, porém, já na própria terceira seção da **Grundlegung**, Kant afirma que 'aquilo que solicitam as inclinações e apetites (...) em nada pode lesar as leis do querer como inteligência (...) não toma responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, a sua vontade; o que se imputa sim, é a *complacência* que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as sua máximas com prejuízo das leis racionais da vontade'.⁵⁴ Ou seja, a determinação ou causação das ações de seres racionais finitos acontece, não mediante a determinação completa pelas inclinações sensíveis, mas pela complacência ou autorização por parte do próprio agente na medida em que incorpora ou adota uma inclinação em uma máxima ou lei. A razão fornece a suficiência causal.

Na **Crítica da Razão Prática**, o argumento oficial kantiano a favor da liberdade da vontade baseia-se no *Faktum der Vernunft*. A saber, 'a lei moral assegura-nos esta distinção entre a relação das nossas ações'⁵⁵, porque o argumento não se baseia mais na reciprocidade entre moralidade e liberdade, mas sim, o círculo é quebrado pela introdução de uma garantia independente, a lei moral como um fato da razão. Da lei moral, dado como um *Faktum*, obtemos a garantia da distinção que permite considerar nossas ações como livres e imputáveis. Um dos exemplos do filósofo, na **Crítica da Razão Prática**, trata do caso dos celerados de nascença como um esclarecimento da distinção fenomênico e

⁵³ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 102. [Ak, IV, Grundlegung, 452].

⁵⁴ Ibid., p. 111. [Ak, IV, Grundlegung, 458].

⁵⁵ KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. p. 115. [Ak, V, 99].

numênico. Tanto nesse texto, como em outros textos anteriores, Kant não nega que seja possível uma descrição ou explicação empírica das nossas ações ou do nosso comportamento. Kant nega apenas que a liberdade pode ser atribuída à descrição das nossas ações enquanto fenômenos ou enquanto objeto de análise empírica. Vamos a análise da realização do juízo de imputação ao caso supracitado.

O celerado de nascença, no exemplo kantiano, é um homem que, a despeito de uma educação que poderia dizer-se proveitosa (dado que em relação às outras pessoas as tornou boas), demonstra, porém uma certa maldade precoce desde a infância, e o progresso da maldade é tal que continua até a idade adulta. Estes indivíduos, diz Kant, são até mesmo tidos por incorrigíveis, mas nem por essa razão suas faltas, crimes, ações e omissões são menos censurados. Como no caso da mentira maldosa, o método de realizar juízos acerca da imputabilidade moral é desconsiderar as condições empíricas que parecem determinar necessariamente a conduta do ser racional finito. Portanto, a maneira ou metodologia kantiana para salvar a liberdade e a imputabilidade moral consiste em um tipo de *via reductio*⁵⁶, ou seja, "com efeito, fosse qual fosse o seu comportamento anterior e quaisquer que tenham sido as causas naturais que nele tiveram influência, quer se encontre dentro ou fora dele, a sua ação é, apesar de tudo, livre e não está determinada por nenhuma destas causas, portanto, pode e deve ser sempre julgada como um uso originário do arbítrio".⁵⁷

Mediante este modo de proceder, Kant consegue salvar a explicação determinista das nossas ações, tendo-se em conta que, do ponto de vista empírico, nossas ações continuam completamente determinadas por eventos anteriores e atribui a liberdade a algo que não é fenômeno, mas a algo que resta quando toda explicação empírica cessa. Isto é a liberdade. O problema que permanece é o status deste algo além do empírico e que visa salvar a liberdade. É uma pressuposição? De que tipo? Uma pressuposição normativa? Allison, como vimos, defende que é uma pressuposição normativa ou conceitual. Uma

⁵⁶ Segundo Allison, esta terminologia aparece em alguns textos não publicados de Kant.

⁵⁷ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. [Ak, VI, Religion, 41].

pressuposição antropológica? Alfredo Dinis, tratando da **Religião dentro dos limites da simples razão**, crê que Kant defende a liberdade da tese da incorporação como uma antropologia, mas salienta o problema que a análise kantiana possui ao preconizar que o “conhecimento de uma pessoa (...) não é totalmente redutível (...) [a uma] abordagem racional”.⁵⁸ Isso evidenciaria também um certo reducionismo no procedimento de realização de juízos de imputação moral. Todavia, somente seremos capazes de avaliar este tema no final do presente trabalho.

Logo, Kant não pretende salvar a liberdade mediante a refutação do princípio da causalidade como pretendem os libertarianos (como o entende Strawson), pelo contrário, aqueles que fazem isso estão igualmente equivocados. Kant não é nem um defensor do monopólio determinista na explicação das nossas ações, nem um defensor da liberdade de indiferença dos libertarianos que acreditam na tese de que se a liberdade pertence a nossa vontade, então, o determinismo causal é falso. Kant defende uma perspectiva mais complexa para tratar do problema da liberdade da vontade e da imputabilidade.

Outra vez, na terceira seção da **Grundlegung**, Kant afirma que “a liberdade é uma mera idéia que vale apenas como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade (...) a faculdade de se determinar a agir como (...), por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais”.⁵⁹ Como vimos, defende-se aqui que a distinção kantiana entre fenomênico e numênico, no contexto da atribuição de liberdade à nossa vontade e da responsabilidade moral, deve ser entendida muito mais como uma atitude de atribuição ou pressuposição, para usar sua terminologia, ou ainda uma atribuição ou um comprometimento (termo de Strawson), que depende ou funda-se em um tipo de experiência, qual seja, a posse de uma vontade ou razão prática. A frequência que Kant usa expressões como 'se pressupõe', 'atribuição' e correlatos é grande. Além disso, a seguinte passagem pode servir como evidência a favor de uma adoção de atitude: "O conceito de um mundo inteligível é, portanto, apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática"⁶⁰.

⁵⁸ DINIS, A. **A Religião nos limites da Razão**. Revista Portuguesa de Filosofia 49, 1993, 497.

⁵⁹ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 111. [Ak, IV, Grundlegung, 459].

⁶⁰Ibid., p. 110. [Ak, IV, Grundlegung, 458].

Em outras palavras, as ações humanas, dado a peculiaridade do ser humano como um ser dotado de razão e vontade, obriga ou exige que se opte por um outro ponto de vista mediante o qual as suas ações possam ser justificadas. A explicação empírica é legítima e necessária, mas não suficiente. A solução da terceira antinomia deixou claro que o erro estava em querer monopolizar o direito de explicar as ações humanas apenas de acordo com a perspectiva imposta pela liberdade num sentido cosmológico ou apenas de acordo com a perspectiva das ciências naturais empíricas e tentando dar o monopólio quer somente à liberdade quer somente à causalidade natural. Mas, o que há de errado em explicar as ações somente desta perspectiva além da necessidade da razão pensar-se como prática? Seria interessante analisar esta questão a luz da concepção de ação racional ou humana expressa na tese da incorporação que diz que as inclinações por si mesmas não são suficientes para explicar e causar nossas ações. Hume, o opositor direto de Kant neste tópico particular, acredita que as paixões têm força causal em nossas ações e somente elas, porquanto a razão sempre é escrava as paixões. Se a tese de Hume é falsa, quer dizer então que é preciso recorrer a algo mais do que o conhecimento empírico para explicar as nossas ações, tendo-se em vista que não é sempre possível referir sempre uma ação a uma causa empírica ou inclinação. Seria interessante buscar entender como se posicionam as teorias que falam em termos de intencionalidade neste tópico em disputa, mas, por enquanto, deixamos este tópico em aberto a outra oportunidade.

Pavão suscita a seguinte crítica ao procedimento kantiano de realização de juízos de imputação: "o que está em questão aqui (...) é (...) perceber que a liberdade não está sempre presente nas ações humanas, não se justificando, portanto, um desprezo das condições empíricas do agente quando visamos juízos de imputabilidade", ⁶¹ porque a tese da incorporação ou a liberdade entendida como espontaneidade podem em alguns casos não ser válida, ou seja, pode ocorrer que a razão deixe de ser soberana na determinação da vontade. Em outro capítulo, trataremos da fraqueza da vontade ou *Gebrelichkeit* como exemplo de um tipo de ação em que a liberdade parece não estar presente. A ação, neste caso, parece que foi causada por inclinação imediata sem mediação da razão, visto que a

⁶¹ PAVÃO, A. **LIBERDADE E IMPUTABILIDADE NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA**, In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 105, jun 2002 p. 119-135, p. 42.

razão havia incorporado ou adotado uma máxima ou regra contrária.

O artigo de Pavão acerca da imputabilidade moral suscita uma outra questão que merece consideração no que diz respeito ao procedimento defendido por Kant na realização de juízos de imputação. A desconsideração prévia de todas condições empíricas realmente é necessária, ou talvez, algumas condições empíricas sejam relevantes na determinação do que pode servir ou não como atenuante na atribuição de responsabilidade? Retornaremos a este tipo de questão quanto tratarmos da distinção kantiana entre imputabilidade moral e jurídica no quarto capítulo.

Trataremos agora de uma parte da terceira seção da **Grundlegung** onde, segundo Strawson, encontrar-se-ia um argumento independente a favor da liberdade da nossa vontade e uma parte muito importante na defesa da responsabilidade moral, sendo que faz parte da posição kantiana que ter uma vontade livre é condição necessária da atribuição de responsabilidade moral e da imputabilidade das ações. Em **Grundlegung** III 448, Kant afirma que "[t]odo o ser que não pode agir senão sob a idéia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido pratico, verdadeiramente livre". Algumas expressões contidas nesta tese precisam ser explicitadas melhor. O que Kant quer dizer quando diz que o ser racional não pode agir a não ser "sob a idéia de liberdade?" O que significa dizer que somos verdadeiramente livres num sentido prático e que diferença 'prático' faz em relação ao 'teórico'? Responder a primeira pergunta exige atentar para a continuação do texto kantiano onde afirma a implicação: "A todo ser racional que tem uma vontade temos que lhe atribuir necessariamente a idéia de liberdade, sob a qual unicamente pode agir". Esta outra afirmação esclarece, no entanto, ainda não parece realmente claro. Dessa maneira, para um esclarecimento desta tese kantiana convém citar na íntegra uma passagem onde Kant tenta deduzir a liberdade da capacidade de julgar:

Ora, é possível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não a 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 idéia

da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.⁶²

Para entender a expressão ‘sentido prático’ presente na tese é importante, antes de mais nada, relembrar a distinção da **Crítica da Razão Pura** entre o papel regulativo e o constitutivo no qual, por exemplo, os conceitos do entendimento fazem parte e constituem no nosso conhecimento e as idéias da razão não acrescentam o mínimo no âmbito teórico. A "liberdade é uma mera idéia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais (...), vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a faculdade de se determinar a agir (...) segundo leis da razão independentemente de instintos naturais. Ora, onde cessa toda a explicação, nada mais resta senão a defesa, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e, por isso, atrevidamente declaram a liberdade impossível”⁶³.

A mesma linha de argumentação está presente já não solução da terceira antinomia, onde Kant afirma: "que (...) a sua causa no fenômeno não era, pois, tão determinante quanto excluir (...) no nosso arbítrio uma causalidade"⁶⁴. Esta pressuposição exige que não tomemos a causalidade natural como auto-suficiente para explicar nossas ações, porque junto com esta existe ainda uma causalidade pela liberdade que pode ter suficiência causal na determinação da ação. Com isso, Kant não está excluindo a possibilidade de explicar nossas ações mediante leis naturais, mas sim criticando a tese que afirma que esta é a única explicação possível, pois o apelo a uma descrição não empírica das nossas ações é necessário para evitar a contradição aparente entre liberdade e necessidade natural. Adotar-se-á aqui a leitura das duas descrições possíveis para as ações humanas, de um lado, por um ponto de vista empírico, vale o princípio da segunda analogia - o princípio da causalidade - segundo o qual todas as ações humanas são explicadas e ligadas casualmente com eventos anteriores no tempo e no espaço; por outro lado, de um ponto de vista prático ou inteligível,

⁶² KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 102. [Ak, IV, Grundlegung, 448].

⁶³ Ibid., p. 111. [Ak, IV, Grundlegung, 459].

⁶⁴ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 464. [A534/B562].

as ações humanas são consideradas como livres, visto que um ser que tem consciência de uma vontade somente pode agir sob a idéia de liberdade, uma idéia regulativa da razão que em nada estende o nosso conhecimento teórico. Guido de Almeida discutindo o argumento da terceira seção, particularmente o argumento concernente à espontaneidade da nossa capacidade de julgar e que tenta estender esta mesma espontaneidade à nossa vontade, acredita que se pode objetar contra este argumento, o de não se poder extrair espontaneidade ou liberdade da nossa vontade da mera espontaneidade da nossa faculdade de julgar.⁶⁵

A fundamentação da atribuição de responsabilidade deve ser entendida muito mais como uma resposta à questão que tipo de seres deve-se ser a fim de que a atribuição de responsabilidade possa ser realizada, do que um comprometimento com o dualismo ontológico. É preciso entendê-la como uma apresentação das condições de possibilidade da atribuição de responsabilidade. Que características são condições do agir racional e humano? O que é necessário para se afirmar que um ato seja realizado pelo agente racional e não pela natureza, a que estão também submetidos, mas não necessariamente determinados? Contudo, este tipo de postura não seria uma petição de princípio? Isso porque mostrar que a razão prática pode ser pura, ou em outras palavras, que pode determinar-se independentemente de impulsos sensíveis, é a questão em disputa e não poderia, deste modo, ser apenas pressuposta? Christine M. Korsgaard efetua uma distinção entre a atribuição de responsabilidade teórica e a prática⁶⁶ e confere a Kant a posição da atribuição prática, quer dizer, de acordo com esta autora, a posição kantiana está muito mais próxima da adoção de uma atitude de considerar as outras pessoas responsáveis do que uma questão teórica envolvendo a determinação ou não das ações do sujeito agente por eventos anteriores no espaço e no tempo. Ela acredita que é possível fundar a atribuição de responsabilidade e, conseqüentemente, a legitimidade da punição ou recompensa numa adoção de perspectiva, a de que as outras pessoas, exceto por alguns casos específicos (crianças, loucos e mentalmente perturbados ou prejudicados), são dotadas de

⁶⁵ ALMEIDA, Guido de. **Liberdade e Moralidade segundo Kant**, In: ANALYTICA, vol. 2, n. 1, 1997, p. 197.

⁶⁶ KORSGAARD, C. M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 197.

responsabilidade. Korsgaard⁶⁷ afirma que esta posição (atribuição prática da responsabilidade) está de algum modo implícito em nossa prática real, a saber, em todas as esferas interpessoais em que a existência mútua da responsabilidade é um fator importante.

1.3. Liberdade e responsabilidade como uma atitude de atribuição em Kant

Galen Strawson classifica a concepção de liberdade kantiana, ou, ao menos, uma parte do argumento kantiano a favor da liberdade, como uma teoria subjetivista do comprometimento.⁶⁸ Esta teoria diz respeito principalmente à natureza e às causas da nossa experiência da liberdade. O núcleo central deste tipo de teoria da liberdade consiste na tese de que "somos livres em parte em virtude do fato que não podemos senão acreditar que somos",⁶⁹ ou seja, de certa forma, a crença na liberdade é inelutável, dado certos fatos sobre a nossa experiência de nós mesmos. Dessa teoria também resulta um elemento muito importante ao tema do presente trabalho, a saber, que "agentes não morais podem ser livres, se algum agente pode sê-lo".⁷⁰ Esta teoria, segundo Strawson, compreende três partes principais: primeiro, a inevitabilidade da crença na liberdade para um ser que se experimenta como um ser dotado de uma vontade; segundo, os seres humanos ou racionais finitos (como Kant os chama) possuem de modo padronizado este tipo de experiência; finalmente, os seres racionais finitos são livres em parte porque acreditam nisso e embora a crença não seja uma razão suficiente, é uma condição necessária. A suficiência é cumprida pela crença somada ao cumprimento de outras condições.

A interpretação oferecida por Galen Strawson em seu livro **Freedom and Belief** não se baseia nem no Fato da Razão, nem na bi-implicação entre liberdade e moralidade, mas antes, em um outro argumento que, segundo Strawson, permeia os textos de Kant onde

⁶⁷ Id.

⁶⁸ Strawson está ciente da natureza procrustiana de seu tratamento da liberdade em Kant, mas isso não invalida muitas das observações que ele faz sobre o tema da liberdade em Kant.

⁶⁹ STRAWSON, G. **Freedom and Belief**, Nova York: Oxford University Press, 1986, p. 61.

⁷⁰ Id.

Kant trata do tema da liberdade. Como o próprio Strawson diz: "Aqui quero sugerir que Kant também tenta estabelecer nossa liberdade de outro modo conectado, mas distinguível de seu argumento a favor da liberdade a partir da consciência da lei moral".⁷¹ A interpretação de Strawson da posição kantiana compreende este argumento independente da lei moral como a favor de um tipo de liberdade de indiferença, ou seja, a favor de uma teoria da liberdade que compreende a liberdade como uma capacidade de escolher a pior de duas opções moralmente, mas, ainda assim, conservando a liberdade. O problema é que Kant opõe-se veementemente a este tipo de liberdade, chegando mesmo a declarar que a liberdade de seguir ou não a lei moral é uma incapacidade. Teria sido mais conveniente Strawson ter argumentado que a concepção de liberdade resultante deste argumento kantiano é uma teoria da liberdade como espontaneidade e que também compreende este tipo de liberdade moralmente neutra. Strawson chega mesmo a ressaltar este ponto em uma nota de rodapé, na passagem em que apresenta o argumento como resultando em uma liberdade de indiferença. Mas, como deve ter ficado claro, daquilo que foi dito anteriormente quando apresentamos a crítica à liberdade de indiferença, o filósofo de Königsberg é um opositor da mesma por não acreditar que a liberdade seja sem lei. Todavia, na interpretação de Kant por Strawson, encontra-se a abordagem da liberdade orientada por leis e, o que é mais interessante ao nosso estudo, há o argumento que o indeterminismo em nada ajuda na explicação da ação livre. Aqueles que pretendem defender isso, como os libertarianos, necessitam, antes de qualquer coisa, mostrar aonde o indeterminismo ajuda na ação livre. Exceto pela leitura naturalizada de Kant, a posição de Strawson, que é da liberdade não poder ser entendida em um sentido libertariano até seria endossada por Kant, pois o problema com a liberdade de indiferença para este filósofo parece consistir na impossibilidade de explicar as escolhas livres neste modelo de liberdade. A responsabilidade exige atividade e motivos, sendo que estes parecem incompatíveis com escolhas sem regras, afinal, são as regras que oferecem os motivos e fazem com que as escolhas não sejam cegas. Além disso, ao defender a necessidade da moralidade para se alcançar à liberdade, Kant estava preocupado com uma objeção da qual Strawson não prestou suficiente atenção, qual seja, o cético moral. O cético moral é aquele

⁷¹ Ibid., p. 64.

que sustenta a razão prática pura como sendo incapaz de ser legisladora. Responder a este cético parece ter sido o objetivo kantiano na **Critica da Razão Prática**, onde utiliza o argumento do Fato da Razão para fugir da bi-implicação entre liberdade e moralidade. Trataremos do cético moral e do *Faktum der Vernunft* no último capítulo.

Na **Critica da Razão Prática**, Kant afirma que 'ter a idéia de sua própria liberdade' é o mesmo que 'ser consciente da lei moral como auto-imposta'. Deste modo, a consciência da lei moral é apresentada tanto como uma condição necessária quanto ao conhecimento da liberdade (a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade). Assim, "o conceito da liberdade da *Willkür* [liberdade neutra moralmente] não precede a consciência da lei moral em nós, mas, é deduzida da determinabilidade de nossa *Willkür* por esta lei como um comando incondicional".⁷²

Na terceira seção da **Grundlegung**, Kant afirma que a idéia de liberdade aparece como uma hipótese necessária a um ser que se acredita dotado de uma vontade, ou seja, "duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de determinar-se a agir (...) segundo leis da razão independente de instintos naturais)"⁷³. O ponto importante é que o ser racional finito não pode agir senão sob a idéia de liberdade. Para que o ser racional finito compreenda as suas ações como suas, e não como resultado de estímulos diretos ou imediatos dos impulsos da sensibilidade, necessita entender-se como um ser dotado de uma vontade, e, além disso, "a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia de liberdade".⁷⁴ Mesmo no caso de uma ação imoral é preciso compreender o agente racional como agindo sob a idéia regulativa de liberdade, pois, caso contrário, a natureza, e não ele, passa ser o autor das suas leis (à luz da tese da incorporação, veremos que leis aqui devem ser entendidas como máximas). Mesmo quando age em função do objeto ou matéria da máxima é preciso estar agindo sob a idéia de liberdade. Este significado da nossa liberdade é corretamente expresso na concepção de liberdade presente na **Religião dentro dos limites da simples razão** - a tese da

⁷² KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. [Ak, VI, Religion, 49].

⁷³ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. [Ak, IV, Grundlegung, 459].

⁷⁴ *Ibid.*, p. 96. [Ak, IV, Grundlegung, 448].

incorporação. O argumento kantiano na terceira seção da **Grundlegung**, por exemplo, contém, em particular, em três passos: primeiro, a idéia de liberdade é um pressuposto ou uma hipótese necessária para um ser que não pode agir senão sob a idéia de liberdade; segundo, o ser racional não pode agir ou ter uma vontade própria a não ser sob a idéia de liberdade; finalmente, um ser, deste modo constituído, é livre de um ponto de vista prático, visto que a idéia de liberdade nos transfere para um ponto de vista inteligível.

Entretanto, no momento, defrontamo-nos com a seguinte questão: que plausibilidade pode ter uma defesa da liberdade que assume previamente que a crença na liberdade como um argumento a favor da própria liberdade? Qual a base deste tipo de teoria da liberdade e da responsabilidade, se há alguma? Não seria este tipo de leitura dos textos kantianos uma defesa da posição que a concepção de liberdade kantiana é um tipo de teoria em que o único argumento que temos a favor da liberdade da nossa vontade consiste na adoção de perspectiva ou o fato de considerar-nos 'como se' fôssemos livres. Galen Strawson não aceita que os teóricos do comprometimento com a liberdade sejam teóricos 'como se'.⁷⁵ Além do mais, para Strawson, embora a liberdade possa não ter nenhuma 'realidade objetiva' demonstrável teoricamente, pode ser seriamente inadequado simplesmente rejeitar a crença na liberdade como se fosse uma mera ilusão, porque se é realmente uma ilusão, é uma ilusão que não se pode escapar, dado nossa natureza e a forma que nossa experiência tem dado à nossa natureza.⁷⁶

Na **Crítica da Razão Prática**, Kant argumenta a favor de uma noção de liberdade não neutra moralmente, sustentando que 'a lei moral é a única condição sobre a qual a liberdade pode ser conhecida'.⁷⁷ A consciência da lei moral não é apenas necessária para o conhecimento da liberdade, mas também suficiente, pois 'se não houvesse liberdade, a lei moral nunca teria sido encontrada em nós'. A lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Mas, Strawson defende que "uma compreensão das noções morais não é necessária para ter a idéia de si como livre, mesmo que seja suficiente".⁷⁸ O comentador se mostra consciente

⁷⁵ STRAWSON, G. **Freedom and Belief**, New York: Oxford University Press, 1986, p. 63.

