

Kant: razão pura, razão humana e a imputabilidade do mal moral¹

[Kant on pure reason, human reason and the imputability of moral evil]

Pedro Costa Rego²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i3.91345

Resumo

Neste artigo, proponho uma discussão sobre o problema da imputabilidade das decisões imorais no âmbito da filosofia prática de Kant. Em primeiro lugar, defendo que esse problema é consequência de uma ambiguidade na compreensão kantiana da “constituição subjetiva” da vontade humana, dita “impura” e “racionalmente imperfeita”, e da cooperação entre racionalidade e sensibilidade na autoria das suas escolhas. Essa ambiguidade conduz ao dilema hermenêutico insolúvel entre a tese de uma vontade imputável por escolhas operadas pela natureza dos seus impulsos e a de uma razão prática íntegra e não sensificada que escolhe deliberadamente pela desrazão na forma da imoralidade. Em segundo lugar, apresento e contesto a solução popular que vê na imputabilidade do mal moral um pseudoproblema e constrói uma definição da liberdade humana – como poder de escolher a favor ou contra a moralidade – que Kant explicitamente recusa e que não pode aceitar, em função das teses de suas obras fundacionais da moralidade.

Palavras-chave: Liberdade; moralidade; vontade; imputabilidade; escolha.

Abstract

In this paper I propose a discussion on the problem of the imputation of immoral decisions in Kant's practical philosophy. Firstly, I argue that this problem is a consequence of an ambiguity in Kant's conception of the “subjective constitution” of the human will, named impure or rationally imperfect, and of the cooperation of rationality and sensibility in the authorship of its choices. This ambiguity leads to the insolvable hermeneutical dilemma between a will that is responsible for choices made by its natural impulses and a pure will (practical reason) that deliberately chooses against reason in the form of immoral agency. Secondly, I expose and confront the popular solution that takes the imputation of immoral actions as a pseudo-problem and embraces a definition of human freedom – as the power of choice for or against morality – that Kant explicitly rejects and must reject, due to his own theses in his major grounding works on morality.

Keywords: Freedom; Morality; Will; Accountability; Choice.

1 Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa, e contou com a importante contribuição dos participantes do Seminário Kant do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), em especial a professora Marília Espírito Santo que, com toda a sua competência no tema da filosofia prática de Kant, vem generosamente debatendo comigo os assuntos deste artigo desde 2019.

2 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), pesquisador bolsista do CNPq. E-mail: pedrocostarego@gmail.com.

“Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und **muss nicht anders als so erklärt werden**, dass sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitet, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und konnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, **lässt sich schlechterdings nicht erklären**”

(KANT, MS AA 06: 321n, meus grifos).³

A filosofia prática de Kant, que se ocupa dos princípios que regulam as deliberações do arbítrio humano, tem um objetivo claro que dificilmente é questionado pela enorme maioria dos intérpretes: Kant pretende ali fornecer um argumento, chame-se ele dedução, demonstração, explicação ou justificação, de que nós, sujeitos que tomamos decisões, nos encontramos nessa tomada de decisões submetidos a uma lei universal e necessária. Essa lei, como bem se sabe, é denominada lei moral. Eminentemente racional e auto-imposta, a supostamente justificada lei moral confirma que o comportamento deliberativo do sujeito que ela regula é um comportamento livre no sentido de autônomo.

Não discutirei aqui a forma dessa lei, nem seu conteúdo, nem suas diversas formulações, nem a complicada relação entre essas formulações que a segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresenta com tanto zelo. Para o que aqui interessa, sublinho apenas que a lei moral que Kant pretende provar como obrigante para “nós” é tal que nos prescreve a escolha de fins – e não apenas de meios – segundo os princípios da *pura racionalidade prática*. Kant pretende provar, portanto, que nós *devemos* ouvir e aplicar, na deliberação de fins – repito, e não apenas na escolha de meios para atingir fins estabelecidos por outras faculdades –, aquilo que a racionalidade comanda ou autoriza como sendo preferível, de tal modo que nossas preferências de fundamento privado *devam* estar subordinadas ao crivo e à autorização dessa racionalidade moral.

Um projeto de filosofia prática que assim se compreende precisa, em primeiro lugar, abraçar a tese de que somos agentes *essencialmente* e não acessoriamente racionais. Não fosse assim, a lei moral, que é a lei da *racionalidade* prática, não nos daria respeito essencialmente. Qualquer argumento a favor da subordinação de nossa vontade à moralidade precisa pressupor a essência racional de nossa vontade humana.

Mas um olhar superficial para a filosofia prática de Kant permite constatar que, comprometido com a tese da racionalidade essencial da nossa vontade, Kant *no entanto* recusa que a proposição que sua filosofia quer provar, a saber, aquela que afirma que nossa vontade está submetida à lei moral, seja o que ele chama de uma proposição *analítica*. Por outras, recusa que o predicado “deve agir moralmente” esteja contido, como uma nota característica (*Merkmal*) no conceito-sujeito da proposição, isto é, no conceito de uma vontade como a nossa vontade humana. Quando Kant se impõe a tarefa de fornecer uma prova, uma demonstração ou uma dedução de que a lei do nosso comportamento é a lei racional da moralidade, ele deixa claro que o que precisa ser justificado é uma *síntese*, a ser garantida por alguma outra instância que não a dos conceitos de “vontade humana” e “dever moral”; ou seja, garantida por um “terceiro

³ Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções (exceto nos casos mencionados abaixo) e adotando o modelo de citação recomendado pela AA. Para a *Crítica da Razão Pura*, utilizo a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais, de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sigo a tradução de Guido Almeida: São Paulo, Discurso Editorial 2009, e para a *Crítica da Razão Prática*, a de Valério Rohden na maioria das vezes: São Paulo, Martins Fontes 2002.

termo” (*ein Dritte*) (GMS AA 04: 447).

Essa tese de Kant soa, de saída, curiosa, porque parece evidente que seres que decidem segundo uma faculdade essencialmente racional decidem imediata e necessariamente segundo o princípio supremo da racionalidade prática, que é justamente a lei moral. Mas que isso não seja evidente, se explica em função de uma outra tese abraçada por Kant, que eu gostaria de chamar provisoriamente de uma hipótese — e a meu ver não claramente assumida como tal — ou de um pressuposto⁴. Por que uma vontade essencialmente racional como a nossa não tem seu comportamento prático imediatamente regido pela lei da racionalidade prática, que é a lei moral?

Kant discorre por vezes sobre a vontade de seres essencialmente racionais cuja subordinação prática à regulação moral não demanda dedução, síntese e terceiro termo. Mas esses seres, sobre-humanos, Kant caracteriza não apenas como *essencialmente* racionais, mas também como *puramente* racionais, ou como “apenas” racionais. Assim, o pressuposto que explica por que nós, que somos (sic.) essencialmente racionais, dependemos da dedução de uma proposição sintética para descobrir que *devemos* agir moralmente é o pressuposto de que não somos seres apenas racionais, puramente racionais, ainda que sejamos essencialmente racionais. Portanto, para Kant, somos também, e também *essencialmente* — isso é fundamental —, outra coisa além de racionais. Sobre esse ponto, Kant sugere fortemente a seguinte distinção relevante: para seres dotados de uma vontade perfeitamente racional, sua subordinação à moralidade é analítica e a lei moral é uma lei *descritiva* de seu comportamento. Mas para seres dotados de uma vontade que é imperfeitamente racional, a lei moral lhes é *imperativa*, e sua relação com ela precisa ser provada como uma síntese.

