

LIBERDADE DA VONTADE E LIBERDADE DA AÇÃO EM HUME E KANT

Aguinaldo Pavão

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

orcid.org/0000-0001-5523-5438

RESUMO: Pretendo nesse texto apresentar, de um ponto de vista kantiano, isto é, assumindo as premissas da filosofia moral de Kant sobre liberdade, um esboço de uma crítica à tese humeana de que liberdade e necessidade natural são compatíveis. Inicialmente, farei uma reconstrução da seção VIII da *Investigação sobre o entendimento humano* de Hume, intitulada “Da liberdade e da necessidade”. Em seguida, ensaiarei uma contestação desta concepção. Como se trata apenas de um esboço, o artigo não pretende promover uma discussão das laboriosas complicações envolvidas nas teses compatibilista de Hume e incompatibilista de Kant. Delineia-se, em largos traços, tanto a reconstrução do pensamento de Hume como a crítica à sua teoria. Advirto, ainda, que não se trata de patrocinar uma polêmica entre Hume e Kant, em que eu tomaria o partido do segundo. Trata-se apenas de uma contraposição inspirada em Kant, não exatamente de uma apologia de Kant.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Ação. Vontade. Responsabilidade.

FREEDOM OF WILL AND FREEDOM OF ACTION IN HUME AND KANT

ABSTRACT: In this text, I intend to present, from a Kantian point of view, that is, assuming the premises of Kant's moral philosophy on freedom, an outline of a critique of the Humean thesis that freedom and natural necessity are compatible. Initially, I will reconstruct section VIII of Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding*, entitled “Of Liberty and Necessity”. Next, I will attempt to contest this conception. I will outline in broad strokes both the reconstruction of Hume's thought and the critique of his theory. I warn that this is not a question of promoting a polemic between Hume and Kant in which I would side with the latter. It is merely a counterposition inspired by Kant, not exactly an apology for Kant. Nor does the article intend to promote a discussion of the laborious complications involved in Hume's compatibilist and Kant's incompatibilist theses.

KEYWORDS: Freedom. Action. Will. Responsibility.

INTRODUÇÃO

A seção VIII da *Investigação* pode ser dividida em cinco principais pontos:¹ (i) alega-se inicialmente que a discussão sobre liberdade e necessidade teria como base uma controvérsia verbal; (ii) em seguida, defende-se um monismo epistemológico, isto é, apregoa-se uma unidade explicativa para os eventos naturais e as ações humanas, justificando-se, assim, a previsibilidade destas; (iii) na sequência, é apresentada a definição de liberdade que diz ser esta “um poder de agir ou não agir segundo as determinações da vontade”; (iv) a argumentação prossegue e põe em tela as noções de caráter e responsabilidade moral, defendendo-se claramente a vantagem do compatibilismo para a compreensão e atribuição de reponsabilidade ao agir humano; (v) por fim, aborda-se a dificuldade gerada pela admissão de um criador do mundo e as ações manifestamente más que as pessoas cometem. Esta divisão por certo comporta imperfeições, mas cumpre o papel de fornecer a matéria para que se torne mais nítida a parte em que me proponho a mostrar as razões pelas quais Kant não pode concordar com a perspectiva empirista e compatibilista sobre liberdade e responsabilidade moral.

1 – CONTROVÉRSIA VERBAL

Ao iniciar o tratamento do tema da liberdade e necessidade, Hume reconhece que há “alguma ambiguidade de expressão” nessa discussão (2004, p. 120). Para ele, o “mero fato” de que a controvérsia sobre liberdade e necessidade “tenha se estendido por tanto tempo, sem chegar a nenhuma decisão, torna lícito presumir que há aí alguma ambiguidade de expressão [*ambiguity in the expression*], e que os debatedores associam diferentes ideias aos termos em uso na discussão” (2004, p. 119).

Dado que a questão sobre liberdade e necessidade diz respeito a um “assunto da vida e da experiência cotidianas”, deve-se reconhecer que a disputa indecisa somente se mantém por tanto tempo devido a “algumas ambiguidades de expressão” sustentadas pelos antagonistas (Idem, p. 120). O que Hume tem em mira, desde o início da seção VIII, é mostrar que ninguém estaria disposto a negar que, se algo existe, então existe uma causa de sua existência. Tampouco alguém estaria disposto a negar que causa implique conexão necessária (cf. Hume, 2004, p. 137). Ora, se ninguém se dispõe a isso, então, por coerência, é necessário admitir que a liberdade não é incompatível com a necessidade (caso não se queira negar a liberdade). Com efeito, as

¹ Seguirei a ordem dos argumentos da seção 8 da *Investigação sobre o entendimento humano*, mesmo quando preferir fazer uma citação semelhante do *Tratado da natureza humana*.

