



A CONCEPÇÃO KANTIANA DA CAPACIDADE DO ARBÍTRIO

Antonio Frederico Saturnino Braga

PPGLM-UFRJ

RESUMO: O objetivo geral do presente trabalho é fazer uma análise da concepção kantiana da capacidade do arbítrio, tal como definida a partir da distinção com a vontade, que no contexto dessa distinção pode ser identificada à razão pura prática. O objetivo específico é propor um esclarecimento da possibilidade das ações moralmente más, descritas como ações que são livremente produzidas pelo arbítrio, mas que estão em desacordo com a lei da liberdade estabelecida pela vontade. A hipótese norteadora do esclarecimento proposto é a de que o arbítrio não deve ser compreendido como um poder de livre escolha, do qual as ações moralmente más seriam manifestações, mas precisa ser compreendido como um poder de intencional, tentar e de fato cumprir a lei moral estabelecida pela vontade, o que implica que as ações moralmente más manifestam, não o poder do arbítrio, mas um estado de relativa impotência, ou de diminuição do seu poder original, no qual ele cai por desatenção, não por escolha, e do qual ele pode se recuperar graças à contínua atividade legisladora da vontade.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia prática kantiana; Ações moralmente más; Arbítrio; Vontade.

ABSTRACT: The general aim of the present work is to analyze the Kantian conception of the capacity of *Willkür*, as defined from the distinction with *Wille*, which in the context of this distinction can be identified with pure practical reason. The specific aim is to propose a clarification of the possibility of morally bad actions, described as actions that are freely produced by *Willkür*, but that are in disagreement with the law of freedom established by *Wille*. The guiding hypothesis of the proposed clarification is that *Willkür* should not be understood as a power of free choice, of which morally bad actions would be manifestations, but should be understood as a power to intend, try and actually fulfill the moral law established by *Wille*, which implies that morally evil actions manifest, not the power of *Willkür*, but a state of relative impotence, or diminution of its original power, into which it falls by inattention, not by choice, and from which it it can recover thanks to the continuous legislating activity of *Wille*.

KEYWORDS: Kantian practical philosophy; Morally bad actions; *Willkür*; *Wille*.

Embora tenha tido sua atuação no IFCS interrompida de forma brusca e inesperada, o Mário deixou um exemplo entre nós, que este trabalho pretende homenagear.

I.

O objetivo geral do presente trabalho é fazer uma análise da concepção kantiana da capacidade do arbítrio, tal como definida a partir da distinção com a capacidade da vontade, que no contexto dessa distinção pode ser identificada à razão pura prática. Seguindo Allison, podemos dizer que, no contexto da distinção entre vontade e arbítrio, a vontade em sentido estrito (ou razão pura prática) constitui uma capacidade legisladora ou legislativa, ao passo que o arbítrio equivale a uma capacidade executiva, que deve executar a lei prescrita e ditada pela vontade (ALLISON, 1990, p. 129-130). A distinção entre essas duas capacidades é decisiva para o esclarecimento da possibilidade das ações moralmente más, que podem ser descritas como ações que são livremente produzidas pelo arbítrio, mas que estão em desacordo com a lei da liberdade estabelecida pela vontade. Na filosofia moral “madura” de Kant, as ações moralmente más resultam de máximas moralmente más, que podem ser descritas como princípios práticos livremente adotados pelo arbítrio, mas em desacordo com as leis da liberdade prescritas pela vontade (cf. *Metafísica dos Costumes*, AB 26, Ak 226: “As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio”). O problema das ações e máximas moralmente más, por sua vez, remete a duas outras questões da filosofia prática kantiana: a questão da responsabilidade moral (ou responsabilidade pelas ações e máximas moralmente más) e a questão da fraqueza (ou talvez força) do arbítrio diante da legislação moral da vontade (como razão pura prática). Como razão pura que se faz prática, a vontade do sujeito livre estabelece e quer a lei moral, isto é, quer que ela seja sempre cumprida; como poder “executivo”, porém, o arbítrio nem sempre cumpre a lei moral. Ao compreender a vontade como razão pura com poderes práticos, Kant sugere que o sujeito livre não apenas conhece e chancela a validade da lei moral, mas quer sempre cumpri-la; como poder executivo, porém, o arbítrio frequentemente não corresponde a este querer, se desvia dele. Ora, surge aqui a seguinte questão: ao se desviar da lei posta pela vontade, o arbítrio manifesta um poder propriamente dito, independente da vontade, ou, ao contrário, manifesta uma falta de poder (fraqueza ou impotência)?

Quando o desvio da lei moral é interpretado como manifestação de um poder propriamente dito do arbítrio, o arbítrio é compreendido como um poder de (livre) escolha; tratar-se-ia do poder de escolher contrariar a vontade, o que significa que o

fenômeno tradicionalmente chamado de “fraqueza da vontade” deveria antes ser compreendido como manifestação da força do arbítrio diante da vontade. Esta interpretação é favorecida pela compreensão “rigorista” da responsabilidade moral que aparece em diversas passagens da obra kantiana, segunda a qual o agente que produz uma ação moralmente má é inteiramente culpado, uma vez que no momento mesmo em que a produziu tinha o poder de não a praticar, ou seja, tinha o poder de escolher não a praticar. Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem da “solução” da terceira antinomia na *Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura* (B560-586), na qual ainda não aparece o conceito de máxima, e as ações humanas no tempo são vistas, não como expressões das máximas livremente adotadas pelo agente racional, mas como efeitos fenomênicos de condições fenomênicas antecedentes, ou como efeitos fenomênicos de uma sequência fenomênica de condições causais. A passagem se encontra em B582-583:

Tomemos uma ação do arbítrio [*willkürliche*], por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade. Em primeiro lugar, esforçamo-nos por descobrir os motivos que a suscitaram, e depois, em segundo lugar, nós julgamos até que ponto a ação e suas consequências podem ser imputadas ao agente. Em relação à primeira questão, examina-se o caráter empírico desse homem até suas fontes, que se encontram na má educação, nas más companhias, e em parte também na baixeza de uma índole natural insensível à vergonha, na leviandade e na irreflexão (...). Ora, embora se creia que a ação foi assim determinada [por tal sequência de condições empíricas – A.S.B.], nem por isso se censura menos o autor, e não pela sua má índole, nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, nem sequer por sua conduta e modo de vida anterior; pois se pressupõe que se pode pôr inteiramente de lado essa conduta, e considerar a série passada das condições causais como não tendo acontecido, e essa ação como inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor, por si mesmo, começasse absolutamente com ela uma série nova de consequências. Nossa censura está baseada em uma lei da razão, *pela qual nós consideramos a razão como uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas*. E não se considera esta causalidade da razão como simplesmente concorrendo ou cooperando para a conduta do homem, *mas como completa em si mesma*, mesmo quando os móveis sensíveis não lhe sejam nada favoráveis, mas completamente adversos. *A ação é atribuída ao caráter inteligível do autor; e este é inteiramente culpado no momento mesmo em que mente; independentemente de todas as condições empíricas do ato, a razão era*

plenamente livre, e a mentira deve ser inteiramente imputada à sua [da razão] omissão.