Deste esclarecimento se segue que o pressuposto segundo o qual somos imperfeitamente racionais e que a moralidade que nos concerne é imperativa é o mesmo pressuposto segundo o qual nós, humanos dotados de uma vontade imperfeitamente racional, podemos e devemos (ou talvez, podemos porque devemos), agir moralmente, *mas não o fazemos necessariamente*, e talvez a experiência mostre que o fazemos raramente, talvez nunca, ao longo de uma vida inteira. Na *Fundamentação*, Kant explica claramente o que ele entende pela relação entre o modo imperativo da lei moral para nós e a imperfeição da nossa razão prática:

todos os imperativos são expressos por um dever (*Sollen*) e com isso indicam a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade (*Wille*) que, em função de sua *constituição subjetiva* (*seiner subjektiven Beschaffenheit nach*), não é necessariamente determinada por essa lei (GMS AA 04: 413, meu grifo).

Devemos dizer então que, para Kant, é uma certa “constituição subjetiva” da vontade humana que exige da filosofia prática uma prova não analítica da relação dessa vontade com a lei prática analiticamente derivada da pura racionalidade, e que também explica por que essa lei prática passa a ser para ela, vontade humana, uma lei imperativa, em vez de descritiva.

A pergunta pela constituição subjetiva da vontade humana é a pergunta por isso que seres racionalmente imperfeitos são além de racionais, e que é precisamente o motivo de sua imperfeição. A resposta de Kant está por toda parte: sensíveis. A “constituição subjetiva” da vontade humana é alguma forma de composição entre racionalidade e sensibilidade. Eis que, então, o grande objetivo da filosofia prática de Kant é o de mostrar que a lei moral/racional

⁴ Não chegarei tão longe a ponto de a chamar, com João Carlos Brum Torres, de uma “tese metafísica”: aquela que afirma, como se verá adiante no texto, no “modo de constituição da faculdade de apetição de entes racionais finitos” (Brum Torres, 2012, p. 100) o concurso de razão e sensibilidade. O comentador usa essa fórmula no contexto de sua discussão do sumo bem como objeto completo de uma vontade que, segundo Kant, porque finita e imperfeita, isto é, *racional mas sensivelmente “afetada”*, deve agir moralmente e também assumir sua aspiração à felicidade. Soa forte a tese de Brum Torres de que “a aspiração à felicidade” é apresentada “de maneira dogmaticamente metafísica como uma característica ou propriedade essencial de todo ser racional finito” (105). Não obstante, como também aparecerá adiante no texto, sou simpático à ideia aí contida de que Kant deve explicações importantes sobre a *subjektive Beschaffenheit* da vontade humana, um ponto, que segundo Torres, “Kant trata elíptica e confusamente” (103).

subordina, sujeita, comanda imperativamente e é válida para... seres que são racionais e sensíveis, ou racionais/sensíveis.

Ao menos em dois momentos importantes da *Crítica da Razão Pura*, uma vez na Dialética Transcendental (A534/B562) e outra no Cânone da Razão Pura (A803/B831), Kant nomeia, em latim, essa instância deliberativa, com sua *sui generis* “constituição subjetiva”, esse poder de escolha que é o nosso e cuja subordinação à lei moral, não sendo analítica, precisa ser sinteticamente deduzida: nosso poder de tomar decisões chama-se ali *arbitrium liberum sensitivum*. *Liberum* porque essencialmente racional; nos termos de Kant, autônomo (segundo a evolução conceitual que virá com a *Fundamentação*) e livre da necessitação da sensibilidade. E *sensitivum* porque imperfeitamente racional, seja o que for que isso possa significar⁵. Mas na enorme maioria das vezes, o nosso poder deliberativo é chamado simplesmente de vontade (*Wille*), que Kant costuma definir como “razão prática”, exatamente a mesma expressão com que define o poder deliberativo de seres puramente racionais:

Toda coisa na natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade (*Wille*). Visto que se exige a razão para se derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática (GMS AA 04: 412).

Veremos adiante que as noções de vontade e arbítrio, respectivamente “*Wille*” e “*Willkür*”, vão desempenhar papéis importantes na *Metafísica dos Costumes*, quando Kant manifesta alguma inquietação em relação a tentativas de interpretar seu conceito de liberdade em termos que ele fará questão de desaprovar explicitamente.

Feitos esses esclarecimentos preliminares, que, creio eu, correspondem legitimamente a posições da filosofia kantiana, eu gostaria de começar propondo uma reflexão sobre essa conjunção na *Beschaffenheit* da vontade humana, a conjunção “*liberum/sensitivum*”, “racional/sensível”. Em primeiro lugar, porque qualquer encaminhamento da questão sobre a qual vou diretamente me debruçar aqui depende de uma compreensão do papel da sensibilidade nessa conjunção. A questão de que me ocupo nas linhas que seguem é a questão das escolhas imorais da vontade humana e o problema de sua imputabilidade. Ocorre que, se nós humanos erramos moralmente, diferentemente de santos, anjos, deuses etc., parece ser em função de uma certa “participação” da sensibilidade na *Beschaffenheit* dessa nossa vontade essencialmente racional, ainda que imperfeitamente racional.

Sobre isso, convém observar de saída e brevemente que, em inúmeros momentos de sua obra, como nesta passagem da *Religião*, que poderíamos encontrar em qualquer uma das duas primeiras *Críticas*, Kant se apressa em desqualificar o que seria uma inferência razoável a partir do fato dessa “participação” da sensibilidade em nossa vontade:

O fundamento subjetivo do exercício da liberdade humana em geral precisa, por sua vez, ser ele mesmo um ato de liberdade (*Actus der Freiheit*) (não o fosse, o uso ou abuso do arbítrio humano com respeito à lei moral não poderia ser imputado a ele, assim como tampouco poderiam ser chamados de “morais” o bem ou o mal nele). Portanto, o fundamento do mal não pode repousar em nenhum objeto que *determine* o arbítrio através de inclinação, em nenhum impulso natural, mas somente numa

⁵ KrV, A534/B562: “Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über die Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heisst tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum* aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Mensch ein Vermögen beinwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen”; KrV, A803/B831: “Eine Willkür nämlich ist bloss tierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt”. Todos os grifos são de Kant.

regra que o próprio arbítrio produz para o exercício de sua liberdade, isto é, numa máxima (RGV AA 06:21).

Aqui como em muitos momentos, Kant afirma, sem esclarecimentos ulteriores, que a admitida participação da sensibilidade na constituição subjetiva da vontade humana não reduz em uma gota sequer o domínio e a autoria da *racionalidade* nos nossos atos de escolha, que somente por isso são atos livres e imputáveis a nós como sujeitos agentes. Não sendo produto de um “impulso natural” (*Naturtrieb*), a “regra que o próprio arbítrio produz para o exercício de sua liberdade” só pode ser, evidentemente, um produto da razão.

Uma primeira pausa para assinalar que nós talvez tenhamos algum problema na compatibilização dessas teses legitimamente kantianas. Se nós fazemos escolhas imorais porque somos imperfeitamente racionais; se ser imperfeitamente racional consiste em possuir uma vontade em cuja “constituição subjetiva” a sensibilidade “participa”; e se a sensibilidade prática é, como Kant não cansa de afirmar, uma manifestação da natureza em nós, então por que exatamente não devemos imputar a falta moral à natureza (em nós)? Ou simplesmente: por que exatamente as decisões imorais são completamente *nossas* decisões e a apenas nós imputáveis *como a agentes racionais livres*? O problema voltará adiante com mais força.