ações humanas também são eventos da natureza. Somente por meio de um uso extravagante da palavra “liberdade” poderíamos recusar o compatibilismo. E esse uso extravagante da palavra liberdade (gerando ambiguidade verbal e, assim, inviabilizando o debate filosófico) conduz à aceitação do acaso, do indeterminismo, o que significaria no fundo a aceitação de nenhuma causa, de nenhuma explicação, de nenhuma responsabilidade.²

2 – UNIDADE EXPLICATIVA E PREVISIBILIDADE DAS AÇÕES HUMANAS

Convém enfatizar que, para Hume, mesmo que a necessidade não seja uma qualidade dos objetos e não tenha qualquer conotação ontológica, ela é intrínseca à ideia de causa e a ideia de causa é condição para explicarmos a existência das coisas.

Admite-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que acaso, quando bem examinada, é uma palavra meramente negativa, que não designa nenhum poder real que exista em alguma parte da natureza. Pretende-se, porém, que algumas causas sejam necessárias e outras não. Eis aqui, então, a vantagem das definições. Que alguém defina uma causa sem incluir, como parte da definição, uma conexão necessária com seu efeito, e que ele mostre precisamente a origem da ideia expressa pela definição, e de imediato abandonarei toda a controvérsia (Hume, 2004, p. 137).

Em outra altura das *Investigações sobre o entendimento humano*, lê-se:

A necessidade pode ser definida de duas maneiras, em conformidade com as duas definições de causa, de que constitui uma parte essencial. Ela consiste ou na conjunção constante de objetos semelhantes, ou na inferência do entendimento que passa de um objeto para outro. Ora, a necessidade, nesses dois sentidos (que, de fato, são no fundo o mesmo) (Idem, p. 139).³

De acordo com Hume, nem o sentido de necessidade, desconsiderando as simples relações de ideias, implica um poder nos objetos, nem liberdade deve ser entendida como capacidade que a vontade teria de iniciar, por si só, eventos no mundo. Assim, para Hume, é

² À pergunta contundente de Hume: “por que a vontade tem influência sobre a língua e os dedos e não sobre o coração e o fígado (2004, p. 102), a resposta kantiana, como veremos mais à frente, consiste em assumir uma espécie de dualismo epistemológico. Embora não se trate de princípios para a “explicação” no sentido estrito, são dois princípios que podem ser empregados para uma mesma ação, entendendo-a seja como evento natural (a partir do princípio da causalidade), seja como produto da liberdade (a partir do princípio da moralidade). Sem esse dualismo, o incompatibilismo kantiano não tem como prosperar.

³ No *Tratado da natureza humana*, Hume escreve: “Já observei que não há um só caso em que a conexão última entre os objetos pudesse ser descoberta por nossa razão ou por nossos sentidos, e que somos incapazes de penetrar tão profundamente na essência e estrutura dos corpos a ponto de perceber o princípio de que depende sua influência mútua. Só temos conhecimento de sua [AP-influência mútua entre os corpos] união constante, e é dessa união constante que deriva a necessidade” (2001, p. 437).

preciso relacionar causalmente ação e motivo. E dada a conjunção constante entre ações e motivos, podemos dizer, do ponto de vista humeano, que há uma necessidade. Logo, liberdade e necessidade são compatíveis.

É preciso ter em mente que, quando referida às ações humanas, a necessidade não deverá ser entendida como “uma qualidade que esteja no agente, mas em um ser qualquer dotado de pensamento e intelecto, que possa observar a ação” (Hume, 2004, p. 135n). Daí, pode-se concluir que a necessidade é exterior aos objetos, estando, pois, no sujeito.

Segundo Hume, um monismo descritivo⁴ ou metodológico (ou talvez, a expressão melhor seria “monismo epistêmico”) pode dar conta da tarefa de explicar as ações humanas: “o filósofo, para ser consistente, deve aplicar o mesmo raciocínio [que se aplica à “natureza” ou aos “raciocínios sobre objetos externos] às ações e volições de agentes dotados de inteligência” (Idem, p. 128).

3 – DEFINIÇÃO DE LIBERDADE

Se a liberdade não é outra coisa que não “o poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade” (Idem, pp. 136-137), sendo a própria vontade determinada por motivos,⁵ é perfeitamente aceitável que se dissolva a sua tradicional oposição com a necessidade. É possível assimilar o que chamamos de livre ao que se deve chamar de necessário. Eis aí o que o Hume chamou de “projeto de reconciliação” (*reconciling project*) (Idem, p. 135), contemporaneamente etiquetado de “compatibilismo”.

Se examinarmos as operações dos corpos e a produção de efeitos a partir de suas causas, descobriremos que nossas faculdades, todas elas, jamais podem conduzir-nos, no que diz respeito ao conhecimento dessa relação, além da simples observação de que objetos particulares estão constantemente conjugados uns aos outros (Idem, p. 133).

