

O PROBLEMA DA LIBERDADE EM KANT

Ubiratan de Macedo

INTRODUÇÃO

Kant representa uma nova compreensão da liberdade humana, embora não tenha enriquecido a filosofia com um novo conceito de liberdade. Sua definição de liberdade como “faculdade de iniciar por si um acontecimento” (Prol. § 53n)¹, é comum a Aristóteles, s. Agostinho, s. Tomás, Duns Escoto, Ockan, Leibniz e Maine de Biran.

Não obstante isso, Kant é um marco por apresentar sob uma nova forma os velhos conceitos, alterando os termos da problemática clássica e instaurando a moderna com vigência parcial até nossos dias. Pois como observou Roque Spencer Maciel de Barros, sua teoria da liberdade é “laicizada”², nela não comparecendo as antigas discussões sobre a liberdade de indiferença e o complicado problema da conciliação da liberdade humana com a liberdade divina. Nem mesmo ocorre uma teoria expressa da liberdade divina. Seu problema é apenas o da liberdade humana. O modo de seu enfoque ao correlacioná-lo com o determinismo da natureza, determina o

-
- (1) Citaremos as obras de Kant pelas seguintes edições e siglas:
— (Prol.): Prolegômenos à Toda Metafísica Futura que possa apresentar-se como Ciência Trad. de Antonio Pinto de Carvalho. Cia. Edit. Nacional — São Paulo 1959.
(CRP): Crítica da Razão pura — trad. Tremesaygues — Pacaud Paris, PUF, 1967 — 5.ª ed.
(CRPI): Crítica da Razão Prática — Trad. Fr. Picavel P. U. F. Paris 1966 — 5.ª ed.
(CJ): Crítica do Juízo — Trad. J. Gibelin Vrin, Paris 1960 — 4.ª ed.
(R): A religião nos Limites da Razão — Trad. J. Gibelin Vrin, Paris 1965 — 3.ª ed.
(OP): Opus Postumum — Trad. J. Gibelin Vrin, Paris, 1950.
(FMC): Fundamentação da Metafísica dos Costumes — Trad. de A. P. de Carvalho Cia. Ed. Nacional — São Paulo, 1964.
- (2) Introdução à Filosofia Liberal. Grijalbo S. Paulo 1971 — p. 62. E. Abbagnano ao historiar as concepções de Liberdade no seu Dicionário de Filosofia observa: “Mas o conceito de liberdade não sofreu inovação alguma” com a colocação kantiana. (ad. bras. Mestre Jou, S. Paulo, 1970, p. 579-1).

quadro da problemática que será debatida até e inclusive por Bergson.

Só com o existencialismo surge uma problemática nova, já em pleno século XX. Mas mesmo essa tem raízes kantianas, pelo menos em Jaspers que faz uma das mais brilhantes teoretizações a respeito. E entre os vivos basta recordar a abordagem de Paul Ricoeur em a "Liberdade segundo a Esperança" onde se apoia em Kant, dando de sua teoria uma renovadora interpretação.

É instrutiva a comparação da modernidade da abordagem kantiana da liberdade com a de Descartes. Apesar do afã inovador deste, e, de sua reconhecida independência mental para com a tradição, é largamente tributário, desta, como mostrou Gilson na sua tese sobre o tema (*La Liberté chez Descartes et la Théologie*). Subsistem em Descartes as requentadas discussões medievais apenas transpostas do registro teológico para o filosófico. E apesar de ser Descartes o iniciador da moderna física, o único determinismo com qual procura conciliar a liberdade humana é o estabelecido pela vontade divina.

I — A LIBERDADE COMO PROBLEMA COSMOLÓGICO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA.

Há, em Kant, uma teoria pré-crítica da liberdade deveras sugestiva, mas obscurecida pelo monumento da teoria crítica. Apenas um autor, entre os consultados por nós, W.T.Jones, (Ob. cit. c. III) dela tratou. Dispensamo-nos por isso de considerá-la, pois faz figura de antecipação da teoria crítica. Por outro lado, são suficientes, para um breve esboço, as complexidades e ambiguidades da formulação da época da maturidade para reter nossa atenção.

A liberdade surge, na primeira Crítica, dentro da Cosmologia Racional, e não, como poderíamos esperar, ao menos dentro de uma certa tradição, na Psicologia Racional. É na terceira antinomia da razão pura e não entre os paralogismos da mesma que Kant coloca o problema da liberdade. Surge aqui o ineditismo de Kant. A liberdade é vista como problema dentro de um sistema do mundo regido por uma trama de leis naturais indefectíveis. Os acontecimentos intra-mundanos aparecem ordenados em rígidas séries causais.

Ao se colocar, na Cosmologia, o problema de se pensar a totalidade da experiência externa sob a forma da idéia de Mundo, incluindo a totalidade das séries causais, Kant julga

necessário postular duas séries causais heterogêneas para explicar a mundanidade. Pergunta se são admissíveis ou excludentes? A primeira série de causalidade é a empírica ou natural pela qual todas as coisas são efeitos de outras indefinidamente. A outra série é a inteligível. É a causalidade pela liberdade. Liberdade entendida como faculdade de iniciar por si um acontecimento ou uma série causal. Para Kant a razão poderia provar a suficiência de cada uma destas causalidades. Essa é a terceira antinomia da razão pura. Deixando para depois a exposição e solução de antinomia, perguntemos pela razão que leva Kant a julgar necessária uma dupla causalidade: Ao final da observação sobre a tese da terceira antinomia (CRP, 352) refere-se à “necessidade em que se acha a razão” de apelar, na série das causas naturais, para uma primeira causa livre. A origem da dupla causalidade é a própria razão. Na sua ambição de atingir o incondicionado de dar uma explicação cabal do fenômeno do mundo, parece-lhe imprescindível, para poder pensar o conjunto da série da causalidade natural, admitir outro tipo de causalidade: a causalidade pela liberdade, com a função específica de dar início à ação causal. Esta interpretação vem confirmada no prefácio da Crítica da Razão Prática “O conceito de liberdade... é indispensável... para o uso completo da razão especulativa”. Mas esta razão, pelo seu dinamismo, é levada a renegar o conceito que criou para cair na “ilusão da liberdade” (CRP. 349) ou seja esquecer que este conceito é apenas uma idéia para além da experiência e que nesta experiência não há lugar para lacunas, ainda que iniciais, na cadeia da causalidade natural.