Nesta passagem, como aliás na *Crítica da Razão Pura* como um todo, Kant não explicita nem analisa a distinção entre vontade e arbítrio, a qual só é tematizada em obras posteriores. Na passagem acima mencionada, o termo “razão” está sendo usado para cobrir todas as faculdades que atuam com independência das condições sensíveis, e refere-se quer à razão especulativa quer à razão prática, e no âmbito dessa última quer à razão prática “prescritiva” e “legisladora” (vontade em sentido estrito), quer à razão prática “executiva” (arbítrio). Levando isso em conta, é plausível afirmar que a “*causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas*” seria, mais especificamente, o livre-arbítrio; com efeito, no âmbito da distinção entre um poder prático “legislativo” e um poder prático “executivo”, a causa (livre e inteligível) da ação só pode dizer respeito ao poder executivo, isto é, ao livre-arbítrio. Cabe destacar que o conceito de “caráter inteligível” não está inteiramente claro nesta passagem como um todo; com efeito, há uma aparente incoerência nas afirmações dessa passagem sobre o caráter inteligível. Por um lado, em B567, Kant define o “caráter” como “a lei da causalidade de uma causa eficiente, sem a qual ela de modo algum seria uma causa”, o que sugere, em primeiro lugar, que o “caráter inteligível” consistiria na lei da causalidade livre como causalidade inteligível, e, em segundo lugar, que o caráter inteligível consistiria na lei causal estabelecida pela razão pura prática como capacidade espontânea do sujeito inteligível. Por outro lado, nessa passagem Kant afirma mais de uma vez que o caráter inteligível só pode ser pensado em adequação ao caráter empírico, o que sugere que, quando o caráter empírico do agente é moralmente mau, o caráter inteligível consistiria em uma “lei da causalidade” *contrária* à lei estabelecida pela razão pura prática. Este tipo de afirmação corrobora, por conseguinte, a interpretação do arbítrio como um poder executivo capaz de escolher uma lei causal distinta e contrária à lei ditada pela vontade como poder legislativo). Assim, embora o conceito de “caráter inteligível” não esteja inteiramente claro na passagem como um todo, parece mais plausível referi-lo ao arbítrio como um poder executivo capaz de escolher uma lei causal distinta e contrária à lei ditada pela vontade como poder legislativo.

A compreensão rigorista da responsabilidade é fortemente sugerida pelas afirmações finais da citação acima, quando Kant escreve que “a ação é atribuída ao

caráter inteligível do autor, e este é inteiramente culpado no momento mesmo em que mente; independentemente de todas as condições empíricas do ato, a razão [o arbítrio] era plenamente livre, e a mentira deve ser inteiramente imputada à sua [do arbítrio] omissão”. Desse ponto de vista, a omissão do arbítrio é uma escolha, pois pressupõe-se que estava à disposição do arbítrio a possibilidade contrária, a de não se omitir quanto ao exercício do seu poder de “causar” outro ato, independentemente das condições empíricas desfavoráveis. Levando em conta que a “solução” da Terceira Antinomia como um todo procura compatibilizar a causalidade absolutamente livre com o determinismo da causalidade natural, o poder do livre-arbítrio de causar outro ato seria mais precisamente um poder de, fora do tempo e independentemente das condições temporais, escolher outra sequência causal fenomênica, que teria por efeito outro ato, moralmente correto. Em outras palavras, o poder inteligível do livre-arbítrio seria um poder de, fora do tempo e independentemente das condições temporais, escolher por qual sequência causal fenomênica o agente fenomênico se determina “no” tempo. Cabe repetir que, embora a distinção entre vontade (razão pura prática) e arbítrio não seja explicitada nessa passagem, ela pode ser interpretativamente introduzida de modo coerente com o que é dito na passagem, como distinção entre dois ramos da espontaneidade absoluta de que o sujeito racional dispõe enquanto sujeito inteligível: a espontaneidade do pensamento em geral e do pensamento prático em particular, da qual deriva o estabelecimento das leis ou imperativos práticos, e, em segundo lugar, a espontaneidade da escolha, como escolha das regularidades empíricas que caracterizam o comportamento do sujeito empírico ou fenomênico, ou escolha de regularidades empíricas *ou* conformes *ou* contrárias aos imperativos práticos.

No *Cânone da Razão Pura* da mesma “Primeira Crítica”, ao introduzir uma distinção essencial entre “liberdade prática” e “liberdade transcendental” (B829-832) e ao introduzir o conceito de “máxima” como “princípio subjetivo da ação” (B840), Kant complexifica o quadro conceitual de compreensão das ações humanas no tempo. Na *Dialética Transcendental*, o quadro conceitual é constituído por uma dicotomia, a saber, a dicotomia entre, por um lado, a sequência de condições causais fenomênicas pelas quais cada ação singular é estritamente determinada, e, por outro lado, a liberdade transcendental como propriedade do poder causal inteligível pressuposto na imputabilidade dos seres racionais. Desse ponto de vista, como dito acima, a liberdade (transcendental) consiste no poder do sujeito inteligível de escolher por qual sequência de condições fenomênicas sua ação será respectivamente determinada a cada momento

do tempo. Já no *Cânone da Razão Pura*, a dicotomia é substituída por uma tricotomia, na medida em que a liberdade como poder causal se ramifica em duas espécies independentes entre si, a liberdade prática e a liberdade transcendental, e ambas se distinguem da causalidade estritamente natural dos seres desprovidos de razão. No *Cânone*, além disso, ambas as espécies de liberdade passam a se referir, não à escolha de sequências causais estritamente naturais, mas à escolha das máximas como princípios subjetivos das ações livres, os quais exprimem o modo como um sujeito livre regularmente age, e não o modo como um agente natural é determinado a agir. Como princípios subjetivos das ações livres, as máximas se distinguem tanto das leis da natureza (que exprimem as sequências causais pelas quais um agente natural é determinado) quanto das leis objetivas da liberdade, os imperativos práticos em geral e o imperativo moral (categórico) em particular, que exprimem, não o modo como um sujeito livre regularmente age, mas o modo como um sujeito livre *deve agir*.

Tal como apresentada no *Cânone da Razão Pura*, a liberdade prática constitui um termo intermediário entre a determinação por causas naturais (causalidade natural) e, por outro lado, a absoluta independência de quaisquer condições causais ou motivacionais previamente dadas na experiência do agente (liberdade transcendental). Um arbítrio praticamente livre se determina por motivações representadas pela razão (prática), mas tais motivações podem consistir ou basear-se em desejos e impulsos próprios da natureza humana, ou dados na natureza de um agente racional, como o desejo de consequências agradáveis e o receio de consequências desagradáveis ou dolorosas. No âmbito da liberdade prática, como dito acima, as ações humanas são tomadas não tanto como efeitos de condições causais antecedentes, mas como expressões das máximas enquanto princípios subjetivos da liberdade, cuja adoção pelo agente racional é compatível com a influência psicologicamente preponderante de motivações dadas na natureza humana, como o desejo de consequências agradáveis e o receio de consequências desagradáveis ou dolorosas.

Da perspectiva do *Cânone*, além de ser compatível com a influência psicologicamente preponderante de motivações dadas na natureza humana, a liberdade prática é suficiente para a moralidade, ou para o cumprimento satisfatório das leis morais, que *não* implicaria a validação do conceito de liberdade transcendental. Da perspectiva do *Cânone*, as motivações representadas pela razão prática com base em impulsos naturais podem legitimamente ser vinculadas às crenças na imortalidade da alma individual e na existência de Deus como juiz supremo de um (futuro) mundo

moral, como crenças capazes de fazer com que as motivações de fundo natural sejam suficientes para levar o agente racional ao cumprimento dos imperativos morais. É por isso que, do ponto de vista do *Cânone*, a filosofia moral não precisa se preocupar com a validação do problemático conceito de liberdade transcendental, como conceito de um poder capaz de atuar de modo absolutamente independente de quaisquer condições ou motivações naturais.

A partir da *Fundamentação*, entretanto, e pelo restante de suas obras, Kant julga que a solução do *Cânone* é incompatível com a moralidade, o que significa que a filosofia moral precisa, sim, ocupar-se da validação do problemático conceito de liberdade transcendental. Entretanto, embora constitua o cerne da filosofia moral posterior à *Crítica da Razão Pura*, o conceito de liberdade transcendental vai primordialmente ocupar-se da relação entre, por um lado, as máximas como regras subjetivas da liberdade (que funcionam como princípios dos quais se derivam as ações singulares), e, por outro lado, os imperativos em geral e o imperativo moral (categórico) em particular, que constituem-se em leis objetivas da liberdade, às quais todas as máximas de todos os sujeitos individuais *devem* se conformar, embora frequentemente não se conformem. O grande problema passa a ser o seguinte: por que as máximas livremente adotadas pelo sujeito racional não se conformam ao imperativo moral prescrito pela razão pura do mesmo sujeito?