É preciso observar que, como as ações dizem respeito a questões de fato, rigorosamente, não há senão probabilidade em nossa explicação do comportamento do agente.

⁴ Veja a esse respeito em Guimaraes (1999, p. 216).

⁵ Acrescento essa condição, pois se ficarmos apenas com a ideia de que ação livre seria aquela que resultaria de uma determinação da vontade, o incompatibilista, por exemplo Kant, não discordaria. A tese compatibilista precisa assumir que a vontade também é determinada. Esse é um ponto crucial desse artigo, uma vez que a diferença destacada aqui é: (i) em Kant, a afirmação da plena liberdade da vontade como condição para chamarmos uma ação de livre e (ii) em Hume, a tese de que uma ação livre decorre de uma vontade que, a rigor, não é livre.

Ora, Hume, como compatibilista, entende que a liberdade deve ser assimilada à causalidade natural. Sendo assim, a liberdade como sinônimo de acaso valeria para o incompatibilista, criticado por Hume. Segundo esse ponto de vista, a liberdade envolve indeterminismo. Mas liberdade significa “um poder de agir ou de não agir segundo as determinações da vontade” (Hume, 2004, pp. 136-137). Essa definição, é bem verdade, pode ser manipulada tanto por um compatibilista como por um incompatibilista. O último vai entendê-la como se ela implicasse uma oposição com a necessidade natural.⁶ Portanto, o que o incompatibilista defenderia, segundo Hume, seria uma “liberdade da indiferença” (2001, p. 443). Já o compatibilista irá mostrar – e isso é o que faz Hume – que a definição apenas implica oposição às ações sob constrangimento ou coercitivas. Dessa maneira, Hume aceita a “liberdade de espontaneidade” (Idem, p. 443).⁷ Daí Hume declarar que as doutrinas da “necessidade e da liberdade, tais como foram explicadas acima, não são apenas compatíveis com a moral, mas são absolutamente essenciais para apoiá-la” (2004, p. 138). No *Tratado da natureza humana*, Hume diz textualmente que está interessado em preservar a liberdade de espontaneidade (2001, pp. 443-444).

Dada a afirmação de que a liberdade é “um poder de agir ou de não agir segundo as determinações da vontade”, é pertinente perguntar o que Hume entende por vontade. No *Tratado* pode-se ler: “entendo por *vontade* simplesmente a *impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente*” (Idem, p. 435). Salta aos olhos o caráter passivo da vontade, alinhando-se, assim, ao papel subalterno da razão quanto aos assuntos práticos.

Outro esclarecimento que deve ser feito é sobre o que Hume entende por liberdade da espontaneidade e liberdade de indiferença. Para ele, liberdade da espontaneidade é a liberdade “que se opõe à violência”, e a liberdade de indiferença é “uma negação da necessidade e das causas” (Idem, p. 443). Hume aceita, pois, a liberdade como espontaneidade. Mencione-se que a distinção entre liberdade de indiferença e liberdade como espontaneidade é curiosa para ouvidos kantianos. Na verdade, a liberdade de indiferença também é negada por Kant, mas os

⁶ Nesse contexto, é oportuno desfazer uma frequente imprecisão. Não está certo dizer que “os compatibilistas afirmam que há uma diferença entre uma ação ser livre e uma ação ser simplesmente não causada. Uma ação que não tem causa é simplesmente um acaso” (Nunes, 2015, p. 208). Na verdade, a alegação de casualidade das ações não é uma característica distintiva dos compatibilistas, pois, também Kant, um incompatibilista, acredita que as ações livres são causadas, mas causadas por uma vontade livre.

⁷ Como proponho, o compatibilista Hume defende, ao defender a “liberdade de espontaneidade”, uma mera liberdade da ação, não uma liberdade da vontade que será defendida por Kant, como mostrarei mais adiante.

argumentos que Hume usa contra ela atingem a defesa de Kant da liberdade como espontaneidade (isto é, da liberdade transcendental). Como se sabe, a liberdade como espontaneidade em Hume corresponde à tese compatibilista que Kant rejeita. De acordo com o pensador escocês, para um observador, nossas ações podem perfeitamente ser explicadas e, portanto, para o observador, nós não somos livres (bem entendido, não somos livres no sentido da liberdade da indiferença).