O segundo importante motivo pelo qual a conjunção *liberum/sensitivum* precisa ser explicada é este: se não estiver bem estabelecido em que sentido nós, enquanto sujeitos agentes, somos essencial e constitutivamente essas duas coisas, racionais e sensíveis, todo o projeto da filosofia prática de Kant corre o risco de perder seu sentido. É que se esse projeto consiste em provar a moralidade como imperativa para nós *porque* somos seres sensíveis, ainda que racionais, se ficar provado que não somos sujeitos agentes *essencialmente* sensíveis, mas, por exemplo, apenas seres racionais *acidental e externamente assediados* por inclinações sensíveis, o projeto de uma moralidade que é imperativa – em vez de analiticamente derivada da racionalidade – estará seriamente comprometido. O que quero dizer com isso é que uma moralidade apenas imperativa só faz sentido para um ser cuja vontade é seduzível por inclinações; e eis o decisivo: uma vontade só é seduzível por inclinações se ela contiver *no interior de si*, na sua *essência*, um fundamento da sedutibilidade. Na reflexão kantiana, uma vontade santa pode ser confrontada com quaisquer convites da sensibilidade ou da natureza que ela não corre o risco da sedução e, portanto, não precisa de uma moral imperativa. Mas se a vontade humana precisa, supõe-se que a nossa racionalidade prática contenha em si algum elemento que, proveniente da sensibilidade, altere o que seria o funcionamento puramente racional da sua escolha por fins. Repito: se a sensibilidade em nós rigorosamente não modifica o funcionamento da nossa racionalidade – se ela apenas apresenta convites externos pretensamente sedutores –, nós estamos subordinados à moralidade exatamente do mesmo modo que os santos o estão: analiticamente. Pergunta-se novamente então: o que significa pressupor, na base de todo o projeto de uma filosofia prática idealista transcendental, que a nossa vontade seja racional “e” sensível?

Reitero “pressupor” porque não vejo em parte alguma, o que certamente pode ser uma limitação minha, Kant explicar no que consiste e o que resulta da ligação entre racionalidade e sensibilidade em nosso poder de tomar decisões. Na maioria das vezes, também reitero, Kant chama esse poder de vontade (*Wille*) e a define, textualmente, como razão prática, leia-se: a própria e única razão, aqui na tarefa de estabelecer fins (prática), em vez de conhecer objetos (teórica). Mas como, assim definida, a vontade humana parece igual à vontade divina – simplesmente razão estabelecendo fins –, Kant marca a diferença chamando a vontade divina de razão prática perfeita ou *pura*, ficando para nós a imperfeita *impura*, por vezes também dita “empiricamente condicionada”.

Observe-se antes de mais nada que, em princípio, as expressões “impura” e “empiricamente condicionada” podem ter significados muito distintos. Uma razão condicionada por interesses privados, leia-se: operando a serviço de interesses empíricos e/ou irracionais, não precisa ser impura, no sentido de misturada com esses interesses. E Kant sabe bem disso quando discute os

imperativos hipotéticos, que se fossem racionalmente impuros, infiltrados por irracionalidade, jamais apontariam para o meio mais eficiente de se obter a satisfação de um fim heteronômico, por exemplo, uma inclinação. Ademais, se a “constituição subjetiva” da nossa vontade fosse uma razão “empiricamente condicionada”, não estaria em seu poder estabelecer fins incondicionais e autônomos, de modo que o imperativo racional da autonomia, que é a lei moral, também não lhe diria respeito. Portanto, ser “empiricamente condicionada” não é o traço distintivo da nossa vontade humana relativamente a uma vontade santa ou divina. Em nossa vontade, pensa Kant, a razão procede por vezes, talvez na enorme maioria das vezes, de maneira empiricamente condicionada, mas não pode ser definida pelo que ela faz na maioria das vezes. Simplesmente porque ela é capaz de deliberar de modo empiricamente incondicionado. De novo, a ser provado, é claro.

Mas se nossa vontade não é nem *exclusivamente* racional, ainda que o seja *essencialmente*, nem tampouco constitutivamente condicionada por interesses empíricos, então resta examinar em que sentido devemos entender que nossa vontade é racional e sensível no sentido de operar a partir de uma racionalidade *impura*. Devemos dizer que a impureza da vontade humana é o que justifica todo o esforço de Kant na *Fundamentação III* e na *Crítica da Razão Prática* de provar por uma dedução, ou por um facto da razão, “que a lei moral nos obriga (*verbindt*)” (GMS AA 04: 450)?

É importante observar e dirimir uma ambiguidade na atribuição do predicado da impureza à vontade humana. Na primeira frase da *Crítica da Razão Prática*, ao explicar por que, contrariando o paralelismo com o projeto de uma crítica da razão teórica, não se tratará agora de uma “crítica da razão prática *pura*”, Kant declara que basta nessa obra demonstrar (*darzutun*) “que há uma razão prática *pura*” (KpV AA 05: 03, grifos do autor), ou por outras, que a razão prática pode ser pura. Que Kant esteja aqui se referindo à nossa (humana) razão prática, e não à razão prática de santos, anjos ou Deus, parece por demais evidente, considerados todos os encaminhamentos que a partir daí se seguem. Para não restar dúvida, registre-se que poucas linhas adiante Kant especifica que seu problema fundamental diz respeito ao “uso meramente prático de *nossa* razão pura” (KpV AA 05: 04, meu grifo). É certo, portanto, que se existe uma impureza constitutiva da razão prática humana, que a torna diferente, em algum sentido, da razão prática santa porque capaz de maldade moral, essa impureza não pode impedir que nela aconteça a escolha pura pela moralidade; pode apenas permitir que nela aconteça a escolha pela imoralidade. Eis a ambiguidade que Kant tem de se esforçar para dirimir: nossa vontade humana é impura na medida em que em sua constituição subjetiva se faz presente *de algum modo* a sensibilidade e a possibilidade do mal moral. Mas para Kant, ela é sempre capaz de, mergulhada nessa impureza, se fazer sede de uma escolha da razão prática pura.

Ocorre entretanto que, ainda que soe mais razoável a tese de que o traço constitutivo e a diferença específica da vontade humana é uma certa impureza – em vez de um necessário “condicionamento empírico” –, existe um argumento segundo o qual, a levarmos a sério aqui o predicado da impureza, qualquer tentativa de estabelecimento (*Festsetzung*) do imperativo categórico pode estar fadada ao fracasso. Foi provavelmente por antecipar esse argumento que a enorme maioria dos estudiosos da “constituição subjetiva” da racionalidade prática humana no kantismo enveredou por um caminho que, ao fim e ao cabo, é o da recusa precisamente do que está contido no conceito de impureza.

Segundo a orientação das supracitadas definições da Dialética e do Cânone da *Crítica da Razão Pura*, a interpretação predominante optou por entender que, para Kant, a vontade humana difere da vontade perfeitamente racional na medida em que ela é uma racionalidade deliberativa *ameaçada*. Nas duas passagens, Kant emprega o particípio “*affiziert*”. Chamando aí nosso poder deliberativo de arbitrio, como já vimos, e não de vontade, afirma dele que é *durch sinnliche Antriebe affiziert*, afetado por impulsos sensíveis.