De acordo com a interpretação rigorista acima delineada, isto ocorre porque o sujeito racional (como sujeito inteligível) *escolhe* não se conformar ao imperativo moral na adoção de suas máximas, e escolhe de modo absolutamente livre e incondicionado, exercendo sua liberdade transcendental. Em outras palavras, admitindo-se que as funções “executivas” do arbítrio abrangem tanto a produção de ações quanto a escolha das máximas das quais se derivam as ações (*Metafísica dos Costumes*, AB 26, Ak 226: “As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio”), o arbítrio seria uma capacidade absolutamente espontânea de escolha das máximas em geral, tanto da máxima suprema e fundamental quanto das máximas inferiores, e, por fim, das ações derivadas das máximas inferiores. No âmbito da interpretação rigorista da liberdade humana, as ações moralmente más têm de ser explicadas como expressões da força do livre-arbítrio diante da legislação moral da vontade – quer dizer, expressões da força que tem a capacidade de escolha do arbítrio para escolher máximas e ações contrárias à lei estabelecida pela vontade.

Entretanto, duas das obras mais tardias de Kant, a *Religião nos Limites da Simples Razão* e a *Metafísica dos Costumes*, contêm passagens que obrigam a um questionamento da validade da interpretação do arbítrio como capacidade de escolha absolutamente espontânea. Na terceira parte do trabalho, apresentaremos a passagem mais importante a esse respeito. Diante dessas passagens, e partindo do fato de que não seria válido retomar a concepção do *Cânone* do arbítrio como um poder meramente prático e não transcendental, parece fazer sentido compreender as máximas e ações moralmente más como expressões da fraqueza ou impotência do arbítrio, expressões de uma relativa incapacidade ou impotência do arbítrio, ou de uma perda do poder originário do arbítrio. Em outras palavras, as ações moralmente más não exprimiriam o poder do arbítrio de escolher *ou* seguir *ou* contrariar a lei moral, mas exprimiriam uma perda ou enfraquecimento do poder único e originário do arbítrio, como poder de intencionar e tentar cumprir a lei moral, e de efetivamente cumprir a lei moral, sempre.

Esta interpretação “não rigorista” do arbítrio obviamente suscita uma série de novos problemas, a começar pela aparente incoerência com as passagens sobre responsabilidade moral que sugerem um poder absolutamente espontâneo de escolha. Além deste problema de incoerência, entretanto, surgem questões de esclarecimento: como esclarecer esta perda do poder originário do arbítrio? É possível ao arbítrio sair do estado de relativa incapacidade (ou impotência) em que caiu e recuperar sua plena capacidade? Caso exista esta possibilidade, como esclarecê-la? – Como esclarecê-la, mais precisamente, sem reintroduzir sub-repticiamente a noção de um poder absolutamente espontâneo de escolha, como poder de escolher *ou* permanecer no estado de relativa incapacidade para seguir a lei moral *ou* reconquistar a plena capacidade?

O presente trabalho vai se concentrar na última das questões acima elencadas, a qual pressupõe que existe, sim, a possibilidade de o arbítrio sair do estado de relativa impotência em que caiu e recuperar sua plena capacidade ou poder – a qual por sua vez pressupõe alguma explicação, ainda que sumária, para a “queda” do arbítrio, ou para a perda da capacidade originária do arbítrio. Para tratar da questão focalizada, recorreremos a alguns artigos mais recentes sobre o vasto tema das capacidades e habilidades, produzidos com absoluta independência do interesse na interpretação da obra kantiana. Nosso intuito ao recorrer a estes textos é estabelecer certa distância em relação ao trabalho mais imediatamente exegético, na esperança de que esta distância possa ser útil para uma interpretação fecunda do pensamento kantiano. A partir do diálogo com estes artigos mais temáticos, a elaboração da hipótese de que o arbítrio não

deve ser entendido como capacidade de escolha resultará na proposta de que o arbítrio deve ser entendido como um poder de intencionar, tentar e de fato cumprir a Lei Moral, mas um poder que, depois da “queda” em um estado de relativa incapacidade ou impotência, precisa ser reativado, a partir da atividade contínua da vontade propriamente dita, ou da razão pura que se fez prática.

II.

Em uma famosa passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve o seguinte:

Toda coisa da natureza atua (*wirkt*, atua produzindo efeitos – A.S.B.) segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou só ele tem uma vontade. Visto que se exige a razão para derivar as ações das leis, a vontade nada mais é do que razão prática” (“Segunda Seção”, BA 36, Ak 412).

Antes de mais nada, cabe destacar que, nessa passagem, assim como na *Fundamentação* como um todo, Kant usa o termo “vontade” em um sentido amplo, para designar tanto a vontade em sentido estrito (que equivale à razão prática pura e legisladora) quanto o arbítrio (como razão prática “executiva”). Aplicando esta última distinção à passagem acima, seria preciso dizer que a “capacidade de agir (e produzir efeitos) segundo a representação de leis” seria mais precisamente designada pelo termo “arbítrio”. As leis segundo cuja representação o ser racional age seriam então leis da atuação do livre-arbítrio, ou leis da liberdade do arbítrio. De acordo com a interpretação de Allison (1990, p. 86ss.), tais leis seriam as máximas.

Admitindo-se a interpretação de Allison da passagem citada, o contraste entre as leis da natureza e as leis em geral da liberdade (que por sua vez se dividem em duas classes ou espécies: as diversas leis/regras subjetivas que cada arbítrio costuma seguir e as leis objetivas que todo arbítrio deve sempre seguir) pode ser apresentado da seguinte maneira. As causas naturais atuam segundo leis da natureza, como leis das quais elas não têm nenhuma representação, nenhuma ideia (no sentido trivial do termo). Justamente por não terem nenhuma representação das leis segundo as quais agem, as causas naturais são determinadas à atuação causal por fatores que lhes são externos ou estranhos; em outras palavras, por serem leis simplesmente constatadas por

observadores dos acontecimentos, em vez de leis representadas pelos próprios agentes causais, as leis da natureza consistem em ligações de fenômenos essencialmente externos uns aos outros. Assim como a atuação causal de determinada causa é desencadeada por um fenômeno que lhe é externo, a saber, a atuação causal de uma causa antecedente, ela por outro lado se liga a um efeito que lhe é igualmente externo, na medida em que a causa não tem neste caso nenhuma representação da sua ligação com o efeito, e a ligação entre a causa e o efeito é simplesmente constatada por observadores externos dos fenômenos.

Já as causas livres, que são seres racionais, têm (ou sempre podem vir a ter) uma representação das leis segundo as quais atuam causalmente. Neste caso, a ligação da atuação causal com sua condição desencadeadora (e também com seus possíveis efeitos) é uma ligação representada ou pensada; em vez de ser uma condição externa ou estranha ao agente causal, a condição desencadeadora é neste caso uma condição à qual o próprio agente causal atribui relevância motivacional, trazendo esta condição para dentro da representação que ele se faz das leis segundo as quais vai agir. Para utilizar um termo que Allison tornou famoso, a condição desencadeadora é neste caso “incorporada” à lei pensada pelo ser racional; a condição desencadeadora é uma condição à qual o próprio agente causal atribui relevância motivacional, em vez de ser uma condição que desencadeia “de fora” a atuação causal de uma realidade que lhe é simplesmente externa. Ao atribuir relevância motivacional a certo tipo de condição ou circunstância, ao incorporar tal tipo de circunstância à representação da lei segundo a qual vai agir, o agente causal racional eleva tal circunstância à categoria de termo antecedente de um princípio geral de ação, algo do tipo: “Se ocorrer tal tipo de circunstância, e para atingir um resultado de tipo X, intentarei agir do modo Y”.