4 – CARÁTER ESTÁVEL E RESPONSABILIDADE MORAL, A GRANDE VANTAGEM DO COMPATIBILISMO

Para Hume, o equívoco crucial da chamada “doutrina da liberdade”, isto é, da doutrina que defende a liberdade da vontade, está na redução à nada da conexão entre ação e caráter do agente. Isso é o que podemos depreender da leitura da seguinte passagem do *Tratado*: “as ações são, por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más” (2001, p. 447).⁸

Quer dizer, um juízo que visa a tornar responsável um agente por sua ação depende não da liberdade do arbítrio ou da vontade desse agente, mas da disposição intencional que reside em seu caráter. Quando atribuímos responsabilidade moral, nosso julgamento incide sobre uma causa estável das ações.⁹ Hume afirma que, de acordo com a doutrina da liberdade,

⁸ Ver também *Investigação sobre o entendimento humano* (Hume, 2004, p. 140).

⁹ Schopenhauer reedita o argumento de Hume no âmbito do caráter empírico. Nesse nível, Schopenhauer afirma que a responsabilidade se refere apenas mediatamente ao ato, recaindo, na verdade, sobre o caráter (Schopenhauer, 2021, p. 149). A ação, assim, é apenas a “testemunha do caráter de seu autor” (2021, p. 149). É sabido, contudo, que Schopenhauer não se alinha à deflação metafísica operada por Hume e presente também em suas formulações sobre a liberdade. Além do caráter empírico, há também, para Schopenhauer, um caráter inteligível (além do caráter adquirido, que não vem ao caso aqui). Para Schopenhauer, “a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas no fundamento, àquilo que ele é” (1995, p. 92). Tudo bem que aquilo que o homem faz, sendo para nós acessível pela experiência, é expressão do seu caráter empírico. Sendo assim, o *operari* humano, sujeito à lei da natureza, é o alvo inicialmente visado por nossos juízos de imputabilidade – poder-se-ia dizer que é nesse sentido que “as nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico”. Acontece que, de acordo com Schopenhauer, a incidência precisa de um juízo de imputabilidade deve recair sobre o que o homem é, ou seja, sobre o que o homem pode ser de acordo com a sua essência. Ora, se o caráter inteligível, “presente [...] em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos [...] determina o caráter empírico deste fenômeno [as ações exteriorizadas pela lei da causalidade] que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos” (Schopenhauer, 1995, p. 91, cf. também Schopenhauer, 2005, p. 166, p. 224 e pp. 374-378), então deve ser a ele propriamente imputada a ação humana. Desse modo, a liberdade não pode mais ser entendida como um poder que o agente possui de agir de outro modo. O meu agir é determinado necessariamente, seja do ponto de vista exterior por motivos (isto é, uma espécie de causalidade empírica), seja do ponto de vista interno pelo caráter inteligível. Eis aí o que parece ser uma posição compatibilista. Ora, argumenta

um homem continua tão puro e imaculado após ter cometido o mais terrível dos crimes, como no momento do seu nascimento; suas ações não atingem em nada seu caráter, pois não derivam dele; [...] somente segundo os princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações (2001, p. 447).

Além disso, a responsabilidade pelas ações está ligada à ideia de que os juízos de louvor e censura influenciam causalmente a vontade. Desse modo, uma boa ação seria induzida à repetição e uma má à omissão (Hume, 2004, p. 140).

É preciso ter em mente que o compatibilismo de Hume não significa – é necessário advertir mais uma vez – a afirmação de que nossas ações são necessárias no sentido ontológico. A necessidade, em Hume, existe em nossa mente, não nas coisas. O compatibilismo, defendido na seção VIII das *Investigações sobre o entendimento humano*, é perfeitamente coerente com a crítica aos defensores de uma conexão necessária entre os eventos desenvolvida na seção VII. É uma pretensão extravagante, inconsistente com os poderes limitados do entendimento humano, acreditar que podemos penetrar nos “poderes da natureza” e perceber, assim, uma conexão necessária entre causa e efeito. Portanto, a alegação humeana de que motivos causam ações não tem outro sentido que não o reconhecimento de que há, como disse, uma conjunção constante entre motivos e ações.

5 – CRIADOR DO MUNDO E MALDADE MORAL

Não entrarei aqui na discussão desse ponto. Limitar-me-ei a um registro. Para Hume, ou a divindade, como causa de tudo, teria de ser reconhecida como responsável pela maldade moral, ou teríamos de negar a existência da maldade moral. Porém, não podemos, sob pena de impiedade, acusarmos a divindade pelo mal moral. Ainda, tampouco podemos negar a ocorrência do mal moral, sob pena de afirmarmos um “absurdo” (Idem, p. 143).