Observe-se de saída que também o uso desse verbo é ambíguo. Ele pode significar ou

bem que nosso arbítrio opera necessariamente a partir de uma racionalidade “sensificada”, literalmente impura; ou bem que nós nos achamos sempre “ameaçados” pelos impulsos da sensibilidade, que permanece uma faculdade “exterior” à sede do comando das nossas escolhas e, somente porque exterior, evitável. Foi a segunda interpretação do *affiziert* kantiano, a da ameaça externa, que ganhou ampla popularidade entre os intérpretes, e que no fundo recusa ou distorce a tese da impureza da nossa vontade.

O que essa interpretação popular pretende é conciliar duas teses: (i) a tese de que em nós a racionalidade prática não se acha blindada contra os convites dos impulsos sensíveis, e (ii) de que ela tampouco se acha internamente contaminada pela impureza da sensificação. De algum modo, nossa vontade ouve e escuta o convite à imoralidade. Mais que isso, se vê abalada por ele, mas, ainda que não seja surda aos impulsos sensíveis, permanece uma razão prática internamente íntegra, “pura”, isto é, operando no elemento da representação judicativa. A rigor, ela seria algo como uma razão santa, só que sob tentações.

Há um problema evidente aqui. Uma razão santa tentada parece ser um conceito impossível na filosofia de Kant. Para Kant, em princípio, santos são precisamente aqueles seres cuja vontade é imune a tentações. De novo, o problema voltará.

Para essa interpretação um tanto distorcida – mas bastante compreensível, gostaria de sublinhar isso – da noção de impureza e da impureza da vontade humana na filosofia prática de Kant, é indispensável que a conjunção entre o racional e o sensível nela, entre o *liberum* e o *sensitivum*, seja alguma forma de *composição*, por mais que a mantida integridade das partes componentes no conceito de “composição” repugne ao conceito de “impureza”. Na vontade humana, a conjunção entre o racional e o sensível de modo nenhum poderia consistir numa forma de fusão, ou confusão entre racionalidade e sensibilidade. A explicação é simples.

A estratégia dedutiva da *Fundamentação* III consiste em, primeiro, derivar analiticamente a lei moral da estrutura da racionalidade prática; e em seguida, assegurar nossa adesão à racionalidade prática pelo argumento de nosso pertencimento ao mundo inteligível, na medida, é claro, em que nos consideramos a nós mesmos como sujeitos agentes do ponto de vista numênico, e não apenas como objetos do conhecimento teórico, do ponto de vista fenomênico, ou empírico⁶. Numa frase: porque todo ser racional é moral, e porque, de um certo ponto de vista, somos racionais, segue que, de um certo ponto de vista, somos morais⁷.

Fica claro então por que sempre se optou pela hermenêutica da ameaça, do assédio, do risco evitável e, no limite, da “composição” para explicar o lugar da sensibilidade na constituição do sujeito agente imperfeitamente racional, impuramente racional. Se em nosso poder deliberativo a racionalidade comparecesse internamente desvirtuada pela afeção da sensibilidade, se nela essa afeção significasse uma contaminação interna que alterasse a natureza do seu próprio elemento racional, o argumento da derivação analítica entre moralidade e racionalidade não desempenharia nenhuma função na prova de que nós devemos agir moralmente. É claro que esse argumento não esgota a prova. Mas, para Kant, ele é uma etapa fundamental nela. Nós somos seres morais porque todos os seres racionais são morais e nós somos seres racionais⁸. Ora, a premissa menor do silogismo prático de Kant, expressa nessa última proposição, só se sustenta se em nossa vontade, em nossa razão prática, a razão não for uma faculdade corrompida, fundida com a sensibilidade, rigorosamente impura; simplesmente porque de uma razão adulterada não se faz a passagem para a moralidade. A moralidade só é lei causal prática para quem age a partir

⁶ Cf. GMS AA 04: 453.

⁷ A explicação nominal e popular – e a meu ver muito problemática – desse “certo ponto de vista”, vimos acima, e repito: somos morais na medida em que somos obrigados por um dever, embora sejamos também capazes de recusar esse dever, e desse ponto de vista, não somos perfeitamente morais.

⁸ Tendo demonstrado que a lei moral é a lei da causalidade livre, Kant afirma precisamente isso, substituindo moralidade por liberdade: “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão para também conferir exatamente a mesma liberdade a todos os seres racionais” (GMS AA 04: 447, meu grifo).

do elemento de uma racionalidade íntegra. Mas para quem age a partir de um terceiro elemento resultante da fusão entre sensibilidade (natureza) e racionalidade pura, seria preciso encontrar uma outra lei, uma lei que, no seu comando, contemplasse as exigências da sensibilidade, e isso definitivamente não pode ser a lei moral. Em uma frase, se nossa vontade é um híbrido ou um amálgama de razão com sensibilidade, a lei de seu comportamento, por “apenas” imperativa que a queiramos designar, não poderia ser uma lei derivada exclusivamente da pura racionalidade. Nossa vontade híbrida, com sua autoconsciência híbrida, simplesmente não a reconheceria como *sua* lei.

Eis então o pressuposto necessário – nem sempre suficientemente explicitado e que me parece legítimo – da hermenêutica da ameaça na explicação da afeção sensível da nossa vontade: em nós, a racionalidade prática é e precisa ser exatamente a mesma que existe ou pode existir numa vontade santa ou no arbítrio divino. Do ponto de vista da presença e da operação da razão nas nossas escolhas, por estranho que soe, somos seres perfeitos e divinos. A imperfeição (impureza?) da nossa vontade, se é que isso é explicável, não atinge ou adultera minimamente nosso poder racional de estabelecer fins.

Pergunta-se então: se isso for aceito, e tem que ser aceito por qualquer interpretação atenta à *Fundamentação* III, então o que exatamente acontece em nós para a nossa vontade, razão prática ameaçada por inclinações sensíveis, escolher a inclinação que (apenas) ameaça sua moralidade – que não “necessita” (*nötigt*) a nossa vontade –, inclinação que *precisa ser livremente escolhida pela razão* para que a imoralidade imputável se consume? Esse é o problema que toda a hermenêutica da ameaça na interpretação da impureza “compositiva” da nossa vontade precisou enfrentar, e com o qual Kant não deixou de ser confrontado. E aqui começa a ruir o edifício da obviedade em torno da imputabilidade do mal. Mas isso precisa ser explicado com calma porque a blindagem intuitiva que nos tranquiliza sobre nosso poder de errar livremente é quase impenetrável.

Admita-se que a nossa vontade, que sempre opera a partir do elemento de uma racionalidade pura, não contaminada pela sensibilidade, é ameaçada por *sinnliche Antriebe*. Vimos que Kant reiteradamente afirma que impulsos sensíveis não são autores de escolhas, nem morais, nem imorais. É preciso, portanto, entender o que acontece com a nossa razão prática diante das tentações produzidas por nossa sensibilidade. Precisamente: o que faz com que e como acontece de a própria, pura, incontaminada razão que opera no comando das nossas decisões, decidir livremente, sem jamais abandonar seu próprio elemento, que é o racional, ceder às tentações da sensibilidade. Para a interpretação popular, é forçoso que a nossa razão íntegra – não alterada em seu elemento próprio pela sensibilidade ou pela natureza –, integralmente possa escolher agir na direção contrária ao que qualquer razão íntegra, leia-se, pura, determina em situações de conflito moral; que a nossa razão íntegra integralmente possa escolher que é preferível ser irracional. Somente assim temos o direito de dizer que erramos livremente, que escolhemos livremente a imoralidade, e somente por isso somos responsáveis e imputáveis por essa escolha. Será mesmo que estamos nos enredando num pseudoproblema?