⁷⁶ Ibid., p. 74.

⁷⁷ KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 12, nota. [Ak, V, K.pr.V, 4].

⁷⁸ Op. cit., p 65.

da limitação do argumento que teria identificado no texto kantiano, admitindo que a suficiência como está relacionada com considerações de ordem moral, para não dizer com a própria noção de lei moral, como o faz Kant. A crença na liberdade pode ser no máximo uma condição necessária, mas não uma condição suficiente.

Observe que Kant não diz aqui que a idéia de liberdade é uma hipótese necessária da razão para um ser que tem uma faculdade da vontade distinta do desejo, mas apenas que é uma hipótese necessária da razão para um ser que se acredita consciente de uma tal faculdade. Deste modo não é como se a posse real de alguma faculdade misteriosa estivesse sendo exigida; apenas a crença que se possui alguma tal faculdade está sendo exigida.⁷⁹

Terminamos a apresentação da interpretação de Strawson, citando uma passagem de seu texto digna de atenção, onde ele expõe seu ponto de vista acerca do assunto. Antes de tudo, convém observar que Strawson tem uma leitura naturalizada de Kant. Ele afirma que "se acreditar naturalmente na liberdade é um erro, então é um erro sobre a dimensão inteira da experiência (...) se é um erro, (...) não há nenhuma distinção entre livre ou não livre".⁸⁰ Acredito que se feito uma ressalva quanto ao entendimento do termo experiência, que de modo algum poderia ser entendido por Kant como empírico, se entendêssemos como prática cotidiana das relações interpessoais, nas quais a liberdade precisa ser pressuposta como uma condição de possibilidade, a frase poderia ser aprovada por Kant. Precisamos pressupor a vontade como livre, e isso é evidenciada pela consciência da subordinação da nossa vontade à lei moral no momento em que transgredimos os nossos deveres, porquanto 'dever' implica 'poder'.

⁷⁹ Ibid., p. 68.

⁸⁰ Ibid., p. 81.

Capítulo II

2. A concepção kantiana de ação racional

Na **Religião dentro dos limites da simples razão**, Kant apresenta uma concepção de liberdade prática entendida como espontaneidade e não como autonomia, denominada por Allison, em **Kant's Theory of Freedom**, como tese da incorporação. Esta é uma noção de liberdade neutra, nem moral, nem imoral. A presença de uma noção de liberdade diferente da noção de liberdade como autonomia é um elemento importante na tentativa de isentar Kant das acusações de tornar a imputabilidade ininteligível em função de sua terminologia e do uso muitas vezes inadequado da mesma. A tese da incorporação defende que uma inclinação somente causa uma ação se for incorporada ou adotada em uma máxima. Não há determinação imediata da ação humana pelas inclinações. Por esta razão, não se pode recorrer às inclinações com a intenção de isentar os agentes racionais que agem de maneira imoral da responsabilidade pelo que fazem ou deixam de fazer, pela ação ou omissão. A atribuição da autoria de uma ação a um agente muitas vezes é questionada transferindo a causação do ato às inclinações e não ao próprio agente. O agente, se esta transferência fosse comprovada, não seria a verdadeira origem do ato, mas sim um princípio determinante exterior a sua ação teria sido a origem.

A tese da incorporação e a distinção *Wille-Willkür* são freqüentemente utilizadas a fim de solucionar problemas de imputabilidade das ações nos comentários sobre os textos kantianos. Se bem que Kant nunca explicitamente tenha usado, pelo menos a distinção *Wille-Willkür*, para solucionar estes problemas. A tese da incorporação, por sua vez, freqüentemente é relacionada com a questão da imputabilidade moral no texto da **Religião dentro dos limites da simples razão**. Além disso, os problemas de imputabilidade atribuídos à concepção ética kantiana são muito mais o resultado de possíveis conclusões tiradas de certas passagens de seus escritos do que algo com o que o filósofo mesmo tenha

se dedicado a responder. A principal fonte de problemas de imputabilidade, se mal interpretada, é uma passagem da terceira seção da **Grundlegung** e do §6 da **Crítica da Razão Prática** que veio, posteriormente, a ser denominado por Allison de tese da reciprocidade entre moralidade e liberdade. Em geral, uma má compreensão desta tese leva à conclusão que não seríamos seres livres na realização de atos imorais e moralmente neutros.

Buscar-se-á aqui analisar as implicações ou colaborações da tese da incorporação aos problemas de atribuição de autoria de um ato ou imputação. A fraqueza da vontade pode ser considerada um dos principais obstáculos enfrentados pela concepção de ação racional explicitada pela tese da incorporação. Esta objeção será discutida mais adiante, neste capítulo.

A principal conseqüência da tese parece consistir em defender que o critério de atividade, uma das condições necessárias da atribuição de responsabilidade moral, está presente mesmo nas ações heterônomas ou imorais, ou seja, o agente é o ator de seus atos mesmo naqueles atos em que agiu de maneira imoral e foi determinado por uma inclinação para fazê-lo. A relevância deste elemento está em que o bem ou o mal presentes nas ações humanas dependem de um ato de liberdade neutro do ponto de vista moral. A autonomia ou heteronomia seriam aspectos desta liberdade, já que dizem respeito ao uso que fazemos desta liberdade. Se subordinarmos a moralidade ao amor-próprio, somos heterônomos, porém, se escolhermos a moralidade damos prioridade à lei moral sobre o amor-próprio e, então, somos autônomos. A heteronomia está em deixar nossa conduta ser determinada por móveis estranhos a *freie Wille* num sentido amplo, porque quando agimos de modo imoral, estamos usando nossa razão prática como instrumento, ao passo que a autonomia está em permitir que o motivo do dever por si só tenha eficácia causal na realização do que o dever nos exige. O erro consiste em permitir as inclinações ou móveis que impulsionam em direção a ações imorais tenha uma eficácia causal. O que faz pensar, até que ponto somos ativos neste processo? Ou seja, até que ponto somos livres e responsáveis diante das nossas inclinações? Discutiremos melhor estas questões quando tratarmos de uma objeção fortíssima à tese da incorporação aqui apresentada, qual seja, a possibilidade de conciliar a liberdade expressa pela tese da incorporação com a fraqueza da vontade. A fraqueza da

vontade e a impureza tal como o suposto dever indireto de cultivar a própria felicidade parecem consistir em obstáculo ao menos à aplicação universal da tese às nossas ações. Daí, um dilema parece surgir: ou a tese da incorporação é válida universalmente, todas as nossas ações seguem leis e a fraqueza da vontade e a impureza não existem, ou então, a fraqueza e a impureza existem e a tese é falsa.

A atribuição de responsabilidade moral acontece mediante juízos de imputação. Kant define: "imputação (*imputatio*), no sentido moral é o juízo pelo qual alguém é considerado o autor (*causa libera*) de uma ação, que é chamada um fato (*factum*) e está submetido às leis" (grifo nosso).⁸¹ Ou seja, a imputação moral é o julgamento acerca da autoria e, conseqüentemente, da culpa pela realização de uma ação. Para que alguém possa ser considerado o autor de uma ação deve ser considerado a fonte da ação. Alguém não pode ser considerado o autor de um ato se sua ação resultou da determinação imediata de sua conduta pelas inclinações naturais. Pois, deste modo, a natureza e não o agente 'agiu'. O que é semelhante a dizer que a bondade ou maldade moral pressupõe um ato de liberdade, uma vez que: "O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito de seu livre arbítrio, pois de outro modo não lhe poderia ser imputada".⁸² Deste modo, o que se quer mostrar aqui é que a tese da incorporação kantiana vem explicitar este caráter de espontaneidade e não determinação imediata de nossa conduta pelas inclinações e no que segue ela é desenvolvida em grande parte dos aspectos em que é relevante a questão da responsabilidade. A tese da incorporação ressalta um aspecto da ação humana que Kant defende já na **Crítica da Razão Pura**, a não suficiência causal das inclinações no que diz respeito às ações humanas.

Na **Religião dentro dos limites da simples razão**,⁸³ como vimos, Kant apresenta uma concepção de liberdade, que veio a ser denominada por Allison de tese da incorporação. Allison afirma que esta tese não é uma tese empírica, ou seja, não é possível ao agente racional mediante introspecção experienciar-se realizando o ato de incorporação

⁸¹ [Ak, VI, MS, 227].

⁸² KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 50. [Ak, VI, Religion, 44].

⁸³ *Ibid.*, p. 29. [Ak, VI, Religion, 23-4].

de máximas; também não é uma tese metafísica, a saber, não diz respeito a algo que acontece em outro mundo fora deste; antes, é um pressuposto conceitual que tem como consequência a tese que uma inclinação ou desejo não constitui sozinho uma razão suficiente para agir somente tornam-se uma razão para agir com referência a um princípio de ação que estipula uma política de agir de modo a satisfazê-los, uma máxima. Esta mesma idéia de abertura de um espaço conceitual está implicada na distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, pois mesmo admitindo a determinação completa de nossas ações pelos eventos empíricos, Kant sustenta que de um outro ponto de vista, ou desconsiderando totalmente as condições empíricas, ainda resta algo. O caráter inteligível não é um reino transcendente ou metafísico, mas como o próprio Kant afirma, algo que subsiste quando subtraímos todas as condições empíricas.

A tese da incorporação está intimamente conectada à teoria da ação racional kantiana. A tese da incorporação já aparece formulada de modo ainda não completamente explícito na segunda seção da **Grundlegung** e exprime a concepção de ação racional kantiana. O agente racional é aquele que age segundo máximas ou inclinações que incorporou em uma máxima, seu comportamento é mediado pela razão e não por uma resposta imediata aos seus desejos e às suas inclinações. Os seres irracionais agem sem mediação de máximas, ou ao menos, Kant acredita ter boas razões para pensar que seja desta maneira. Tal concepção de ação racional kantiana aparece na **Fundamentação (Grundlegung II 412)**, onde Kant afirma: "Só o ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios". Leis ou princípios aqui devem ser entendidos como máximas. A racionalidade da ação humana está em sua não determinação imediata pelas inclinações e na necessária mediação da razão para determinação da conduta até mesmo de máximas heterônomas. Mesmo aquele que age de modo imoral necessita incorporar suas razões em regras de conduta ou máximas. Para Kant, todo agente à medida que é racional, age segundo leis. Isto não significa que todas as leis segundo as quais age sejam morais. Os imperativos hipotéticos também são leis racionais instrumentais. A felicidade, por exemplo, é um fim a que todos os seres racionais almejam naturalmente. As leis ou máximas que indicam ações que promovem a felicidade são preceitos pragmáticos.

Os seres irracionais podem agir, se assim pode-se chamar o que fazem, necessariamente segundo o que suas inclinações incitam. Neste esquema, a inclinação que tiver maior força determina ou causa a ação. Nos seres irracionais, as inclinações sempre possuem eficácia causal. Em um ser racional, por sua vez, o esquema é diferente, dado que a maneira como age não é determinada necessariamente por suas inclinações e estados mentais anteriores. Um ser racional age segundo leis, motivos e/ou máximas. O ser racional tem um arbítrio *liberum e sensitivum* e não *brutum*. Embora o ser racional esteja sujeito às inclinações, não é necessariamente determinado por elas. Assim como no plano teórico nosso conhecimento é mediado pelas intuições *a priori* do espaço e do tempo, categorias do entendimento e, ainda, pressupõe a unidade sintética da apercepção de várias consciências em uma só, no plano prático, nossas ações são mediadas por motivos, móveis, máximas, interesses e regras gerais de conduta.

A tese da incorporação também implica a distinção kantiana entre *der Wille* e *die Willkür*. O primeiro, a função legislativa; a segunda, a função deliberativa de uma mesma faculdade: a vontade. As duas funções de uma mesma vontade, a legislativa e executiva/deliberativa. As possíveis contribuições desta distinção ao problema da imputabilidade serão tratadas no próximo capítulo.

Os textos kantianos parecem sugerir uma certa hierarquia de máximas na concepção da ação racional. A tese da incorporação e a idéia de que o imperativo categórico é um procedimento de teste de máximas parece sugerir que existem diferentes níveis de máximas na concepção da ação racional kantiana. A mais geral é a máxima de subordinar a moralidade ao amor de si ou o contrário e, planos de ação mais específicos, tais como fazer beneficência sempre que se tiver oportunidade e de tal modo que não se sacrifique a felicidade própria, a fim de não dificultar a realização de ações morais no futuro. A idéia de um dever indireto de promover a própria felicidade pode trazer problemas à tese da incorporação, pois, parece sugerir a idéia da *sobredeterminação (overdetermination)*, quer dizer, que uma ação pode ser determinada tanto pelo princípio moral (respeito pela lei como único motivo objetivamente válido) quanto pela inclinação simultaneamente. Defender a existência de um dever indireto para com a felicidade e uma interpretação do respeito pela lei moral como único móbil genuinamente moral, parece ser

necessário para interpretar o respeito apenas como uma condição limitativa frente às inclinações, porém, as se fazer isso sugere-se que as inclinações causam a ação sem terem sido incorporadas nas máximas. Tanto a sobredeterminação, quanto o respeito como condição limitativa, parecem ser vedados pela sua incompatibilidade com a tese da incorporação em Kant.⁸⁴ A sobredeterminação sugere que cabe ao respeito determinar as ações moralmente corretas e permitir, então, que as inclinações tenham eficácia causal. Todavia, Kant é enfático ao afirmar que o respeito pela lei moral é o móbil subjetivamente considerado. A interpretação da sobredeterminação não leva em conta que não é a adoção como respeito que dota as inclinações de eficácia causal, mas sim a adoção dos móveis em máximas.

Uma ação particular em uma dada situação pode vir a ser efetivada somente se cai sob uma lei, uma máxima ou plano de ação, caso contrário, não causa a ação. Uma ação sem lei seria uma absurdidade, diria Kant, porquanto, como já foi visto, Kant recusa a idéia que possuímos a liberdade no sentido de indiferença frente à lei moral. Mas, que razões tem Kant para recusar a liberdade de indiferença? Primeiramente, a necessidade de explicação das ações e de julgamento moral (se bem que os verdadeiros motivos sempre permaneçam inescrutáveis para nós); em segundo lugar, Kant identifica a liberdade desde a **Crítica da Razão Pura** como um tipo de causalidade e, como toda causalidade pressupõe leis, a liberdade não pode ser sem leis; em terceiro lugar, resultante da anterior, nossas escolhas não podem ser escolhas arbitrárias e sem fundamento - Kant parece estar comprometido com o princípio da razão suficiente - por último, a manutenção da soberania da *Wille* sobre as inclinações leva Kant a identificar a liberdade como uma capacidade e a ausência de liberdade, entendida aqui como autonomia, como uma incapacidade.

A confirmação ou não de que um determinado sujeito agente adotou uma máxima moral, de beneficência, por exemplo, pode ser observada apenas retrospectivamente. A escolha da máxima fundamental é de alguma maneira inescrutável ou opaca, o mesmo acontece com o "primeiro fundamento (para nós, impenetrável)". Não pode ser observado

⁸⁴ GUYER, P. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**, Cambridge: Cambridge University Press, p. 303.

empiricamente, como se o sujeito agente por introspecção pudesse de alguma maneira deparar-se consigo mesmo na escolha⁸⁵.

É importante observar se a tese da incorporação, ou a liberdade que lhe é correlata, é compatível ou já está contida em textos anteriores à **Religião dentro dos limites da simples razão**, tal como a **Fundamentação**. A tese da incorporação está intimamente vinculada com a concepção de ação racional kantiana. A concepção de ação racional é apresentada já na **Grundlegung**,⁸⁶ em que Kant afirma que "tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a *Vorstellung* de leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *Wille* (...) a *Wille* não é outra coisa senão razão prática". Ou seja, o agir humano caracteriza-se pela racionalidade porque não é necessitado obrigatoriamente pelas leis naturais enquanto sujeito prático ao menos cabe a ele mesmo derivar, mediante sua razão prática, ações de leis. A "peculiaridade de um ser racional permite-nos ir além do necessitarismo do *nach Gesetzen*"⁸⁷ A capacidade de agir segundo leis neste contexto não significa apenas leis morais apenas, como pode sugerir a frase final do segundo parágrafo da terceira seção da *Grundlegung*: "vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa".⁸⁸ Quando diz leis ao se referir à maneira peculiar de ação do ser racional, Kant deve ser entendido como se estivesse sugerindo máximas. A motivação para tal fica clara quando esta passagem é confrontada com o desenvolvimento posterior da teoria da ação kantiana que culmina na tese da incorporação a qual estudamos no momento. Convém ressaltar um problema textual referente à equiparação de lei e máxima, pois em várias passagens de seus textos o filósofo equipara lei e lei prática com o imperativo categórico ou a lei moral. Se somente a lei moral tem o status de lei, a peculiaridade da ação humana consistiria na capacidade de agir sobre a *Vorstellung* de leis morais ou sobre o imperativo categórico apenas. A equiparação de lei a leis morais também traz problemas ao uso da distinção *Wille* e *Willkür* para solucionar os possíveis

⁸⁵ ALLISON, H. **Idealism and Freedom**. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 118.

⁸⁶ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 47 et seq. [Ak, IV, Grundlegung, 412ss].

⁸⁷ PAVÃO, A. **Heteronomia e imputabilidade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 105, Jun/2002, p. 125.

⁸⁸ Op. cit., p. 94. [Ak, IV, Grundlegung, 447].

problemas de imputabilidade acima citados. Mas trataremos deste tema quando abordarmos a distinção *Wille-Willkür*.

A tese da incorporação afirma que um *Triebfeder* somente determina ou causa a *Willkür* à ação, ou seja, somente tem eficácia causal, na medida em que é incorporado em uma máxima. Assim, o agente racional não tem responsabilidade por possuir inclinações e uma tendência a buscar a sua própria felicidade, mas sim se transforma esta inclinação em princípios determinante de suas ações quando as incorpora em suas máximas. O texto da **Grundlegung** já antecipa esta posição quando enuncia que: "aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (...) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui (...) a sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as sua máximas".⁸⁹

O enunciado do que veio mais tarde a ser chamado por Allison de tese da incorporação é o seguinte: "a liberdade do arbítrio tem a qualidade totalmente peculiar de que este não pode ser determinado a [causar] uma ação por nenhum móbil se não na medida em que é incorporado pelo homem como móbil em sua máxima (fez dele para si uma regra universal segundo a qual quer comportar-se)".⁹⁰ Para ter responsabilidade, o sujeito deve ser o executor do ato que o levou a estar em uma determinada condição, e a tese da incorporação defende que somos dotados de liberdade no sentido de espontaneidade da nossa razão na determinação de nossas ações. Este sentido de liberdade é diferente do sentido da liberdade enquanto autonomia da razão prática, pois, a liberdade como autonomia parece consistir apenas na obediência aos ditames da razão prática pura. No entanto, como veremos melhor, a razão prática ou *Wille* num sentido mais amplo pode também ser razão prática empírica (apesar de todas os obstáculos impostos pela terminologia kantiana como lei prática e máxima). Se, por exemplo, é suscetível de ser mau ou propenso a agir de modo imoral, por inverter a ordem moralidade/felicidade, a

⁸⁹ Ibid., p. 109. [Ak, IV, Grundlegung, 458].

⁹⁰ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 29-30. [Ak, VI, Religion, 25].

responsabilidade, neste caso, é sua, não da natureza.⁹¹ Trataremos agora da concepção kantiana de escolha da máxima fundamental ou de um caráter no texto da **Religião dentro dos limites da simples razão**: a concepção kantiana de *Gesinnung* ou caráter duradouro.

2.1. A concepção kantiana de *Gesinnung* e a escolha de máximas fundamentais

A concepção kantiana de *Gesinnung*, ou disposição, vem explicitar melhor como a noção de caráter, tão importante a éticas como as Éticas de virtude e a nossa vida moral cotidiana, pode ser reconciliada com uma ética de cunho universalista como a kantiana. A noção de *Gesinnung* corresponde à noção de um caráter duradouro ou uma disposição ou como o próprio filósofo a denomina - "o fundamento ultimo de adoção de máximas" - ou seja, a *Gesinnung* serve como princípio de explicação e justificação da adoção das máximas de menor generalidade do agente. A noção de *Gesinnung* presente na **Religião dentro dos limites da simples razão** busca completar a psicologia moral apenas esboçada na **Grundlegung** assim como a noção de caráter inteligível presente na solução da terceira antinomia da razão pura. Como vimos, Kant critica veementemente a liberdade de indiferença e sua concepção de *Gesinnung* ajuda a esclarecer um pouco a razão desta crítica. A escolha das máximas das ações a partir da introdução da noção de *Gesinnung*, ou de um ato inteligível de adoção de máximas fundamentais, impede que a escolha das máximas seja a expressão de uma escolha arbitrária e sem razão. A máxima fundamental expressa os motivos das máximas de menor generalidade e possibilita explicar as ações condicionadas empiricamente mediante o caráter empírico e as causalmente livres mediante o caráter inteligível. A diferença entre *Gesinnung* também permite distinguir ações dotadas de legalidade de ações dotadas de moralidade genuína.

⁹¹ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 109. [Ak, IV, Grundlegung, 458]: "ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as sua máximas com prejuízo das leis racionais da vontade."

Para ilustrar isso, vamos analisar o teste da máxima do indivíduo que pretende suicidar-se, apresentado por Kant. Qual seria a máxima a ser avaliada em tal situação? Segundo a **Grundlegung**, seria a seguinte: "*Por amor de mim mesmo*, admito como principio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la" (grifo nosso)⁹². Nesta máxima a ser testada está explícito, embora isto nem sempre seja o caso, o motivo pelo qual o agente pretende realizar a ação, que é a adoção da máxima do amor de si como tendo prioridade sobre a moralidade. Portanto, a *Gesinnung* forma o conjunto de intenções, crenças, interesses que permitem a avaliação moral da ação. Entretanto, não devemos esquecer que Kant está ciente que a escolha da *Gesinnung* ou o ato intelectual de adoção de máximas fundamentais permanecer muitas vezes desconhecida para nós (nossos motivos são opacos).

O caráter inteligível é apenas um ponto de vista que a razão é obrigada a tomar para considerar-se como prática, porque o caráter empírico é o único acessível a nós. Na **Crítica da Razão Pura**, Kant chegou até mesmo a afirmar que as nossas imputações somente podem dirigir-se ao nosso caráter empírico, visto que do inteligível não temos conhecimento algum.⁹³ Retomando o que foi exposto anteriormente, a noção kantiana de *Gesinnung* ocupa o papel de tornar nossas, as ações de seres racionais finitos, explicáveis e imputáveis. A possibilidade de explicar as ações salva a racionalidade da decisão, caso contrário, nossas ações seriam governadas por decisões arbitrárias sem leis.⁹⁴ A *Gesinnung* tem a particularidade de ser um tipo de política de ação, de certo modo auto-imposta, fruto de uma escolha permite que a ação ser considerada como se originando do próprio agente e não da natureza.