Como dito acima, ao interpretar a passagem da *Fundamentação* acima citada, Allison sustenta que as leis segundo cuja representação o ser racional age são as máximas (1990, p. 86ss.). Em resposta à objeção de que Kant usualmente estabelece uma distinção entre leis práticas e máximas, Allison lembra que em algumas poucas ocasiões Kant caracteriza as máximas como leis *subjetivas* – seriam, justamente, leis subjetivas da liberdade do arbítrio. Em conexão com isso, Allison esclarece que sua interpretação não entra em conflito com a tese kantiana de que o ser racional tem a capacidade de agir com base em imperativos, na medida em que as máximas, como leis práticas subjetivas, são adotadas à luz dos imperativos, como leis práticas objetivas. Dizer que elas são adotadas à luz dos imperativos *não* é dizer que elas sempre se

conformam aos imperativos, mas é dizer que, mesmo quando elas deixam de se conformar aos imperativos, elas não deixam de estar “sob” os imperativos, isto é, *não deixam de estar submetidas à autoridade e à possível influência dos imperativos*, como leis práticas objetivas. Os imperativos em geral, mas especialmente o imperativo categórico, estabelecem condições restritivas da validade objetiva das máximas, e as máximas jamais deixam de estar submetidas a estas condições restritivas, embora possam não se adequar a elas, isto é, possam não ter uma validade objetiva, e ter uma validade meramente subjetiva. Por outro lado, quer tenham validade objetiva quer tenham uma validade meramente subjetiva, as máximas sempre vigem como leis da causalidade livre do arbítrio individual. E mesmo quando têm uma validade objetiva, as máximas admitem variações subjetivas aceitáveis, de acordo com condições variáveis dos diferentes sujeitos, e por isso elas sempre são leis subjetivas da liberdade individual.

Como leis subjetivas da causalidade livre, as máximas teriam então tanto a possibilidade de conformar-se à lei moral como lei objetiva quanto a possibilidade de desviar-se desta lei. Este desvio em relação à lei moral pode ocorrer tanto no plano das máximas mais imediatamente ligadas às ações, que exprimem intenções conteudisticamente especificadas (cuja forma geral seria “Se ocorrer tal tipo de circunstância, e para atingir um resultado de tipo X, intentarei agir de modo Y”), quanto no plano da máxima suprema e fundamental do indivíduo, que exprime sua intenção mais geral e fundamental, do tipo “Em circunstâncias de perigo às inclinações que mais amo, intentarei protegê-las, permitindo-me exceções às exigências da lei moral”.

Nossa questão passa a ser então explicar estas duas possibilidades inerentes às máximas do agente racional, tanto a possibilidade de desvio quanto a possibilidade de conformidade à lei moral. Sendo leis da liberdade de um ser racional, como é possível que as máximas se desviem da lei moral, como lei que o mesmo ser racional reconhece como objetivamente válida? Na Primeira Parte da *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant argumenta que, embora a possibilidade do desvio da lei moral seja insondável ou incompreensível (por exemplo, em B46, Ak 43), trata-se da possibilidade que é de fato realizada na experiência moral dos seres humanos em geral, em diferentes graus de desvio (ver por exemplo a Seção III do livro, intitulada “O homem é mau por natureza”, onde Kant explica que a expressão “por natureza” não indica uma característica que os seres humanos simplesmente recebem da natureza, mas uma característica que, embora adquirida, é comum aos seres humanos em geral). Mas este fato – o fato de a possibilidade do desvio ser a possibilidade efetivamente realizada nos

seres humanos em geral – não significa que a outra possibilidade, a possibilidade da conformidade à lei, tenha deixado de existir, ao contrário. Significa apenas que a possibilidade de conformidade das máximas à lei moral precisa ser apresentada como possibilidade de correção do desvio, ou de conquista da conformidade a partir do desvio. E o texto kantiano evidencia que, ainda que desistamos da tentativa de explicar a possibilidade do desvio – por se tratar de uma possibilidade incompreensivelmente já realizada, à qual o esforço de esclarecimento nada acrescentaria –, ainda assim não devemos desistir da tentativa de esclarecer a possibilidade da conquista da conformidade à lei a partir do desvio, por se tratar de uma possibilidade que, embora quase tão incompreensível quanto a outra, “deve” mesmo assim ser realizada, e para cuja realização o esforço de esclarecimento talvez se revele fecundo. É a este último esforço que nos devotaremos nas próximas seções.

III.

Na “Introdução Geral” à *Metafísica dos Costumes*, Kant afirma clara e explicitamente que a possibilidade do desvio da Lei Moral *não* pode ser explicada por meio da capacidade de livre escolha. A passagem encontra-se em AB 27/28, Ak 226/227:

A liberdade do arbítrio não pode ser definida pela capacidade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*), - como alguns têm tentado [aparente referência a Reinhold – A.S.B.] -, embora o arbítrio como fenômeno ofereça frequentes exemplos disso na experiência. (...) Embora o homem enquanto ser sensível mostre, segundo a experiência, uma capacidade de escolher não apenas conforme à lei, mas também contra ela, a sua liberdade enquanto ser inteligível não pode ser definida por meio disso, porque os fenômenos não podem tornar compreensível nenhum objeto suprassensível (tal como o livre-arbítrio). A liberdade jamais pode ser colocada no fato de o sujeito racional poder chegar também a uma escolha conflitante com sua razão (legisladora). (...) Apenas em relação à legislação interna da razão a liberdade é, propriamente, uma capacidade; a possibilidade de afastar-se dela é uma incapacidade [*Unvermögen*]”.

Ao comentar esta passagem em seu texto *Kant's Compatibilism*, e na tentativa de explicar a possibilidade de o arbítrio afastar-se ou desviar-se da lei moral, Allen Wood estabelece um paralelo entre esta possibilidade e a possibilidade de um nadador afogar-se ao ser lançado na água (WOOD 1984, p. 81-83). Afirma ele que o poder do

nadador de salvar-se ao ser lançado na água não exclui a possibilidade de ele afogar-se. E ele apresenta a situação da seguinte maneira:

Embora o nadador tenha o poder de nadar, ele pode afogar-se, se ele não exercer seu poder (de nadar) de uma maneira efetiva, em virtude, digamos, de alguma confusão ou pânico. *Neste caso, sua possibilidade de afogar-se é devida a um tipo de fraqueza ou falta de poder, embora não a uma falta do poder de nadar*” (p. 82).

Poderíamos completar dizendo que a possibilidade de ele se afogar é devida a uma falta do poder de controlar certos tipos de confusão ou pânico, que na leitura de Wood seria então distinto do poder de nadar. Para Wood, algo de semelhante ocorre no caso da fraqueza moral: “A fraqueza moral, que torna possível que nossas ações se desviem da razão legisladora, *é uma falta de poder, mas não é a falta daquele poder em que a liberdade consiste*” (p. 81). Podemos então colocar as seguintes questões: se a liberdade consiste em um poder, em qual poder, mais precisamente, ela consiste? E se a fraqueza moral consiste na falta de um outro poder, distinto do poder da liberdade, que outro poder seria esse?