Na *Metafísica dos Costumes* e nos escritos preparatórios para seus Prefácio e Introdução⁹, obra em que Kant esboça um enfrentamento desse assunto distinguindo vontade (*Wille*) de arbítrio (*Willkür*) e as “liberdades” que lhes caberiam respectivamente¹⁰, Kant parece admitir que esse não é um pseudoproblema:

Qualquer transgressão da lei não pode ser explicada de outro modo, se não que ela

9 Cf. VAMS AA 23: 243-252.

10 “O arbítrio (*Willkür*) é portanto livre para fazer ou deixar de fazer o que a lei ordena. Mas a vontade (*Wille*) é de um outro modo livre, porque ela é legisladora e não subordinada, nem à lei da natureza, nem a qualquer outra” (VAMS AA 23: 249, 8-10); “A vontade (*Wille*), que não se dirige a nada senão à lei, não pode ser dita nem livre, nem não livre, pois ela não se dirige a ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações (portanto, é a própria razão prática), e por isso é simplesmente necessária e mesmo incapaz de ser necessitada. Apenas o arbítrio (*Willkür*) pode ser denominado livre” (MS AA 06: 226).

provém de uma máxima do criminoso (a máxima de fazer desse crime uma regra para si). Porque se derivássemos essa transgressão de um impulso sensível, ela não teria sido cometida pelo sujeito como um ser livre, e portanto não lhe poderia ser imputada. Mas como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contrária à clara interdição da razão legislante, é simplesmente inexplicável (*lässt sich schlerchterdings nicht erklären*) (MS AA 06: 321n, meu grifo).

Que fique claro por que isso “é simplesmente inexplicável” para Kant, ainda que “não possa ser explicado de outro modo”: essa razão prática não se acha de antemão e mesmo em momento algum obscurecida, embotada ou contaminada pelo sensível, que lhe permanece heterogêneo. Qualquer embotamento heteronômico é fator atenuante de imputabilidade, porque é fator mitigador da liberdade das escolhas da razão. Quanto mais internamente adulterada, menos sujeita à lei moral e menos responsável por suas ações é uma vontade. Uma vontade livre, portanto, sabe com toda clareza que aceitar as propostas das inclinações em situações de impasse moral é imoral, isto é, irracional. Nossa razão prática então contempla lucidamente, ponderadamente a irracionalidade nos convites da sensibilidade e, ao fim e ao cabo, livremente opta, decide por essa irracionalidade, a partir de seu próprio elemento racional e contra seu próprio elemento racional. Eis o que é, para Kant, “simplesmente inexplicável”. Todas as vezes em que ele chegou diante desse escândalo, de modo geral nas obras de filosofia prática da década de 1790, suas respostas soaram enigmáticas e pouco animadoras.

Não tenho aqui nenhuma pretensão de resolver o problema kantiano da imputabilidade do mal moral, que, como vimos, é indiretamente o problema do sentido do projeto filosófico de uma prova da moralidade como imperativa para nós. O que pretendo é defender que a imputabilidade do mal moral não pode ser um pressuposto na filosofia prática de Kant, com base no qual e em conformidade com o qual precise ser construída sua teoria da liberdade da vontade e da moralidade como imperativo. Em vez disso, essa imputabilidade ou sua inexistência é que precisam se conformar a uma explicação coerente do modo como decisões livres morais e imorais podem ser tomadas e, conseqüentemente, do modo como racionalidade e sensibilidade cooperam nos processos de deliberação de um arbítrio como o humano. Isso posto, a partir de agora, com deferência peço vênica para designar como “negacionista” a interpretação da questão da imputabilidade em Kant que prefere não admitir qualquer dificuldade na tese, que passarei a chamar de “voluntarista”, segundo a qual nossa razão prática escolhe livremente recusar a racionalidade prática na forma de uma escolha imoral.

Acredito que em algum momento Kant frequentou esse negacionismo, acreditando que não haveria nenhum problema maior em responsabilizar sujeitos racionais e sensíveis por seus erros simplesmente assumindo esses erros como produtos de uma livre escolha por ceder aos convites sedutores de uma sensibilidade apenas afetante (*affizierend*), e não necessitante (*nötigend*). A falta moral seria obra de um arbítrio livre, cuja liberdade consistiria apenas em estar ele “sob” a lei moral (“*unter dem Gesetz*”), mesmo quando ele não a incorporasse na sua máxima, isto é, mesmo quando ele não deliberasse moralmente.

Com efeito, há momentos na obra prática de Kant em que ocorre, ainda que de modo não conclusivo, a preposição “sob” (“*unter*”) ou a semântica dela para situar o lugar da vontade em relação ao princípio supremo da moralidade. Mas que eu saiba, a expressão “sob leis morais” ocorre apenas uma vez no contexto de uma argumentação fundacional da filosofia prática, a saber, em GMS 04: 447. E como bem observa Courtney Fugate (2012, p. 22n), ela ocorre exatamente no mesmo parágrafo em que Kant defende a tese contrária à do negacionismo, a saber, de que a lei moral pode ser extraída por mera análise a partir do conceito de uma vontade livre (sendo portanto, em princípio, contraditório o conceito de uma vontade livremente imoral).

A segunda presença comemorada dessa expressão, agora enfaticamente introduzida por Kant — “afirmo-o com determinação” — e por isso preferida dos defensores da interpretação voluntarista, é a da nota de rodapé do §87 da *Crítica do Juízo*, que eu cito:

Afirmo-o com determinação: sob leis morais. Não é o homem em conformidade com leis morais, isto é, tal que se comporte de acordo com elas, que é o fim terminal da criação. Na verdade, com a última forma de expressão diríamos mais do que sabemos, isto é, que está no poder de um autor do mundo fazer com que o homem se comporte sempre de forma adequada às leis morais... (KU AA: 05 448-9n).

Não me interessa comentar detidamente o trecho, não apenas porque isso pode conduzir a uma discussão desmedidamente longa sobre o que Kant pretende com a noção de *Endzweck* na terceira *Crítica*, mas sobretudo porque aceito que Kant esteja em alguma medida comprometido com uma liberdade voluntarista. O que eu recuso, repito, é que esse comprometimento seja isento de tensões e ambiguidades e que ele não colida com a noção de liberdade efetivamente conquistada na argumentação fundacional de sua filosofia prática. A propósito dessa passagem da *Crítica do Juízo*, permito-me mencionar apenas que em momento algum Kant dá sinais de que está defendendo uma concepção moralmente neutra de liberdade. O assunto é completamente outro, e, até onde entendo, o que Kant está defendendo é uma limitação daquilo que devemos considerar que a *natureza promoveu em nós*. No sujeito agente, o que pode ser considerado como fim terminal da natureza é, com efeito, apenas uma disposição que o torna apto a seguir a moralidade. Mas isso é o mesmo que dizer que o efetivo exercício da moralidade não é algo assegurado em nós pela natureza, tese essa que não é de forma alguma incompatível com a hipótese de que a nossa liberdade só tenha lugar no efetivo exercício da moralidade, justamente porque nossa liberdade repousa no elemento da racionalidade autolegislante, e não no da natureza e seu *Endzweck*. Portanto, desconectada do tema da imputabilidade pelo mal moral e da discussão sobre liberdade moralmente comprometida e liberdade moralmente neutra, a expressão “sob leis morais” não traz nenhuma contribuição legítima para o estado da nossa questão.