Eis-nos agora face à terceira antinomia da razão pura: O enunciado da tese “A causalidade da natureza não é a única da qual possam ser derivados todos os fenômenos do mundo. É ainda necessário admitir uma causalidade livre para a explicação destes fenômenos. “A antítese diz:” Não há liberdade, mas tudo acontece no mundo unicamente segundo leis da natureza”.

A tese é provada pela consideração de que se houvesse só a causalidade natural haveria sempre a dependência de um efeito para uma causa e desta como efeito para uma nova causa indefinidamente, sendo impossível a consideração da integralidade da série causal. Isso levaria a admitir à lei da causalidade natural. Logo impõe-se a aceitação de outra ordem de causas que fundamente a primeira.

A antítese é provada pela consideração de que na expe-

riência tudo começa por uma causa. A aceitação de uma causalidade pela liberdade levaria a um início sem causa, de que não temos experiência, e nos leva a quebrar as regras que tornam possível uma experiência universal. A contradição parece manifesta até agora. Deve-se observar que Kant não opõe aqui, como fará mais tarde, natureza e liberdade, como poderia parecer à primeira vista. Opõe causalidade natural e causalidade pela liberdade que parecem excluir-se mutuamente. Para Kant, a contradição seria real se os fenômenos fossem coisas em si, e também o espaço e o tempo. Nesta hipótese, condição e condicionado pertenceriam sempre à mesma série. Como não pertencem, o problema não é a disjuntiva: “todo efeito.” Com a distinção entre fenômeno e núneno podem”, mas, “*todos os dois* podem ter agido ao mesmo tempo em pontos de vista diferentes para um único e mesmo acontecimento” (CRP, 396). Ou como diz com nitidez nos Prologômenos (§ 53): “A idéia de liberdade verifica-se apenas na relação do *inteligível* como causa com o *fenômeno* como efeito.” Com a distinção entre fenômeno e núneno podem aparecer duas séries causais diversas. Aos fenômenos corresponde, no tempo, a causalidade natural rígida e determinada. Aos núnenos corresponde, fora do tempo, a causalidade segundo a liberdade, i. é um tipo de causalidade inteligível que produz efeitos no mundo dos fenômenos.

Da Dialética Transcendental transcrevemos um texto esclarecedor: “Chamo *inteligível* o que, num objeto dos sentidos, não é ele como fenômeno. Se pois o que deve ser considerado como fenômeno no mundo sensível, tem também em si um poder que não é um objeto de intuição sensível, mas pelo qual, entretanto, pode ser uma causa de fenômenos, pode-se então considerar a *causalidade* deste ser sob dois pontos de vista, como *inteligível* quanto à sua ação, ou como causalidade uma coisa em si, e como sensível. . . quanto aos efeitos desta ação, ou como causalidade de um fenômeno no mundo sensível. Fariamos pois sobre o poder de um tal sujeito um conceito empírico e, ao mesmo tempo, um conceito intelectual de sua causalidade e estes dois conceitos encontram-se todos os dois num único e mesmo efeito” (CRP. 397).

A observação final de Kant, neste parágrafo, é também esclarecedora. Lembra (CRP. 407/8) que não tentou demonstrar a *realidade* da liberdade, o que seria impossível tratando-se de algo que não deve ser concebido segundo as leis da experiência. Também não quis provar a *possibilidade* da li-

berdade, pois por conceitos a priori não se pode conhecer a possibilidade de um princípio real. Procurou apenas provar a não *contradição* pela natureza da causalidade livre. Não repugna à experiência a noção de liberdade, graças à distinção de fenômeno e nûmeno e à doutrina da idealidade do espaço e do tempo. Que é, pois esta liberdade

1. O CONCEITO DE LIBERDADE EM SENTIDO COSMOLÓGICO

Kant responde que a liberdade é tratada aqui como uma *idéia transcendental* (CRP. 408). É da liberdade transcendental que fala já na terceira antinomia, conceituando-a como: “espontaneidade absoluta das causas, capaz de começar por si mesma uma série de fenômenos” (CRP. 348). Em outro texto, mais adiante, precisa melhor o conceito: “Entendo, por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de começar de *si mesmo* um estado cuja causalidade, não é subordinada por sua vez, segundo a lei da natureza, a uma outra causa que a determina quanto ao tempo. A liberdade, é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, primeiramente, nada contem tomado da experiência e da qual, em segundo lugar, o objeto não pode ser dado de um modo determinado em nenhuma experiência...” (CRP. 394).

Em seguida, contrapõe-na à liberdade prática ou em sentido prático, que é “a independência da vontade em relação a coerção das inclinações da sensibilidade” (CRP. 395). Adverte que a liberdade prática funda-se na liberdade transcendental ou em sentido cosmológico e que sua supressão destruiria ao mesmo tempo toda liberdade prática. O conceito de liberdade transcendental é como um conceito negativo: embora possível, não aumenta nosso conhecimento.