Hume deixa em aberto esse problema, limitando-se a alegar que ele ultrapassa os limites do entendimento humano. Nos *Diálogos sobre a religião natural*, de alguma forma, esse problema é encarado. Na visão de Hume, o fato de se optar por um desvio das dificuldades que a questão apresenta nada diz contra os propósitos de seu projeto de reconciliação entre liberdade

Schopenhauer, como a liberdade só pertence ao caráter inteligível, e o caráter inteligível apenas diz respeito ao “*esse*” e não ao “*operari*”, ela só pode ser entendida como um poder de ser de outro modo, ou melhor, um poder que homem possui de ter sido outro: “tudo o que [o homem] faz acontece necessariamente. Mas no seu ‘*esse*’, aí está a liberdade. Ele poderia ter sido outro: e naquilo que ele é estão culpa e mérito” (Schopenhauer, 1995, p. 91).

e determinismo. Bem entendido, o projeto de reconciliação tem uma natureza mais subjetiva, enfocando nossos sentimentos morais (ou se se quiser, nossas atitudes reativas).¹⁰ A discussão sobre a maldade moral e o criador tem tamanho grau de abstração filosófica que não interfere no que sentimos e, portanto, o seu exame pode ser deixado de lado, ou seja, poderíamos aceitar as consequências subjetivas do compatibilismo sem investigar qual seria, objetivamente, a última autoria (metafísica) do mal moral.

6 – RAZÃO, MORALIDADE E RESPONSABILIDADE: KANT CONTRA HUME

Um ponto assinalado no *Tratado da natureza humana* merece destaque, pois sua compreensão será frutífera para melhor entendermos as divergências entre Hume e Kant sobre liberdade e responsabilidade moral, em especial a rejeição humeana da liberdade da vontade. Esse ponto diz respeito a como Hume compreende o papel da razão na moralidade. Segundo Hume, a razão não pode ser prática porque a razão não é uma faculdade do querer, mas apenas do conhecer. A razão, assim, é direcionada à busca da verdade, não sendo um guia para a ação. Quer dizer, sua função é apenas teórica, não prática (Hume, 2004, pp. 377-378). Para Hume, a razão “transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso”, ela “exibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição” (Idem, p. 378). “A razão, sendo fria e desinteressada, não constitui um motivo para a ação, mas limita-se a direcionar o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos meios de atingir a felicidade e evitar o sofrimento” (Ibidem).

De acordo com a tese humeana, a razão é *slave of passions*. Para ele, “nós não falamos nem com rigor nem filosoficamente quando nós falamos do combate da paixão e da razão. A razão é, e apenas pode ser, a escrava das paixões; ela não pode pretender outro papel que não seja servir e obedecer às paixões” (2001, p. 449).

Enquanto Hume não admite uma causalidade da razão, defendendo sua escravidão em face das paixões, Kant pleiteia os poderes da razão (prática pura), alegando que ela pode ser uma condição suficiente para o agir.

Embora, a rigor, não se possa equiparar Hume e Aristóteles nesta questão (isto é, sobre a subordinação da razão às paixões), vale registrar que também Aristóteles nega que a razão,

¹⁰ Ver Strawson, 2008.

por si só, possa levar à ação.¹¹ No *De Anima*, lê-se: “nada que não está desejando ou evitando move-se, exceto por coerção” (Aristóteles, 2001, p. 111). Ele também afirma que o movimento não é produzido pela “capacidade de pensar e o chamado intelecto” (Idem, p. 112).

Único será, pois, o princípio motor: o objeto que é desejado. Com efeito, se dois princípios, o intelecto [prático] e o desejo, estivessem eles próprios na origem do movimento, só poderiam ser ambos motores em virtude de um caráter comum. Mas na verdade, verifica-se que o intelecto não se pode mover sem o apetite. [...] Em contrapartida, o apetite pode mover-se fora do raciocínio (Idem, p. 113).

No livro VI da *Ética a Nicômaco*, lemos:

A origem da ação – sua causa eficiente não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis porque a escolha não pode existir nem sem a razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter. O intelecto em si mesmo, porém não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer (1987, p. 102).

Se admitirmos que as paixões são condições necessárias para a ação, a liberdade como Kant a concebe, isto é, de maneira incompatibilista, não pode ser sequer colocada. Agora, consentindo que as paixões constituam algumas vezes, ou mesmo geralmente, condições suficientes, mas não necessárias para toda e qualquer ação, parece ser possível pensarmos a liberdade. A moralidade em Kant requer que se conceba uma liberdade que prescindia das inclinações como condições necessárias.