Para desenvolver essas questões, podemos explorar o paralelo proposto por Wood, que é interessante e fecundo, mas precisa ser melhor investigado. Para tanto, gostaríamos de esboçar uma análise do poder do nadador de Wood, recorrendo a textos sobre o tema produzidos em uma discussão totalmente independente do interesse no comentário e interpretação da obra de Kant. O fracasso do nadador de Wood parece aproximar-se daquilo que Michael Fara e diversos outros autores chamam de “mascaramento” da sua habilidade de nadar. Citemos Fara:

Quando um agente falha em exercer uma habilidade que ele tem porque ele sequer tenta exercê-la, eu chamo o fracasso um fracasso *direto* em exercer a habilidade. Em outros casos, eu falo de um fracasso “*frustrante* da habilidade”. (...) Sempre que a habilidade de um agente é mascarada, o agente exhibe um fracasso “frustrante” no exercício desta habilidade. (...) Casos de habilidades mascaradas, então, são casos em que um agente falha em exercer uma habilidade que ele tem e continua a ter, apesar de ter tido a oportunidade de exercê-la *e apesar de ter tentado exercê-la*”. (FARA 2008, p. 846-847).

Ora, o nadador de Wood não apenas teve oportunidade de exercer sua habilidade de nadar, como tentou de fato exercê-la. Além disso, Fara sustenta que o fracasso do nadador não invalida a atribuição a ele da habilidade de nadar. Veremos mais à frente que é possível argumentar que a habilidade de nadar, como qualquer outra habilidade, deve ser razoavelmente especificada em relação aos obstáculos que ela está apta a superar, ou que ela deve ser especificada em relação ao seu grau de desenvolvimento. De qualquer modo, a distinção proposta por Fara entre “fracasso direto” e “fracasso frustrante” permite-nos propor a seguinte hipótese a respeito do poder do nadador de Wood. O poder do nadador envolve ou contém pelo menos duas *possibilidades*: em primeiro lugar, a possibilidade de ele intentar (isto é, tencionar *e* tentar) certo resultado, a saber, o resultado de salvar-se nadando; em segundo lugar, a possibilidade de ele de fato ter êxito na consecução deste resultado. Ora, tendo em vista o interesse em relacionar o poder do nadador à teoria da liberdade kantiana, *parece plausível relacionar estas duas possibilidades, respectivamente, à liberdade do nadador, como poder de intentar, e à habilidade do nadador, como poder de ter êxito na consecução do resultado intencionado*. Nesta linha de raciocínio, parece plausível afirmar o seguinte. Ao contrário do que ocorre com a possibilidade do êxito, a possibilidade de o nadador intentar certo resultado é uma possibilidade cuja realização *não* depende de fatores externos aos esforços do próprio nadador, mas depende apenas do próprio poder de intentar, como poder inerente à liberdade do nadador. Em outras palavras, fatores externos à liberdade do agente, como, por exemplo, uma súbita mudança no tempo e no mar, ou o aparecimento ao longe do vulto de um tubarão, são fatores que impedem, não a realização da possibilidade de o nadador *intentar (tencionar e tentar)* alcançar certo resultado, mas apenas a realização da possibilidade de êxito. O poder de intentar certo resultado é independente da possibilidade de ter êxito na consecução do resultado visado, a qual remete à *habilidade propriamente dita* do agente.

Neste passo da argumentação, é necessário lembrar que, para Kant, embora o poder próprio dos agentes *livres* inclua o poder de intentar alcançar resultados empíricos em geral, incluindo a felicidade do agente, ele (o poder próprio dos agentes *livres*) consiste essencialmente no poder de agir moralmente. Em outras palavras, o poder mais próprio e específico da liberdade humana é o poder de agir moralmente. É necessário, portanto, colocar a seguinte questão. Admitindo-se que *o poder de nadar de um agente livre* divide-se em poder de intentar e habilidade (como poder de alcançar resultados empíricos), faria sentido manter essa divisão se substituirmos o poder de nadar pelo

poder de agir moralmente? Em outras palavras, se substituirmos o poder de nadar pelo poder de agir moralmente, faria sentido manter essa divisão entre “possibilidade/poder de intentar (certo resultado)” e “possibilidade/poder de ter êxito (na consecução desse resultado)”? Precisamos nos lembrar aqui da tese que Kant apresenta na Primeira Seção da *Fundamentação*, e que será mantida ao longo de toda sua obra posterior, a saber, a tese de que, no caso do agir moral, a intenção e o esforço são suficientes para o cumprimento do dever moral, o que parece sugerir que o poder de agir moralmente se restringe ao poder de intentar (intencionar e tentar) agir “por dever”, deixando de lado a possibilidade de ter êxito na consecução de qualquer resultado empírico, quer dizer, deixando de lado a habilidade para alcançar resultados empíricos.

Mas aqui é preciso lembrar também que agir “por dever” é distinto de agir “conforme ao dever”, e que essa distinção se torna mais clara nos casos em que os impulsos naturais do agente são fortemente contrários ao tipo de comportamento exigido pelo dever. Ora, nas situações em que os impulsos naturais são fortemente contrários ao comportamento que moralmente se deve adotar, parece fazer sentido apresentar a prática efetiva e concreta deste comportamento (em uma determinada situação específica) como um “resultado” cuja consecução é distinta da intenção geral e sincera de “sempre cumprir o dever moral”, e distinta até mesmo da tentativa ou esforço de executar esta intenção a cada situação que vai acontecendo, o qual pode ser frustrado pela intervenção excepcionalmente forte de um determinado impulso natural em uma determinada situação específica. A intenção geral pode ser apresentada como a intenção de sustentar intenções correspondentes em situações específicas, e a tentativa de sustentar a intenção geral em situações específicas pode ser frustrada pela intervenção de impulsos naturais que impedem que em certas situações específicas o agente tenha uma intenção (especificada) correspondente à sua intenção geral e sincera.

Assim, mesmo no caso do poder de agir moralmente, parece fazer sentido manter a distinção entre, por um lado, o poder de intentar (intencionar e tentar) sempre agir “por dever”, e, por outro lado, o poder de alcançar o resultado de conseguir efetivamente agir apenas por dever, em toda e qualquer situação específica em que for necessário agir apenas por dever; – *embora, por outro lado, não pareça fazer sentido compreender o poder de alcançar o resultado como uma “habilidade”*. Voltaremos a isso daqui a pouco. De qualquer modo, parece plausível propor o seguinte esquema das divisões do poder em geral dos agentes livres, que até certo ponto refletem as divisões que Kant estabelece entre os imperativos práticos em geral. Em uma primeira esfera, o

poder dos agentes livres consiste no poder de intentar alcançar resultados empíricos em geral, incluindo a felicidade do agente. Nesta esfera, o poder dos agentes livres se subdivide em poder de intentar (tencionar, planejar e tentar) alcançar certo resultado e habilidade de alcançar o resultado intentado (poder como habilidade). Em uma segunda esfera, o poder dos agentes livres equivale ao poder mais próprio e específico da liberdade humana, o qual consiste no poder de agir moralmente, e especialmente no poder de agir apenas pela consciência do dever moral. Nesta esfera, a liberdade do agente manifesta-se igualmente nas duas partes em que se subdivide o poder de agir moralmente, a saber, a parte constituída pelo poder de intentar agir apenas “por dever” sempre que for preciso, e a parte constituída pelo poder de conseguir de fato agir apenas por dever todas as vezes em que for preciso. Embora faça sentido dividir o poder de agir moralmente em duas partes, é importante lembrar que a liberdade do agente manifesta-se igualmente nessas duas partes, ao contrário do que ocorre na esfera do poder de intentar alcançar resultados empíricos em geral, na qual faz sentido argumentar que a liberdade do agente manifesta-se apenas na primeira parte (a do poder de intentar), que é distinta e independente da habilidade como poder de conseguir de fato alcançar os resultados empíricos intentados.

Assim, ao afirmar que “A fraqueza moral, que torna possível que nossas ações se desviem da razão legisladora, é uma falta de poder, mas não é a falta daquele poder em que a liberdade consiste” (p. 81), Wood estaria fundamentalmente errado: ainda que a fraqueza moral seja a falta de apenas *uma das partes* em que consiste o poder da liberdade como poder de agir moralmente (a parte que diz respeito ao resultado de conseguir de fato agir por dever todas as vezes em que é preciso, distinta da parte que diz respeito à intenção e tentativa sinceras de agir por dever sempre que for preciso), – apesar disso, a falta de uma de suas partes constitutivas é também a falta do poder como um todo em que a liberdade consiste – lembrando que, para Kant, o poder da liberdade é sobretudo o poder de agir moralmente.