A liberdade transcendental é pois, um *problema* para a razão pura (CRP. 541/2). Não pode ser demonstrado pela experiência como se pode demonstrar a liberdade prática. Por isso, permanece no estado de problema, como uma idéia, um conceito” que não posso apoiar sob nenhuma intuição”, como afirma no prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura (ed. cit. 23).

Entretanto, na segunda parte final da Crítica, na Teoria Transcendental do Método, (CRP. 515) Kant nos adverte que, se é impossível à razão provar positivamente a liberdade, é menos possível ainda afirmar algo de negativo, isto

é, demonstrar a impossibilidade da liberdade. A sua conclusão sobre o tema, expressa no prefácio à segunda edição da *Crítica* diz; “posso pensar a liberdade, i. é a representação desta liberdade não encerra, ao menos em mim, nenhuma contradição” (CRP 23). Mas, pensar a liberdade, formar dela um conceito, permanecendo todavia indemonstrada como problema, isto é a própria definição de *conceito problemático* da razão. Ou seja, um conceito que não encerra contradição, mas cuja realidade não posso conhecer de nenhum modo por faltar experiência possível, por tratar-se de um númeno (CRP. 228). Dentro da *Crítica*, Kant esboça ainda a doutrina da liberdade prática e inicia a doutrina do caráter inteligível que desenvolverá na *Razão Prática* e no livro sobre a *Religião nos Limites da Razão*.

2. A LIBERDADE PRÁTICA NA RAZÃO PURA.

Já vimos a conceituação de liberdade em sentido prático, como independência da vontade em relação à sensibilidade. Esta liberdade é uma propriedade da vontade humana a qual não é o *arbitrium brutum* dos animais, por inteiro determinado pela sensibilidade e nem o *arbitrium purum* dos seres só inteligíveis separados do sensível, mas um *arbitrium*, a meio caminho entre os dois, sofrendo determinações sensíveis e intelectuais ao mesmo tempo e por isso livre de poder optar entre elas.

No *Canon da Razão Pura* (p. 541/2) encontramos algumas desconcertantes precisões de Kant, que ficariam inexplicadas para nós se Victor Delbos não nos informasse da anterioridade do *Canon* em relação à *Analítica* e *Dialética*. A *Crítica*, como quase todos os livros, foi escrita em ordem inversa: primeiro o fim, depois o meio e, por último, os prefácios. Isto explica as perplexidades e hesitações do *Canon*. De fato, no citado *Canon* a “liberdade prática pode ser demonstrada na experiência”, apesar de fundada na liberdade transcendental, que é uma idéia da razão indemostrável na experiência. A liberdade prática é conhecida na experiência “como uma das causas naturais”, i. é como uma causalidade da razão na determinação da vontade” (p. 542).

Kant atribui à liberdade prática a função de arbitrar entre o que é útil e prejudicial ao homem num plano fenomenal. Esta conceituação, sem que disso se aperceba é bem próxima da cogitativa da escolástica.

A liberdade prática é, pois, um *fato conhecido na experiência*, enquanto que a liberdade transcendental “exige uma independência da razão... a respeito de todas as causas determinantes do mundo sensível, e que a este título parece contrária à lei natural, e, por consequência, à toda experiência possível”... (CRP. 542). Só pode ser *pensada* como conceito problemático. A oposição não podia ser maior. Como explicá-la, na obra de Kant? Só admitindo-se um hiato temporal entre a redação da Dialética e a do Canon, pois não parece haver conciliação possível.

II — A LIBERDADE NA RAZÃO PRÁTICA

O conteúdo temático da razão prática, esboçada na *Crítica da Razão Pura* é exposto de maneira clara e sintética na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Na *Crítica da Razão Prática* (1788) recebe uma versão mais ampla, encontrando sua complementação na *Religião nos Limites da Razão* (1793) e seu detalhamento na *Metafísica dos Costumes* (1797). Os opúsculos sobre a Filosofia da História e o *Opus Postumum* trazem algumas fórmulas esclarecedoras sobre diversos pontos.

Já na primeira página do prefácio da *Crítica da Razão Prática*, retomam-se as conclusões da crítica anterior sobre a liberdade e esboça-se nova problemática: “Com este poder (da razão prática) é firmemente estabelecida a liberdade transcendental, tomando esta expressão no sentido absoluto que reclamava no seu uso do conceito de causalidade, a razão especulativa, para escapar à antinomia onde cai de modo inevitável, quando na série de conexão causal, quer conceber o incondicionado. Este conceito, a razão especulativa só podia colocá-lo problemáticamente, como não impossível a pensar, sem afirmar sua realidade objetiva. E isto só para não ser atacada na sua essência e mergulhada num abismo de ceticismo, por causa da pretensa impossibilidade do que deve fazer valer ao menos como concebível”. “O conceito da liberdade como realidade é provado por uma lei apodítica da razão prática, e constitui a *pedra angular* de todo o edifício da razão pura, inclusive da razão especulativa. Todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, como simples idéias, permanecem sem suporte na razão especulativa, e ligando-se a este conceito adquirem com ele e por ele, consistência e realidade objetiva, i. é sua *possibilidade* é provada

pelo fato que a liberdade é real: porque esta idéia manifesta-se pela lei moral” (CRP. 1/2).

De novidade há a pretensão de “estabelecer”, de “demonstrar” a liberdade, que de tão sólida passa a apoiar a possibilidade de Deus e a imortalidade da alma, constituindo-se em “pedra angular” do sistema. Como se deu viravolta tão brusca dentro do sistema da razão?