⁹² KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 60. [Ak, IV, Grundlegung, 422].

⁹³ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 474. [A551/B579, nota].

⁹⁴ É interessante notar ambigüidade presente na noção de 'arbitrio' e 'arbitrário', pois, no vocabulário filosófico kantiano, e como veremos no próximo capítulo, no vocabulário filosófico da época de Kant, tinha o significado daquilo que dá fundamento, mas, ao mesmo tempo 'arbitrário' sugere algo sem fundamento ou objeto de criatividade artística ou censura. Mas a liberdade que Kant atribui a *Willkür* também não parece tolerar o sentido de arbitrário entendido como sem razão. Essa é uma das razões da não aceitação da liberdade de indiferença.

Para Kant, um "ato" intelectual é o fundamento da imputabilidade das ações, pois todo ser humano tem liberdade na escolha da máxima (ou primeiro fundamento) que determina a ordem entre razão e inclinação como princípios determinantes de suas ações no tempo: "Este fundamento subjetivo, por sua vez, tem que ser ele mesmo um ato da liberdade, (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem com relação à lei moral não poderia lhe ser imputado, e não poderia nele o bem ou mal ser chamado moral)".⁹⁵ A defesa da imputabilidade de nossas ações, apresentada por Kant na **Religião**, incita a pensarmos-nos como criadores de nosso próprio caráter ou ser [*Esse*]. Um único ato inteligível de escolha da máxima fundamental, *Gesinnung* ou do caráter, determina qualquer escolha a partir daí. A escolha da ordem moralidade/felicidade ou felicidade/moralidade determina as regras gerais segundo as quais se age. É uma escolha da maneira como os motivos devem ser ordenados em suas máximas mais fundamentais, a escolha entre a moralidade e o amor de si. Nesse sentido, os nossos atos aconteceriam no tempo, conforme diz Shopenhauer,⁹⁶ "*Operari sequitur esse*", o que por sua vez implica que nossa "liberdade não [deve] existir no *Operari* [na ação], [mas] deve necessariamente residir no *Esse* [no ser]", o "*Operari* resulta necessariamente do *Esse* e dos motivos, é por meio do que fazemos que reconhecemos a nós mesmos e aquilo que somos". A interpretação de Shopenhauer tende a caracterizar a liberdade como um único ato de escolha fundamental de máximas. Depois de escolhida a máxima fundamental, todas as ações seriam determinadas por esta escolha. Entretanto, como bem enfatiza Allison,⁹⁷ ler a posição kantiana desta maneira sugere que a escolha da máxima fundamental, mediante um ato inteligível, é uma variante do mito platônico de Er.⁹⁸ Esta leitura da escolha de máxima fundamental acarreta uma negação da possibilidade de atribuir liberdade no sentido ordinário de uma capacidade de agir de outra maneira a agentes racionais dentro do mundo.

⁹⁵ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 27. [Ak, VI, Religion, 21].

⁹⁶ SHOPENHAUER, A. **O Livro Arbítrio**, In: Os maiores Clássicos de todos os tempos, São Paulo: Nova Brasil Editora Brasileira, p. 65.

⁹⁷ ALLISON, H. **Kant's Theory of Freedom**, Cambridge: Cambridge University Press, 139.

⁹⁸ Platão, **A República**, Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, p. 614b-621b. "Não é um *daimon* que vos escolherá, mas vós que escolhereis o *daimon*. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honra ou a desonra. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa".

Essa leitura parece excluir a possibilidade de violar a lei moral depois de escolhida a máxima fundamental moral, assim como a de agir moralmente depois de escolher a máxima imoral. Mas o que é excluído por Kant não é a possibilidade de violar a lei moral, mas sim, a possibilidade de não se estar submetido a ela.

Já a leitura de Schopenhauer também pode conduzir ao seguinte problema: se a ordem escolhida é a do mal sobre a moralidade, não há possibilidade de mudança. Mas, não é esta a visão de Kant, pois, como Carnois destaca que o homem é responsável pelo seu ser [Esse], então "é responsável por suas ações porque pode ser de outra maneira, pois escolhe seu ser [Esse] a cada momento".⁹⁹ Entretanto, fica em aberto uma questão na discussão kantiana da *Gesinnung* e da escolha das máximas fundamentais, qual seja: "O que guia a adoção de uma máxima de ordem mais alta? (...) Fatos sobre sua natureza empírica não podem fornecer as razões para guiar a adoção de uma máxima de ordem mais alta, uma vez que em questão está precisamente que princípio deve governar o peso que estes (assim como outros) fatos devem ter na deliberação prática".¹⁰⁰ A escolha das máximas imorais é orientada por inclinações ou desejos e a escolha da lei moral, bem como da prioridade do respeito pela lei moral sobre as inclinações, deve também ser orientada de alguma maneira. Uma interpretação possível é que a escolha do móbil moral é orientada pela necessidade de manter a soberania autoritativa da *Wille* e, segundo Reath, da própria *Willkür*. Diz Reath: "Se a autonomia deve ser uma propriedade da faculdade de volição como um todo, deve estender-se primeiro a *Wille*, e a partir daí a *Willkür*: e a capacidade (da *Willkür*) de agir por princípios que a *Wille* legisla independentemente da influência de algo exterior a suas próprias capacidades deliberativas".¹⁰¹

Mas o que Kant entende por máxima? As máximas são princípios subjetivos do querer, princípios segundo o qual o sujeito quer ou pretende agir. Às vezes, Kant fala em princípios segundo os quais o sujeito agente age. Ao passo que leis são princípios objetivos

⁹⁹ CARNOIS, B. **The Coherence of Kant's Freedom Theory**, Londres: University Of Chicago Press, 1996, p. 101.

¹⁰⁰ REATH, A. **Intelligible and the Reciprocity Thesis**, In: Symposium: Henry E. Allison's Kant's Theory of Freedom, 1990, p. 426.

¹⁰¹ Ibid., p. 429.

do querer ou leis práticas.¹⁰² Veremos, ao tratar da distinção *Wille* e *Willkür*, que a distinção entre máximas e leis práticas pode trazer problemas à imputabilidade. Allison desenha um contraste entre princípios de primeira e de segunda ordem. Identifica as máximas com princípios de primeira ordem e as leis práticas ou a lei moral com princípios de segunda ordem. Os princípios de segunda ordem especificam normas para selecionar ações e máximas. Os princípios de primeira ordem, os princípios segundo o qual as pessoas ou os agentes racionais agem ou pretendem agir. A consciência ou, ao menos, a capacidade de tornar-se consciente de estar agindo sobre o governo de políticas de ação ou máximas também é uma característica das máximas em função da propriedade destas regras de serem leis auto-impostas, ou seja, que o agente racional transforma em regras orientadoras de sua conduta. Se máximas funcionassem como regras iminentes às nossas ações das quais não tivéssemos a menor de possibilidade tornarmos nos conscientes, não poderíamos defender que este tipo de ação pertence a um agente racional. Agir sobre a representação de leis implica consciência da atividade da razão ao agir de acordo com princípios práticos ou máximas. Todavia, não implica, ao menos, a capacidade de se tornar consciente desta atividade da razão retrospectivamente.

Quando defende que todo ato do ser racional acontece segundo a representação de leis ou máximas, Kant parece cair num regresso ao infinito, porque se sua concepção da ação racional exige que sempre se aja segundo leis, como explicar a escolha da máxima fundamental sem recurso a uma lei ulterior que exigiria, por sua vez, outra lei ulterior. Dado que "fora da máxima não deve nem pode indicar-se qualquer fundamento de determinação do livre arbítrio".¹⁰³ Esta objeção, que surge já em sua época, remete à liberdade de indiferença é respondida por Kant:

Alguns têm tentado definir a liberdade da *Willkür* como a capacidade de escolher entre as alternativas de agir de acordo com ou contra a lei moral (*libertas indifferentiae*). Mas a liberdade da *Willkür* não pode ser definida deste modo,

¹⁰² KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 31, nota; p. 58, nota. [Ak, IV, Grundlegung, 400, nota; Ak, IV, Grundlegung, 420, nota].

¹⁰³ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 27, nota. [Ak, VI, Religion, 21, nota].

embora o arbítrio como fenômeno de exemplos frequentes disto na experiência... Pois uma coisa é admitir esta proposição (na base da experiência) e outra transforma-la no principio que define o conceito de *Willkür* livre e serve como o critério universal para distingui-lo (...) Apenas a liberdade em relação com a legislação interior da razão é realmente uma capacidade: a impossibilidade de desviar da razão legislativa é uma incapacidade. Como, então, esta possibilidade ser usada para definir a liberdade?¹⁰⁴

A questão da liberdade de indiferença impõe como tarefa entender melhor como funciona a escolha de máximas fundamentais e a tratar minuciosamente de uma objeção muito suscitada. A possibilidade de um regresso *ad infinitum* na justificação da adoção de máximas. As máximas fundamentais que justificam e explicam a adoção de máximas de ações mais específicas são elas mesmas também adotadas ou incorporadas. Ou incorporo na máxima fundamental a política de subordinar a minha felicidade pessoal à moralidade e evito, com isso, que as inclinações se transformem em móveis de minhas ações ou, então, incorporo na máxima fundamental a política de subordinar a moralidade à felicidade pessoal e autorizo, com isso, as inclinações a determinarem minha conduta. Neste contexto, as máximas fundamentais dotam-me de razões mediante as quais é possível explicar e julgar as ações que realizo orientado por máximas mais particulares de conduta. Mas que razões podem ser aduzidas para explicar a adoção de máximas fundamentais? No caso da adoção da máxima fundamental de subordinar à moralidade a felicidade, as próprias inclinações ou a forte inclinação de promover a felicidade pessoal pode ser utilizada como explicação, mas no caso da adoção da máxima fundamental de seguir os preceitos do imperativo categórico? Para conectar com a questão da liberdade de indiferença de modo mais explícito, por que a adoção da máxima fundamental moral é uma capacidade, a da liberdade, e a adoção da máxima imoral uma incapacidade? Como explicar essa diferença? Como pergunta Reath, "por que não se poderia livremente escolher o principio da felicidade?" Reath, discutindo a noção de caráter inteligível e a tese da reciprocidade de Allison, sustenta que a concepção de ação racional explicitada pela idéia regulativa de liberdade transcendental não é suficiente para explicar por quê uma agente racional deve escolher a lei moral e não as inclinações. A idéia regulativa contempla apenas o aspecto

¹⁰⁴ Ak, VI, MS, 226.

negativo da noção de autonomia e não o aspecto positivo necessário, segundo Reath, para explicar a adoção da máxima moral fundamental. A idéia de vontade livre não pode ser entendida apenas como independência, é preciso estar atento para o caso de a vontade autônoma ser soberana. O status soberano da vontade como *Wille* leva-nos a interpretar a distinção *Wille und Willkür* da seguinte maneira:

Se a autonomia deve ser uma propriedade da faculdade de volição como um todo, deve estender-se primeiro a *Wille*, e a partir daí a *Willkür*: e a capacidade (da *Willkür*) de agir por princípios que a *Wille* legisla independentemente da influência de algo exterior a suas próprias capacidades deliberativas.¹⁰⁵

Desta maneira, a explicação para a escolha da máxima fundamental moral consiste na manutenção do status soberano da vontade ou *Wille*. Entretanto, convém ressaltar que mesmo quando este status soberano é perdido a vontade como faculdade legislativa ainda continua sendo a fonte de leis, mesmo que a serviço das inclinações ou da felicidade pessoal a fim de que a imputabilidade moral seja possível.

Quando Kant nega a possibilidade da liberdade de indiferença (*libertas indifferentiae*), estaria negando que a possibilidade de agir de outra maneira é uma condição da ação livre e, conseqüentemente, da responsabilidade moral? Pois, a determinação da ação sempre se dá por um dos dois pólos da dicotomia moral e imoral,¹⁰⁶ o ser racional nunca deixa de estar submetido à lei moral. Sua posição nunca é indiferente frente à lei moral. Como diz Kant, “ação moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade.”¹⁰⁷ A liberdade de indiferença é negada por Kant porquanto acredita que tal liberdade é uma impossibilidade ou

¹⁰⁵ REATH, A. **Intelligible Character and the Reciprocity Thesis**, In: Symposium: Henry E. Allison's Kant's Theory of Freedom, 1990, p. 429.

¹⁰⁶ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 94. [Ak, IV, *Grundlegung*, 446]: "a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas antes tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo".

¹⁰⁷ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 29, nota. [Ak, VI, *Religion*, 23, nota].

incapacidade. A disposição do ser racional frente à lei moral nunca é indiferente, sempre resulta de sua escolha intelectual. Ou possui a disposição de subordinar a felicidade à lei moral e, portanto, é boa, ou de subordinar tudo inclusive a moralidade à sua própria felicidade e, então, é má. Um ser que fosse indiferente frente à lei moral teria um *arbitrium brutum* e não *liberum* como os seres racionais. A liberdade de indiferença choca-se com a espontaneidade expressa pela concepção de ação racional e pela tese da incorporação, dado que liberdade de indiferença é a possibilidade de realizar um ato não sobre leis, mas sobre inclinações diretamente. A liberdade de indiferença consiste em uma escolha *wirkurlich* [arbitrária], no sentido de sem lei. É uma noção neutra moralmente, entretanto, o tipo de neutralidade é diferente, já que não possui nenhum tipo de relação com a lei moral.

Embora Kant defenda que as inclinações não são suficientes para atribuição de maldade ou bondade às ações, também não acredita que seja possível a corrupção da *Wille* ou da razão prática. Kant defende que os seres humanos enquanto espécie e não enquanto indivíduos possuem uma propensão ao mal.

O mal é radical, porque corrompe o fundamento de todas as máximas; é, além do mais, como uma propensão natural, inextirpável pelos poderes humanos, desde que a extirpação poderia ocorrer apenas através de máximas boas, e não pode acontecer quando o fundamento subjetivo último de adoção de todas as máximas é postulado como corrupto; porém ao mesmo tempo deve ser possível superá-lo, desde que se encontra no homem, um ser cujas ações são livres.¹⁰⁸

Sempre é possível o retorno do mal ao bem assim como, por pior que seja, o sujeito agente ainda é livre para seguir a lei moral, tendo-se em conta que não acontece a corrupção da razão moralmente legislativa (*Wille*), apenas da *Willkür*. Nunca acontece do agente racional não estar sujeito à lei moral, nunca é um ser demoníaco que escolhe o mau pelo mau, nunca é uma besta, que age sempre de acordo com suas inclinações, visto que possui um *arbitrium liberum* e não um *arbitrium brutum*. A reforma não pode ser progressiva, a conversão de mal a bom somente pode acontecer com a inversão do fundamento interior da adoção de todas suas as máximas, com a modificação do fundamento subjetivo do uso de sua liberdade, caso contrário, não há conversão. No que diz respeito à imputabilidade, ela é

¹⁰⁸ Ibid., p. 43. [Ak, VI, Religion, 37].

possível. O agente racional no mal não age por determinação imediata das inclinações, mas mediado pelas leis que escolheu. Como não há corrupção da vontade, o agente racional nunca é indiferente à lei moral, sempre está submetido à lei moral, mesmo que nem sempre seja determinado por ela. Quando é mau, apenas deixa de ouvir os apelos da moralidade e preocupa-se apenas com o seu próprio interesse.

2.2. A tese da incorporação e a fraqueza da vontade

Buscaremos agora tratar de uma das objeções suscitadas ao livro de Allison, **Kant's Theory of Freedom**, por Marcia Baron em seu artigo intitulado: **Freedom, Frailty, and Impurity**, que também poderiam ser dirigidas à fundamentação da atribuição de responsabilidade apresentada no nosso estudo. A objeção de Baron indaga a respeito da possibilidade de conciliar na sistemática da teoria da ação racional kantiana, a tese da incorporação e a fraqueza da vontade. O artigo de Marcia Baron centra-se principalmente em duas questões: 1) como, dado a tese da incorporação, é a fraqueza da vontade possível? 2) como conciliar um dever indireto de cultivar sentimentos simpáticos com a tese da incorporação e a pureza do motivo do respeito pela lei (problema da impureza)? A resposta a estas duas questões leva-a a outras igualmente pertinentes ao tema da imputabilidade moral na filosofia kantiana: "exatamente até aonde esta liberdade estende-se? (...) Posso escolher fazer x, mas não pela razão vergonhosa? Penso deste modo (...) Faz sentido supor que podemos deixar de agir por uma inclinação sem recusar a agir como a inclinação dirige? (...) nossa liberdade seria limitada se o único modo de evitar agir por uma inclinação é evitar fazer o que a inclinação inclina-nos (...) podemos ter uma inclinação a fazer x e fazer x sem a inclinação contribuir à ação, mas não podemos decidir que a inclinação não contribuirá à ação".¹⁰⁹ Enfim, o presente texto buscará principalmente tratar da seguinte questão: "como pode ela [a tese da incorporação] ser reconciliada com a fraqueza moral?"

¹¹⁰ Afinal, "[n]ão pode ser que o agente seja vencido pelo desejo, uma vez que, segundo a

¹⁰⁹ BARON, M. **Freedom, Frailty, and Impurity**. In: Symposium: Henry E. Allison's Kant's Theory of Freedom, 1990, p. 432.

¹¹⁰ Ibid., p. 433.

tese da incorporação, nenhum desejo pode mover o agente a não ser que o incorpore em sua máxima. A tese da incorporação pareceria exigir uma negação da fraqueza moral”.¹¹¹

No caso da *Gebrelichkeit*, o ser racional incorpora a lei moral na máxima, porém age segundo o que as inclinações lhe incitam a fazer¹¹². No entanto, “[s]egundo a TI, se um incentivo determina a vontade da pessoa fraca quando ela age contrariando a seus princípios, então deve ser o caso que ela incorporou este incentivo em sua máxima (...), portanto ou a pessoa fraca não incorpora o incentivo desobediente em sua máxima e TI é falsa, ou incorpora-lhe e a fraqueza é impossível”.¹¹³ A concepção de ação da tese dá a entender que todas as ações dos seres racionais são baseadas em máximas, todavia, para agir contra uma máxima moral adotada precisa, por isso seguir uma lei ou máxima segundo a *rational agency* e tese da incorporação, caso contrário as duas posições são falsas. Se forem verdadeiras e, portanto, a ação que viola a máxima moral é incorporada não pode haver fraqueza.

Marcia Baron realiza uma tese sugestiva que, acredito, pode ajudar a lançar uma luz ao problema em discussão, apesar de ainda não o resolver. Ou seja, “[t]alvez o que decide como agimos não seja somente a máxima de acordo com a qual se escolhe agir (...), mas as

¹¹¹ Id.

¹¹² Kant apresenta três graus da propensão ao mau, dos quais a fraqueza da vontade é apenas o primeiro:

1) *Gebrelichkeit* - móbil moral é mais fraco que as inclinações;

"Tenho o querer, mas o cumprir falta, isto é: incorporo o bem (a lei) na máxima de meu arbítrio, mas este, que objetivamente na idéia (*in thesi*) é um móbil insuperável, é subjetivamente (*in hypothesi*), quando a máxima deve ser seguida, o mais débil (em comparação com a inclinação)".

2) *Unlauterkeit* - a lei precisa da ajuda de móveis estranhos para determinar a ação;

"A maioria das vezes (talvez sempre) necessita outros móveis além deste para mediante eles determinar o arbítrio àquilo que o dever exige (...) em outras palavras, que ações conformes ao dever não são realizadas puramente por dever".¹¹²

3) *Bosartigkeit* - inversão da ordem moral.

O mal para Kant está na não suficiência da lei moral como móbil da ação. Por isso a saída do mal ou restabelecimento somente pode acontecer pela:

"Instauração da pureza da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas (...) na sua plena pureza como móbil suficiente por si da determinação do arbítrio".

"Não entendo absolutamente o que eu faço: pois não faço aquilo que quero, mas aquilo que mais detesto. E, se faço o que não quero, reconheço que a lei é boa. Mas então não sou eu quem faz e sim o pecado que mora em mim... pois querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero" (Paulo, **Carta aos Romanos**, 7:15-19). KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 35-6.

¹¹³ JOHNSON, R. N. **Weakness incorporated**, *History of Philosophy Quarterly*, vol 15, n. 3, jul 1998, p. 349.

forças relativas dos incentivos" ¹¹⁴. Baron critica a solução oferecida ao problema da fraqueza da vontade por Henry Allison, em seu livro **Kant's Theory of Freedom**. A solução oferecida por Allison será apresentada a seguir, juntamente com outras soluções. As críticas de Baron a esta solução serão apresentadas posteriormente, juntamente com uma apreciação crítica de todas as soluções oferecidas.

A tese da incorporação é neutra moralmente, e explicita um dos aspectos da ação humana necessário à atribuição de responsabilidade: a imputabilidade. A concepção kantiana de *Gesinnung* ressalta adequadamente o outro aspecto fundamental a explicação, a avaliação moral e a própria imputabilidade, qual seja, a possibilidade de explicação sem exclusão da liberdade. Se isso fosse o caso, a atribuição de liberdade tornar-se-ia ininteligível. Embora o pressuposto da atividade presente na tese da incorporação seja uma das condições necessárias da atribuição de responsabilidade, veremos, a partir de agora que talvez não seja suficiente nos moldes apresentados pela concepção de ação racional kantiana, pois a tese da incorporação pode ou ser falsa ou um fato da vida moral presente na literatura, desde os primórdios da filosofia, não existe: a fraqueza da vontade. Além disso, talvez o elenco de aspectos pertinentes à atribuição de responsabilidade na ação humana seja bem mais complexo do que a tese da incorporação representa. Um aspecto que merece maior análise consiste na aparente passividade do ser racional humano não no ato de transformar inclinações em móbeis, mas no fato de ter as próprias inclinações e no grau de sua força.

Talvez seja o caso que nem todas as ações humanas necessitem da mediação de leis para serem suficientes na causação de ações humanas. Como vimos, a tese da incorporação tem como tese central o não acarretamento de nenhuma ação mediante impulso sensível ou moral sem a incorporação ou a adoção em uma máxima deste impulso sensível ou moral. A razão fornece a suficiência causal às inclinações. A objeção de Baron chama a atenção à incompatibilidade desta concepção de liberdade com aquilo que Kant denomina fraqueza da vontade. E qual o problema que ela suscita ao caso presente? O problema consiste na

¹¹⁴ BARON, M. **Freedom, Frailty, and Impurity**, In: Symposium: Henry E. Allison's Kant's Theory of Freedom, 1990, p. 434.

possibilidade de um móbil causar a ação sem a mediação da razão, ou seja, sem a incorporação em uma máxima. Um agente que tem uma vontade fraca incorpora uma máxima moral e age de acordo com um impulso sensível imoral contrário, quer dizer, falta força suficiente à vontade para levar a cabo a máxima adotada. Se não conseguirmos nos livrar desta objeção, somos deixados na situação difícil de ou abandonar a tese da incorporação por ser uma tese falsa, pois há uma evidência em contrário, ou então, salvar a tese mostrando que a fraqueza pressupõe algum tipo de atividade por parte do agente. Se for possível mostrar isso, a imputabilidade da ação do moralmente fraco permaneceria, e parece ser essa a posição kantiana, porque inclui a fraqueza como um dos graus da maldade. Ou então, é preciso mostrar que a fraqueza da vontade não existe. A saber, pode ser o caso que a “razão (...) [não seja] a condição permanente de todas as ações voluntárias”¹¹⁵, mas isso seria novamente, pelo menos é o que parece, a evidência da falsidade da tese da incorporação. Para tentar sair deste dilema vamos agora analisar algumas tentativas dos comentadores de oferecer uma explicação ou solução ao fenômeno da fraqueza da vontade no *opus* kantiano.