Precisamos agora caracterizar melhor essas duas partes do poder em que a liberdade essencialmente consiste, e as respectivas faltas desse poder, relativas às suas duas partes. Para tanto, retomemos o exemplo do poder de nadar, a fim de analisar a distinção e o contraste entre o poder de nadar e o poder de agir moralmente. Passemos agora à segunda possibilidade envolvida no poder de nadar do nadador de Wood, a possibilidade de ter êxito na consecução do resultado intentado. Esta possibilidade, como foi visto acima, remete à *habilidade (de nadar)* do agente, como poder não tanto

de intentar, mas de superar certos obstáculos que poderiam frustrar seu intento. Parece plausível afirmar que a atribuição de uma habilidade só faz sentido se houver uma mínima especificação dos obstáculos que o agente ao qual se está atribuindo a habilidade teria o poder de controlar ou superar. Ter uma habilidade é ter o poder de controlar e superar os obstáculos que se apresentam depois ou além da intenção e tentativa *iniciais* de alcançar certo resultado, ou que são “externos” ao poder de *inicialmente* intentar (tencionar e tentar), no sentido de (ainda) não estarem “dentro” do alcance do poder do agente. Ser hábil é mais do que fazer a tentativa ou esforço, é transformar a tentativa e o esforço em poder de efetivamente alcançar o resultado intencionado. Ao se atribuir determinada habilidade a um agente, se estaria justamente trazendo “para dentro” do poder do agente (como habilidade) os obstáculos que por outro lado são externos (ulteriores) ao poder de inicialmente intentar, ou ao poder de começar a tentar.

Por exemplo, ao exercer seu poder de tentar nadar, que equivale ao poder de tentar transformar a possibilidade/poder inicial em uma habilidade de nadar, o agente pode perceber que, embora ele consiga desenvolver uma habilidade de nadar em piscina, a tentativa de nadar no mar regularmente desperta nele um tipo primitivo e irracional de confusão e pânico, que ele regularmente não consegue controlar. Neste caso, o mar concretamente experimentado, assim como a confusão e pânico por ele despertados, não são apenas um obstáculo posterior ou externo ao poder inicial de *intentar* (tencionar e começar a tentar) nadar no mar (ainda não experimentado); eles são sobretudo um obstáculo que permanece externo ao poder como habilidade, isto é, um obstáculo que o agente não consegue trazer “para dentro” do seu poder como habilidade, ou não consegue “incorporar” ao seu poder como habilidade. O agente não consegue transformar seu poder inicial de tentar em habilidade de alcançar o resultado visado. Neste caso, este agente não tem a habilidade de nadar no mar, embora tenha a habilidade de nadar em piscina.

Um outro agente, porém, normalmente não experimenta nenhum tipo de confusão ou pânico ao tentar nadar no mar, e seu poder de intentar tranquilamente se desenvolve em uma habilidade de nadar no mar. Neste caso, faz sentido afirmar que o mar concretamente experimentado representa um obstáculo posterior ou externo ao poder inicial de tentar, mas que o exercício do poder de tentar produz uma habilidade de nadar no mar concreto, o que significa que o mar concreto foi como que incorporado ao poder de nadar do agente, isto é, foi “trazido para dentro” do poder do agente. No

entanto, em determinada circunstância, ao tentar nadar em um mar especialmente agitado e revolto, o agente experimenta confusão e pânico, e não consegue controlá-los. Neste caso, o mar agitado e revolto concretamente experimentado, assim como a confusão e pânico por ele despertados, representam um obstáculo que permanece externo à habilidade do agente de nadar no mar, isto é, um obstáculo que o agente não consegue trazer “para dentro” da sua habilidade de nadar no mar. Embora tenha a habilidade de nadar no mar em geral, o agente não tem a habilidade de nadar em um mar especialmente agitado e revolto.

Parece plausível afirmar que a habilidade de nadar precisa ser razoavelmente especificada em relação a certos obstáculos típicos de certas situações de exercício desta habilidade, obstáculos como, por exemplo, a agitação do mar, ou a percepção ao longe do vulto de um tubarão, que podem despertar confusão e pânico incontroláveis. A habilidade de nadar que não envolve o poder de controlar este tipo de pânico seria essencialmente distinta da habilidade que envolve tal poder, e ao atribuir a habilidade de nadar a um agente seria necessário especificar qual das duas se está atribuindo. Com relação a esta questão, é pertinente lembrar as afirmações que Ann Whittle faz a respeito das disposições de objetos, afirmações que *mutatis mutandis* valeriam para as habilidades de um agente:

A distinção entre disposições globais [não-especificadas – A.S.B.] e disposições locais [especificadas – A.S.B.] pode explicar nossas atitudes ambíguas em relação ao mascaramento. Embora seja correto dizer que uma instância de fragilidade global [da disposição global e não especificada da fragilidade – A.S.B.] pode ser mascarada, uma vez que isso [a disposição global ou não-especificada da fragilidade – A.S.B.] é corretamente atribuído ao objeto se este objeto responde do modo correspondente [isto é, quebra-se – A.S.B.] em um conjunto razoável de casos, *instâncias de fragilidade totalmente local [disposição da fragilidade totalmente especificada em relação às possíveis condições impeditivas da manifestação da fragilidade – A.S.B.] não podem ser mascaradas*” (WHITTLE, 2010, p. 6).

Mutatis mutandis, uma habilidade totalmente especificada em relação aos fatores possivelmente impeditivos do êxito não poderia ser mascarada ou frustrada – ela seria um “superpoder”. A questão é saber se seria plausível a atitude de só atribuir uma habilidade a um agente caso esta fosse totalmente especificada em relação aos possíveis fatores impeditivos do êxito, de tal modo que, em vez de dizer que o agente tinha certa

habilidade que foi mascarada ou frustrada, seria preciso dizer que ele não tinha a habilidade em sentido estrito, que precisa ser totalmente específica ou especificada, e que por definição não pode ser frustrada ou mascarada. Ora, a atitude menos exigente em relação à especificação dos possíveis fatores impeditivos é mais coerente com nossa prática usual de atribuição de habilidades, e nesse sentido é mais plausível.

Gostaríamos agora de lançar uma hipótese a respeito da distinção entre, por um lado, o poder de agir moralmente como poder específico da liberdade (ou o poder em que a liberdade essencialmente consiste), e, por outro lado, os poderes humanos orientados para a consecução de resultados empíricos (resultados que de algum modo aparecem no mundo objetivo e são perceptíveis ou verificáveis para todos os observadores deste mundo). No caso do poder de nadar ou de qualquer outro poder orientado para a consecução de resultados empíricos, a transformação do poder de intentar certo resultado em poder de objetivamente alcançar o resultado, ou a transformação do poder de intentar em *habilidade*, – tal transformação equivale ao desenvolvimento da habilidade de lidar eficientemente com os diferentes tipos de obstáculos que podem aparecer no mundo objetivo. É claro que também na esfera das habilidades ocorrem obstáculos internos e subjetivos, como confusão e medo; entretanto, caso se esteja focalizando, *não* o poder específico da liberdade do agente, mas seu poder como habilidade de alcançar resultados empíricos e objetivos, os obstáculos internos e subjetivos são nivelados aos obstáculos externos e objetivos, e são tomados como obstáculos cuja superação implica o desenvolvimento da habilidade de lidar eficientemente com as dificuldades que aparecem no mundo objetivo; mais ainda, implica a confiança do agente quanto à sua habilidade de lidar eficientemente com dificuldades objetivas. Caso se focalize, *não* o poder específico da liberdade do agente, mas seu poder como habilidade, superar a confusão e o medo despertados pelo mar revolto implica adquirir confiança quanto à habilidade de lidar eficientemente com as características objetivas do mar agitado e revolto. A superação dos obstáculos internos e subjetivos é tomada aqui como algo essencialmente coincidente com o desenvolvimento da confiança quanto à habilidade de lidar eficientemente com obstáculos objetivos, ou é tomada como um efeito natural da aquisição dessa confiança.