1. A “REALIDADE” DA LIBERDADE NA RAZÃO PRÁTICA

O suposto básico de Kant é a existência da lei moral. “Falo da razão, porque não poderíamos obtê-lo por raciocínio de dados anteriores da razão” CRPra.I.I. § 7. p. 31). Este “dado” primeiro, Kant apressa-se em nos alertar, não é uma intuição, nem uma proposição analítica. É uma proposição sintética *a priori*; “não um fato empírico, mas o fato único da razão pura, que se anuncia por isto como originariamente legislativa” (CRpra. 31).

Este fato “embora sem essa denominação, já tinha sido reconhecido na *Fundamentação* que desde seu prefácio tinha mostrado a necessidade de se conceber a lei moral como expurgada de tudo quanto é empírico, pois o menor apoio na experiência limitaria a incondicional e absoluta necessidade da lei moral às condições daquela experiência. Ora exatamente a conceituação da lei é sua validade universal, que não admite, exceções. Logo, só é possível conceber a lei moral *a priori*. Este “fato” da razão é incontestável e prova a liberdade.

“Se devo fazer alguma coisa, devo também podê-lo”. (OP. 9) ou “pode-se fazer uma coisa se é exigido que se deva fazê-la” (CRpra. 30). Tal é o raciocínio que Kant repete em numerosas passagens. Com ele julga estabelecer a realidade *prática* da liberdade. A liberdade funda-se, pois, no fato do imperativo categórico, indiscutido quanto à sua origem. Quanto à sinteticidade do imperativo, Kant apresenta uma delicada precisão. O imperativo seria analítico se pudessemos supor a liberdade da vontade. Mas não podemos *conhece-la* uma vez que, carecemos de intuição intelectual. Não podemos, pois, deduzir a lei moral da liberdade. Ignoramos se há, como fato, uma vontade autônoma. Mas como há o imperativo, logo deve haver a liberdade ou uma vontade autônoma. Em conseqüência, posso supor a liberdade para po-

der explicar a possibilidade real do imperativo. O círculo vicioso é apenas aparente. Uma nota da Crítica da Razão Prática, procura afastá-lo, dizendo que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, ao passo que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (2n). Da consciência da lei moral, como fato da razão, provamos “não apenas a possibilidade da liberdade), mas a realidade nos seres que reconhecem esta lei como obrigatória para eles” (CRpra. 47).

Esta demonstração não é direta. É indireta, “pelas conseqüências em quanto contém o fundamento da possibilidade do imperativo categórico” (OP. 9). Apesar disso adquire a liberdade, por esta demonstração, “uma realidade objetiva que, apesar de apenas prática, não é menos indubitável (CRpra. 49).

2. POSITIVIDADE DA LIBERDADE NA RAZÃO PRÁTICA

Além de conferir realidade à liberdade, a razão prática torna-a positiva. Na razão pura, entendida como liberdade transcendental, era um conceito negativo, simples independência em relação a todo elemento empírico e à natureza. Mas esta independência, sob outro aspecto, é algo de positivo: A capacidade de auto-legislação ou autonomia da vontade. A liberdade é, pois, aqui entendida como autonomia (CRpra. 33-FMC. 111). Como conceito positivo, procede da liberdade transcendental da razão pura.” Dado que o conceito de causalidade implica em si o de leis, segundo as quais alguma coisa, que chamamos efeito, deve ser produzida por alguma outra coisa que é a causa, a liberdade, embora não seja propriedade da vontade que se conforme com leis naturais, nem por isso está fora de toda lei: pelo contrário, ela deve ser uma causalidade que age segundo leis imutáveis, mas leis de peculiar espécie, pois, de outro modo, uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural é uma heteronomia de causas eficientes; porque todo efeito só é possível de acordo com esta lei: que a causa eficiente seja determinada a agir por alguma coisa estranha. Em que pode, pois, consistir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo sua lei? “(F.M.C. 111/2). Além de positiva, a liberdade, na razão prática, oblitera a distinção entre liberdade transcendental e prática, estabelecida na primeira crítica. Ao longo do exame crítico da *Analítica da Razão Pura*, na segunda crítica, a li-

berdade transcendental acaba identificando-se com a liberdade prática: "... se percebessemos a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, perceberíamos também não apenas a possibilidade, mas mesmo a necessidade da lei moral, como lei prática, suprema dos seres racionais, à vontade dos quais atribue-se a liberdade da causalidade, porque estes dois conceitos estão inseparavelmente unidos que se poderia definir a liberdade prática como a independência da vontade toda outra lei exceto a lei moral." (CRpra. 100). Como se faz a passagem dos conceitos diversos da primeira crítica, Kant não explica. Parece-me que a liberdade prática da razão pura é redefinida na segunda crítica, identificando-se no que tem de racional e inteligível com a autonomia da vontade e a liberdade transcendental, enquanto que no que tinha de empírico é assimilada com um novo conceito que surge, o de liberdade psicológica ou livre-arbítrio. (CRpra. 103).

3. LIBERDADE PSICOLÓGICA E LIVRE ARBÍTRIO

Kant, com subtileza, critica Leibniz, lembrando que para um ente poder considerar-se livre não basta a atribuição dos seus atos a um centro de decisões interior. A ausência de determinação exterior não elide uma determinação interior, "e se a liberdade da nossa vontade não fosse mais do que esta última (a psicológica e comparativa e não a transcendental, i. é, a absoluta) não seria melhor que a liberdade de um mecanismo que, dada a corda, por si mesmo executa seus movimentos" (CRpra. 103).

Esta liberdade psicológica parece-nos identificável com o livre arbítrio (*Wilkur*), discutido nesta segunda crítica e na *Religião nos Limites da Razão*.