Diferentes comentadores oferecem diferentes soluções para este intrincado problema da filosofia prática kantiana e da filosofia prática em geral, considerando que é uma dificuldade não somente para Kant, mas também para Aristóteles (*akrasia*), São Paulo, Santo Agostinho, St Tomás, Richard Hare,¹¹⁶ entre outros, explicar como é possível aquilo que comumente chama-se fraqueza da vontade. No que segue, apresentar-se-á a interpretação ou tentativa de solução ao problema da fraqueza da vontade oferecido por Allison (auto-engano, mera propensão ao mal), Johnson (com base na distinção entre a parte motivacional e justificacional da máxima em diferentes níveis de generalidade), e simultaneamente por Alexander Brodie, Elizabeth M. Pybus Glasgow (brecha entre o respeito e a sua adoção como *Triebfeder*, e provavelmente auto-engano).

O problema da fraqueza da vontade será tratado presentemente, em função da dificuldade que gerada pela atribuição de responsabilidade. Uma primeira objeção à

¹¹⁵ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 475. [A553B581].

¹¹⁶ Para Richard Hare, a fraqueza da vontade é uma objeção a sua tese central meta-ética que todos os juízos morais são prescritivos ou acarretam prescrições.

atribuição de responsabilidade moral a uma pessoa de vontade fraca consiste em que não incorporou o móbil, segundo o qual agiu, em uma máxima, conseqüentemente, sua ação foi determinada imediatamente pelas inclinações. O móbil do respeito pelo dever foi mais fraco que as inclinações.¹¹⁷ Entretanto, é preciso evitar uma compreensão da entre os móbeis sensíveis e o respeito pela lei moral como um de ação como se fosse um modelo mecânico de concorrência de forças. Este modelo também acarretaria a falsidade da tese da incorporação. O respeito se torna um móbil na medida em que a lei moral humilha o amor-de-si. A eliminação do obstáculo à realização da ação moral é uma promoção desta mesma ação.

Precisamos, como um primeira hipótese de solução do problema, encontrar uma interpretação da fraqueza da vontade que atribua à ação realizada por inclinações contra uma máxima moral adotada um ato de liberdade. Além disso, a solução ou interpretação apresentada deve respeitar o espírito e os textos kantianos. Começaremos apresentando a interpretação oferecida por Allison para resolver este problema. Primeiramente, Allison toma como chave de leitura do texto kantiano a seguinte idéia: "O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito de seu livre arbítrio, pois de outro modo não lhe poderia ser imputada"¹¹⁸. Ou seja, a maldade implicada já na denominação da fraqueza da vontade como primeiro grau da maldade, já pressupõe a atividade, caso contrário, nem mesmo poderia vir a ser chamada de um grau da maldade. Logo, a fraqueza da vontade pressupõe algum tipo de atividade, senão não poderia ser enquadrada na categoria moral ou imoral, ou seja, não seria imputável. Deste modo, somos colocados no seguinte dilema: ou isentar o fraco de vontade de qualquer responsabilidade moral, dado que o fraco de vontade não age, pois não incorporou na máxima o móbil de acordo com o qual agiu, ou à luz da chave de

¹¹⁷ O problema que a fraqueza nos impõe é como conciliar a necessidade de adoção ou incorporação para que um móbil tenha eficácia causal e a força insuficiente do motivo do dever que parece sugerir que a força dos motivos ou móbeis é um fato importante na determinação daquilo que causa a ação. Também é importante analisar se o quadro de ação pressuposto pela objeção suscitada por Baron com base na fraqueza da vontade e do dever indireto de cultivar certos sentimentos favoráveis a lei moral é compatível com a teoria da motivação moral expressa na discussão kantiana do respeito como um móbil moral. O respeito pela lei moral como um móbil não parece estar numa relação de concorrência no modelo mecânico de oposição de forças, pois o respeito somente subjetivamente é um móbil, se bem que objetivamente seja o motivo moral *per excellence*.

¹¹⁸ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 50. [Ak, VI, Religion, 44].

leitura de Allison, defender que a fraqueza não existe. Apesar de que negar a existência da fraqueza não seja a intenção de Allison, visto que a entende como um tipo de auto-engano. Entretanto, a chave de leitura deve ser o ponto de chegada e não o ponto de partida da solução, pois a tese que tudo aquilo que o homem é, ou seja, moralmente bom ou moralmente mau, depende de uma atividade do seu arbítrio, é que precisamos mostrar a validade e não pressuposto como a solução do problema.

Mas como devemos interpretar a tese da incorporação? Para Allison, a tese da incorporação não é uma tese empírica, por não ser possível para o agente racional, mediante introspecção, experienciar-se realizando o ato de incorporação de máximas; também não é uma tese metafísica, a saber, não diz respeito a algo que acontece em outro mundo fora deste; antes, é um pressuposto conceitual que tem como consequência a tese que uma inclinação ou desejo não constitui sozinho uma razão suficiente para agir somente tornam-se uma razão para agir com referência a um princípio de ação que estipula uma política de agir de modo a satisfazê-los, uma máxima. A tese da incorporação está intimamente conectada com a teoria da ação racional kantiana. O agente racional é aquele que age segundo máximas ou inclinações que incorporou em sua máxima, seu comportamento é mediado pela razão e não uma resposta imediata aos seus desejos e às suas inclinações. Os seres irracionais agem sem mediação de máximas, ou ao menos, acredita-se que seja desta maneira.

Allison sustenta que a fraqueza deve ser algo pelo qual somos responsáveis e a fraqueza deve ser concebida como 'simples propensão ao mal', uma abertura ou suscetibilidade a tentação do amor-de-si. A pessoa que apresenta fraqueza da vontade não deve ter um comprometimento com a lei moral adequado ou genuíno. O auto-engano deve estar presente desde o começo (primeiro estágio da propensão). Desde o primeiro grau da propensão, pois o agente com vontade moralmente fraca acredita estar fazendo tudo que a moralidade exige.¹¹⁹ A posição do próprio Kant é que o auto-engano está presente no terceiro grau, na inversão da máxima fundamental. Allison afirma ainda que "a chamada carência de força suficiente para seguir princípios morais quando estão em conflito com as exigências das inclinações reflete a carência de um comprometimento total com estes

¹¹⁹ ALLISON, H. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 158-9.

princípios".¹²⁰ Entretanto, esta não é a posição de Kant, a própria noção de fraqueza da vontade kantiana contém referência a um comprometimento com a lei moral.

Uma solução ao problema da fraqueza da vontade seria excluir a fraqueza da vontade da esfera moral. Como foi sua vontade que não teve força suficiente para efetivar a ação e as inclinações não foram incorporadas em máximas, por isso, não surgem de um ato de liberdade o agente não tem culpa pelo ocorrido. Todavia, à medida que a fraqueza da vontade é um grau da propensão ao mal, deve de alguma maneira encontrar-se na esfera moral. Caso contrário, a fraqueza da vontade seria uma ação moralmente indiferente, o que é negado por Kant: "ação moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade".¹²¹ A fraqueza da vontade contém alguma relação com a lei moral, até mesmo a incorpora na máxima, porém, falta-lhe força suficiente para empreendê-la. Se esta força não puder ser atribuída a um ato de seu arbítrio poderia tal ação lhe ser imputada? Não cairia ela fora da esfera de imputabilidade, se for o caso? Se for um grau da maldade deve poder ser imputada, pois o mal pressupõe a liberdade. A justificação da atribuição de responsabilidade moral ou da possibilidade de imputar aquele que tem uma vontade fraca parece ser meramente conceitual e essa é a proposta de Allison. Pesa contra sua leitura algumas incongruências textuais já citadas e, além disso, a dificuldade inerente ao próprio texto kantiano de enquadrar totalmente a própria tese da incorporação. Isso pelo fato de Kant parecer sugerir, em algumas passagens, alguns elementos de um modelo de ação mais mecanicista em que as inclinações e o motivo moral estariam em uma batalha pela determinação da ação. Este modelo não poderia ser adotado por Kant pelas possíveis conseqüências à liberdade, pois aquilo que entendemos por liberdade poderia ser determinação por causas mais distantes e empíricas.

Glasgow apresenta o problema da fraqueza nos seguintes termos: como "uma pessoa pode saber o que deve fazer e ter o poder de agir de acordo com este conhecimento, e não

¹²⁰ Ibid., p. 159.

¹²¹ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 29, nota. [Ak, VI, Religion, 23, nota].

agir de acordo com ele”,¹²² aproximando, deste modo, o problema da fraqueza da vontade do problema da *akrasia*. Por esta razão, a fraqueza deve estar ou numa brecha entre a consciência da subordinação à lei moral e o respeito pela mesma, ou no respeito pela lei moral e a determinação da vontade. Glasgow retoma a distinção kantiana entre *Bewegungsgrund* e *Triebfeder* (Ak, IV, Grundlegung, II, 427): o primeiro, com baseado na razão e com validade universal e pode ou causar ou não causar a ação; o segundo, o móbil, que causa a ação. Ele defende que a brecha no caso da fraqueza da vontade está entre o respeito pela lei moral e o *Triebfeder*. A lei moral não é capaz de gerar respeito. Mas se esta leitura for correta, implica a falsidade da tese da incorporação também, já que a incorporação não seria suficiente, então, à eficácia causal dos motivos e inclinações. Além do mais, o respeito pela lei moral não pode ser considerado um móbil no sentido estrito do termo, apenas num sentido indireto. Apenas à medida que reduz um obstáculo para a realização da ação moral proveniente das inclinações. Mas, de modo algum, pode isso ser lido como um combate de forças.

O presente comentador se baseia nas seguintes passagens para apoiar sua leitura da fraqueza: Ak, IV, Grundlegung, II, 424 e Ak, V, K.pr.V., 86. A primeira passagem afirma que mesmo quando transgredimos a lei moral reconhecemos a validade da lei moral, e a segunda, que o dever exige submissão à lei moral, mas não obediência absoluta. Desta maneira, "Kant vê a fraqueza da vontade ocorrendo como um resultado da falha do respeito em determinar a vontade e não falha da lei moral em induzir respeito".¹²³ A base da posição de Glasgow é Ak, V, K.pr.V., 79 onde Kant afirma que: o respeito "não manifesta o seu efeito por ações porque causas subjetivas (patológicas) simplesmente as impedem", conseqüentemente, a fraqueza da vontade apresenta uma natureza sensível camuflada pela racionalidade, pois agir contra o que concebemos de maior valor (a lei moral) implicaria irracionalidade. Aquele que possui uma vontade fraca "sente, na realidade, respeito pelo princípio (...) [porém] trata o princípio universal, enquanto ainda respeitado, como meramente geral e, deste modo, sente-se livre para dar a vantagem à inclinação cuja

¹²² GLASGOW, A. & PYBUS, B. M. **Kant and Weakness of Will**, Kant-Studien 73, Jahrgand Heft 1982, p. 406.

¹²³ Ibid. 408.

incorporação na ação está em conflito com as exigências do princípio".¹²⁴ Segundo esta interpretação, a fraqueza também envolve um tipo de auto-engano, uma vez que "a culminação do trabalho secreto das inclinações é a apresentação à razão, a seu julgamento, do que não é de fato a máxima segundo a qual nos propomos agir, mas em vez disso uma máxima que é crucialmente relacionada àquela segundo a qual pretendemos agir".¹²⁵ No entanto, esta posição diz muito mais respeito a uma falta de racionalidade prática propriamente dita do que à fraqueza da vontade.

Podemos objetar que a interpretação de Glasgow não distingue muito claramente o fraco moral e o vicioso. O texto não é muito claro neste aspecto, mas, parece entender a fraqueza moral envolve auto-engano como Allison. Mas, caracteriza a fraqueza como uma lacuna entre o respeito pela lei moral e a determinação subjetiva da vontade. Ou seja, se propõem analisar a psicologia moral da transgressão. Baseando na explicação kantiana do que acontece quando transgredimos a lei moral em Ak, IV, Grundlegung, 424, a saber, que quando transgredimos a lei moral pretendemos que a lei seja válida apenas de modo geral e não universalmente. Glasgow defende que quando somos fracos da vontade reconhecemos a validade da lei moral, ou seja, respeitamos a lei e temos consciência da lei como obrigante, porém, esta consciência ou respeito não é suficiente para causar a ação. Para Glasgow, o auto-engano é uma "tática que Kant descreve que é algo (...) que sempre empregamos sempre que transgredimos um dever"¹²⁶. A fraqueza da vontade é uma transgressão do dever. O que leva a se entender que a fraqueza da vontade é um tipo de auto-engano. De qualquer modo, esta é uma posição que se opõe diretamente ao texto kantiano o qual considera auto-engano apenas o terceiro grau da maldade. A própria descrição kantiana e histórica da fraqueza da vontade torna muito difícil identificar a fraqueza com o auto-engano, pois a lei moral é admitida ou incorporada como móbil, no entanto, outro móbil vence. Kant é claro em afirmar que a razão pela qual a ação é determinada ou causada pela inclinação diz respeito à fraqueza do motivo do respeito pelo dever em ser forte o bastante para causar a ação. A presença da fraqueza pressupõe a

¹²⁴ Ibid. 410.

¹²⁵ Ibid, 411.

¹²⁶ GLASGOW, A. & PYBYS, B. M. **Kant and Weakness of Will**. Kant-Studien 73, Jahrgand Heft 1982, p. 410.

existência de uma batalha entre o motivo do respeito pelo dever como móbil com as inclinações, e uma batalha em que as inclinações saem vencedoras. Por causa disso, é difícil escapar da posição que a fraqueza da vontade somente pode ser compatibilizada com a liberdade expressa na tese da incorporação se for admitido um papel mais ativo do agente na determinação da força dos seus motivos ou móbeis. Parece necessário analisar com mais profundidade a relação entre o ato de incorporação e a maneira como os móbeis adquirem força.

Para Johnson, a fraqueza consiste na falta de integração entre os dois aspectos da psicologia moral que Kant apresenta sob o único termo - máxima.¹²⁷ Johnson discorda da posição de Allison acerca da natureza da fraqueza da vontade, pois, segundo este, aniquila a diferença entre a pessoa viciosa e a pessoa com vontade fraca. Enfim, julga a tentativa de Allison inadequada para salvar a tese da incorporação. O que tem vontade fraca está realmente comprometido com a moralidade. A "*Gesinnung* de uma pessoa fraca deve ser representada como tendo a prioridade correta estabelecida entre a moralidade e a felicidade",¹²⁸ do mesmo modo, "também voluntariamente deixa de agir segundo este comprometimento". Além disso, móbeis desobedientes determinam sua escolha e são incorporados em máximas. Johnson explica a fraqueza da seguinte maneira: "Existe um conflito, ou carência de integração, entre os valores guardados no caráter de um agente e o que lhe motiva (...) Seus motivos não podem ser justificados pelos valores que preza, e os valores que preza deixam de influenciar no que lhe motiva".¹²⁹ A interpretação de Johnson se baseia na dicotomia entre parte de motivação e de valoração das máximas, pois, segundo ele, há em Kant uma ambigüidade quanto ao significado de máxima. Deste modo, a pessoa viciosa teria motivações iguais à pessoa fraca. Todavia, valores e caráter diferentes. Portanto, a tese da incorporação relaciona-se à incorporação de incentivos em dois níveis: o nível motivacional e o nível valorativo. O fraco de vontade condena a sua motivação julgando-lhe carente de justificação; o vicioso, embora ainda submetido à lei moral, não

¹²⁷ JOHNSON, R. N. **Weakness incorporated**, In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol 15, n. 3, Jul. 1998, p. 361.

¹²⁸ *Ibid*, 361.

¹²⁹ *Id*.

julga sem valor seu comprometimento com uma máxima imoral, uma vez que não há conflito entre *Gesinnung* e a máxima segundo a qual age.¹³⁰

Atentando para a presença de três níveis do mal e aquilo que os distingue, talvez seja possível perceber uma gradação na força relacionada aos móveis em cada nível. No primeiro nível, a ação é causada sem incorporação ou adoção de máxima, pelo menos, esta é a interpretação usual. No segundo nível, a incorporação mostra-se insuficiente, pois a simples adoção do respeito pela lei moral como móbil na máxima, somente consegue causar a ação com a ajuda de móveis exteriores ao próprio respeito pela lei moral. Isto sugere que os móveis que auxiliam o cumprimento da lei tem uma força independente da incorporação causar a ação ou, então, da máxima ou incorporação pode ser sobredeterminada.

Como uma possível objeção à posição de Johnson, poder-se-ia indagar a natureza das máximas envolvidas na fraqueza da vontade. A solução dele pressupõe que não há problema nenhum em afirmar que a máxima moral adotada é a de ordem mais alta, e não uma máxima de ação particular. A questão a ser feita, se bem que não de fácil resposta, pelo menos, a princípio, é se a fraqueza da vontade não diz respeito ao conflito de uma máxima particular com a inclinação, e não de uma máxima geral com uma máxima particular por inclinação. Ou ainda melhor, o problema tradicional da fraqueza da vontade não seria fruto da não percepção de muitos filósofos anteriores desta distinção de níveis de generalidade das máximas adotadas? Porém, o texto kantiano parece implicar que a máxima moral é adotada, e, se for, deveria, para a tese da incorporação ser válida, causar a ação.

A interpretação de Glasgow, embora tenha certos problemas quanto à distinção entre a pessoa fraca e a pessoa viciosa moralmente, em seu ponto central talvez possa ser conciliada com a posição de Johnson. A abordagem de Johnson deixa não discutido o papel do *Achtung* na discussão do que significa a fraqueza da vontade. Devemos lembrar que o respeito é um efeito que surge apenas depois de uma máxima moralmente boa ter sido formada e adotada, ou seja, o respeito se localiza entre a lei moral e ação realizada.

¹³⁰ Ibid. 362.

Kant entende o respeito como a consciência da subordinação à lei moral e sublimidade do valor moral sobre as inclinações. A lei moral caracterizada como a regra que governa a conduta e o móbil, aquilo que leva a ação. O fraco moral, na perspectiva da teoria da ação, segundo Johnson, incorpora o valor correto, o respeito pela lei moral, mas como a lei moral não é capaz de humilhar o amor-de-si e produzir um sentimento de respeito, então a lei moral, embora um motivo válido incondicionalmente, não é capaz de se tornar um móbil e o agente não tem força suficiente ou não gera um móbil suficiente para causar a ação. Somente a inclinação é incorporada na máxima em seu aspecto motivacional e não o respeito. O problema desta linha de interpretação consiste na lei moral ser incorporada e não a inclinação, pois a dificuldade aqui é mostrar que a determinação pela inclinação pressupõe, no caso do fraco da vontade, um ato de liberdade, o que parece impossível.

Um aspecto importante suscitado pela interpretação de Johnson consiste em saber qual a relação entre a máxima de ordem superior e as máximas particulares. Há uma relação necessária de subordinação das máximas de generalidade menor às de generalidade maior, ou não? Em algumas passagens, Kant parece sugerir que o caráter do agente ou *Gesinnung* vincularia suas ações durante o tempo, quer dizer, se incorporo uma máxima de subordinar o amor-de-si à moralidade, enquanto permaneço nesta ordem de prioridade, as ações são morais.¹³¹ Quando se realiza uma ação imoral, isso é um indício de que a ordem das máximas foi invertida. A interpretação de Johnson pressupõe que isto não é verdade, porque para ele, "máximas são princípios que guiam a ação que um agente adota para si, quer viva ou não segundo eles, elas realmente justifiquem ou não seu comportamento objetivamente". Johnson é contra a interpretação *alwals motivating*.¹³² Para sustentar sua tese, ele se baseia na definição de máxima de Kant de Ak, MS, VI, 225 (segundo quer agir)

¹³¹ Uma passagem muito sugestiva neste aspecto é a seguinte: "o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas, só pode ser um único, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade". Esta passagem sugere que a escolha da máxima fundamental ou de ordem superior determina as máximas inferiores. Esta passagem, porém parece sugerir o inconveniente da interpretação schopenhaueriana que a liberdade se resume a um único ato.

¹³² Ou seja, a tese que sugere que a incorporação de um móbil em uma máxima é condição necessária e suficiente para causar uma ação. Johnson acredita que a incorporação é uma condição necessária, mas talvez não uma condição suficiente. Mas, se algo além da incorporação é necessário para cumprir o critério da suficiência, o que é?

e que se contrapõe a de Ak, *Grundlegung*, IV, 421(segundo age). De acordo com a interpretação deste comentador, a máxima imoral, contrariando a máxima moral adotada, também é adotada, contudo, as duas máximas encontram-se em níveis de generalidade diferentes e correspondem a partes de uma mesma noção kantiana de significado ambíguo – a noção de máxima e caráter. A parte valorativa ou de ordem mais alta e a parte motivacional ou de ordem mais baixa da máxima. A idéia de Glasgow que a fraqueza é uma lacuna entre respeito e *Triebfeder* necessita um maior desenvolvimento para abranger a noção de máxima, pois não fica muito claro qual sua implicação ao restante da filosofia kantiana. Entretanto, a interpretação de Johnson não parece bem sucedida em função de não atentar cuidadosamente a descrição kantiana do fenômeno da fraqueza vontade, qual seja, a fraqueza da vontade, tal como descreve Kant contem o elemento da batalha entre o motivo do dever e as inclinações pela determinação ou causação da ação.¹³³ Este elemento está presente na reconstrução de Johnson, porém, sua solução não atenta para um aspecto importante, a necessidade de explicação da ação cumprida pela *Gesinnung* e que permite avaliar a ação.

Neste sentido, Allison parece estar correto em apontar a necessidade de identificar a fraqueza com um comprometimento não genuíno com a lei moral ou com o seu motivo, pois, se houvesse este comprometimento como poderíamos julgar a ação do fraco da vontade como um grau do mal, mesmo que não intencional, como a malignidade ou inversão da ordem de prioridade. A concepção de ação kantiana é complexa integrando a exigência de atividade expressa na tese da incorporação, mas também a exigência de explicação na noção de *Gesinnung*. Kant aceitaria uma lacuna ou espaço entre a máxima e o ato, mas não entre a máxima fundamental e as máximas particulares. Este tipo de ação seria ou uma ação sem lei, o que é negado pela negação da liberdade de indiferença, ou uma contradição entre duas máximas de mesma generalidade. O último disjuncto parece ser o caso da fraqueza, se entendermos a inclinação que causou a ação contra o motivo pelo dever incorporado como também incorporada, no entanto, esta leitura tem problemas também. Não tem base textual alguma.

¹³³ Entretanto, se deve evitar ainda o modelo mecanicista de ação em que o móbil mais forte vence, pois, caso contrário, Johnson estaria certo em afirmar que a incorporação é uma condição necessária embora não suficiente.