Isso não significa, reitero, que não haja fundamento textual para justificar o interesse de Kant na direção de uma liberdade imoral imputável, portanto, na direção do voluntarismo eletivo. Minha hipótese é que esses textos existem, mas que neles ocorrem mais *asserções* e *pressupostos* do que *justificações* e *fundamentações*. O mesmo não acontece nas passagens textuais antagônicas. Vejamos isso agora.

Na *Fundamentação*, vimos Kant caracterizar a vontade *tout court* como “razão prática”; a razão ela mesma, a saber, precisamente no empenho de determinar fins como preferíveis: “Visto que se exige a razão para se derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática” (GMS AA 04: 412). Ainda nessa obra, a liberdade dessa vontade é caracterizada como um tipo de causalidade. Uma causalidade segundo “leis imutáveis”, que determinam nossas escolhas enquanto sujeitos racionais agentes, assim como a causalidade natural determina por suas leis o mundo fenomênico. Eis a passagem mais significativa nesse sentido:

Visto que o conceito de causalidade traz consigo o de *leis*, segundo as quais, por algo que chamamos de causa tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas antes, pelo contrário, tem de ser uma *causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie peculiar*; pois de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda (GMS AA 04: 446, meu grifo no último trecho).

Na mesma direção, na seção da dedução dos *Grundsätze* da razão prática pura, a *Crítica da Razão Prática* registra claramente com a expressão “assim como” isso que Kant entende como um paralelismo entre as formas atuais de causalidade em questão, a fenomênica e a numênica:

de fato, a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza suprassensível, *assim como (so wie)* a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível (KpV AA 05: 47, meu grifo).

Por sua vez, essa afirmação parece perfeitamente coerente com a estratégia de solução da Terceira Antinomia na *Crítica da Razão Pura*, onde Kant originalmente apresenta sua teoria da liberdade

da vontade. O determinismo natural, supostamente bem estabelecido pela epistemologia do Idealismo Transcendental, não atropela a liberdade, assim quer Kant, pelo motivo de que existe um outro modo de considerarmos a nossa vontade, que não o fenomênico. Ao considerarmos a nossa vontade numericamente, portanto, como pertencente ao mundo inteligível — e é assim que sempre fazemos quando precisamos tomar decisões —, encontramos necessariamente governados por uma causalidade livre e puramente racional, que será explicitada como autônoma e auto-legisladora nos textos posteriores de filosofia prática. Assim, na medida em que nos tomamos por agentes escolhedores, estamos, com efeito, “sob” a lei da causalidade racional, que é, por análise, causalidade moral.

Mas está claro aqui que “estar sob a lei moral”, para nossa vontade considerada numericamente como razão prática, é tudo menos deter o poder voluntarista de aceitar ou recusar as determinações da causalidade livre. Para o Eu considerado numericamente, que Kant chama da terceira seção da *Fundamentação* de “eu propriamente dito” (*das eigentliche Selbst*) (GMS AA 04: 457), estar sob a lei moral é simplesmente proceder moralmente quando somos chamados a decidir numa situação de conflito moral. A tese de Kant é que, ao nos considerarmos como seres pertencentes a um mundo inteligível, portanto abstração feita do ponto de vista epistêmico-fenomênico, longe portanto do que concerne à sensibilidade, encontramos nossa vontade como uma razão prática, que é livre na medida em que legisla e segue sua própria causalidade. Para a solução kantiana da Terceira Antinomia, inteiramente fundada na distinção transcendental, não parece fazer nenhum sentido a tese de que a liberdade do Eu numênico consiste em estar “sob” uma lei moral que paira sobre ele como uma potência que ele pode *escolher* atualizar, agindo moralmente, ou *escolher* deixar em potência, agindo imoralmente. Não se entende o que seria propriamente o Eu numênico, que é o único livre, recusando a lei moral. Essa recusa seria operada pela racionalidade, ou seja, seria justificável por razões? Aqui a resposta tem que ser contraditória. Necessariamente sim e necessariamente não. Sim, porque se a recusa da moralidade for obra de impulsos sensíveis, não será uma recusa livre nem imputável. Não, porque uma deliberação da razão contra a razão, pela desrazão é, para dizer o mínimo, uma aberração lógica.

Há portanto muitos elementos no percurso conceitual fundacional da filosofia prática de Kant na década de 1780 que apontam muito fortemente para a tese de que, para a vontade livre, estar “sob” leis morais é agir moralmente. A liberdade da vontade como um “poder” de decidir moralmente não tolera que esse poder não seja atualizado na circunstância em que uma decisão for exigida.

Mas mesmo nas obras da década de 1790, quando, para muitos, Kant teria se convertido ao voluntarismo *à la* Reinhold com suas considerações sobre a diferença entre *Wille* e *Willkür*, o filósofo reafirma suas principais teses fundacionais. Por exemplo, na *Metafísica dos Costumes*, vemos que a escolha por agir contra a lei moral não pode participar da definição da liberdade da vontade humana porque agir imoralmente só poderia ser, para nós, a expressão de um “não-poder” (*ein Unvermögen*) para agir moralmente¹¹. Mas uma vez estabelecido que nós temos o poder (*Vermögen*) positivo de escolher a moralidade; uma vez que a escolha pela moralidade não é para nós humanos um *Unvermögen*, então o que está sendo dito é que a liberdade humana não comporta o poder de escolher a imoralidade. A posição de Kant aqui parece, portanto, ser essa: o poder de agir moralmente não deve ser entendido como mera possibilidade atualizável ou não, elegível ou não, mas como uma potência que apenas aguarda a ocasião demandante para *necessariamente* se atualizar.

Sendo, portanto, contraditória uma razão que escolhe a desrazão na forma da imoralidade, e do mesmo modo contraditória uma escolha ao mesmo tempo livre e operada por impulsos sensíveis, Kant é coerente, repito, em desviar, nas obras fundacionais, de qualquer acepção

¹¹ “Em sentido próprio, apenas a liberdade relativamente à legislação interna da razão é um poder (*Vermögen*). A possibilidade de se desviar dessa legislação é um não-poder (*Unvermögen*)” (MS AA 06: 227).

voluntarista de liberdade e de qualquer liberdade moralmente neutra, e em identificar a liberdade da nossa vontade, isto é, da nossa razão prática, com o efetivo exercício da moralidade. Tudo leva a crer que é isso que ele pretende quando fala de uma ligação “analítica” entre liberdade e moralidade (KpV AA 05: 31), quando afirma que “liberdade e lei prática incondicional referem-se reciprocamente (*weisen also wechselweise aufeinander zurück*)” (KpV AA 05: 29) e, finalmente, que “liberdade e legislação própria da vontade [i.e, lei moral] são ambas autonomia e, portanto, conceitos intercambiáveis (*Wechselbegriffe*) (GMS, AA 04: 450)”. Paul Guyer, lendo o início da *Fundamentação* III, sedimenta esse amálgama de liberdade, racionalidade e moralidade na seguinte fórmula, que me parece sucinta e oportuna. Para Kant, diz ele, “a lei moral é simplesmente a lei causal do Eu numênico” (Guyer, 2009, p. 178, 189).