Para Kant, ao contrário, de muitos pensadores, o livre arbítrio é uma imperfeição da vontade humana, e é distinto da autonomia da vontade. O fato de me dar uma lei não significa que eu obedeça. Há uma cisão entre a vontade legisladora e a vontade arbitrária. Tivéssemos uma vontade como a dos seres exclusivamente racionais, o problema inexistiria, pois, haveria identidade entre as duas vontades. Nos seres sensíveis também não há cisão pelo predomínio de fatores gerando uma heteronomia completa.

Só nos homens autônomos, mas cindidos entre a liberdade postuladora da lei e a liberdade do livre-arbítrio, outro aspecto da cisão fenômeno e númeno, ocorre a dramática tensão

da falta, do ato irracional contrário à própria legislação. Só numa vontade como a humana, influenciada por motivos que podem levá-la até sua negação, pode aparecer a autonomia como imperativo, como na terceira fórmula do imperativo categórico. A autonomia da vontade é um fato da razão e um imperativo para a vontade livre dominada pela sensibilidade no plano fenomênico. Voltaremos ao tema, pois, agora estamos em condições de compreender a insistência de Kant em denunciar o empirismo no estudo do problema da liberdade.

4. LIBERDADE E EMPIRISMO

O conceito de liberdade é a pedra de naufrágio para todos os empiristas, diz Kant, no prefácio à *Crítica de Razão, Prática*. Pois a liberdade não deve ser considerada do ponto de vista empírico “como uma propriedade *psicológica*, cuja explicação reclama exclusivamente um exame muito atento da *natureza da alma* e dos móveis da vontade, e não como um predicado *transcendental* da causalidade de um ser” (CRPra. 100).

A liberdade é propriedade do númeno e não dos fenômenos. Não se encontra no mundo empírico. Neste encontramos apenas a causalidade natural. Pelo método transcendental podemos provar não ser contraditória com esta a causalidade pela liberdade, e o “fato da razão” a lei moral nos assegura sua realidade *prática*. Por isso, em todo fenômeno posso atribuir uma dupla explicação quando nos referimos ao homem. A *Crítica da Razão Prática* analisa longamente (101ss) o caso do furto praticado por um homem. Podemos dizer que esta ação é um resultado necessário segundo a lei da natureza a causalidade, necessário também em face do passado do homem, em suma um resultado inevitável de tudo o que *precede* no homem, sendo impossível a não existência do efeito. Dadas determinadas condições sócio-econômicas, caractereológicas, genéticas, climatológicas, etc. era previsível o furto como deveria ocorrer.

Quando julgo pela lei moral o evento posso suprimir a necessidade apontada, e imputar o ato ao homem responsabilizando-o depois pelo ilícito. Pois como explica Kant: “A necessidade natural que não pode subsistir junto com a liberdade do sujeito, só se refere às determinações da coisa que se encontra sob as condições do tempo, por conseguinte, só às do sujeito agindo como fenômeno. . .

Mas o mesmo sujeito, tendo, por outra parte, consciência de si como uma coisa em si, considera também sua existência, *enquanto que não está submetida às condições de tempo*, e se considera como podendo ser determinado apenas por leis, que sua própria razão se outorga. Nesta existência que lhe é própria, nada lhe é, anterior à determinação de sua vontade, mas toda sua ação e em geral toda mudança de determinação de sua existência conforme ao sentido interno, mesmo toda a sucessão de sua existência, como ser sensível, devem ser considerados na consciência de sua existência inteligível como consequência e jamais como princípio determinante de sua causalidade como númeno. Sob este aspecto o ser racional pode em toda ação ilegal por ele feita ainda que, como fenômeno, seja ela suficientemente, determinada no passado e como tal inevitavelmente necessária, dizer com razão, que poderia não fazê-lo, porque pertence, com todo o passado que a determina, a um único fenômeno, o caráter, que se dá a si mesmo e segundo o qual atribui-se a si mesmo como a uma causa independente de toda sensibilidade, a causalidade destes fenômenos” (CR pra. 103-104).

E, pois, fora do tempo que se processa a liberdade inacessível aos sentidos mas não à razão. Não se poderia conceber maior antagonismo com uma posição como a de Maine de Biran por exemplo, que encontra a liberdade numa intuição psicológica sensível espacial e temporal.

5. LIBERDADE E PROJETO FUNDAMENTAL, O CARÁTER.

As últimas linhas do texto citado do Exame Crítico da Analítica da Razão Pura Prática, introduzem a noção de “caráter” que o homem se proporciona e que se torna o centro de todas as imputações. Isto enquadra a doutrina de Kant, segundo Rose-Marie Mossé-Bastide, nas doutrinas da “escolha preliminar” ou antecipada. “Nestas doutrinas a liberdade, em lugar de se situar em certos momentos bem delimitados da vida (em particular nas deliberações), é estendida ao conjunto da existência. Todas as ações, todos os pensamentos, são *livres*, quer resultem da paixão ou da razão, quer sejam impulsivos ou deliberados. Com efeito, a liberdade longe de se pulverizar numa multidão de escolhas, unifica-se numa escolha de si mesmo, preliminar à toda existência, e da qual as ações mais determinadas em aparência serão a refração” (Mossé-Bastide, 83).

Esta pré-opção em Kant é radical, ética e instauradora da racionalidade. Radical, pois, como vimos, *todas* as ações nela encontram sua raís. Ética, i. é, pró ou contra o bem ou a lei moral, pró ou contra a razão. Isto é dada a identidade lei moral e razão a pré-opção pela lei moral instaura a razão, e, em consequência optar depois pela irracionalidade é imoral. E torna-se ao mesmo tempo um dever ético agir racionalmente.