Kant realiza uma distinção em uma nota da **Religião dentro dos limites da simples razão** que poderia ser usada para sugerir a reconstrução de Johnson, qual seja, a distinção entre ‘segundo a disposição’ e ‘segundo o ato’. Acreditamos que um tipo de distinção semelhante subjaz a interpretação de Johnson, mas o sentido dos termos em Kant e Johnson é diferente. Vamos primeiramente a passagem do texto kantiano:

A árvore boa segundo a disposição não o é ainda segundo o ato: pois se o fosse, não poderia, sem dúvida, produzir maus frutos; só quando homem acolheu na sua máxima o motivo impulsor nele estabelecido para a lei moral e que se chama um homem bom (a árvore simplesmente boa).¹³⁴

O que Kant assevera é que algo que é bom, *nach Gesinnung*, ainda não o é segundo o ato. A interpretação de Johnson, como vimos, sugere que aquele que tem vontade fraca incorporou a *Gesinnung* moral, mas agiu incorretamente, ou seja, não agiu segundo os preceitos da sua *Gesinnung* que lhe ordenava agir moralmente. Mas, o sentido de *Gesinnung* para Kant, nesta passagem, e o sentido envolvido na solução de Johnson do problema da fraqueza da vontade e da tese da incorporação é o mesmo? Acreditamos que não. Quando Kant refere-se a *Gesinnung* nesta passagem refere-se a uma natureza boa anterior a qualquer ato de incorporação ou adoção de máximas. O que Kant está negando neste trecho é a possibilidade de considerar algo como bom antes de um ato de liberdade. A natureza boa ou má de uma coisa não pode servir como critério de moralidade, somente aquilo que resultou de um ato de liberdade.

A fim de avaliar todas estas interpretações convém observar como o próprio Kant aborda o problema da fraqueza da vontade frente à questão da imputabilidade na própria **Religião dentro dos limites da simples razão**. O filósofo considera a fraqueza da vontade e a impureza, os dois primeiros estágios do mal, como culpa não premedita, ou apenas culpa, ao passo que o terceiro grau do mal, a maldade propriamente dita, em que o sujeito adota a ordem inversa à moralidade na regra de prioridade da *Gesinnung* ou máxima fundamental, é considerado como culpa premeditada ou dolo. O terceiro grau, e somente

¹³⁴ KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 52. [Ak, VI, Religion, 41].

este, é considerado pelo filósofo como auto-engano, considerando que neste caso haveria um auto-enganar-se acerca das suas próprias intenções ou *Gesinnung*. Seria interessante analisar a relação entre o auto-engano e a impossibilidade de corrupção da *Wille*, porquanto a realização de atos maldosos e até mesmo bestiais, como os realizados pelo regime nazista, aponta em direção à possibilidade da corrupção da nossa razão prática. Porém, seria possível conceber que uma pessoa que realizou tais atos estava realmente se auto-enganando e não fazendo o mal pelo mal? Não é objetivo nosso discutir isso aqui, mas apenas lançar a questão para ser desenvolvida, quem sabe, em outra ocasião.

Retornemos ao problema da fraqueza da vontade. Marcia Baron, em seu artigo aqui discutido, suscita a seguinte questão a respeito da solução oferecida por Allison em seu livro: Baron sugere que talvez seja necessário introduzir uma discussão acerca das forças dos motivos para dar conta de explicar o dilema em questão. Depois de resumir a solução de Allison ao problema da fraqueza Baron pergunta: "Mas isto é realmente uma solução?".¹³⁵ Baron salienta que defender que o fraco da vontade carece de um comprometimento genuíno com a lei moral não parece ajudar em nada ou mostrar a consistência entre a tese e a fraqueza. O entendimento de Allison da fraqueza seria confuso na medida em que fica difícil contrastar com os outros graus da impureza e da maldade. A fraqueza envolve um comprometimento real com a lei moral, caso contrário, não seria fraqueza. Também não parece haver evidência a favor da posição que a fraqueza constitui auto-engano, pois não é plausível defender que a pessoa fraca de vontade não tem consciência de um comprometimento não genuíno com a lei moral.

Baron ressalta ainda um outro problema relacionado com a tese da incorporação, a saber, "[f]az sentido supor que podemos abster-se de agir por uma inclinação sem abster-se de agir como a inclinação nos dirige?"¹³⁶. Acreditamos que a pergunta de Baron está mal formulada. Kant não está defendendo com a tese da incorporação e, pensamos que Allison também não, que devo escolher agir conforme uma inclinação me direciona pelo motivo certo, ou seja, o motivo do respeito pelo dever. A tese da incorporação diz respeito à

¹³⁵ BARON, M. **Freedom, Frailty, and Impurity**, In: Symposium: Henry E. Allison's Kant's Theory of Freedom, 1990, p. 434.

¹³⁶ Ibid., p. 432.

eficácia causal das inclinações na determinação ou causação da ação. O ponto da tese da incorporação é a manutenção da exigência da atividade, a saber, as inclinações são incitamentos à realização de certas ações, mas depende de um ato de liberdade do sujeito agente permitir que estas inclinações determinem ou causem sua ação. Todavia, Baron aqui replicaria que isto ela também admite, este é o ponto da sua afirmação que uma maneira para abster-se de agir por motivos vergonhosos é deixar de agir conforme a inclinação me incita, ou seja, não permitir que tenha eficácia causal. Porém, o problema está na possibilidade de agir segundo uma inclinação pelo motivo certo e sem, por isso, ser influenciado pela inclinação egoísta. Ou seja, “não podemos decidir que a inclinação não contribuirá a ação”.¹³⁷ Entretanto, cremos que esse ponto, em Kant, continua intocado, pois mesmo que não possa impedir as inclinações de contribuírem, posso ainda impedir que por si mesmas sejam determinantes ou suficientes para fazer isso, e este parece ser o ponto central da tese. Em **Idealism and Freedom**, Allison responde a esta objeção de Baron ressaltando o caráter não atraente do quadro de ação racional pressuposto pela objeção. A objeção pressupõe que existem duas decisões distintas: uma decisão de agir de uma certa maneira ou de adotar uma certa máxima de realizar uma certa ação, e, além disso, uma outra decisão a respeito da razão pela qual agir ou adotar a máxima em questão.¹³⁸ Não se pode separar a adoção da máxima e a incorporação do móbil. A formulação da objeção já pressupõe a falsidade da tese. Embora nos exemplos de Baron haja apenas um curso de ação a ser realizado, existem duas *Gesinnungen* diferentes.

Tratar da distinção entre imputabilidade moral e jurídica não é um objetivo do presente capítulo, mas uma observação feita por Kant no texto da *Metafísica dos Costumes*¹³⁹, onde discute este tema, aponta para um papel importante das inclinações no momento da realização do juízo de imputação e quanto às conseqüências jurídicas da ação realizada sob a influência das inclinações e sem elas. Kant, nesta passagem, afirma que o grau da imputabilidade é dependente dos obstáculos superados para realizar a ação, ou seja, as inclinações podem em alguns casos, ao menos, servir como paliativos da responsabilidade

¹³⁷ Ibid., p. 433.

¹³⁸ ALLISON, H. **Idealism and Freedom**. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 119.

¹³⁹ Ak, VI, MS, 229.

moral. O grau maior ou menor da pena ou culpa seria determinado conforme os obstáculos que o sujeito agente precisa superar no momento da ação. No entanto, a passagem em discussão pode sugerir a seguinte leitura do desenvolvimento do tratamento kantiano do tema da responsabilidade moral ou imputabilidade: na **Crítica da razão pura**, Kant defende uma desconsideração total das condições empíricas no momento de realização de um juízo de imputação. Porém, na **Metafísica dos Costumes**, e até mesmo na **Religião dentro dos limites da simples razão**, Kant teria uma posição mais moderada em que considerações empíricas teriam algum peso e poderiam servir como paliativo.

Enfim, terminaremos este capítulo com a seguinte sugestão: parece ser necessário atentar para um papel mais ativo do sujeito agente no desenvolvimento dos sentimentos morais a fim de salvar a imputabilidade moral das ações do homem de vontade fraca. Pesa contra isso, contudo, a noção kantiana de escolha das máximas fundamentais ou *Gesinnung* assim como o modelo de retorno do mal ao bem, qual seja, uma escolha radical em que a ordem de prioridade é invertida. Como encontrar lugar para a noção de atividade do agente no que diz respeito às suas inclinações, no quadro de ação racional kantiano?

Capítulo III

3. A Relevância da distinção entre *Wille* e *Willkür* a imputabilidade das ações na filosofia prática kantiana

Doravante, versaremos acerca da distinção entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) à luz da questão da atribuição de responsabilidade, particularmente a da imputabilidade das ações na filosofia prática kantiana. Deve-se encontrar um lugar para a liberdade moralmente neutra na filosofia kantiana a fim de evitar alguns problemas relacionados com a imputabilidade moral. Além disso, pretende-se mostrar que o problema da imputabilidade supostamente resultante do argumento da bi-implicação entre lei moral e liberdade é proveniente, sobretudo, de má compreensão de que a liberdade entendida como autonomia é uma condição não somente necessária, mas, suficiente à moralidade. É preciso ponderar o sentido de liberdade que se está utilizando, o moralmente neutro ou a liberdade entendida como autonomia. Um sentido de liberdade pertence propriamente a *Wille* ou vontade, ao passo que outro sentido é uma propriedade da *Willkür* ou arbítrio. Porém, vontade e arbítrio são funções da *Wille* e não duas faculdades distintas.

3.1.A Distinção *Wille* e *Willkür* e a liberdade entendida como espontaneidade

A defesa da imputabilidade e da moralidade na filosofia prática kantiana exige uma defesa do caráter não ilusório dos elementos necessários à atividade moral. Afinal, é verdade que “sem autonomia da vontade, a idéia da moralidade é quimérica e um mero fantasma da mente”.¹⁴⁰ Mostrar que a moralidade não é uma quimera exige um exame da razão prática e uma demonstração de sua efetividade na atividade moral assim como na

¹⁴⁰ Em uma passagem da **Crítica da Razão Prática** (Ak, V, K.p.V., 72), Kant afirma que o problema de como a razão pura pode ser prática ou como a lei moral se torna um móbil, ou seja, causa uma ação é um problema insolúvel e confunde-se com o problema da vontade livre. Talvez esta seja a razão pela qual Kant em vez de defender a liberdade moralmente neutra em contextos de imputação defenda a liberdade moral. O cético moral defende que a razão não é capaz de determinar a vontade ou que a lei não pode ela mesma ser o móbil ou *Triebfeder*. O objetivo de Kant consiste em tentar refutar o cético mediante o fato da razão e o sentimento de respeito como um sentimento que evidencia uma atividade da razão.

ação imoral. De qualquer maneira, no nosso caso não interessa especificamente a noção de liberdade como autonomia ou mostrar que a lei moral pode determinar imediatamente à vontade, mas antes, um sentido de liberdade neutro moralmente e as condições necessárias da mesma.¹⁴¹ Na **Critica da Razão Prática**, a razão mostra ter eficácia na ação na medida em que produz um tipo de sentimento, se bem que não de ordem empírica, um sentimento de *Achtung* pela lei moral ao humilhar *Selbstliebe, Eigendünkel und Eigenliebe* impedindo as inclinações de querer determinar a *Wille* a ação por interesses egoístas.¹⁴²

O que, de fato, vai nos interessar aqui é a concepção de ação racional ou liberdade explicitada pela distinção *Wille* e *Willkür* num sentido mais estrito do último termo e, também, a possibilidade da *Wille* no sentido de faculdade legislativa ser fonte de leis ou máximas de proveniência não apenas moral, mas também imoral, ou seja, a possibilidade da razão prática ser empírica enquanto faculdade legislativa e não apenas executiva. A distinção entre duas funções da vontade, a legislativa e a executiva, e, a tese da incorporação, já presente na concepção de ação racional, se bem que não de modo explícito, realizada por Kant em obras mais tardias, como a **Religião dentro dos limites da simples razão** e a **Metafísica dos Costumes**, são freqüentemente abordadas como tentativas kantianas de resolver o problema da imputabilidade.

O problema da imputabilidade quanto à compreensão da tese da reciprocidade resulta em conceber a liberdade não somente como condição necessária, mas também, condição suficiente da moralidade. É óbvio que faz parte do argumento kantiano a favor

¹⁴¹ Embora não seja objetivo do presente texto demonstrar a existência de um sentido de liberdade entendida como autonomia, o último capítulo do presente trabalho ocupar-se-á com uma breve discussão acerca do motivo de Kant usar a liberdade como autonomia em contextos de imputação e não a liberdade entendida como espontaneidade, a saber, a concepção de ação racional. Uma outra questão resultante desta discussão acerca da presença da liberdade entendida como espontaneidade relaciona-se com a concepção de racional kantiana, pois o filósofo de Königsberg não distingue racional de razoável ou racional de moral. Além disso, Kant defende em vários lugares que embora seja possível falar de razão pura e razão prática, a razão é uma só, o uso da razão é por sua vez múltiplo. Porém, mesmo que se assuma a identidade do racional embora com usos diferentes o que importa a filosofia kantiana é mostrar que possuímos o racional moral e não o empiricamente condicionado. Ou seja, somos dotados não apenas de razão prática empírica que se relaciona com os imperativos hipotéticos, mas também de razão prática pura. Mostrar isso é a função do argumento do Fato da Razão.

¹⁴² KANT, I. **Critica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 89-94. [Ak, V, K.pr.V., 74-79]: “Subjetivamente, a lei moral é a causa do respeito... a remoção de um obstáculo é equiparada a uma promoção positiva da causalidade (...) o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática a partir de princípios objetivos, (...) o respeito deve ser considerado também como efeito positivo, mas indireto, da mesma lei”.

quer da liberdade, quer da moralidade, que a liberdade entendida como autonomia é recíproca da moralidade. Ser livre, no sentido de ser autônomo, é agir moralmente. Mas não é verdade que a liberdade se reduz a este sentido apenas, porque a própria noção de razão prática kantiana contém um sentido de liberdade neutra moralmente. O problema está em acreditar que estar realizando uma ação sob a idéia de liberdade acarreta necessariamente estar realizando uma ação moral. Se isso fosse verdade, o escopo da liberdade e da moralidade seria o mesmo e as ações imorais, conseqüentemente, seriam não livres ou indiferentes. A imputabilidade desta maneira seria impossível. As ações imorais não cumpririam o critério da atividade ou do agente como originador da ação, pois não seria livre quando agisse imoralmente, logo, não responsável por estas ações. É preciso entender que uma vontade heterônoma não pode ser identificada com um *arbitrium brutum*, tendo em conta que uma *arbitrium brutum* não possui a possibilidade de agir de modo diferente daquilo que o instinto lhe incita, ao passo que o arbítrio humano possui essa capacidade e uma liberdade neutra.

A objeção discutida aqui se baseia numa passagem da terceira seção da *Fundamentação*¹⁴³ em que Kant afirma: “assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”. Nesta passagem, em que defende a tese da reciprocidade entre lei moral e liberdade, Kant parece estar negando a possibilidade de uma liberdade de indiferença, com isso parece estar caindo em um grave problema de imputação. Se o agente racional somente é livre na medida em que segue a lei moral, quando não segue a lei moral, ele não é livre e, se não é livre, não pode ser responsabilizado por seus atos, pois a ação não pode ser imputada a ele.

No entanto, estar submetido à lei moral não é algo totalmente diferente de obedecer-la irresistivelmente. Sempre permanece a possibilidade de desobedecer a uma lei a que se está sujeito, mas não necessariamente determinado. Ou seja, os problemas de imputabilidade relacionados com a tese da reciprocidade, para serem resolvidos, demandam uma exposição desta mesma tese que demonstre que a liberdade é uma condição necessária,

¹⁴³KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 94. [Ak, IV, Grundlegung, 447].

mas não uma condição suficiente da obediência à lei moral.¹⁴⁴ O agente que não segue a lei moral não deixa, por isso de ser livre, num sentido determinado de liberdade. Se bem que a liberdade daquele que não segue a lei moral deve ser adequadamente distinguida da liberdade como autonomia. A noção de liberdade como autonomia teria sido uma introdução no sistema kantiano, sob a influência de Rousseau, já no período crítico e depois da publicação da **Critica da Razão Pura**¹⁴⁵. Tanto a ação moral quanto a imoral pressupõem um ato de liberdade entendida como espontaneidade da razão prática na determinação da *Willkür* nos moldes da tese da incorporação, todavia, unicamente a ação moral está conectada a uma noção de liberdade nos moldes da autonomia.

3.2. A Distinção *Wille* e *Willkür* e outras obras de Kant

A questão que nos instiga agora é a seguinte: quais os elementos que indicam a presença da concepção de liberdade entendida como espontaneidade já na **Grundlegung**, e, além disso, em outras obras também. Pretendemos investigar se a base conceitual necessária à concepção de liberdade expressa na tese da incorporação e na distinção *Wille-Willkür* já está presente nestes textos anteriores. Uma das passagens mais interessantes a este tópico consiste em uma passagem da terceira seção da **Grundlegung**, onde Kant endossa a visão que somos responsáveis, não porque temos apetites e inclinações, mas sim pela *Nachsicht* que podemos ter se concedermos-las influência nas máximas da vontade.

Embora, a distinção entre vontade e arbítrio seja constantemente referida pelos comentadores e, defensores da posição kantiana, como uma tentativa de resolver os problemas de imputabilidade, que resultam da linguagem utilizada por Kant na formulação da tese da reciprocidade, Aguinaldo Pavão, em seu artigo sobre a imputabilidade na **Grundlegung**, sustenta que a imputabilidade pode ser defendida sem recorrer a distinção

¹⁴⁴ Aqui é necessário uma explicitação de como isso pode ser compatível com a afirmação de Kant em várias passagens de suas obras práticas que o respeito pela lei deve ser um incentivo suficiente para determinar ou causar a ação se as nossas ações pretendem possuir algum valor moral.

¹⁴⁵ A concepção de ação kantiana na *Critica da Razão Pura* defende que o ser racional finito tem a capacidade de agir segundo imperativos sejam hipotéticos sejam categóricos. A evidência desta capacidade encontra-se na apercepção e em um tipo de necessidade diferente da necessidade natural presente na ação segundo estes dois imperativos.

entre *Wille-Willkür*, ou seja, "é possível, apesar das ambigüidades de Kant, pensar a imputabilidade moral a partir de recursos conceituais internos à *Fundamentação*".¹⁴⁶ Porém, se pode dizer que isso não é uma objeção àqueles que defendem ou que a distinção *Wille-Willkür*, ou que a tese da incorporação pode ajudar, porquanto mostra que a imputabilidade moral pode ser defendida com recursos internos à própria **Grundlegung** salva Kant, como corretamente enfatiza Hud Hudson, de estar sujeito a objeção de estar isento de incorrer em erros de imputabilidade moral apenas nos textos mais tardios. Por conseguinte, defender Kant das objeções suscitadas contra a tese da reciprocidade e a distinção não muito clara entre ação livre e ação moral exige mostrar que Kant não estava sujeito a estas objeções já na *Grundlegung*. Pois, se a distinção *Wille-Willkür* auxilia num melhor entendimento da concepção kantiana ressaltando um aspecto da liberdade não explícito na noção de liberdade entendida como autonomia é importante mostrar também que alguns aspectos da concepção de liberdade e ação racional presente nos textos em que esta distinção é apresentada já se encontram na *Grundlegung*, na *Crítica da Razão Prática*, e até na *Crítica da Razão Pura*, pois, a distinção aparece nos textos publicados apenas na *Metafísica dos Costumes*. Se, ao menos, alguns elementos textuais não antecipam a concepção de ação racional tardia de Kant, ele seria salvo do problema de imputabilidade nas obras posteriores como a *Metafísica dos Costumes* e a *Religião dentro dos limites da simples razão*, mas não nos textos do início do período crítico.

Um meio de fazer isso é observar se a distinção entre *arbitrium brutum, liberum e sensitivum* assim como a concepção de razão prática presente nos primeiros textos críticos (como a **Crítica da Razão Pura**) é compatível com a distinção entre vontade e arbítrio, a tese da incorporação e concepção de ação racional. Antes de tudo, convém lembrar que na **Crítica da Razão Pura**, Kant apresenta uma concepção de ação racional como a capacidade de agir de acordo com imperativos, sejam hipotéticos, sejam categóricos. Visto que "dever exprime uma espécie de necessidade (...) que não ocorre em outra parte em toda

¹⁴⁶ PAVÃO, A. **Heteronomia e Imputabilidade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, Revista Kriterion, Belo Horizonte, n. 105, Jun 2002, p. 119.

a natureza".¹⁴⁷ Este tipo de necessidade não se encontra apenas em imperativos categóricos, considerando que "todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever".¹⁴⁸ Embora a obrigação que cada um deles apresenta seja diferente, em um caso, está condicionada por um fim ou um impulso sensível e, no outro, se funda *a priori* na razão e no motivo do respeito pelo dever.

O *arbitrium brutum* é necessariamente determinado pelas inclinações sensíveis. O impulso sensível mais forte causa a ação. No ser que possui este tipo de faculdade de desejar, a saber, os seres irracionais, as inclinações ou impulsos sensíveis são condições necessárias e suficientes na determinação ou causação da ação. As inclinações por si mesmas já possuem eficácia causal, mas isso não acontece no caso do homem, já que um ser com *arbitrium sensitivum et liberum*, daí não *brutum*, é suscetível de determinação sensível, todavia, não é necessariamente determinado pelas inclinações. A independência das inclinações sensíveis é completamente compatível com a tese da incorporação, negativamente. O aspecto positivo de autodeterminação aparece na concepção de razão prática presente na segunda seção da **Grundlegung**. O agir humano não se dá imediatamente via impulso mais forte, mas de modo mediado derivando ações de leis. O que a concepção de ação racional presente na segunda seção da **Grundlegung** não prevê ainda, porém, não é incompatível com, é a noção de incorporação ou admissão de máximas em máximas para que estes possam causar a ação. Esta afirma que a peculiaridade da vontade humana é agir sob a *Vorstellung* de leis, entendidas aqui como máximas.¹⁴⁹

¹⁴⁷ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 471. [A547/B575].

¹⁴⁸ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 48. [Ak, IV, *Grundlegung*, 413]. Embora todos os imperativos contenham uma obrigação, a obrigação que os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico contêm são claramente diferentes. O imperativo categórico é uma sentença deontológica que exprime uma obrigação baseada na convicção da correção da ação ao passo que os imperativos hipotéticos consistem em sentenças que estabelecem meios a um fim que se decidiu ou se deseja naturalmente perseguir.