Assim, a pretensão de dizer algo relevante sobre a liberdade não pode amparar-se na ideia de que uma ação decorreria da vitória de uma paixão sobre a outra. Mesmo que se admita (ao concebermos a ação como resultado do embate entre paixões) uma intervenção da razão, esta pode ser entendida apenas como representando um papel auxiliar (seria uma razão teórica a serviço de fins práticos, ou, o que dá na mesma, uma razão prática empírica). No fundo, a própria liberdade que, nesse caso, se concebe como tendo nas paixões condições necessárias, não poderá ser admitida. Do ponto de vista kantiano, a adoção de um curso de ação contrário a uma determinada paixão não exige a liberdade para ser compreendido, visto que, nesse caso, podemos simplesmente dizer que uma paixão venceu a outra, tendo sido, por conseguinte, uma

¹¹ Também, entre outros filósofos célebres, Hobbes (aliás, um notório compatibilista). Para Hobbes, “a vontade é um ato (e não a faculdade) de querer” que representa “o último apetite na deliberação” (1988, pp. 37-38). Assim sendo, não há como conceder, em Hobbes, a vontade como um apetite racional. Na verdade, também os atos contra a razão são atos voluntários. Sobre isso, ver também Hobbes (2022, p. 140).

paixão que determinou a ação. Mas, se Kant estiver certo, uma ação não é livre se a vontade que a determina não for também livre.

A visão de Hume deve aceitar, para ser consequente, que os agentes humanos, no fundo, não passam de elos na cadeia causal natural, ainda que esses elos tenham a qualidade de ser elos psicologicamente complexos. Quer dizer, eles não deixam de ser elos físicos, como tal determinados.¹² Penso que, do ponto vista humano, é cabível entender que tese de que de motivos causam ações seja equivalente a afirmar que nossos estados cerebrais causam nossos movimentos corporais.

Por certo, um compatibilista como Hume pode admitir que eu tenho o poder de agir diferentemente. Nesse caso, ele pede razoavelmente alegar que a possibilidade de uma ação diferente esteja colocada sob a condição de que eu tenha decidido agir diferentemente. Contudo, o que ele não aceita é que eu poderia ter decidido diferentemente. Daí se dizer que ele aceita apenas a liberdade da ação, não a liberdade da vontade.

Ora, se afirmo que minhas ações são livres porque são determinadas internamente, devo esclarecer donde provêm essas determinações internas. Portanto, a questão está em saber se realmente escolho livremente agir como ajo. Essa dificuldade parece ser camuflada pelo compatibilismo. Pois, dado que, segundo o determinismo natural, há sempre condições causais suficientes para acontecer o que acontece, as minhas ações não poderiam ser diferentes do que são. Desse modo, as minhas ações são inevitáveis (ainda que possam ser hipoteticamente evitáveis). Sendo minhas ações inevitáveis, parece muito difícil ter a liberdade ainda algum lugar nessa teoria. Em outras palavras, ao negar que eu possa decidir diferentemente, o compatibilista nega a própria condição para que tenha sentido atribuir responsabilidade ao agente.

De fato, para que uma ação possa ser devidamente qualificada como livre não basta que seja entendida a partir de uma causalidade interna. Na realidade, para Kant, não se trata sequer de uma causalidade interna, pois isso ainda nos deixaria no terreno da “liberdade psicológica”.¹³ Uma ação livre resulta da absoluta espontaneidade do arbítrio ao acolher em sua máxima um móbil moral ou imoral. Ou, dito de modo mais rigoroso: uma ação livre resulta da liberdade do arbítrio em subordinar um móbil a outro, isto é, na liberdade de determinar qual dos dois móveis será transformado na condição do outro (Kant, 1992, p. 42). Isso significa dizer que

¹² Essa questão também é consignada por Beauchamp (1999, p. 43).

¹³ Mais à frente volto a tocar nesse ponto.

uma ação livre depende da tomada de posição do sujeito diante de seus desejos e inclinações. O agente não é determinado por suas inclinações, pois ele pode ou não acolhê-las como móveis de suas máximas. Em Kant, não há lugar, portanto, para a concepção de que um sujeito pode ser considerado livre e, ainda assim, determinado a agir pelo desejo ou inclinação mais forte.

A tese de que “sem a postulação de um motivo externo à natureza governada pela causalidade física, a vontade nada inicia na cadeia dos eventos. Ela apenas dá sequência ao que já estava em curso e é, pois, determinada como tudo o mais no mundo natural (Brito, 2005, p. 178) é coerente com o compatibilismo e realça as razões para a sua rejeição por parte de Kant. Se a vontade nada inicia na cadeia dos eventos, então ela não é livre. Se ela, assim “como tudo o mais no mundo natural”, é determinada, o próprio sujeito moral, a rigor, não existe.

De acordo com Kant, se quisermos entender a liberdade e imputabilidade das ações, temos de rejeitar o princípio da causalidade natural como princípio elucidativo da moralidade. A reivindicação de que o princípio do determinismo natural é válido tanto para os eventos naturais como para as ações humanas é essencial para o compatibilismo humeano. Todavia, a liberdade, um conceito que nossa vida moral não pode prescindir, é, como escreve Kant, a pedra de tropeço dos empiristas.¹⁴ Com efeito, se aceitamos o compatibilismo, temos de admitir que, se há responsabilidade pelas ações humanas, essa responsabilidade deveria residir numa primeira causa de todas as coisas, ou, rejeitando-se a hipótese de uma primeira causa, em parte alguma.¹⁵ Quer dizer, não há responsabilidade uma vez assumido o determinismo natural. Uma ação, assim, mereceria apenas lamentação em vez de censura, e alegria em vez de louvor.