Como é concebível esta decisão segunda em relação à pré-opção pertence ao livre arbítrio ou liberdade psicológica, e não à liberdade propriamente dita. Isto coloca um difícil problema: como é possível o conflito entre livre arbítrio e liberdade?

Um texto de *Opus Postumum* nos coloca na pista da resposta correta: “A liberdade é uma propriedade do homem como númeno, o livre arbítrio tem um caráter fenomenal; se ele se determina a si mesmo (e não em razão de objetos sensíveis), é livre.” (OP. 88).

O livre arbítrio pode portanto não ser livre. Por paradoxal que isto pareça o livre arbítrio tem aqui uma função similar à da liberdade prática na conceituação da *Crítica da Razão Pura*. Ele opta entre diferentes máximas de ação, mas sua principal opção é pela lei moral ou não. Quando toma a lei moral como máxima é moralmente bom (R. 42).

Este livre-arbítrio move-se no sensível fenomênico podendo ser influenciado, embora não necessitado pela sensibilidade. Pois, nenhum motivo será determinante para si, se previamente não o tiver admitido como uma regra geral segundo a qual quer se conduzir (R. 42). Logo, não há excusa para ações passionais em Kant. Ser arrastado por uma paixão depende de uma prévia eleição. Por outra parte, inexistente no filósofo de Königsberg liberdade de indiferença, pois, se o livre arbítrio não é determinado pela lei moral é porque aceitou previamente tal possibilidade. Por isso “sua intenção em relação à lei moral nunca é indiferente” (R.43). É estranho que a opção pela regra fundamental que definirá no plano numênico toda a vida, seja feita pelo livre-arbítrio no plano fenomênico.

Todavia assim é. O fundamento do mal (ou do bem) não se poderia encontrar num objeto, determinando a vontade humana por inclinação ou instinto natural, mas só ‘numa regra que o livre-arbítrio-se forja para uso de sua liberdade’ (R. 39). Em caso contrário, o homem não seria responsável pelo mal nem, por conseguinte, mau. O problema de Kant, na primeira parte da *Religião nos limites da Razão*, é estabelecer a origem do mal radical na natureza humana.

O fundamento para admissão do mal no homem deve ser, como mostrou, um primeiro ato do livre arbítrio adotando uma máxima fundamental e radical, pró ou contra a lei moral. Só deste modo poderemos julgar o homem como bom ou mau. Se houvesse um instinto e inclinação para o mal, não haveria mal pois não seríamos responsáveis pela mal moral, feita por inclinação ou instinto. Só um ato do livre arbítrio pode criar o mal ou o bem. Como cada ação do livre arbítrio supõe uma máxima que sirva de princípio daquele ato, regressivamente chegaremos à uma máxima fundamental pela qual o homem assume um *caráter*, como estrutura condicionante de todos seus possíveis atos.

Este caráter “é o primeiro fundamento subjetivo da admissão de máximas, e só pode ser único e se relaciona de um modo geral ao uso integral da liberdade. Entretanto ele mesmo deve ter sido admitido também pelo livre-arbítrio, porque sem isso não lhe poderia ser imputado” (R. 44).

Mas como a liberdade do livre-arbítrio opta contra a lei moral que é liberdade? Kant julga “impenetrável” e “não há razão para nós compreensível” (R. 65); para o ato instituidor de uma máxima fundamental má. Um intento de solução é admitir, ao lado do caráter inteligível, atuando no mundo da coisa em si, um caráter empírico pelo qual o homem passa a ser mau. O problema é que este caráter empírico deve, como o outro, ser uma escolha do livre-arbítrio. O problema permanece. Tocamos aqui os limites da razão. Na finitude do sujeito humano está a explicação do impasse: a irracionalidade do ato que instaura a razão. “Que sejamos seres racionais finitos, eis o que responde à questão de saber se o

homem é por natureza bom ou mau. Por seu caráter inteligível, o homem é bom. Mas a experiência faz aparecer a inclinação ao mal desde que começa a fazer uso de sua liberdade. Assim é preciso julgar que, segundo seu caráter sensível, o homem é mau, sem que haja contradição. Em resumo: nosso ser realiza-se sempre através de cisões. Estas mantêm a razão em movimento de tal sorte que, no tempo, este movimento é nele-mesmo presença da verdade, mas sem que esta possa jamais ser possuída em sua plenitude. Nosso entendimento tem necessidade do mundo sensível, nossa razão tem necessidade do entendimento” (Jaspers, 177).

6. A LIBERDADE COMO POSTULADO DA RAZÃO PRÁTICA

A *Dialética da Razão Pura Prática*, na segunda crítica, introduz a liberdade como segundo postulado da razão prática.

Os postulados da razão são hipóteses que não ampliam nosso conhecimento especulativo. São uma decorrência do nosso “dever” de realizar o quanto possível o sumo bem. São uma “necessidade da razão”. Não são, pois objeto de ciência, mas de fé ou melhor de *crença racional*, termo que traduz melhor o que Kant queria exprimir com o termo fé. Se estou obrigado moralmente pela razão, a liberdade, em sentido positivo, como “independência a respeito do mundo dos sentidos e faculdade de determinar sua própria vontade, segundo a lei moral de um mundo inteligível” (CRpra. 142) será condição, *postulado* indispensável da minha ação moral.

Como se trata de uma exigência da razão e não de um sentimento ou inclinação (CRpra. 153) devo supor que exista a liberdade ou admitir o absurdo total e irreparável. Como nem sequer posso pensar o absurdo total, o postulado é real. Pois, como a razão exigiria algo que supõe um postulado inexistente sem tudo ser absurdo? Embora não possa provar cientificamente através da experiência sensível a liberdade devo admiti-la racionalmente como objeto de uma crença racional, postulado que é da razão prática.