¹⁴⁹ G. W. Moore critica Kant por restringir a liberdade prática apenas aos seres racionais e, além disso, não concorda em interpretar a passagem que apresenta a concepção de razão prática, vontade ou ação racional da **Grundlegung** como querendo dizer mera concepção ou representação de leis, na medida em que, segundo Moore, Kant não está se referindo a representação ou concepção de leis apenas, mas, as próprias leis. No fundo, Moore está criticando a própria proposta kantiana de defender apenas a possibilidade da liberdade na **Crítica da Razão Pura**. A mera concepção ou representação de leis não é suficiente, segundo Moore, para

Como o objetivo do presente capítulo é tentar elucidar a importância da distinção *Wille-Willkür* aos problemas de imputabilidade provenientes da terminologia ambígua na terceira seção da **Grundlegung**, à luz da passagem citada convém perguntar juntamente com Aguinaldo Pavão: "qual a consequência dessa observação de Kant em relação ao seu argumento no §2 da III seção?".¹⁵⁰ O argumento kantiano, nesta passagem da terceira seção, antecipa a posição dele na **Religião dentro dos limites da simples razão**, segundo a qual, a simples existência em nós de apetites e inclinações não nos torna maus, mas sim é a indulgência na conversão dos móveis sensíveis em máximas para ação. Pavão pergunta, além disso, se "poderíamos dizer que essa complacência é ato de uma vontade livre?", pois se a resposta for afirmativa, conseqüentemente, a vontade livre e a vontade autônoma não podem ser consideradas como idênticas, à proporção que tal complacência, segundo a terminologia da **Grundlegung**, é o mesmo que heteronomia. Se, pelo contrário, respondermos negativamente, então, estaremos defendendo que mesmo não sendo livres, somos responsáveis, e esta posição parece indefensável.¹⁵¹

3.3. A Incorporação de máximas e a distinção vontade e arbítrio

Retornemos agora ao tema do presente capítulo, a distinção entre vontade e arbítrio. Na **Metafísica dos Costumes**, Kant primeiramente realiza uma distinção geral da faculdade de desejar e termina distinguindo arbítrio e vontade.

[1] "A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o fundamento de determinação à ação encontra-se em si mesma e não no objeto, é chamada faculdade de fazer ou deixar de fazer como se quiser. Na medida em que é vinculada com sua consciência da capacidade de produzir seu objeto por sua ação se chama *Willkür*, se não está vinculada com esta consciência seu ato é chamado *Wunsch*. A faculdade de desejar cujo fundamento determinante interior, portanto até o que agrada, encontra-se dentro da razão do sujeito é chamada *Wille*. A

justificar a liberdade. MOORE, G.W. Freedom, **The Early Essays**, Philadelphia, Temple University Press, 1983, pp. 47-8.

¹⁵⁰ PAVÃO, A. **Heteronomia e Imputabilidade na Fundamentação da metafísica dos Costumes**, Revista *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 105, Jun 2002, p. 130.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.131.

vontade é portanto a faculdade de desejar *considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio é) mas antes em relação ao fundamento de determinação*; na medida em que pode determinar o arbítrio, é em vez disso a *razão prática mesma*"¹⁵² (grifo nosso).

[2] "Leis procedem da vontade, máximas do arbítrio. No homem o último é livre; a vontade, que é dirigida a nada senão a lei mesma, não pode ser chamada nem livre nem não livre, desde que não é dirigida as ações mas imediatamente a dar leis para máximas das ações (e, é, portanto, a razão prática mesma). Portanto a vontade dirige com absoluta necessidade e é não está ela mesma sujeita a nenhuma necessidade. Apenas o arbítrio pode portanto ser chamado livre."¹⁵³

No que nos concerne, [1] ressalta que *Willkür* está relacionada com a ação, ao passo que a *Wille*, com o fundamento de determinação. A *Wille* é identificada com a própria razão prática. Na segunda seção da **Grundlegung**,¹⁵⁴ a razão prática também é equacionada com a vontade e consiste na "capacidade de agir segundo a *Vorstellung* de leis, isto é, segundo princípios". É conveniente lembrar que, a luz da concepção de liberdade apresentada na **Religião dentro dos limites da simples razão**, que Allison denominou tese da incorporação, leis e princípios precisam ser entendidos como máximas. Portanto, a vontade ou razão prática deve ser entendida como a faculdade ou capacidade de agir sobre a representação de máximas. Em [2], Kant define a *Wille* como faculdade legislativa e a *Willkür* como faculdade executiva. A liberdade como espontaneidade consistindo num atributo da *Willkür*. A liberdade como autonomia pertencente à *Wille* na medida em que mantém seu status soberano. A definição de liberdade do arbítrio expressa na tese da incorporação equipara-se com a noção de liberdade prática da **Crítica da Razão Pura**. A liberdade, no sentido prático, é "a independência da *Willkür* da coerção por impulsos sensíveis. Pois uma *Willkür* que é sensível, na medida em que é patologicamente afetada, i.é., por motivos sensíveis; é animal (*arbitrium brutum*), se pode ser patologicamente necessitada. A vontade humana certamente é uma *arbitrium sensitivum*, não, entretanto, *brutum*, mas *liberum*. Porque a sensibilidade não necessita sua ação". Convém enfatizar que esta distinção não é entre determinação completa e ausência de determinação, mas entre uma determinação necessária pelas inclinações, no caso dos seres irracionais, e, uma

¹⁵² Ak, VI, MS, 213.

¹⁵³ Ak, VI, MS, 226.

¹⁵⁴ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 47. [Ak, IV, Grundlegung, 412].

determinação quer pela lei moral, quer pelas inclinações, dependendo da complacência. Ou seja, para uma inclinação determinar ou causar a ação humana necessita de *ein Complement der Zulänglichkeit* e, somente a razão pode oferecer este complemento de suficiência à medida que o *Triebfeder* for adotado ou incorporado numa máxima. Por esta razão, um ser humano pode ter suas ações determinadas pelas inclinações. No entanto, isso somente ocorre sob sua autorização. Em função disso, a responsabilidade por ações guiadas por inclinações que lhe levaram a praticar uma ação imoral é dele mesmo, dado que estava em seu poder não deixar que isso acontecesse. A concepção de ação racional pressuposta na tese da incorporação implica uma conexão entre *Willkür* e razão, ou seja, nunca é o caso que a *Willkür* humana de (é preciso lembrar que Kant também denomina a faculdade de desejar dos seres irracionais de *arbitrium*, embora *brutum*) ser simplesmente patologicamente necessitada a agir em favor de seu desejo sensível mais forte, embora seja livre para fazer isso. A *Willkür* é sempre mediada por uma máxima.

A adoção de máximas por parte do agente racional envolve a representação de um fim. Em certas passagens, Kant chega a mencionar a noção de interesse está relacionada com a noção de máxima: "É também no conceito de um interesse que se funda o conceito de uma máxima" e acrescenta, além disso, que as noções de *Triebfeder*, interesse e máxima aplicam-se apenas aos seres finitos, não se aplicam a uma vontade santa. Retornaremos agora à discussão da distinção *Wille-Willkür* e a concepção de ação que ela expressa. A *Willkür* relaciona-se mais com a ação, a função da *Wille* enquanto faculdade legislativa, no raciocínio prático, é fornecer regras práticas que indicam alternativas de ação (como veremos a seguir a distinção lei prática e máxima é um obstáculo a esta interpretação da distinção). A *Willkür*, por sua vez, tem uma função de selecionar ou escolher. É a faculdade de escolha de entre as alternativas apresentadas pela razão prática ou *Wille*. A *Wille*, desta maneira, diz respeito ou relaciona-se com a noção de *Gesinnung* ou de caráter duradouro, porque é a noção de *Gesinnung*, ou caráter duradouro, que especifica o tipo de regra de prioridade necessária para explicar e imputar as ações humanas. Quando a *Willkür* escolhe as máximas devido a sua matéria, o imperativo, sob o qual o agente racional age, é hipotético, porém se a máxima é escolhida devido à forma da universalidade, o imperativo, sob o qual o agente age, é categórico. É importante ressaltar que *Willkür* é somente um

emprego da *Wille* e, deste modo, a distinção *Wille* e *Willkür* consiste em uma distinção entre dois empregos de uma mesma faculdade. Tendo observado isso, convém tratar de um problema relacionado com o uso desta distinção como meio de resolver o problema da imputabilidade. Atribuir a *Wille*, enquanto função legislativa, à origem das leis tanto morais quanto imorais e a função executiva *Willkür* à escolha entre estas alternativas disponibilizadas pela *Wille*, pode sugerir um tipo de inconsistência na posição kantiana. A inconsistência de identificar a razão prática pura com a *Wille* e, ao mesmo tempo, afirmar que é fonte não apenas da lei moral, mas também, de outras leis que acarretariam uma distinção dentro da função legislativa entre razão prática pura (lei moral) e razão prática empírica (outras leis ou leis que indicam uma a um fim que se venha a ter).

[3] A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua determinação é o *Zweck*, e este, se é dado pelo só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais (...) O princípio subjetivo do desejar é o *Triebfeder*, (...) objetivo (...) o *Bewegungsgrund*.¹⁵⁵

Nesta passagem, Kant mais uma vez enfatiza a vontade como faculdade de agir sob a *Vorstellung* de leis (máximas), mas também ressalta dois tipos de princípios que podem orientar a conduta dos seres racionais finitos. Os princípios objetivos, ou *Bewegungsgrund* e os subjetivos, ou *Triebfeder*. Como vimos acima, salvar Kant da acusação de tornar ininteligível a atribuição de responsabilidade moral e de tornar não livres as ações imorais e moralmente neutras exige encontrar um espaço na sua filosofia prática não somente para uma razão prática pura, mas, para uma razão prática empírica na função legislativa da *Wille*. A passagem supracitada aponta a existência de princípios, leis ou máximas válidas para todos os seres racionais e outros princípios ou máximas válidos apenas de modo relativo. Os primeiros seriam o imperativo categórico e as máximas validadas por ele, já os segundos seriam claramente imperativos hipotéticos. Porém, qual a proveniência destes princípios subjetivos? *Aus Wille?* *Aus Neigungen?* A noção da vontade, como faculdade de agir sob a *Vorstellung* de leis e como faculdade que dá *Zwecke* a si mesma e a posterior

¹⁵⁵ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 67, [Ak, IV, Grundlegung, 427].

distinção entre fins objetivos [*Bewegungsgrund* - motivos] e fins subjetivos [*Triebfeder* - incentivos], aponta para a atribuição da *Wille* como responsável pela elaboração das leis. Mesmo no caso das leis da razão prática empírica visando fins subjetivos. No caso da razão prática empírica, acontece que, além da autodeterminação ou espontaneidade da razão, há uma base em inclinações. A *Wille* estabelece leis com o intuito de satisfazer as exigências das inclinações. Se a lei fosse dada exclusivamente pelas inclinações, a concepção de liberdade ou ação racional denominada por Allison de tese da incorporação não se sustentaria:

[4] A liberdade da *Willkür* tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por *Triebfeder* algum a não ser apenas enquanto o homem admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com qual se quer comportar); só assim é que um incentivo, seja qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade).¹⁵⁶

Do trecho 4, pode-se observar, primeiramente, a peculiaridade do agir humano sempre mediado por máximas ou leis. Mas, então que tipo de liberdade ou capacidade pertence à vontade ou *Wille* e que ela perde à medida que age de maneira imoral? Este tipo de capacidade não deve estar presente na liberdade de indiferença, uma vez que Kant afirma que a liberdade de indiferença é uma incapacidade.¹⁵⁷ Responderemos esta questão mais adiante, neste momento retornaremos à tese da incorporação.

O modelo kantiano de concepção de ação racional exposto na tese da incorporação se opõe à concepção humeana de ação, segundo a qual, a ação é causada pelo desejo mais forte. Neste quadro, é razão suficiente para causar uma ação a força de um desejo ou inclinação. No modelo kantiano, por sua vez, é preciso que o agente coloque um valor em um desejo ou inclinação, quer dizer, incorpore em uma máxima, para que este tenha força motivacional suficiente para causar a ação. O agir humano caracteriza-se pela independência motivacional (não determinação direta por inclinações, se bem que a afecção esteja presente, o que não é o caso com seres santos). O ser humano tem, ou ao menos é

¹⁵⁶ KANT, I. **Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 30. [Ak, VI, Religion, 23-4]. (Grifo do autor).

¹⁵⁷ Ak, VI, MS, 226.

suposto ter, a capacidade de abandonar o que as inclinações exigem e admitir a lei moral ou o respeito por ela como incentivo ou motivo suficiente para causar a ação.

Quanto à possibilidade da *Wille* fornecer leis práticas a serviço das inclinações convém enfatizar que a propriedade da liberdade no sentido de autonomia da vontade deve ser atribuída à *Wille* em seu sentido amplo e não em seu sentido estrito em que se distingue entre *Wille-Willkür*. A *Wille*, no sentido amplo, é autônomo quando mantém seu status soberano e não se deixa ser determinada pelos impulsos sensíveis. Defender que a autonomia é uma propriedade da *Wille*, no sentido amplo, não cria nenhum obstáculo à atribuição da liberdade neutra moralmente. A seguinte citação de Hud Hudson resume bem a situação kantiana quanto a este tema:

Uma razão possível da falha... é que a teoria da ação humana de Kant não é explicitada (...) a função dupla da *Wille* é obscurecida (...) mal representa o status das inclinações. A *Willkür* humana não é patologicamente determinada, (...) é sempre mediada por uma máxima... os sentidos não dotam o agente de máximas; apenas a razão tem este poder. Inclinações sensíveis... não tem nenhuma diretiva a dar a *Willkür*, se bem que um agente humano pode ser afetado (mas não determinado) pelas inclinações. Se o agente humano decide agir segundo desejos (...), então a *Wille* como razão prática empírica é recorrida para descobrir vários meios a este fim.¹⁵⁸

Nas próprias palavras de Hudson, dizer que a razão prática pura pode ser a fonte de leis práticas não é dizer que leis práticas exaurem os tipos de leis que a razão prática pode produzir".¹⁵⁹

Ralf Meerbote¹⁶⁰ escreveu um artigo acerca das noções de *Wille* e *Willkür* na teoria da ação kantiana que pode ajudar a esclarecer a seguinte indagação: poderia o uso kantiano desta distinção admitir um sentido de liberdade moralmente neutro que permitisse tornar as nossas ações imputáveis? Meerbote apresenta três razões principais para confusão no trabalho de tradução de termos filosóficos, no nosso caso da distinção: 1) deixar escapar uma nuance do alemão do século XVIII seja o ordinário, seja o filosófico; 2) os detalhes da tradução podem ser prejudicados, quer pelo meio, quer pelos prejuízos ou preconceitos da

¹⁵⁸ HUDSON, H. **Kant's Compatibilism**, Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 159.

¹⁵⁹ Ibid., p. 160.

¹⁶⁰ MEERBOTE, R. **Wille and Willkür in Kant's Theory of Action**. In: *Interpreting Kant*, Jowa: University of Jowa Press, 1982, p. 69-84.

época daquele que faz a tradução refletindo uma compreensão inadequada do termo; 3) a mudança da maneira filosófica de usar o termo desde a tradução e a conseqüente mau interpretação por parte dos leitores. Meerbote interpreta a distinção *Wille-Willkür* a luz da **Crítica do Juízo**, e, como este livro não se inclui no foco central do presente trabalho, apresentaremos apenas a interpretação de Meerbote da concepção de ação racional expressa pela distinção de modo geral sem entrar em minúcias. A interpretação deste comentador tem a vantagem de admitir um uso empírico da *Wille* enquanto faculdade legislativa. Veremos alguns detalhes na exposição a seguir.

Uma das principais colaborações de Meerbote ao presente trabalho talvez seja o apanhado histórico que faz do uso do termo que apresentaremos depois de delinear a interpretação da distinção. Meerbote aplica a distinção *Wille-Willkür* não apenas à ação prática, mas a própria ação mental em termos de pró-attitudes e crenças. O comentador retoma a definição de vontade do §10 da **Crítica do Juízo**: "A faculdade de apetição, na medida em que é determinável somente por conceitos, isto é, a agir conforme a representação de um fim, seria a vontade".¹⁶¹ A interpretação de Meerbote deste modelo de ação humana é o seguinte: "Alguma pessoa P tem uma pró-atitude para alcançar H e acredita que realizar G terá (ou é provável que terá) a conseqüência de alcançar H (ou contribui para uma tal realização). A conjunção de sua pró-atitude e de sua crença constitui a razão prática R de P para realizar G".¹⁶² Meerbote defende que é preciso distinguir ação mental de processos corporais e físicos, mas não de modo a assumir o dualismo do mental e do físico. A interpretação do comentador quanto à maneira de operar da *Willkür* humana seria a seguinte: a *Willkür* é apresentada como capacidade de escolher na base de desejos, ou seja, "a posição que para seres humanos ou pessoas agirem espontaneamente baseados em razões práticas é (...) escolha envolvendo pró-attitudes e crenças preposicionais em relações meios fins (...) adoto isso como (...) a afirmação que a ação humana espontânea é sobre máximas, prescrições, regras e interesses".¹⁶³ De modo geral, a interpretação de Meerbote está de acordo com a interpretação de Allison da tese da incorporação e da

¹⁶¹ KANT, I. **Crítica do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 64-65. [Ak, V, KU, 33].

¹⁶² Op. cit., p. 70.

¹⁶³ Op. cit., p. 71.

própria distinção em discussão, no entanto um detalhe da interpretação de Meerbote talvez não fosse aceito por comentadores mais ortodoxos ao texto kantiano, qual seja, a defesa que a relação meio e fim também está presente nas ações morais, ou ainda, interpretar Kant como entendendo a ação moral como uma ação que tem como finalidade o próprio ser ou agir moral. Esta posição é aceitável à medida que Kant é interpretado, pode-se dizer corretamente, como possuindo uma concepção de motivação moral na qual a própria ação moral é a recompensa e não qualquer outra coisa exterior à própria ação moral.

Todavia, se Meerbote defende que a *Willkür* é uma escolha no modelo da relação meios/fins "então o que é a *Wille* humana?".¹⁶⁴ A *Wille* continua exercendo a função de determinar *Willkür* nos seres humanos. Mas que tipo de leis ela dá ao arbítrio? A "*Wille* é a conjunção de crenças a respeito da relação meios-fins e de pró-attitudes em direção a fins", e, portanto, dá leis no modelo relação fins e meios, ressaltando que na ação moral não há distinção entre meios e fins, já que a própria moralidade é a meta. Sendo assim, como se apresenta a distinção entre agir heterônomo e autônomo nesta interpretação? Qual a natureza da determinação da relação meio e fim e condições sobre as quais pró-attitudes apropriadas surgem? No caso das ações heterônomas, a relação meio e fim é de consequência empírica, este uso da *Wille* consiste no que chamamos antes de razão prática empírica. É importante lembrar que, neste caso, da razão prática empírica, a *Wille* é a mesma, apenas o uso é diferente.

Trataremos agora do uso da distinção historicamente a partir do apanhado histórico de Meerbote em seu artigo. Meerbote investiga o significado desta terminologia discutindo com Silber que defende em seu texto, **The Ethical Significance of Kant's Religion** que tanto *Wille* quanto *Willkür* e seus cognatos são palavras ou termos técnicos da filosofia kantiana. A linguagem comum não reconhecia, segundo Silber, esta distinção. Meerbote, por sua vez, defende que o alemão comum - entendia a *Wille* como incluindo *Wille* e *Willkür* assim como *Gesinnung*, deste modo, uma compreensão semelhante à compreensão kantiana dos termos, visto que é possível encontrar dois sentidos para a expressão *Wille* nos textos kantianos, num sentido amplo, *Wille* significando a própria razão prática, e, num sentido mais limitado, como uma das funções da *Wille* no sentido anterior e distinta da

¹⁶⁴ Op. cit., p. 71.

Willkür como outra função da mesma faculdade de desejar. A *Wille*, por sua vez, relacionada com *Gesinnung* ou caráter do agente, servindo de provedora das regras de precedência ou prioridade da *Willkür*.

Meerbote oferece vários exemplos da literatura buscando mostrar o sentido em que a distinção era entendida no alemão do século XVIII. Adelung entendia *Wille* como a capacidade de desejar (agir), inclusive agir segundo preceito e a *Willkür* como capacidade de se agir como se vê adequado e também como livre arbítrio entendido como oposto à escolha raciocinada. O cognato *wirllkürlich*, por sua vez, conota censura, arbitrariedade e caráter caprichoso. Ademais também dependente da vontade de um legislador e oposto a condições naturais. Já, Sanders entendia *willkürlich* e *Willkür* como expressando censura, pois, "agir *wirkürlich* é frequentemente agir violando condições que devem determinar ou limitar a ação".¹⁶⁵ Grimm entendia *Wille* e *Willkür*, às vezes, como conflitantes, onde *Wille* moralmente bom. Este sentido de Grim como moralmente bom também está presente em várias passagens do texto kantiano e até mesmo causar-lhe certos problemas, como dificultando a presença da *Wille* entendida como razão prática empírica, porque parece admitir apenas a razão prática pura ou a vontade no sentido de autonomia. De Goethe, Meerbote cita uma passagem para ilustrar o sentido de *Wille* e *Willkür*, qual seja, *Vor dem Willen schweigt die Willkür stille* – ‘o arbítrio calmo pela vontade é calado’ - neste sentido é ressaltado o poder de agir em contraste com a passividade e os incitamentos naturais da *Wille* e da *Willkür* quando influenciado pela *Wille*. Meerbote cita ainda Lutero - *Es ist gar viel anderes was du willig tust und was du natürlich tust* em que a *Willkür* conota censura e *Wollen* é entendido como arbitrário ou autodeterminação. Já, na Filosofia, *Wille* é a razão prática determinando a *Willkür*, na ciência, por sua vez, *willkürlich/Willkür* expressam censura. Para Fichte, *Es ist kein Wille ohne Willkür - Willkürlich*, ou seja, uma criatividade artística e intelectual.

¹⁶⁵ Ibid., p. 79.

Capítulo IV

4. Liberdade como autonomia e a Liberdade como espontaneidade

Este capítulo abordará a sugestão de Henry Sidgwick de distinguir dois sentidos de liberdade nos textos kantianos: a liberdade moral no contexto de prova da lei moral e a liberdade neutra no contexto de imputação. Além disso, mediante um estudo do móbil moral *per excellence*, o respeito pela lei moral e o argumento do Fato da Razão que lhe é correlato, buscar-se-á entender as possíveis razões para o próprio Kant não ter realizado a distinção entre os dois sentidos de liberdade em questão. Terminaremos este capítulo com a distinção entre imputabilidade moral e jurídico buscando avaliar a relevância ou não da consideração de sentimentos à atribuição de responsabilidade.