No caso do poder específico da liberdade, por outro lado, “alcançar o resultado” (o resultado de, sempre que for preciso, conseguir de fato agir apenas por dever) não equivale nem a “lidar eficientemente com os obstáculos objetivos para o resultado” nem a “ter confiança na própria capacidade de lidar eficientemente com obstáculos

objetivos”, mas equivale a uma continuação e sustentação persistentes da própria intenção e tentativa, uma continuação que prescinde tanto da habilidade quanto da confiança quanto à habilidade de lidar eficientemente com dificuldades objetivas. As duas partes do poder não consistem aqui em “poder de intentar” e “habilidade para alcançar o resultado visado”, mas consistem, sim, em “poder de (começar a) intentar” e “poder de persistir atentamente na tentativa”. No caso do poder específico da liberdade, em vez de coincidir com o desenvolvimento da habilidade de lidar eficientemente com características do mundo objetivo (como o mar revolto ou o vulto do tubarão), a superação de obstáculos internos e subjetivos (como o medo) remete à continuação e sustentação persistentes da intenção e tentativa sinceras, em um esforço que prescinde da confiança quanto à habilidade de lidar eficientemente com dificuldades objetivas. Em outras palavras, no caso do poder específico da liberdade, trazer um obstáculo “para dentro” do poder do agente *não* equivale a desenvolver uma habilidade de lidar eficientemente com este obstáculo, mas equivale, sim, a desenvolver e robustecer o poder de continuar agindo “dentro de si”, ou seja, equivale a robustecer o poder do agente de intentar e persistir na tentativa, independentemente da habilidade de lidar eficientemente com os obstáculos do mundo externo. No caso do poder específico da liberdade, aquilo que os obstáculos objetivos eventualmente frustram não é propriamente a habilidade do agente para alcançar certo resultado, mas é, sim, o poder do agente de persistir atenta e decididamente na tentativa, independentemente da sua habilidade de lidar eficientemente com o mundo objetivo.

Numa situação em que o dever moral ordena *tentar* nadar no mar revolto para *tentar* salvar outra pessoa, o agente conseguiria superar seu medo e agir por dever através apenas da focalização atenta e persistente da intenção sincera de sempre que for preciso agir apenas por dever, sem minimamente precisar de confiança quanto à sua habilidade de lidar eficientemente com a característica objetiva da agitação e fúria do mar. E caso ele consiga superar seu medo através da focalização atenta e persistente de seu sincero intento moral, caso ele consiga persistir na tentativa de nadar no mar revolto para tentar salvar outra pessoa, ele já alcançou o resultado de “sempre que for preciso, conseguir de fato agir apenas por dever”, mesmo que ele concretamente se afogue e não consiga salvar a outra pessoa. Na verdade, é justamente por isso que o resultado não é nesse caso um resultado empírico, isto é, um resultado que aparece no mundo externo (objetivo) e é verificável para todos os observadores do mundo objetivo, mas é, antes, um resultado tão interior, íntimo e “inverificável” quanto a própria intenção e tentativa

sinceras. Assim como não é possível verificar se é sincera a intenção de, sempre que preciso, agir apenas por dever, tampouco é possível verificar se a ação de lançar-se ao mar naquela ocasião foi de fato praticada apenas por dever, ou seja, não é possível verificar o resultado de que o agente de fato agiu apenas por dever – no exemplo acima, talvez a tentativa do agente de nadar no mar para salvar alguém tenha sido secretamente motivada pelas crenças (falsas) de que havia uma lancha de salvamento ali por perto e de que sua tentativa lhe angariaria fama e glória no mundo objetivo (o que significaria que sua ação no fundo remetia à habilidade de lidar eficientemente com as condições do mundo objetivo).

IV.

Para finalizar este trabalho, gostaria de retomar a análise do poder específico da liberdade e de suas duas partes ou dimensões, resumindo alguns tópicos de forma mais enxuta e organizada. Em primeiro lugar, o poder específico da liberdade consiste no poder de sempre – em toda e qualquer situação – agir moralmente. Este poder equivale ao poder de, sempre que for preciso, agir apenas “por dever” (pois, embora em muitas situações “agir moralmente” seja em certa medida compatível com agir por uma motivação natural casualmente coincidente com o que é permitido ou até exigido moralmente, há por outro lado situações em que, para cumprir a exigência moral, o agente precisa ter o poder de agir apenas por dever, em virtude da completa ausência de qualquer motivação natural coincidente com a exigência moral, ou em virtude da forte presença de uma motivação natural contrária à exigência moral). Em segundo lugar, o poder de agir apenas “por dever” divide-se em duas partes ou dimensões. Na primeira parte, há o poder de sinceramente intentar (tencionar e tentar) agir por dever em todas as situações em que for preciso; na segunda parte, há o poder de alcançar o resultado (interior ou íntimo) de conseguir agir por dever a cada situação em que é de fato preciso.

Em terceiro lugar, embora seja um poder do arbítrio, o poder específico da liberdade não é um poder de escolha; não é o poder de, a cada situação em que é necessário agir por dever, escolher *ou* agir por dever *ou* agir por qualquer motivação natural. Quando o arbítrio não consegue agir por dever nesta ou naquela situação em que isto seria necessário, ou quando, pior ainda, ele sequer adota a intenção geral de agir por dever em todas as situações em que for necessário, o que se manifesta nesses casos *não* é o poder do arbítrio de escolher esta ou aquela atitude, mas é a falta ou diminuição

(ou ainda a desativação) do poder único e originário do arbítrio, que é o poder de intencionar, tentar e conseguir agir apenas por dever, sempre que for preciso.

Retomando a distinção entre arbítrio e vontade apresentada no início deste trabalho, podemos afirmar *em quarto lugar* que o poder do livre-arbítrio está vinculado à atividade livre da vontade (ou da razão pura prática), como atividade de continuamente ditar e querer que a lei da liberdade seja sempre – em toda e qualquer situação – cumprida, o que em muitas situações exige que se pratique uma ação apenas pela consciência do dever. *Em quinto lugar*, por fim, gostaríamos de repetir que, ao contrário das habilidades orientadas para a consecução de resultados empíricos, o poder do livre-arbítrio de alcançar o resultado visado (a saber, o resultado de conseguir agir apenas por dever a cada vez que for preciso) não equivale à habilidade de lidar eficientemente com características e dificuldades do mundo objetivo, mas equivale, sim, ao poder de sustentar, de modo atento e vigilante, a intenção e tentativa de agir apenas por dever. Mais precisamente, *o poder de conseguir* agir por dever é ativado e efetivado pelo *exercício contínuo, atento e vigilante do poder de intencionar (tencionar e tentar)* agir apenas por dever a cada vez que for preciso. Em outras palavras, a segunda parte do poder do livre-arbítrio (constituída pelo poder de *conseguir* agir por dever sempre que for preciso) é ativada e efetivada pelo exercício persistente, atento e vigilante da primeira parte do poder do livre-arbítrio, constituída pelo poder de intencionar e tentar sempre agir apenas por dever. Os obstáculos possivelmente frustrantes da tentativa de conseguir agir por dever são trazidos para dentro do poder do agente livre (e assim superados) pelo exercício contínuo, atento e persistente do próprio poder de intencionar, e não pela transformação do poder de intencionar em habilidade, como ocorre no caso das capacidades orientadas para resultados empíricos.