Este é o sentido da admissão da liberdade como postulado, e não como se interpretava em outros tempos como restauração, pela fé subjetiva do que fora demolido pela Razão Pura.

Mas qual a relação que guarda a liberdade como postulado com a espécies de liberdade já analisadas? Identifica-se com a liberdade transcendental que já se identificava com a liberdade prática e que fundava a autonomia da vontade?

Paul Ricoeur, em um sugestivo ensaio incluído no volume: *Le Conflit des Interpretations*, sugere uma resposta nova: “Pode-se espantar, que a liberdade seja postulada pela dialética, quando estava já implicada pelo dever e que foi formulada como autonomia no quadro da Analítica da Razão Prática. Mas a liberdade assim postulada não é a mesma que a liberdade analiticamente provada pelo dever. (p. 409).

Esta liberdade postulada, como a chama Ricoeur, tem novas características. É uma liberdade efetiva, i. é, que pode ser vontade boa. É real e tem força para suportar o mal. É a liberdade membro da comunidade do reino dos fins, recorda Ricoeur, na esteira de Goldmann, que já tinha introduzido esta perspectiva. Este reino dos fins é “uma ordem de coisas mais elevada e imutável na qual estamos já desde agora e na qual somos capazes, por preceitos determinados de continuar nossas existências, conforme à determinação suprema da razão” (CRpra. 116). “A liberdade postulada escreve Ricoeur, é esta maneira de existir livre entre as liberdades” (410).

Este sistema harmonioso das liberdades, fins do homem, da humanidade e da história, é chamado de “Mundo Moral” na *Critica da Razão Pura*, de “Reino dos Fins” (cada homem é um fim) na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e do “Reino de Deus” na *Religião nos limites da Razão*.

O texto mais significativo a respeito e quase nunca citado é o da segunda secção do Canon da Razão Pura. Onde Kant nos diz que o mundo conforme a todas as leis morais, como pode sê-lo pela liberdade dos seres racionais e deve sê-lo pelas leis éticas é um *Mundo Moral*.

Este mundo é uma idéia, pois, prescinde dos obstáculos, à sua realização, e não existe como fato; mas é uma idéia prática que pode e deve ter influência no mundo sensível para conformá-lo a si. Neste sentido é real, não como objeto de intuição mas por sua relação ao mundo e a um *‘corpus mysticum* dos seres racionais nele incluídos, enquanto seu livre arbítrio, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática universal, tanto consigo como com a liberdade de qualquer outro” (CRP. 545).

Vemos aqui que Ricoeur tem razão em chamar esta liberdade de “Liberdade segundo a esperança” pois ela constrói e se encaminha para o Mundo Moral. Um Mundo onde cada homem sendo absolutamente livre, obedece-se só a si mesmo, i. é, à lei moral ou à autonomia de sua vontade e ao fazê-lo harmoniza-se absolutamente com as liberdades absolutas dos outros seres humanos. Ao sermos absolutamente livres nos identificamos conosco mesmos e com a humanidade na comunhão do Mundo Moral.

Ao concebermos a sua idéia estamos iniciando o processo de sua realização no mundo sensível. Por isso não é um mero ideal e nele “estamos já desde agora” (CRpra. 116).

CONCLUSÃO: AS METAMORFOSES DA IDÉIA DE LIBERDADE EM KANT.

Que pensar destas metamorfoses da liberdade? Primeiro lembramos, para complicar a imagem de um sistema harmonioso em Kant; que na *Crítica do Juízo*, no seu último parágrafo, o 91, Kant julga notável que uma das idéias da razão esteja “entre as coisas de fato”. Esta idéia é a liberdade sua realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito teoricamente seria transcendente) *pode se demonstrar* pelas leis práticas da razão pura e conforme a estas nas *ações reais, logo na experiência*” (CJ. 259).

Não se trata de um trecho isolado. Páginas adiante repete-se que a liberdade é um fato real, de realidade objetiva na natureza (CJ 264). Com este último quadro, completamos o panorama.

A liberdade é, em Kant, conceito problemático da razão de experiência impossível, causalidade natural e numênica, fato da razão, demonstrado pelo dever, real embora não empírico, postulado da razão prática como liberdade social, mas individual sensível e imperfeita e irracional como livre arbítrio, embora racional nos outros sentidos, é finalmente coisa de fato demonstrado na experiência, embora objeto de fé.

Exageramos, é claro, as contraposições, mas não creio que se harmonizem de modo perfeito. A doutrina da liberdade em Kant, é, como queria Iturralde Colombres, ambígua. Mas, ao contrário, dele penso que é ambígua porque o real o é. E não me preocupo muito com a liberdade revelar-se no seu último ou primeiro ato instituidor irracional ou me-

lhor para além da razão. Joseph Vialatoux já tinha finalmente observado: “Se é a liberdade que explica nossa razão, é compreensível que nossa razão não explique a liberdade”. (71). Julguei ao contrário de alguns, que a liberdade em Kant não se explica pela análise da primeira crítica, mas é um organismo que vai assumindo novas formas a partir das primeiras num processo de aprofundamento, onde as dúvidas suscitadas num texto são explicadas no seguinte até a tingir os limites da razão. A maioria das críticas, ao conceito da liberdade kantiana improcedem e o problema é, Kant.,

Críticas de detalhe, como a de Ferdinand Alquié, improcedem. Censura ele Kant por reunir sob o mesmo conceito de liberdade a autonomia da vontade e o livre arbítrio, a que coloca a lei e a que põe o ser imperfeito que sou. (Introd. à CRpra. XX). Não se trata de um erro é a liberdade que apresenta esses dois aspectos conflitantes. Kant não é censurável por reconhece-los, talvez o seja por não conseguir unificá-los harmonicamente, em uma única teoria explicativa.