Particularmente interessante – e sirvo-me disso aqui como pretexto para mencionar brevemente a história e o conceito da controvérsia – é que o mesmo comentador, num artigo de 2017, passa a defender a curiosa tese de que essa posição de Kant, que ele reconhece como inequívoca na terceira seção da *Fundamentação*: “a lei moral é a lei causal do Eu numênico”, é a conclusão do que ele passa a chamar de um “argumento anômalo” (Guyer, 2017, p. 131) no coração da filosofia prática de Kant. E defende no mesmo movimento uma revisão dessa outra posição, que ele também reconhece como textualmente kantiana na *Fundamentação* (ainda que, para ele, equívoca e imediatamente retificada pelo próprio Kant), a saber, a famosa definição da vontade humana como “razão prática” (GMS AA 04: 412)¹². O comentador certamente entende que é preciso corrigir essas duas “anomalias” em bloco porque percebe que uma vontade definida como razão prática só pode ter na lei moral a sua própria lei causal, de tal modo que o comportamento do agente que responde como razão prática, a saber, nós, está “sob” a lei moral no sentido forte de ser causalmente determinado por essa lei.

Mas é muito importante observar que o “argumento anômalo” a que o comentador se refere não é exatamente uma conversa acessória e eventualmente removível da *Fundamentação* e de toda a obra prática de Kant. O que está em questão é de nada menos do que a única prova que Kant chega a formular da liberdade da vontade humana, que é a vontade de um ser racional. Nos termos de Kant, o argumento anômalo a que Guyer se refere é “a dedução do conceito de liberdade a partir da razão prática pura (e com ela a possibilidade do imperativo categórico)” (GMS AA 04: 447). Repito: esse argumento, que recupera a distinção transcendental idealista da solução da Terceira Antinomia, consiste numa prova de que nós somos livres na medida em que, em nossa consciência (racional) de nós mesmos como sujeitos agentes, nós necessariamente nos tomamos como pertencentes a um mundo inteligível, ou seja, nos tomamos como pura racionalidade operando, na determinação de fins, livres de causas heteronômicas e a partir da nossa própria causalidade autônoma, que é a causalidade da razão, portanto, a lei moral¹³.

Com efeito, se quisermos, com Guyer, sustentar que “em seres humanos, razão prática e vontade não são idênticas” (Guyer, 2017, p. 127), teremos que considerar anômalo também o argumento de que em nós a vontade é livre, porque a única liberdade deduzida na *Fundamentação* e em toda a filosofia prática de Kant é a liberdade das operações representacionais/judicativas da razão tal como ela é, da simples razão, que é a mesma em todo ser racional. A meu ver, Kant afirma isso com todas as letras nos parágrafos preparatórios da dedução na *Fundamentação* III: “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão para também conferir *exatamente a mesma liberdade* a todos os seres racionais” (GMS AA 04: 447, meu grifo). Ora se a liberdade da nossa vontade é exatamente a mesma liberdade da vontade de todos os seres dotados de razão, certamente não é porque a nossa vontade e a desses outros seres possuem em comum alguma outra propriedade que garanta essa mesma liberdade. Evidentemente, é porque a única liberdade em questão é a liberdade do exercício da racionalidade prática, esteja ela em nós ou em outrem.

¹² Cf. Guyer, 2017, p. 126.

¹³ Cf. GMS AA 04: 453.

Em resumo, o “argumento anômalo” é a única prova kantiana da liberdade da vontade humana. E por mais que Kant, ao longo de toda a sua obra prática, flerte com ou pressuponha a tese de que nós somos livres e imputáveis em nossas escolhas contrárias à racionalidade e à moralidade, ele nunca sequer se dispôs a fornecer uma prova *dessa* liberdade (voluntarista), entendida como *poder de escolher a favor ou contra a lei moral*. Na verdade, o que ele fez foi exatamente o contrário. A única vez em que se manifestou *ex-professo* sobre uma proposta interpretativa de sua definição da liberdade nessa direção (que é bem menos do que uma prova), notadamente a proposta de Reinhold, Kant recusou-a peremptoriamente numa frase: “a liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*)” (MS AA 06: 226-7).

Parece claro que o que leva Guyer, junto com tantos outros, a envidar tanto esforço no sentido de corrigir Kant em passagens tão centrais é uma adesão quase cega à tese da liberdade voluntarista e moralmente neutra como a uma cláusula pétrea da filosofia prática de Kant. Se está claro que a razão prática, livre porquanto causalmente determinada pela lei moral, não escolhe a imoralidade por uma impossibilidade lógica, então, para mostrar que Kant entendeu a nossa culpa e o nosso pecado, foi necessário sacrificar a tese kantiana da relação analítica entre liberdade, racionalidade e moralidade.

Muito antes de Paul Guyer, o já mencionado Reinhold parece ter sido o primeiro a manifestar esse desconforto, mas dirigiu sua crítica a Christian Erhard Schmid, em vez de Kant. Em seu dicionário popular sobre a filosofia de Kant, de 1788, Schmid apresentara a definição kantiana de liberdade em sentido positivo, com muita diligência e fidelidade ao mestre, como consistindo na “dependência da vontade relativamente à razão, que a determina imediatamente, ou à pura lei moral” (Schmid, 1788, p. 223). Reinhold, então, na oitava de suas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*, de 1792, faz o seguinte comentário:

A partir da confusão entre a ação livre da razão prática, que de fato é espontânea – mas não faz nada além de fornecer a lei –, e a ação da vontade – que age como vontade pura somente na medida em que livremente adota essa lei – dessa confusão segue nada menos do que a impossibilidade da liberdade para todas as ações imorais. Tão logo se admite que a liberdade da vontade pura consiste meramente na espontaneidade da razão prática, tem-se que admitir também que a vontade impura, que não é determinada pela razão prática, não é de modo algum livre¹⁴ (Reinhold, 1792, p. 268).

Tendo feito esse diagnóstico, tratar-se-ia, para Reinhold, simplesmente de corrigir a leitura apressada feita por Schmid e denunciar a precipitação de alunos que confundem modos de expressão (*Redensarten*) de Kant com definições¹⁵. A definição positiva de liberdade prática para Kant, diz Reinhold, só pode consistir no “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]”¹⁶.

Tudo indica que foi precisamente a essa definição de Reinhold que Kant visou na Introdução aos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito, da *Metafísica dos Costumes* (1797), que cito novamente: “A liberdade do arbítrio não pode ser definida – como alguns tentaram fazer – como o poder de escolha a favor ou contra a lei”¹⁷. Ainda em 1797, Reinhold mostra que

14 “Aus der Verwechslung der zwar selbsttätigen, aber nichts weniger als freien Handlung der praktischen Vernunft, – die nichts als das Gesetz gibt, – mit der Handlung des Willens, – der nur dadurch als der **Reine** handelt, dass er dieses Gesetz frei ergreift – muss nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freiheit für alle **unsittlichen** Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, dass die Freiheit des **reinen Wollens** lediglich in der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft besteht, so muss man auch zugeben, dass das **unreine Wollen**, welches nicht durch praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frei sei” (Reinhold, 1792, p. 268, grifos do autor).

15 “...so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als blosse **Expositionen** von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu **Definitionen** erhoben, und eben dadurch schlechterdings **unwahr** werden” (Reinhold, 1792, p. 268-9, grifos do autor).

16 “...und im **positiven** Sinne ist sie [die Freiheit des Willens] das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz” (Reinhold, 1792, p. 270, grifo do autor).

17 “Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (**libertas**

entendeu o recado, e em seu ensaio intitulado *Algumas observações sobre o conceito de liberdade da vontade estabelecido por Kant na Introdução aos Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, lamenta inconsolável: “se a razão prática fosse a vontade (*Wille*) [...], a pessoa moralmente má não teria uma” (Reinhold, 1975, p. 313). Um século depois, Henry Sidgwick junta-se ao coro dos descontentes com Kant e sua concepção moralmente comprometida da liberdade humana, desdobra-se para encontrar no kantismo o que ele chama de uma concepção neutra de liberdade (*neutral freedom*) e afirma que

está claro que se dizemos que um homem é um agente livre na medida em que age racionalmente, não poderemos também dizer, usando o termo no mesmo sentido, que é por sua livre escolha que ele age irracionalmente quando ele assim o faz (Sidgwick, 1888, p. 406).