A fim de desenvolver um pouco mais o ponto, consideremos o compatibilismo de Ernst Tugendhat. Segundo Tugendhat, liberdade significa a “capacidade de comportar-se deliberadamente” (1999, p. 26), sendo deliberação “um comportamento causalmente determinado”, isto é, que “depende de motivações causadas” (Idem, p. 24). Assim sendo, uma motivação “não significa que não tenha sido causada (nem que sei que sentido isso poderia ter), mas que é controlada pela deliberação” (Idem, p. 25). Acontece que isso é insuficiente para que

¹⁴ Na tradução de Valerio Rohden: “o conceito de liberdade é a pedra de escândalo [*Stein des Anstosses*] para todos os empiristas, mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas críticos (Kant, 2002, pp. 12-13).

¹⁵ Lembremos que Hume, como visto acima, toca nesse ponto na seção VIII da *Investigação sobre o entendimento humano* (ou Deus é responsável pela maldade moral, ou não há maldade moral). Porém, Hume desvia-se dessa discussão por julgar que ela excede os poderes da filosofia. Ele entende que nossos sentimentos são a base segura da responsabilidade moral, mantendo assim uma perspectiva muito mais subjetiva que objetiva. Num certo sentido, Strawson recupera essa estratégia humeana ao tratar de nossos sentimentos pessoais e atitudes reativas ao discutir o tema da liberdade e responsabilidade moral (cf. Strawson, 2008, p. 7).

possamos de fato reconhecer como livres as ações humanas. Contra Tugendhat, é preciso ressaltar mais uma vez que, se o determinismo é adotado, é necessário admitir que para tudo o que eu faço existem condições naturais suficientes. Uma vez isso admitido, vale insistir, a minha ação se torna inevitável (isto é, a ação que eu realizei não poderia ter sido outra em função de uma livre decisão tomada por mim). Eu não poderia agir de modo diferente.

Ora, segundo a perspectiva de Kant, poder agir de modo diferente deve envolver a relação de dependência de uma ação à vontade que quer, podendo, todavia, não querer a ação. Kant sustenta na *Religião*¹⁶ que nossa liberdade está em cada ação. Ele assevera expressamente que, de acordo com a liberdade, “ação, bem como o seu contrário, deve estar no poder do sujeito no instante do acontecer” (Kant, 1992, p. 55).

Tugendhat, a exemplo de Hume, pensa como exaustiva a oposição do indeterminismo (ou acaso) *versus* determinismo, optando pelo último. Acredito que a alternativa de Kant não é refutada por Tugendhat, pois a abdicação do indeterminismo não significa que se esteja a cair nos braços do determinismo, vale dizer, do determinismo natural. A defesa da liberdade da vontade requer que se assumam o autodeterminismo da vontade (nem indeterminismo, nem determinismo).

Nesse contexto, é importante sublinhar que o princípio da causalidade universal não diz apenas:

(a) Todo evento tem uma causa.

Além disso, ele afirma também:

(b) Toda causa é um evento.

Isso significa que, qualquer que seja o evento, as suas causas remontarão a uma cadeia infinita de causas antecedentes. Portanto, não se poderia dizer que uma ação é um evento causado por uma vontade livre. Isso seria possível somente se a aceitação do princípio da causalidade universal implicasse unicamente a primeira proposição. Mas esse não é o caso. De fato, se a vontade é uma causa, então ela teria de ser considerada também um evento e, assim, ser uma causa causada (vale dizer, uma vontade não livre). A ideia é singelamente que toda causa é o efeito de outra causa.

¹⁶ Tese já encontrada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*.

Em termos kantianos, toda essa dificuldade só pode ser resolvida pela distinção fenômeno e coisa em si. Epistemologicamente, o princípio do determinismo universal mantém seus direitos, mas não impede que se compreenda moralmente as ações a partir de um princípio que visa não o conhecimento dos fenômenos, mas a compreensão e justificação moral das ações. Certamente, é preciso assumir não mais um monismo explicativo, mas em um dualismo explicativo¹⁷ (não ontológico) no qual eventos naturais são explicados à luz de princípios teóricos (explicação dos fenômenos com base num conhecimento cuja validade limita-se à experiência possível) e as ações livres com base num princípio que esclarece a vida moral (vida que não pode ser reduzida ao domínio empírico).¹⁸