Para finalizar o argumento como um todo, gostaríamos de acrescentar *uma sexta e última afirmação*: se a segunda parte do poder do livre-arbítrio é ativada e efetivada pelo exercício persistente da primeira parte do poder do livre-arbítrio (constituída pelo poder de intencionar e tentar agir apenas por dever sempre que for preciso), a primeira parte deste poder tem por sua vez a possibilidade/poder de ser recuperada e ativada pela contínua atividade legisladora da vontade, como atividade que, em vez de equivaler ao exercício de um poder que foi devidamente ativado ou reativado, consiste antes em uma atividade contínua e incessante, que não tem a possibilidade de diminuir ou se desativar. *E daqui passamos para uma explicação da perda do poder do livre-arbítrio*: se a atividade legisladora da vontade é incessante e contínua, e consiste em uma atividade

que ativa e efetiva o poder do livre-arbítrio *atentamente ligado* a ela, *a perda, desativação ou diminuição* do poder originário do livre-arbítrio se deve à *desatenção ou desligamento* em relação à atividade legisladora da vontade. Ao cair em um primeiro grau de desatenção e desligamento em relação à atividade legisladora da vontade, o arbítrio adquire uma propensão e depois hábito para o desligamento, em virtude do qual ele acaba por se desligar quase que inteiramente dessa atividade, o que significa que ele acaba por perder quase que inteiramente o poder que lhe é próprio. Mas sempre subsiste uma pequena parcela desse poder, e por isso existe para o arbítrio a possibilidade de recuperar e reativar integralmente o poder que lhe é próprio, através de um processo de religação com a atividade incessante e contínua da vontade. Ao se desligar parcialmente da atividade legisladora da vontade e ao perder boa parte do poder que lhe é próprio, o arbítrio humano se torna mau; entretanto, uma vez que para o homem não existe a possibilidade de desligamento total em relação à atividade legisladora da vontade e de consequente perda total e absoluta do poder do arbítrio, o arbítrio humano não é “diabólico” (*Religião*, B31-33, *Ak* 6:35).

Do ponto de vista kantiano, como acaba de ser dito, o processo de religação com a vontade depende da pequena parcela do poder de intentar que tenha restado ao livre-arbítrio, ou seja, depende da pequena parcela do poder de intentar que tenha permanecido disponível para a atividade legisladora da vontade. Entretanto, a disponibilidade para a atividade legisladora da vontade é uma condição necessária, mas não suficiente para a plena recuperação do poder do livre-arbítrio. Além da disponibilidade, é preciso a atenção, a intenção firme e atenta; em outras palavras, além da disponibilidade, é necessária ainda uma “decisão” (uma firme determinação) do próprio livre-arbítrio, como ato de auto-reativação e auto-revigoramento do seu próprio poder de atentamente intencionar e intentar. Em outras palavras, a reativação plena do poder de intentar depende de uma decisão do livre-arbítrio de recuperar e revigorar a correspondência atenta com a atividade da vontade, *não no sentido de uma escolha de fazer isso em vez de fazer outra coisa, mas no sentido de um auto-fortalecimento e auto-revigoramento do poder de intentar, de tentar e de continuar tentando.*

A decisão do livre-arbítrio revigora seu poder de intentar sempre cumprir a lei moral, e este revigoramento equivale a uma alteração significativa na máxima primeira, geral e fundamental do agente, aquela que está mais distanciada das ações concretamente produzidas em diferentes situações específicas. Como já foi sugerido acima, o revigoramento do poder de intentar não se desdobra imediatamente no

revigoramento do poder de conseguir, isto é, conseguir de fato agir por dever a cada situação em que for preciso. Enquanto o revigoramento do poder de intentar equivale a uma alteração da máxima primeira e geral, o revigoramento do poder de conseguir equivale a uma alteração correspondente nas diferentes máximas particulares e mais especificadas do agente, que exprimem o modo como ele regularmente age em diferentes situações específicas. A alteração na máxima primeira e geral não se desdobra de modo imediato em alterações correspondentes nas máximas específicas e nas ações singulares praticadas no tempo. Mas, como foi dito acima, no caso do poder específico da liberdade, a transformação do poder de intentar em poder de conseguir não equivale ao desenvolvimento da habilidade de lidar eficientemente com obstáculos objetivos e externos, mas equivale ao exercício persistente, atento e vigilante do próprio poder de intentar e tentar, como poder que o agente livre tem de agir “dentro” de si.

Gostaríamos de finalizar o trabalho com uma citação comentada de uma passagem relativamente longa da *Religião nos Limites da Simples Razão*. A passagem encontra-se na Primeira Parte da obra, em B 54/55, Ak 47-48:

Mas, se o homem estiver corrompido no fundamento das suas máximas, como é possível que leve a cabo por suas próprias forças esta revolução [na máxima primeira e fundamental – A.S.B.], e se faça por si mesmo um homem bom? E, no entanto, o dever manda que ele seja bom, e o dever nada nos ordena que não nos seja factível. Isto só pode conciliar-se assim: para o modo de pensamento, é necessária a revolução [como a máxima primeira e fundamental está relativamente afastada das pressões sensíveis que afetam as máximas mais próximas das ações produzidas no mundo sensível, Kant a situa no âmbito do “modo do pensamento”, caracterizando sua alteração como uma “revolução”, isto é, uma alteração produzida por uma decisão única. Em contrapartida, em relação às máximas específicas que ditam o modo como o agente regularmente age nas variadas situações do mundo sensível, Kant as situa no âmbito do “modo do sentido”, sustentando que sua alteração equivale a uma “reforma gradual” – A.S.B.]. (...) Mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos à revolução) é necessária a reforma gradual (...) Isto é: quando o homem inverte o *fundamento supremo* de suas máximas [fundamento que pode ser chamado de máxima primeira e fundamental – A.S.B.], pelo qual era um homem mau, graças a uma única decisão (*Entschliessung*) imutável [como um ato de auto-revigoramento do poder de intentar e tentar, e não como um ato de escolha entre possibilidades contrárias – A.S.B.], (...) ele é, nessa medida, segundo o princípio e o modo de pensar, um sujeito suscetível do bem; mas só no contínuo obrar e devir será um homem bom [dotado do poder de efetivamente conseguir agir

moralmente – A.S.B.]. Isto é, considerando a pureza do princípio que ele adotou como máxima suprema do seu arbítrio, e considerando a firmeza deste princípio, ele pode esperar (...) encontrar-se no bom caminho de uma constante progressão do mau para o melhor. Isto [esta progressão constante – A.S.B.], para aquele que perscruta o fundamento inteligível do coração, para quem, portanto, esta infinitude do progresso é unidade, isto é, para Deus, - isto [esta progressão constante] já é tanto como ser efetivamente um homem bom, e esta transformação pode assim considerar-se uma revolução [isto é, daquele ponto de vista em que a infinitude do progresso nas partes discretas do tempo sensível já é a unidade de um ato contínuo, a decisão e a intenção fundamental, que firmemente põem o ser humano no caminho do mau para o melhor, já contam como uma “revolução” no caráter inteligível, isto é, na lei causal geral que o agente pretende/intenciona seguir em todas as situações do mundo sensível – A.S.B.]. Mas, para o juízo dos homens, que só podem avaliar a si mesmos e a força de suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo [nas diferentes partes discretas do tempo – A.S.B.], tal mudança só deve divisar-se como um permanente esforço para o melhor, portanto, como reforma gradual da propensão para o mal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FARA, M. Masked Abilities and Compatibilism. In: *Mind*, 117 - 468, 2008: 843-865.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, Introdução e Notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, s.d.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau, Monique Hulshof. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.
- WHITTLE, A. “Dispositional Abilities”. In: *Philosophers' Imprint*, 10 (12), 2010: 1-23.
- WOOD, A. Kant's Compatibilism. In: WOOD, A. (ed.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.