Como se vê, desde a mais imediata recepção do kantismo até os nossos dias, os intérpretes que, com seu compreensível ímpeto, se recusam a abrir mão da imputabilidade do mal moral procuram desesperadamente em Kant uma liberdade moralmente neutra, uma vontade que não seja razão prática e um arbítrio livre... da razão para poder escolher sem contradição a irracionalidade e o mal.

Resistências a essa hermenêutica voluntarista sempre surgiram na tradição interpretativa do kantismo. Mas essa sombra de objeção também sempre tendeu a ser dirimida no recurso aos textos tardios de filosofia prática, com os quais muitos quiseram completar lacunas e clarificar imprecisões. Com efeito, para a surpresa de um leitor de importantes passagens da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática*, Kant decidiu em 1798 que “a vontade (*Wille*) (...) não pode ser denominada nem de livre, nem não livre (...) Apenas o arbítrio (*Willkür*) pode ser denominado livre” (MS AA 06: 226). Essa “correção” tardia foi amplamente comemorada. O Kant da *Metafísica dos Costumes* teria finalmente reconhecido que a imputabilidade do mal exige uma instância deliberativa racionalmente neutra. O arbítrio voltaria ao primeiro plano porque ele, não tendo sido definido como razão prática, poderia vir a ser traduzido e compreendido como “*power of choice*”, instância deliberativa perfeita para sediar a capacidade de escolher a favor ou contra a moralidade, a favor ou contra a racionalidade; uma faculdade moralmente neutra e racionalmente neutra que, por não operar, nas suas escolhas, a partir do elemento da racionalidade, escolhe a irracionalidade do mal moral sem contradição. O modelo teria ainda a vantagem de fundar um espaço conceitual para o perfeito criminoso moral, segundo nossas mais íntimas intuições e nossos mais evidentes pressupostos jurídicos a respeito da imputabilidade. Estabelecida a possibilidade da lúcida escolha pelo mal, sem nenhum grau de intervenção pática, qualquer descontrole deliberativo passa a ser visto como patologia evitável, e com isso um grande passo é dado na direção de uma agência ultra-voluntarista. A sensibilidade pática é para sempre uma ameaça exterior e contornável pelo controle de operações eletivas, e jamais um componente necessário do elemento (incontrolável?) da deliberação.

Seja como for, proponho que Kant jamais pretendeu, com sua flutuação terminológica entre vontade e arbítrio, fundar e justificar uma instância deliberativa ou executiva moralmente neutra, capaz de escolher a favor ou contra a moralidade. A lacônica afirmação de que, diferentemente da vontade, apenas o arbítrio pode ser denominado livre não é de forma alguma incompatível com a tese de que apenas o arbítrio “*pode*” (*kann*) ser denominado livre, a saber, apenas quando e na medida em que opera como vontade (razão prática).

É claro que um arbítrio moralmente neutro, a deliberar desde a isenção de seu apartamento em relação à moralidade e à felicidade, parece ideal para garantir a possibilidade do voluntarismo. Mas não é difícil ver o problema conceitual que isso acarreta. Novamente: se a lei moral é derivada da racionalidade mesma, só é possível “desmoralizar” o arbítrio “desracionalizando-o”. Um arbítrio moralmente neutro precisa ser também racionalmente neutro. E sendo racionalmente neutro, portanto, não operando mais no e a partir do elemento

indifferentiae) definiert werden - wie es wohl einige versucht haben...” (MS AA 06: 226-7).

da racionalidade, é claro que ele não escolhe mais segundo razões, ou, o que é o mesmo, que ele não tem mais razões para escolher. Ora, não possuir razões para escolher é precisamente ser livre no modo da indiferença. “*Libertas indifferentiae*”, eis a expressão que Kant escolhe para rejeitar a proposta voluntarista de Reinhold e, *avant la lettre*, seus seguidores. A liberdade de indiferença, supostamente ideal para bem fundar a imputabilidade das decisões imorais, acaba assim se mostrando uma liberdade incapaz de fundar a imputabilidade até mesmo das decisões morais, porque acaba retirando da razão todo comando e toda responsabilidade.

É importante reiterar: deve-se reconhecer — e isso parcialmente a favor da enorme maioria dos intérpretes do assunto que defendem, em nome da interpretação voluntarista, o suposto revisionismo kantiano da década de 1790, com sua inflexão na direção da liberdade do arbítrio — que Kant sempre apostou e acreditou na imputabilidade das decisões imorais. Mais que isso, desde a solução de terceira Antinomia em 1781 até a tese da conversão moral na *Religião*, Kant sempre pareceu enraizar essa imputabilidade numa escolha lúcida, consciente e controlada por ceder às inclinações, chamemos isso de fraqueza moral ou perversão.

Não obstante, acredito que Kant nunca tenha fornecido uma justificação consistente da possibilidade de se imputar a um sujeito agente uma escolha pelo mal moral assim qualificada. Kant jamais tentou resolver o problema da livre escolha pelo mal com a distinção *Wille - Willkür*, nem com a invenção de um arbítrio moralmente neutro, e tampouco com alguma teoria da fraqueza moral. Acredito que Kant simplesmente não tenha uma teoria claramente desenvolvida sobre a *subjektive Beschaffenheit* da vontade do sujeito agente humano, uma teoria capaz de explicar como esse sujeito, que não pode decidir pelo mal moral segundo padrões de justificação racional, ainda assim se reconhece como alguém que precisa responder por essas decisões que não foram produzidas, *em sentido estrito*, por sua racionalidade. Mas parece sobretudo importante evitar que essa dificuldade conceitual do kantismo venha a ser mitigada por soluções aparentes e raciocínios rápidos, sobre a base de pressupostos que não se reconhecem como tais.

Referências Bibliográficas

BRUM TORRES, J. C. ‘Ética e Felicidade: notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do Sumo Bem’. In: *Studia Kantiana*, n° 13, 2012, p.91-120.

FUGATE, C. D. ‘On a Supposed Solution to the Reinhold/Sidgwick Problem in Kant’s Metaphysics of Morals’. In: *European Journal of Philosophy*, n° 23, vol. 3, 2012, p. 349-373. doi:10.1111/j.1468-0378.2012.00531.x.

GUYER, P. ‘Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendations’. In: TIMMERMANN, J. (ed.) *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p.176-202.

GUYER, P. ‘The Struggle for Freedom: Freedom of Will in Kant and Reinhold’. In: *Kant on Persons and Agency*. Eric Watkins (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p.120-137.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

REINHOLD, C. L. 'Einige Bemerkungen über die in der *Einleitung zu den Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens'. In: Rüdiger Bittner and Konrad Cramer (eds.) *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, p. 310-324.

REINHOLD, C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. vol. 2. Leipzig: Göschen, 1792.

SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Jena, 1788.

SIDGWICK, H. The Kantian Conception of Free Will. *Mind*. vol. 13, 1888, p.405-12 (reprinted in *The Methods of Ethics*, seventh edition, London: Macmillan, 1907, pp. 511-16, p. 511; republished in *The Methods of Ethics*, seventh edition, Indianapolis: Hackett 1981, pp. 511-16).