A segunda crítica de Alquié (Ibid. XXI) é ainda menos procedente. Escreve: “Se a liberdade é exterior ao devir dos fenômenos, se nosso caráter foi intemporalmente escolhido, como evitaremos o desencorajamento e o desespero? Como baniremos a idéia de um mal definitivo viciando nossa natureza? Alquié equivocou-se: a liberdade situada no númeno está fora do tempo, mas o caráter inteligível não é por isso eterno e nem “anterior” está fora não cabem designações anteriores e por estar fora não é eterno. A escolha do caráter é única por não haver tempo para separá-la de outro ato de escolha, e por ser fonte de unificação das imputações. Mas nada há que nos diga que por estar fora do tempo seja irreformável, aliás o contrário, admite Kant como se vê da doutrina da regeneração na “Religião”. Fora do tempo pode a liberdade iniciar sempre uma nova série causal que se traduzirá no mundo fenomênico por uma modificação “posterior” e “nova” do caráter: conversão ou entrahamento no mal. Mas no plano numênico não tem sentido o posterior e o novo o que não impede que do plano inteligível inicie-se uma ação que será nova e posterior no outro plano, e que não sei como é no outro por não poder pensar coisas em si. Do ponto de vista numênico, sem tempo, não haverá distinção entre um ato e outro ou melhor não posso pensar a distinção, mas no plano fenomênico existirá, uma nova determinação livre.

Como escreve Kant no *Opus Postumum*: “Há em mim um ser diferente de mim, que se encontra em relação causal de ação para comigo e livre, sem depender da lei natural no espaço e no tempo; julga-se exteriormente (justifica-me ou condena), e eu o mesmo homem, sou este ser que não é uma substância exterior, e eis o mais surpreendente: sua causalidade é uma determinação à ação em liberdade, (não em necessidade natural). (OP. 14).

O númeno que sou por estar fora do tempo, não vem antes do fenômeno que também sou, por ser livre não está adstrito à escolha fundamental do meu caráter, do contrário a liberdade não seria livre. A doutrina do caráter apenas justifica o o remorso e a responsabilidade e a unidade do ser humano apesar de suas cisões. Como se vê Alquié não tem razão, Inexiste desespero nesta doutrina da liberdade. Pelo contrário, haveria uma esperança cristã, como viu Ricoeur, e como procuramos esclarecer com textos. No máximo diríamos, com Lucien Goldmann, que é uma liberdade trágica, dividida como toda filosofia de Kant, entre o sensível e o inteligível. Mas nunca desesperada.

Concluindo, Kant inova a problemática da Liberdade ao colocá-la em termos humanos, evitando as implicações teológicas da liberdade e centrando seu empenho no esclarecimento da oposição liberdade e determinismo da natureza.

Na obra de Kant além desta inovação, a Liberdade desempenha uma função essencial, pois, nas suas palavras ela é chave de seu sistema, e permite dar consistência à demonstração da existência de Deus e da Alma.

Ora, em nossa investigação encontramos nas três Críticas e na “Religião nos limites da Razão”. conceitos da liberdade diversos, diferentes e incompatíveis entre si, em que pese a opinião de alguns intérpretes. Pois a Liberdade ou aparece como conceito problemático, sem experiência possível na “Razão Pura”, ou como “fato” da razão prática, ou como fato da experiência sensível na “Crítica do Juízo”. Ou então como sendo atribuível tanto à causalidade natural como à numênica, ora postulado da razão, ora fato da mesma.

Estas “metamorfoses” tornam impossível a “Liberdade” desempenhar a função da chave e elo das críticas. Mormente porque num sistema racionalista a Liberdade, como o mostra o início da “Religião nos limites da Razão” se funda na liberdade pela doutrina da origem do mal. Isto é um círculo

vicioso, além de pôr a liberdade fora da razão quando ela noutro passo explica a razão. A razão seria irracional para Kant? Parece não haver outra conclusão e nem sequer consistência no sistema. Que além do mais é claro que a sua doutrina da Liberdade apoiada numa antropologia dualista, que figura como pressuposição para seu estabelecimento e depois explicitamente noutro círculo, aparece como conclusão da doutrina da liberdade.

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO

1. Colombres, Carlos Iturralsdes — Diversos Significados de Libertad, en Kant, in *Sapientia*, n. 55, San'Maio, 1960.
2. Colombres, Carlos Iturralsdes — La Libertad y los Postulados kantianos de la Razon Practica, in *Sapientia* n.º 62, 1961.
3. Delbos, Victor — *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1935.
4. Goldmann, L. — A Comunidade Humana e o Universo em Kant, trad. com o título *Origem da Dialética*, Rio 1967.
5. Gilson, Et. — *La Liberté Chez Descartes et la Théologie*, Paris, Alcan, 1913.
6. Jaspers, Karl — Kant (ed. separada do ensaio *Grandes Filósofos*, Paris, U.G.E., 1967).
7. Jones, W.T. — *Mortality and Freedom in the Philosophy of Im. Kant*, Oxford Univ. Press, London 1940.
8. Mossé-Bastide, R.M. — *La Liberté*, Paris, PUF, 1969, 2.ª ed.
9. Ricoeur Paul — *Le Conflit des Interpretations*, Paris, Seuil, 1969.
10. Vialatoux, Jcs. — *La Morale de Kant*, Paris, PUF, 1956.