4.1. A Liberdade como Autonomia e a Liberdade como espontaneidade

Como foi salientado, anteriormente, uma das condições necessárias para isentar Kant da crítica de defender uma concepção de liberdade, que torna inteligível a atribuição de responsabilidade moral, e, tornar impossível à imputabilidade das ações imorais consiste em mostrar que existe um sentido de liberdade na sistemática kantiana que não se limita apenas à liberdade moral no sentido de autonomia, mas também uma liberdade no sentido neutro moralmente ou no sentido de espontaneidade da razão prática na determinação da vontade. Sidgwick tece algumas considerações acerca da concepção kantiana de liberdade e suas implicações à responsabilidade moral que torna conveniente analisar com detalhe tais considerações. A tese geral das considerações do filósofo da tradição utilitarista consiste na necessidade de distinguir dois sentidos de liberdade na sistemática kantiana. Pois, segundo

Sidgwick, "em diferentes partes da exposição de Kant de sua doutrina, duas concepções essencialmente diferentes são expressas pela mesma palavra liberdade; se bem que Kant não parece estar consciente de qualquer variação no significado do termo".¹⁶⁶ Entretanto, apesar de destacar a necessidade da distinção, também se faz necessário um escrutínio cuidadoso a fim de entender as possíveis razões kantianas para não distinguir tais sentidos de liberdade. Uma das razões para o filósofo de Königsberg não ter realizado a distinção pode ser o objetivo pretendido com os argumentos a favor da tese da liberdade da vontade. Quando analisarmos o argumento kantiano da **Crítica da Razão Prática**, o Fato da Razão, será possível perceber que Kant parece estar preocupado, principalmente, em refutar o cético moral, que defende a incapacidade da lei moral de tornar-se um móbil, ou seja, a incapacidade da razão se tornar causa de ação.¹⁶⁷ Mostrar que a razão empírica pode ser prática não parece estar em questão em nenhum momento para Kant, embora os problemas possíveis de imputabilidade existirem.

Conforme Sidgwick, num sentido, a liberdade kantiana identifica-se com agir de acordo com a razão ou racionalidade. Este sentido da palavra liberdade estaria expresso no conflito entre impulsos não racionais e ditames da razão prática pura. Deste modo, o homem é livre na medida em que age racionalmente. Mas, o homem também tem a liberdade de escolher entre o bem e o mal. Para Sidgwick, o problema está em sustentar, ao mesmo tempo, que um homem é livre apenas quando age racionalmente juntamente com a afirmação que age irracionalmente mediante uma escolha livre entre o bem e o mal, na qual optou pelo mal. Ou seja, há uma ambigüidade no texto kantiano que parece implicar em um dilema – como conciliar uma escolha livre entre o bem e o mal e uma noção de liberdade como racionalidade num único conceito de liberdade - ou então, em tornar a ação imoral

¹⁶⁶ SIDGWICK, H. **The Methods of Ethics**, Appendix, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981, p. 511.

¹⁶⁷ ALLISON, H. **Fact of Reason and Deduction of Freedom**. In: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990, p. 234. Allison ressalta que a disputa kantiana com o cético moral não diz respeito ao fato da razão mesmo, mas quanto ao status que deve ser atribuído ao Fato da Razão. A disputa relaciona-se com o status da autoconsciência da lei moral como obrigante. O cético moral afirmará que o acesso é empírico por introspecção e por causa disso não pode ser chamado de Fato da Razão, mas sim, de fato empírico. A razão pode ser apenas serva das paixões e nunca soberana.

ininteligível e não imputável. Portanto, as "noções de liberdade devem ser admitidas ser fundamentalmente diferentes nas duas afirmações".¹⁶⁸

Deve-se observar a diferença de significado entre as duas noções de liberdade na sistemática kantiana, visto que o uso do termo liberdade é duplo. O primeiro sentido de liberdade enquanto agir conforme a razão, é definido como 'Liberdade Racional' ou 'Liberdade do Bem'; a segundo acepção, por sua vez, é denominada 'Liberdade Moral' ou 'Liberdade Neutra'.¹⁶⁹ O erro kantiano, segundo o filósofo utilitarista, consistiria em usar os dois sentidos indistintamente, uma vez que nas diversas fases do argumento, em suas diferentes obras, Kant usa os dois sentidos indistintamente, apesar de que os contextos de discussão ou argumentação do tema da liberdade da vontade e da imputabilidade moral exijam, conforme o caso, um ou outro destes dois sentidos. Kant não teria sido consciente disso,, caso contrário, teria feito a distinção ele mesmo.

Como o tema do presente trabalho refere-se em particular aos contextos onde a atribuição de responsabilidade está envolvida convém citar uma passagem de Sidgwick onde determina qual significado é adequado aos contextos de imputação: "Falando de modo geral, posso dizer que, sempre que Kant tem de conectar a noção de liberdade com a de responsabilidade moral ou imputação moral, ele, como todos os outros moralistas que tem sustentado a vontade livre nesta conexão, referem-se (principalmente, mas não somente) a liberdade neutra - liberdade exercida quando se pode escolher tanto o errado quanto o certo".¹⁷⁰ Ou seja, quando a preocupação de Kant é com aquele que age de modo imoral ou injusto, deseja, em particular, excluir a possibilidade ou pretensão deste que assim age de transferir sua responsabilidade a causas além do seu controle. Ao passo que quando trata da possibilidade da obediência desinteressada da lei moral, sem que ocorra nenhum tipo de intervenção dos impulsos provenientes da sensibilidade, o sentido de liberdade relevante é a racional.

¹⁶⁸ Op. cit. p. 511.

¹⁶⁹ Deve-se fazer uma ressalva aqui quanto à utilização, por parte de Sidgwick, do termo Bem para caracterizar a liberdade de agir de acordo com a lei moral, pois, Kant é frequentemente apresentado atualmente como um filósofo que defende uma filosofia que defende uma certa prioridade do conceito do justo sobre o conceito de bem ou bom. O bem ou bom deve manter seu sentido universal e não o sentido de um bem entre outros num sentido contextualista e relativista.

¹⁷⁰ Op. cit. p. 513.

Sidgwick apresenta algumas passagens como exemplos de sua tese acerca da necessidade de distinguir a liberdade presente nos contextos de imputação e nos contextos de defesa da suficiência do motivo do dever como determinante da ação moral. Primeiramente, cita a passagem da **Critica da Razão Prática** (Ak, V, K.pr.V, 100-104), em que Kant trata da distinção inteligível e sensível aplicada à atribuição de responsabilidade de uma pessoa dita celerada por nascença. O fundamento da imputabilidade aqui e em outras passagens se dá pela eliminação de todos os motivos, causas sensíveis, ou fenomênicas que poderia ser utilizadas para transferir a responsabilidade do ato para natureza e não para o agente.¹⁷¹

Voltando ao tratamento de Sidgwick do tema, pode-se observar que a liberdade neste ponto não pode ser a liberdade entendida como liberdade racional, pois a imputabilidade depende da espontaneidade do sujeito. O sujeito deve espontaneamente ser a causa das ações, e isto só é possível atentando a esta diferença. No trecho citado, Kant apresenta uma lista de possíveis candidatos a receber a responsabilidade pela ação imoral realizada pelo celerado de nascença, porém, mesmo admitindo a determinação de sua conduta por todos estes impulsos sensíveis, ainda é merecedor de censura por suas faltas; permanece igualmente responsáveis, porque o fundamento da responsabilidade não está nestes móveis sensíveis, mas em algo que ainda permanece mesmo eliminando todo sensível, o que Kant chama inteligível. A suposição de uma causalidade livre é apresentada por Kant como o fundamento da responsabilidade.

Nesta passagem da **Critica da Razão Prática**, Kant vincula a desconsideração ou a não transferência da responsabilidade da ação para as inclinações com a tese da incorporação. Quando afirma que a "conexão natural (...) não torna necessária a natureza má da vontade, mas é antes a consequência de princípios maus e imutáveis voluntariamente admitidos que o tornam ainda mais culpado e mais dignos de castigo".¹⁷² Logo, depende de um ato de espontaneidade do agente e não da necessidade natural ou da influência de impulsos provenientes da sensibilidade a possibilidade de algo ser causa de uma ação. Esta

¹⁷¹ Já realizamos algumas considerações acerca do caráter problemático deste tipo de atitude na realização dos juízos sobre imputação, pois, as inclinações e demais candidatos a ser causa da ação nem sempre são sem importância no momento da realização dos juízos de imputação.

¹⁷² KANT, I. **Critica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 115. [Ak, V, K.pr.V, 100].

passagem, como outras já citadas, carrega o ônus intransponível de conciliar a liberdade como espontaneidade com a terminologia problemática kantiana.

O termo 'princípios imutáveis' relaciona-se em outros textos com a lei moral apenas, ao passo que a liberdade moralmente neutra relaciona-se também com princípios heterônomos. A adoção de princípios presente na concepção de liberdade neutra ou a tese da incorporação não diz respeito apenas a princípios imutáveis como as regras aprovadas pelo imperativo categórico. Diz respeito também a preceitos imorais baseados no amor de si. Aqui, mais uma vez, a terminologia kantiana dificulta o trabalho de reconstrução de uma posição que incorpore a liberdade moralmente neutra. Sidgwick apresenta várias passagens onde a liberdade deve ser entendida como liberdade racional, sobretudo, na **Crítica da Razão Prática**, na qual Kant tem como meta principal demonstrar que a razão pura pode ser prática.

Não é um problema para o cético moral mostrar que a razão pode agir como escrava das paixões ou das inclinações, dado que para um cético mitigado, tal como David Hume, a razão realiza nada mais que isso. Por esta razão, Kant precisa mostrar que a liberdade como espontaneidade pode ser causa das ações independente das paixões e inclinações, o agente deve cumprir o imperativo categórico. A concepção de liberdade prática kantiana não se restringe a espontaneidade limitada por inclinações sensíveis. A espontaneidade kantiana inclui a liberdade como autonomia, porquanto escolher os ditames da razão é uma das alternativas do agente moral. Em virtude disso, Kant não parece considerar um problema esta suposta confusão entre os dois sentidos de liberdade, uma vez que toda garantia da legitimidade do uso da palavra liberdade parece depender na sistemática kantiana da demonstração da atividade da razão na determinação ou causação da ação.

A seguinte passagem da **Crítica da Razão Prática** é muito ilustrativa acerca da natureza e do escopo do argumento kantiano a favor da liberdade da vontade ou do arbítrio. Revela a identidade entre dois problemas geralmente considerados distintos acerca da liberdade da nossa vontade, a saber, o problema da liberdade de escolha entre alternativas de ação e o problema da capacidade da razão determinar ou causar a ação, independentemente da influência de impulsos ou inclinações sensíveis. Vamos a passagem:

nada resta assim senão determinar cuidadosamente de que modo a lei moral se torna um móbil e, quando ela o é, o que acontece à faculdade humana de desejar enquanto efeito daquele princípio determinante sobre a mesma (...) o modo como uma lei pode por si e imediatamente ser princípio determinante da vontade (...) confunde-se com o problema de como é possível uma vontade livre.¹⁷³

A noção kantiana de liberdade prática, que exige independência da determinação por inclinações sensíveis, implica uma discussão prévia acerca da capacidade da razão realizar esta tarefa. O argumento do Fato da Razão seria uma tentativa (se Kant é bem sucedido ou não, não é objeto de escrutínio cuidadoso do presente trabalho) de demonstrar a capacidade da razão de realizar esta tarefa.

Sidgwick realiza também algumas considerações acerca da frase denominada por Allison tese da reciprocidade, a saber, “deste modo uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”. Sidgwick afirma que sua pretensão em apresentar esta passagem não foi demonstrar a presença do significado de liberdade como racionalidade nos escritos kantianos, mas como pode ser facilmente confundida com o outro significado de liberdade por ele apresentado. “Uma vontade submetida a suas próprias leis morais pode significar uma vontade que, na medida em que é livre, conforma-se a estas leis; mas também pode ser concebida como capaz de desobedecer livremente estas leis - exercendo liberdade neutra”. O problema é que a possibilidade disso acontecer, ou seja, da liberdade, nesta passagem, ser compreendida tanto como liberdade racional quanto moral parece estar vedada pela frase ressaltada - 'causalidade segundo leis imutáveis' - presente nesta passagem, pois leis imutáveis incluem apenas leis morais e, portanto, apenas liberdade racional. Leis imutáveis não podem ser ou não obedecidas, leis imutáveis exigem obediência incondicional e acarretam que uma vontade que tem este tipo de liberdade enquanto livre age de acordo com estas leis. Não agir de acordo com a lei moral e o mesmo que agir mecanicamente, segundo o texto da passagem, ou heteronomamente. Todavia, heteronomia de modo algum é o mesmo que necessidade natural.

Apesar de toda a ambigüidade do texto kantiano, segundo Sidgwick, no que diz respeito às passagens onde trata da liberdade e da conseqüente necessidade de atentar para dois sentidos de liberdade não claramente distinguidos nos textos kantianos, o filósofo

¹⁷³ Ibid., p. 88. [Ak, V, K. pr. V., 72].

utilitarista crê que feita a ressalva da necessidade de atentar para o duplo sentido de liberdade, a maior parte da teoria ética kantiana mantém-se mesmo que conectada à sua concepção metafísica.¹⁷⁴ Segundo Sidgwick, o principal problema aparece nas passagens onde a palavra heteronomia aparece, pois parece neste ponto acarretar a não imputabilidade das ações na medida em que compreende a ação como determinada pelos impulsos empíricos e sensíveis e não parece ressaltar a necessidade de atentar a um sentido de liberdade neutro moralmente neste contexto a fim de que a imputabilidade faça sentido.

Mas Kant, realmente, em parte nenhuma realiza uma distinção entre estes dois sentidos de liberdade apresentados por Sidgwick? Kant pode ser incluído naquelas concepções éticas e da liberdade e responsabilidade que identificam liberdade e ação racional? Por que Kant fala de liberdade como autonomia ou moral em contextos em que parece ser conveniente falar de liberdade como espontaneidade, ou seja, contextos onde ele realiza juízos de imputabilidade? Convém observar aqui que, para Kant, a liberdade necessária ao argumento a favor da liberdade relacionada à imputabilidade e possibilidade da razão pura ser prática precisa ir além da liberdade de uma manivela ou comparativa (sentido leibniziano), ou seja, da liberdade condicionada por impulsos sensíveis. Mostrar que a razão pura pode ser prática exige mais que a espontaneidade presente na noção de liberdade comparativa, dado que, como o próprio Kant diz, quem sabe se aquilo que parece liberdade não pode vir a se revelar ser determinação por impulsos sensíveis mais longínquos.

Entretanto, é preciso analisar a razão de Kant de, mesmo no contexto onde parece tratar especificamente de problemas de imputação, ainda referir ao significado de liberdade como autonomia ou liberdade moral e não ao sentido moralmente neutro. Que motivo teria Kant para usar estes significados neste contexto? Ou, talvez, a ambigüidade seja apenas o resultado da negligência no uso de conceitos tão distintos como se fossem o mesmo? Antes de qualquer coisa, é preciso atentar com quem Kant estaria discutindo nestas passagens em que a questão da imputação e da responsabilidade moral está envolvida? Pensamos que o alvo de Kant, nestas passagens, é o céptico moral. Mas o que defende o céptico moral com

¹⁷⁴ É inegável o viés metafísico da posição kantiana sobre a liberdade, porém, o presente trabalho interpreta a concepção de ação kantiana como uma noção normativa ou uma pressuposição da prática de atribuição de autoria ou da prática da realização de juízos de imputabilidade.

quem Kant discute? O céptico moral empirista defende que a razão não é capaz de determinar por si mesma, independentemente de impulsos provenientes da sensibilidade, a vontade à realização da ação. Ou seja, a razão é sempre escrava das paixões, nunca é o caso de ser ela mesma legisladora. As únicas regras que a razão pode dar a vontade são máximas ou imperativos hipotéticos apresentando opções mais ou menos eficientes na realização de um fim ou meta pretendido pelas paixões ou emoções. Para refutar este céptico, Kant precisa mostrar que a razão por si mesma, independentemente de qualquer móbil sensível, pode ser legisladora? A simples forma da lei deve ser suficiente para determinar a vontade ou para causar a ação. Mostrar isso é de certa forma o objetivo da **Crítica da Razão Prática** de Kant.

No §6 da **Crítica da Razão Prática**, Kant ainda parece sustentar a tese da terceira seção da **Grundlegung** que lei moral e moralidade se bi-implicam, pois “uma lei incondicionada não é antes apenas a autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) de uma razão pura prática”¹⁷⁵. Porém um dos lados da bi-implicação toma prioridade no argumento da prova, sendo que a liberdade não é uma propriedades das nossas ações enquanto fenômenos e nem um conceito comparativo que possa ser derivado da experiência. Deste modo, a lei moral como um fato nos torna imediatamente conscientes da espontaneidade da nossa razão e, conseqüentemente, da nossa liberdade da vontade. Mas, de que modo, a lei moral faz isso?

O argumento do Fato da razão busca mostrar que a razão manifesta uma ativa mediante a consciência, ou melhor, a autoconsciência do caráter obrigatório da lei moral. Esta autoconsciência também está presente nas passagens em que Kant discute os juízos de imputabilidade, pois nos exemplos discutidos por Kant, ele faz referencia à consciência daquele que viola a lei tem da obrigatoriedade da lei moral. Tal consciência evidencia a obrigatoriedade da lei moral para os seres racionais finitos, uma vez que, para Kant, “dever” implica “poder”. Todavia, o trabalho de determinar exatamente o que Kant entende como sendo o Fato da Razão não é um trabalho fácil, visto que Kant apresenta várias

¹⁷⁵ Ibid., p. 41. [Ak, V, K.pr.V., 29].

denominações na **Critica da Razão Prática** para o Fato: a consciência da lei moral, a consciência da liberdade da vontade, a própria lei moral,¹⁷⁶ entre outros sentidos.

Além de determinar a natureza do Fato da Razão é necessário investigar qual é o status do Fato. Para Allison, o cético moral com que Kant supostamente estaria dialogando não negaria a própria existência do Fato, entendido como a consciência da obrigatoriedade da lei moral, mas o que o cético moral provavelmente estaria questionando é a atribuição de uma natureza racional ao Fato da Razão. O cético moral admitiria que a lei moral é obrigante, mas não admitiria que o acesso à lei moral não é empírico. Se o Fato for a autoconsciência da subordinação da nossa vontade à lei, é preciso interpretar o Fato de um modo não introspectivo, caso contrário, o cético estaria certo em defender o status empírico do Fato. Porém, pretende-se que o Fato evidencia uma atividade da razão ao humilhar o amor-de-si e as inclinações e, neste ponto, o Fato relaciona-se com o sentimento de respeito pela lei moral que, embora seja denominado um sentimento por Kant, não pode ser entendido como um sentimento no sentido estrito do termo, a saber, como proveniente da sensibilidade. Além disso, o sentimento de respeito, ainda que possa ser considerado o móbil moral, também não pode ser considerado um móbil no sentido de algo que causa a ação diretamente ou como dotado de eficácia causal independente, pois, como Kant enfatiza o sentimento de respeito, não é a causa da ação e não impulsiona positivamente a ação, o que faz é uma redução dos obstáculos provenientes da sensibilidade que de certa forma fomenta a própria atividade da razão de causar a ação.

A espontaneidade evidenciada pelo Fato se baseia em uma atividade da razão pura sob a sensibilidade, mas uma atividade que de modo algum pode ser reduzida a sensibilidade ou ter como fundamento inclinações, porquanto se funda apenas na razão como capacidade de motivar a ação dos seres racionais finitos. A determinação da conduta do ser racional finito pela lei moral, afirma Kant, humilha o sentimento do amor-de-si e faz com que o motivo do respeito pela lei moral se transforme em um móbil, ou seja, cause a ação. O respeito pela lei moral é o móbil genuinamente moral para Immanuel Kant, pois a redução de um obstáculo a realização daquilo que a lei moral ou o imperativo categórico

¹⁷⁶ ALLISON, H. **Fact of Reason and Deduction of Freedom**. In: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

me exige de algum modo colabora com a realização da lei moral. Reduzir um obstáculo a uma ação é promover esta mesma ação. De certo modo, desde a **Crítica da Razão Pura**, Kant parece sugerir que um tipo de autoconsciência serve de fundamento a liberdade da nossa vontade, considerando que a autoconsciência de um tipo de necessidade diferente da necessidade natural, envolvida em nossa relação com os imperativos, evidencia uma certa espontaneidade. A consciência envolvida na noção kantiana de apercepção também sugere uma certa espontaneidade do ser racional finito.¹⁷⁷

O problema de mostrar como a liberdade da vontade é possível parece não ser distinguido por Kant do problema de como a razão é capaz de causar a ação ou se tornar um móbil, ou seja, como a razão independentemente da sensibilidade é capaz de causar a ação. A tese da incorporação explica como ela é capaz de motivar, mas não justifica. O argumento do Fato da Razão, assim como as tentativas anteriores baseada na bi-implicação entre liberdade e moralidade seriam tentativas de justificar, de mostrar, mediante um argumento, que a razão tem esta *Vermögen* ou capacidade.

Qual o status da tese da incorporação e do procedimento kantiano de realizar juízos de imputação? O trecho seguinte pode auxiliar a uma melhor compreensão: “enquanto contém simplesmente manifestações da disposição (*Gesinnung*) concernente à lei moral, não *deve* ser julgado segundo a necessidade natural que lhe advém como fenômeno, mas de acordo com a espontaneidade absoluta da liberdade”¹⁷⁸. O verbo ‘dever’, contido nesta sentença, indica que a liberdade como espontaneidade é um pressuposto normativo intrínseco à prática de julgamentos de atribuição de autoria de um ato ao agente ou de imputação. A evidência utilizada por Kant a favor desta pressuposição normativa é a presença de uma certa *Gewissen* que acompanha toda a transgressão da lei moral, a saber,

¹⁷⁷ Guido de Almeida em **Liberdade e Moralidade segundo Kant**, *ANALYTICA*, vol 2, n.1, 1997, p. 181-2. Ressalta que as definições kantianas de liberdade transcendental e liberdade prática em nada parecem ajudar na explicação de como podemos saber ou que argumento temos a favor da tese de que nosso arbítrio é livre. O argumento kantiano seria que é pela apercepção ou consciência imediata que o homem tem de si mesmo que se torna ciente da capacidade de determinar suas ações pela razão e não apenas com auxílio de móveis de proveniência empírica. O problema aqui, entretanto, relaciona-se na subordinação de nosso acesso a liberdade do arbítrio, se pode isso ser chamado de acesso, constitui uma instância introspectiva e de certa forma uma base empírica. Cabe a ressalva que a apercepção é uma condição de possibilidade da experiência e não uma experiência propriamente dita. Além disso, como ressalta Guido de Almeida, se Kant estivesse baseando a exposição da liberdade em uma instância introspectiva violaria as próprias condições que ele introduziu de filosofia de ‘conhecimento racional por conceitos’(CRP A713/B741). *Ibid.*, p. 182.

¹⁷⁸ KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 114. [Ak, V, K.pr. V., 99].

todo aquele que viola a lei moral tem consciência de que poderia ter agido de outra maneira; tem consciência que poderia ter omitido a ação que viola a lei moral. A “lei moral assegura-nos esta distinção”¹⁷⁹. A consciência de um certo tipo de necessidade envolvida na lei moral e que ultrapassa o necessitarismo natural.

Outra dificuldade com argumento do Fato da Razão diz respeito a sua função na sistemática kantiana, pois os comentadores costumam interpretar Kant como abandonando o projeto de uma dedução da moralidade e da liberdade na *Crítica da Razão Prática*. Contudo, neste texto, Kant ainda que “[o princípio moral] ele próprio serve de princípio para a dedução de um poder (*Vermögen*) insondável que nenhuma experiência pode provar... o poder da liberdade”¹⁸⁰, ou seja, o argumento do Fato é considerado por alguns como um abandono kantiano da tentativa de deduzir a moralidade da liberdade e vice-versa, e partir de um dos pólos da bi-implicação como um Fato dado à razão. Os críticos, como Shopenhauer, sugerem uma recaída no dogmatismo e um abandono do projeto crítico.