Na verdade, uma compreensão como a de Hume seria chamada por Kant de liberdade psicológica. Na *Crítica da razão prática*, Kant declara ser um “miserável subterfúgio” pensar a liberdade a partir das motivações internas do agente, ou seja, considerar livre a ação por representações interiores e desejos provenientes das circunstâncias em que se encontra o agente (cf. Kant, 2002, p. 155). Ele afirma:

Estas determinações quer sejam sempre internas, quer tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, isto é, produzam uma ação mediante representações e não mediante movimento corporal, trata-se sempre de *fundamentos determinantes* da causalidade de um ente enquanto sua existência é determinável no tempo, por conseguinte sob condições necessitantes do tempo passado, as quais, quando o sujeito deve agir, *não estão mais em seu poder*, que, pois, em verdade comportam liberdade psicológica (se se quiser utilizar esta palavra a respeito de um encadeamento meramente interno das representações da alma) e, contudo, necessidade natural. Por conseguinte, elas não dão margem a nenhuma liberdade, que tem de ser pensada como independência de todo o empírico e, portanto, da natureza em geral” (2002, pp. 156-157).

CONCLUSÃO

Ao ver de Kant, o compatibilista está errado em pensar que só podemos admitir a ideia de uma causalidade pela liberdade se essa for tomada como uma espécie de causalidade natural. Kant procura mostrar que o sujeito não é determinado nem por inclinações nem pelo caráter passado, adquirido, ou por seus hábitos. O ato tem de ser em si mesmo absolutamente livre.

¹⁷ Aqui, explicativo é tomado em sentido lato.

¹⁸ Na linguagem de Kant (a qual nem sempre é seguida aqui, pois meu propósito é filosófico e, assim, está mais interessado no espírito do texto do que na sua letra): “se se quiser salvá-la [a liberdade] não resta outro caminho senão atribuir a existência de uma coisa, no caso em que seja determinável no tempo, por conseguinte também a causalidade segundo a lei da *necessidade natural, simplesmente ao fenômeno*, porém atribuir a *liberdade ao mesmo ente enquanto coisa em si mesma*” (Kant, 2002, p. 154). A isso eu chamo de dualismo explicativo.

Somos moralmente responsáveis porque nossas ações são livres, por certo, mas nossas ações são livres porque promanam de uma vontade livre.

Não parece congruente com o modo como me entendo admitir que tudo o que fiz e faço é determinado pelas circunstâncias ambientais e por meus estados psicológicos. Minha autocompreensão exige que eu acredite que sou protagonista moral de minha vida, justamente por possuir uma vontade livre (ou livre-arbítrio para usar a expressão que Kant, a partir da *Religião*, emprega com mais frequência). Por conseguinte, a tese incompatibilista de Kant não precisa ficar adstrita ao domínio de uma suposta verdade objetiva sobre a falsidade de um determinismo unidimensional (como o de Hume, ainda que não ontológico, mas sim epistemológico). Digo, a tese de Kant não precisa se limitar à objetividade, pois seu incompatibilismo também carrega consigo o elemento subjetivo da autocompreensão dos próprios sujeitos agentes como seres dotados de vontade livre. Aliás, esse é um elemento que, a meu ver, Hume deu pouca atenção. Quando teve a oportunidade de encará-lo, empregou argumentos contestadores, reduzindo-o a uma “falsa sensação ou experiência aparente de liberdade de indiferença” (Hume, 2004, pp. 136-136n). Penso que isso revela que sua perspectiva mais subjetiva que objetiva – no sentido pretendido por Strawson (2008) – encontra na nossa autocompreensão como sujeitos morais seu mais embaraçoso limite.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Da alma (De Anima)*. Trad.: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Ed. 70, 2001.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BEAUCHAMP, Tom L. Editor's Introduction. In: HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BRITO, Adriano Naves. Da validade de juízos morais: uma abordagem empirista. In: GUIMARÃES, Livia (org). *Ensaio sobre Hume: II Colóquio Hume*. Belo Horizonte: Segrac, 2005, pp. 187-203).

GUIMARÃES, Livia. Hume, liberdade e necessidade. In: MARQUES, Edgar da R., ROCHA, Ethel M., LEVY, Lia, PEREIRA, et al. *Verdade, Conhecimento e ação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 209-218.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Trad.: Celi Hirata. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana*. Trad.: Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.

_____. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad.: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A religião nos limites da simples razão*: Trad.: Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad.: Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad.: Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

STRAWSON, P. F. *Freedom and resentment and other essays*. Londres: Routledge, 2008.

TUGENDHAT, Ernst. “Ética e Justificação” *Veritas*, v. 44, n. 1., março 1999, pp. 5-26.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: apavao@uel.br

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 01 de novembro de 2024

Aprovado em: 27 de novembro de 2024

Publicado em: 26 de dezembro de 2024