A **Crítica da Razão Pura** cumpriria o papel de mostrar a não incompatibilidade entre a liberdade e a necessidade, ou seja, a liberdade da vontade não é impossível. Já a tarefa da **Crítica da Razão Prática** seria conferir realidade objetiva a uma capacidade da razão, a saber, a liberdade. O Fato da Razão teria a função de tentar preencher esta lacuna entre a possibilidade ou a não impossibilidade de pensar a liberdade e a necessidade, mesmo que de perspectivas diferentes e, a realidade objetiva, mesmo que restrita ao plano da filosofia prática kantiana. Ou seja, “tratava-se unicamente de transformar este poder (*können*) num ser, isto é, de conseguir provar num caso real, por assim dizer mediante um fato (*Faktum*), que certas ações pressupõem uma tal causalidade (...) quer sejam reais ou apenas ordenadas, isto é, objetiva e praticamente necessárias”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Ibid., p. 115. [Ak, V, K. Pr. V., 95].

¹⁸⁰ Ibid., p. 60. [Ak, V, K. pr. V., 47].

¹⁸¹ Ibid., p. 120. [Ak, V, K.pr.V., 104-5].

4.1. Distinção entre imputação moral e imputação jurídica

Abordaremos, a partir de agora, a distinção entre a responsabilidade moral que remete a consciência pessoal, e a responsabilidade jurídica remete à coação, objetividade, primando pela legalidade. Kant é apresentado como defensor do personalismo na teoria da imputação jurídica. Nesta teoria, a noção de responsabilidade acarreta o conceito de pessoa, e, uma "pessoa é o sujeito cujas ações são imputáveis".¹⁸² Nas palavras do próprio Kant:

A imputação (*imputatio*), no sentido moral, é o juízo pelo qual alguém é considerado como o autor (*causa libera*) de uma ação, que é então chamado um feito (*factum*) e encontra-se sob leis. Se o juízo também carrega com ele as conseqüências jurídicas deste feito, é uma imputação que tem força jurídica (*imputatio iudiciaria s. valida*) (...)¹⁸³

A responsabilidade moral relaciona-se com o livre arbítrio e, particularmente, com a interioridade. Ademais, a imputabilidade moral não tem implicações exteriores no que tange às sanções ou coações exteriores, pois a motivação preza pela interioridade e exclui, como heteronomia, qualquer determinação por um móbil sensível ou inclinação. Isso não significa que a legislação moral não se preocupa com os resultados das ações. Tanto para a imputabilidade jurídica quanto à moral, entendida aqui como responsabilidade subjetiva, o que é relevante é a possibilidade de vincular as ações e as suas conseqüências, sejam boas, a fim de prestar recompensa ou mérito moral, sejam ruins, a fim de punir ou censurar. Portanto, a moral relaciona-se com a interioridade e a intencionalidade, ao passo que o direito preocupa-se, principalmente, com a legalidade e a exterioridade no cumprimento da norma, embora moral e direito precisem vincular a ação e as suas conseqüências de alguma maneira ao arbítrio; caso contrário o juízo de imputação não pode ser considerado legítimo.

O conceito de direito estrito kantiano, “a saber, que não é mesclado com nada ético, exige apenas fundamentos exteriores de determinação do arbítrio”.¹⁸⁴ Como diz Leite,

¹⁸² Ak, VI, MS, 223.

¹⁸³ Ak, VI, MS, 227.

¹⁸⁴ Ak, VI, MS, 231.

a responsabilidade moral atesta o poder prático que tem a razão de se determinar a si mesma e de erigir sua máxima ou regra subjetiva da vontade em lei universal... a responsabilidade jurídica... não remete a livre intencionalidade da pessoa. O juízo de imputação que define a responsabilidade jurídica coloca entre parênteses a interioridade da pessoa. Ele não se suste sobre nada que não seja a conformidade ou a não conformidade exterior de um ato a uma norma jurídica.¹⁸⁵

Como acabamos de ver, o procedimento kantiano parece consistir em uma eliminação do plano de relevância de todos os possíveis candidatos de proveniência empírica a assumirem a responsabilidade no lugar do agente. O procedimento de assumir a dupla perspectiva, reside na saída crítica kantiana para o intrincado problema da justificação dos juízos de imputação. Tal procedimento tem suas limitações como, por exemplo, uma explicação da maneira como são realizados os juízos de imputação na prática jurídica e cotidiana das pessoas, já que um juízo de imputação realizado por um juiz, tribunal ou grupos de pessoas, não exclui *a priori* tudo que se relaciona com o empírico. Por outro lado, a prática jurídica também não parece exigir o livre arbítrio como uma *conditio sine qua non* da atribuição de responsabilidade, pois a responsabilidade objetiva não exige isso. É suficiente que tenha havido a transgressão da lei. A doutrina penal kantiana parece contemplar isso quando preconiza que, ao direito, não interessa os motivos, mas sim que tenha havido a transgressão. A pena não tem função de utilidade social alguma, porém, deve-se punir por haver transgredido e não para evitar crimes futuros, para recuperar o criminoso ou por qualquer outro tipo de ampliação da utilidade social. Por esta razão, a complexidade do tratamento kantiano reflete a complexidade da prática real da imputabilidade.

Aristóteles,¹⁸⁶ por exemplo, apresenta como condições da atribuição de responsabilidade agir com conhecimento das circunstâncias em que se está agindo e não

¹⁸⁵ LEITE, F T. **O Conceito de Direito em Kant**, São Paulo: Editora Ícone, 1996, p. 60.

¹⁸⁶ ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, p. 50-60, [1110a-1115a]. O tratamento aristotélico do tema da atribuição de responsabilidade moral na **Ética a Nicômaco** distingue-se do tratamento kantiano sob alguns aspectos, visto que Aristóteles desenvolve uma concepção mais contextualizada da atribuição de responsabilidade, introduzindo a contingência no mundo, o conhecimento dos aspectos relevantes da circunstância, ou a não ignorância da mesma, e a prática da ação mediante compulsão, que são as principais características de uma ação voluntária. A noção de caráter é relevante tanto para Aristóteles quanto para Kant. Porém, para o primeiro, o caráter é o resultado de um processo complexo de aperfeiçoamento pelo hábito. Já para Kant, o caráter resulta de uma escolha livre da máxima fundamental. Isso não quer dizer que o caráter

sob coação, ou seja, não influenciado por nenhum tipo de força exterior ao agente. Entretanto, se a ignorância das circunstâncias puder ser atribuída ao agente, este não pode ser desresponsabilizado pelo ato imoral praticado. Nenhum problema com o delineamento da ação racional aristotélica, todavia, para encontrar lugar para salvar a liberdade de escolha, Aristóteles precisa introduzir a contingência no mundo e pressupor um tipo de aprendizado moral encoberto por um véu de obscuridade, tendo em conta que o aprendizado daquilo que é moralmente correto se dá por repetição da ação exterior, e também com a esperança de que a motivação da ação seja aprendida com o tempo. O aspecto da autodeterminação da ação, presente na concepção kantiana, do delineamento aristotélico de ação racional, possui uma relação ambígua com as paixões e inclinações. No caso aristotélico, parece ser necessário um cultivo das próprias paixões a fim de poder cumprir a moralidade pelo motivo adequado e no momento adequado. Se a pessoa não adquire, a culpa, pode ser-lhe imputada, já que não cultivou adequadamente suas paixões e emoções a fim de estar preparado para o momento da ação.

Kant afirma¹⁸⁷ que, subjetivamente, o grau em que uma ação pode ser imputada depende de uma avaliação da grandeza dos obstáculos que o agente precisou superar. E quanto maiores os obstáculos a serem superados, provenientes da sensibilidade, tanto maior é o mérito a ser atribuído a uma boa ação. Além disso, quanto menores forem os obstáculos, provenientes das inclinações ou da natureza, na realização do dever, tanto mais grave é a culpa pela transgressão. O estado mental do agente tem relevância quanto à

possa ser considerado um princípio exterior de ação no modelo de teoria da ação aristotélica, porque para Aristóteles, o caráter que possuímos, de certo modo, resulta de um ato nosso. A diferença essencial entre o filósofo moderno e o antigo encontra-se na voluntariedade ou passividade das emoções. Para Aristóteles, tanto ações quanto emoções podem ser considerados voluntários. Sendo assim, a noção de caráter e valor moral está relacionada com a prática da ação correta e também com o motivo, a emoção e o sentimento que acompanha a realização da ação. A teoria da ação de Kant, tal como a apresentada na **Religião dentro dos limites da simples razão**, antecipada em textos como a **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, parece sugerir maior passividade frente às inclinações, pois não existe a idéia de hábito ou progresso contínuo, mas sim uma mudança ou conversão radical. As inclinações podem, neste modelo, ser relacionadas com o arbítrio, dado que depende de uma escolha livre a eficácia causal, do que as inclinações incitam a fazer. Todavia, não parece haver uma presença relevante do agente na formação das próprias emoções. A diferença entre estes dois filósofos é proveniente, em grande parte, daquilo que cada um considera como fatores relevantes na determinação do valor moral de uma ação.

¹⁸⁷ Ak, VI, MS, 228.

avaliação da imputabilidade moral do agente, seja se a ação foi realizada em momento de agitação ou de calma deliberação.

No texto da **Religião dentro dos limites da simples razão**,¹⁸⁸ Kant distingue *dolus* e *culpa*. Kant classifica os dois primeiros graus da maldade de culpa não premeditada e o terceiro grau da maldade de culpa premeditada ou *dolus*. A transgressão não intencional ainda pode ser imputada e chama-se uma simples falta ou *culpa*; a transgressão intencional, por sua vez, acompanhada com a consciência de ser uma transgressão é chamada crime ou *dolus*.¹⁸⁹ Entretanto, a exigência da mera legalidade no direito torna irrelevantes os motivos que levaram o indivíduo a realizar determinada ação. Cabe enfatizar que a doutrina penal kantiana se opõe também a visão utilitarista da pena que defende que a pena deve ter alguma função ou utilidade social. Segundo Kant, o agente deve ser punido apenas em função de haver transgredido sua obrigação e não como um meio a qualquer outro fim. O conceito kantiano de dever é uma noção de direito estrito que não aceita nada mesclado com a moral para determinação da pena devida a cada caso. Apenas o critério da justiça deve ser respeitado. A retribuição ou o direito talião é o critério kantiano de determinação da quantidade da pena.

Os textos kantianos parecem pecar por uma falta de uma análise mais detalhada da relação entre a moralidade e as inclinações, um termo que inclui sentimentos, paixões, o desejo de ser feliz, temores, entre outros. No entanto, poderemos explorar tais textos com o intuito de buscar alguns elementos para uma reflexão acerca do papel das inclinações nos juízos de imputação, ainda que de modo sumário e breve. Na **Metafísica dos Costumes**, Kant defende um dever indireto para com a parte irracional da natureza - os animais -, e, além disso, um dever de visitar hospitais, hospícios, presídios e coisas do gênero a fim de cultivar um certo sentimento respeito pelo sofrimento alheio. Estes exemplos sugerem que Kant valoriza o cultivo de sentimentos para auxiliar no cumprimento das obrigações morais, ou seja, os sentimentos podem atrapalhar ou até mesmo impedir o agente racional de realizar aquilo que o dever moral lhe exige. Devemos lembrar aqui também que Kant afirma várias vezes que ‘dever’ implica ‘poder’ ou que ter a obrigação ou a capacidade de

¹⁸⁸ KANT, I. **Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 44. [Ak, VI, Religion, 38].

¹⁸⁹ Ak, VI, MS, 224.

realizar algo se bi-implicam e, se assim for, se temos um dever de cultivar os sentimentos que podem ajudar na realização de ações morais, devemos também ter a capacidade de fazer isso. O problema aqui é que a tese da incorporação, como vimos antes, não parece abrir espaço para esta posição, uma vez que dá a entender que uma inclinação somente causa a ação na medida em que for incorporada ou adotada em uma máxima ou regra geral de ação.

5. Considerações finais

O presente trabalho buscou, mediante uma análise cuidadosa da concepção de ação racional de Kant, pôr em evidência um sentido de liberdade moralmente neutra. Ademais, a maneira de realizar juízos de imputação também foi cuidadosamente analisada a fim de melhor entender a solução crítica do tema em discussão. Portanto, é possível, apesar de alguns problemas relacionados com a terminologia kantiana, encontrar um espaço à liberdade entendida como espontaneidade e salvar, com isso, a imputabilidade das ações, mesmo as imorais. Todavia, algumas considerações devem ser feitas acerca do modo como Kant orienta a realização dos juízos de imputação, pois, o tratamento kantiano acerca da maneira como realizamos os juízos de imputação tem algumas limitações. Isso porque parece excluir, *a priori*, qualquer consideração empírica como irrelevante à atribuição de responsabilidade moral, uma vez que sempre é possível pressupor uma causalidade livre operando por trás do que consideramos os possíveis candidatos a assumirem a responsabilidade no lugar do agente. Porém, nem sempre é o caso de a transferência de responsabilidade às causas exteriores da vontade não ser legítima. Não obstante, a própria prática jurídica coloca esta decisão nas mãos dos especialistas, sendo que não cabe ao juiz tal tarefa. A ele, cabe apenas julgar se houve ou não transgressão da lei ou norma. Talvez, Kant tivesse ciente disso, quando defendeu um conceito estrito de direito em que deixa ao juiz julgar apenas se houve ou não transgressão da lei.

Este estudo buscou entender a importância e a presença de uma concepção de liberdade moralmente neutra que permita a concepção kantiana de ação evadir-se de algumas críticas de inteligibilidade da atribuição de responsabilidade às ações imorais, visto que pareceria haver uma impossibilidade de atribuir autoria e, conseqüentemente, responsabilidade moral àqueles que agem de modo imoral. Mediante um escrutínio cuidadoso da concepção de ação racional kantiana, em particular sua concepção de razão prática da segunda seção da *Grundlegung* e a concepção de liberdade da Religião dentro

dos limites da simples razão, cujo núcleo central consiste na tese que uma inclinação não constitui uma causa suficiente à ação a não ser que passe pelo crivo da razão mediante a adoção em uma máxima ou regra geral de conduta. As tentativas de isentar a concepção de ação humana kantiana da culpa de tornar nossas ações inimizáveis geralmente recorrem a distinção *Wille* e *Willkür*, mas tanto a concepção de ação racional da *Grundlegung II* quanto à distinção tem obstáculos a superar. A capacidade de agir sob a *Vorstellung* de leis precisa entender leis como máximas. A distinção *Wille und Willkür* precisa demonstrar que a razão prática ou *Wille* pode ser empírica.

Tentar usar a concepção de ação como capacidade de agir de acordo com ou sob *Vorstellung* de leis como meio de evitar as objeções de inimutabilidade carrega o ônus de conciliar a noção de lei prática e imutável com a concepção de liberdade naturalmente neutra da tese da incorporação, pois somente recebem status de *Gesetzen* na filosofia da ação kantiana aquelas leis dotadas de universalidade e necessidade. Mas, máximas são princípios subjetivos do querer que podem ou não ser universais e necessários conforme sua adequação ou não à moralidade.

A concepção de ação racional e a noção de liberdade como espontaneidade que lhe é correlata foram expostas, lembrando que a objeção de Márcia Baron a esta concepção foi detalhadamente discutida, tendo salientado uma necessidade de atentar para um papel mais ativo do agente diante dos sentimentos. Embora pese contra isso a recusa do modelo mecanicista de ação que a própria fraqueza da vontade parece sugerir e a solução exigir. A solução de um papel mais ativo diante das inclinações parece presumir a falsidade da tese da incorporação, porquanto pressupõe um modelo mecanicista de ação em que há concorrência entre móveis favoráveis à realização da ação moral e móveis contrários. O respeito pela lei moral como o móbil genuinamente moral e os móveis baseados em alguma inclinação. Todavia, Kant não classificaria nunca o respeito pela lei moral como concorrendo no modelo mecânico de ação com outros móveis.

Em seguida, um escrutínio da distinção *Wille* e *Willkür* evidenciou ser possível um uso da liberdade entendida como espontaneidade, salvando a imutabilidade das ações imorais, pois a espontaneidade da *Willkür* é mantida mesmo no uso empírico da *Wille*.

Contra isso, pesa a terminologia ambígua de Kant ao usar expressões como lei, leis imutáveis, e a própria distinção que sugere a impossibilidade de um uso empírico da *Wille*.

A parte final do trabalho centrou-se na sugestão de Sidgwick e na distinção entre imputabilidade moral e jurídica. Sidgwick sugere que se faça a distinção entre liberdade moral e moralmente neutra dependendo do contexto. No contexto de fundamentação da lei moral, a liberdade em questão é a moral ou autonomia, pois Kant precisa mostrar que a razão pura pode ser prática, que agir moralmente e ser livre são recíprocos ou se bi-implicam. No contexto de atribuição de responsabilidade, Kant deveria ter atentado para um sentido de liberdade moralmente neutra, tal como o especificado na tese da incorporação. Pode-se dizer que a sugestão de Sidgwick tem plausibilidade e, contudo, defender que a posição kantiana se sustenta apesar disso. Mas, por que o próprio Kant não teria se preocupado com isso e feito ele mesmo a distinção? Mostrar que a razão prática pode ser empírica não parece ser um problema para Kant. O problema principal kantiano parece ter sido responder ao cético moral. O cético moral que defende que a razão não pode ser legisladora. O estudo, mesmo que breve, do argumento do *Faktum der Vernunft* sugeriu que a principal preocupação kantiana consiste em tentar refutar o cético moral que não acredita na capacidade da razão pura ser prática, ou seja, não considera possível a razão sem auxílio da sensibilidade causar a ação. A autoconsciência da obrigatoriedade da lei moral evidencia uma atividade da razão ao produzir um tipo de sentimento de origem não empírica, mas racional, que favorece o cumprimento da ação moral, não como um móbil sensível que incita à ação, mas ao contrário, eliminando os obstáculos provenientes da sensibilidade humilhando o amor-de-si mostra que a razão pura pode ser prática.

Finalmente, o estudo da distinção entre imputabilidade moral e jurídica permitiu melhor avaliar o papel dos sentimentos no que diz respeito à realização de juízos de imputabilidade. Todavia, um papel mais ativo da sensibilidade, nas ações racionais humanas, parece vedada no modelo kantiano pela dificuldade de conciliar a tese da incorporação com um modelo mecanicista de ação, que parece acarretar um papel mais ativo do agente na formação de sentimentos e emoções. O modelo mecanicista seria a refutação da própria tese da incorporação.

Referências Bibliográficas

Obras de Kant:

KANT, I. **Kants Werke**. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª edição - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, I. **The metaphysics of morals**. In: Kant, I. Practical Philosophy. Trad. Mary J. Gregor. EUA: University of Cambridge Press, 1996.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988.

KANT, I. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 1999.

Obras de bibliografia geral:

ALLISON, H. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALLISON, H. **Idealism and Freedom**. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ALLISON, H. E. **Kant's Transcendental Idealism**. An interpretation and Defense. Londres: Yale University Press, 1983.

ALMEIDA, G. A. **Liberdade e Moralidade em Kant**. ANALYTICA, vol. 2, n. 1, 1997.

BARON, M. W. **Freedom, Frailty, and Impurity**. Symposium: Henry E. Allison's *Kant's Theory of Freedom*. *Inquiry*, n. 4, dez. 1993.

BARON, M. W. **Kantian Ethics Almost without Apology**. New York: Cornell University Press, 1995.

BECK, L. W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

CARNOIS, B. **The Coherence of Kant's Doctrine Of Freedom** Trad. Inglesa de David Booth. Chicago e London: University Of Chicago Press, 1996.

CORTINA, A. O. **Estudio Preliminar**. In: KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. 2ª ed. - Madrid: Tecnos, 1994.

ENGSTROM, S. **Allison on Rational Agency**. Symposium: Henry E. Allison's *Kant's Theory of Freedom*. *Inquiry*, n. 4, dez. 1993.

GARCIA, E. V. **A Kantian Theory of Evil**. *The Monist*, vol. 85, n. 2, 2000, pp. 194-209.

GUYER, P. **Kant on Freedom, Law, and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press.

GUYER, P. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Critical Essays. EUA: Rowman&LittleField Publishers, 1998.

GUYER, P. **The Cambridge Companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press: 1995.

GUYER, P. **Kant e the Experience of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press: 1996.

HERMAN, B. **The Practice of Moral Judgment**. Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press.

HARRISON, J. **Hume's Moral Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, 1976.

INWAGEN, P. V. **An Essay on Free Will**. Oxford: Clarendon Press, 1983.

JOHNSON, R. N. **Weakness Incorporated**. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 15, n. 3, Jul. 1998.

KLEINGELD, P. **Kant, History, and the Idea of Moral Development**. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 16, n. 1, Jan 1999, pp. 59-80.

KORSGAARD, C. M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University

Press: 1996.

LOPARICK, Z. **O Fato da Razão**. Uma interpretação Semântica. ANALYTICA, Vol. 4, n. 1, 1999.

LOUDEN, R. **Kant's Impure Ethics**. From Rational to Human Beings. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MEERBOTE, R. *Wille and Willkür in Kant's Theory of Action*. In: Interpreting Kant. Jowa City: University of Jowa Press, 1982.

MOORE, G. E. **The Early Essays**. Philadelphia: Temple University Press, 1986.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press.

PATON, H.J. **The Categorical imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy**. Londres: 1947.

PAVÃO, A. **Heteronomia e imputabilidade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 105, Jun 2002 p. 119-135.

PAVÃO, A. **A Imputabilidade moral na Critica da Razão Pura**. *Cadernos de Filosofia Alemã* 6, p. 33-49, 2000.

QUEENSLAND, A. T. N. & St. L. *Sense, Passions and Morals in Hume and Kant*. Kant-Studien 82, Jahrgand Heft 1, Berlin e Nova York, 1981.

REATH, A. **Kant's Theory of Moral Sensibility**. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination.

REATH, A. **Inteligible Character and the Reciprocity Thesis**. Symposium: Henry E. Allison's *Kant's Theory of Freedom*. *Inquiry*, n. 4, dez. 1993.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

SAARINEN, R. **Weakness of the Will in Medieval Thought**. From Augustine to Buridan. Leiden/New York/Kölin: E.J. Brill, 1994.

SCHOPENHAUER, A. **O Livre Arbítrio**. Trad. Júlio Abreu de Matos Guerra: Coleção - Os Maiores Clássicos de Todos os Tempos, vol. 3, São Paulo: Novo Brasil Editora Brasileira, 1986.

SIDGWICK, H. **The Methods of Ethics**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981.

STRAWSON, G. **Freedom and Belief**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

WOOD, A. W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press: 1999.

WOOD, A. W. **Self and Nature in Kant's Philosophy**. Ithaca e London: Cornell University Press, 1984.

WOOD, A. W. **Kant's Moral Religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.