

Liberdade, razão prática e o princípio da moralidade: antecedentes da filosofia prática kantiana em Duns Scot

Gustavo da Encarnação Galvão França

Academia Atlântico – Brazil

Universidad Panamericana – Mexico

E-mail: guengalfra@gmail.com

Erik Novak Rizo

Academia Atlântico – Brazil

E-mail: eriknovakrizo@hotmail.com

(Accepted August 2025)

Resumo

Este artigo faz uma comparação entre aspectos da filosofia prática de Immanuel Kant (1724-1804) e de John Duns Scot (1266-1308). Nosso objetivo é mostrar que, neste famoso pensador escolástico, existem alguns importantes antecedentes da filosofia kantiana da *práxis* e da ação moral, hoje tão influente e difundida. Exploraremos três temas diferentes, cada um deles dividido num tópico explicando a filosofia kantiana e outro comparando com seu antecedente em Scot: i) o estatuto ontológico da liberdade, em ambos os autores vista como um fato autoevidente, simplesmente presente em nossa consciência de nós mesmos; ii) a consideração da liberdade como a porta que abre para o homem o mundo transcendente (ou numênico); e iii) o princípio fundamental da ética.

Palavras-chave: Immanuel Kant. John Duns Scot. Liberdade. Razão prática. Ética.

**[FREEDOM, PRACTICAL REASON, AND THE PRINCIPLE OF MORALITY: ANTECEDENTS OF
KANTIAN PRACTICAL PHILOSOPHY IN DUNS SCOTUS]**

Abstract

This article compares aspects of the practical philosophy of Immanuel Kant (1724–1804) and John Duns Scotus (1266–1308). Our goal is to show that, in this renowned Scholastic thinker, there are significant antecedents to Kantian philosophy of praxis and moral action, which today is so influential and widespread. We will explore three different themes, each divided into one section explaining Kantian philosophy and another comparing it with its antecedent in Scotus: i) the ontological status of freedom, seen by both authors as a self-evident fact, simply present in our self-awareness; ii) the consideration of freedom as the gateway that opens for humanity the transcendent (or noumenal) world; and iii) the fundamental principle of ethics.

Keywords: Immanuel Kant. John Duns Scotus. Freedom. Practical reason. Ethics.

1. Introdução

O objeto deste artigo é uma comparação entre dois autores de épocas distintas da história da Filosofia: Immanuel Kant (1724-1804), um dos pilares da filosofia moderna, e John Duns Scot (1266-1308), notável pensador do fim da Idade Média. Nosso objetivo primário é explorar uma possível semelhança na estrutura da filosofia prática de ambos os filósofos.

A análise aqui desenvolvida não tem a função de explorar uma influência direta na formação do pensamento kantiano. Até onde se sabe, Kant não teve qualquer contato com a obra de Duns Scot. Trata-se, antes, de explorar coincidências que permitam estabelecer relações nem sempre óbvias na constituição de uma tradição de pensamento. Tentaremos mostrar que a filosofia kantiana, frequentemente considerada uma explosiva revolução no pensamento moderno, pode possuir alguns antecedentes medievais.

Conexões entre Kant e Scot já foram exploradas na literatura filosófica. Há diversos trabalhos relacionando tais autores no âmbito da teoria do conhecimento¹. Em filosofia prática, esse terreno parece menos sondado. Buscaremos, aqui, demonstrar que Scot e Kant compartilham uma posição semelhante a respeito da estrutura do âmbito prático, sobre como o homem se descobre um ser prático e quais são as consequências disso para o seu horizonte intelectual. Revelaremos, também, que ambos os autores partem da experiência introspectiva da liberdade prática e caminham até o terreno da moralidade por vias perfeitamente análogas.

Nosso artigo está dividido em três temas, cada um com um tópico dedicado a Kant e outro ao seu antecedente em Scot. Primeiro discutiremos o enigmático texto da III Seção da “Fundamentação da metafísica dos costumes”, conectando-o ao que Kant chama, na segunda “Crítica”, de *factum* da razão – uma autoconsciência fundamental que o homem tem, dentro de si, de uma causalidade que é não natural, mas da própria razão. Semelhantemente, mostraremos que para Duns Scot a liberdade é, antes de qualquer coisa, uma autoevidência fundamental, da qual o homem não pode fugir em sua concepção de si mesmo.

Segundo, explicaremos como, no sistema filosófico kantiano, a descoberta da liberdade abre para o homem o mundo numênico, inacessível pelo conhecimento teórico. Tentaremos demonstrar que, tanto para Kant, como para Scot, o caminho para a transcendência se encontra não no âmbito teórico, mas no prático.

Terceiro, veremos como a própria descoberta da liberdade e suas consequências nos levam ao princípio basilar da moralidade. Para ambos os filósofos, a verdadeira liberdade consiste em poder desvincular-se das afecções sensíveis para seguir a lei da razão, que aponta aquilo que é bom em si mesmo, independentemente de qualquer consideração de interesse subjetivo.

Naturalmente só poderemos analisar algumas teses centrais do pensamento dos dois filósofos. Muito mais poderia ser dito sobre cada um dos tópicos aqui escolhidos, inclusive para corroborar com mais profundidade as correlações ora estabelecidas. De qualquer modo, esperamos ter conseguido realizar uma pequena contribuição para o estudo desses dois pensadores seminais e dos ecos de seus pensamentos ao longo dos séculos.

¹ Vejam-se, por exemplo, SURZYN, Jacek. *Scotus' inspirations in Immanuel Kant's transcendentalism*. In: *Folia Philosophica*, n. 29, Katowice, 2013, pp. 63-81; LOVE, Brandon. *Transcendental Philosophy in Scotus, Kant, and Deleuze: One Voice Expressing Difference*. In: *Areté*, v. 2, 2017, pp. 189-196; HOLZ, Harald. *Immanuel Kant und Johannes Duns Scotus: Ein Beitrag zu einer systematischen Hermeneutik*. In: *Kant-Studien*, v. 79, 1988, pp. 257-285.

2. A liberdade como autoexperiência fundamental em Kant

O tratamento de Kant ao problema da liberdade se inicia na “Crítica da razão pura”. Kant dedica uma parte famosa de sua “Dialética transcendental” ao desenvolvimento das chamadas antinomias da razão pura. A terceira antinomia trata justamente da questão da liberdade. Diante do determinismo da física newtoniana, que estava no centro da revolução científica da época, trazendo uma visão da natureza como um conjunto fechado e sistêmico de causas mecânicas, questiona-se se é possível afirmar a existência da liberdade no mundo.

A tese afirma que não é possível explicar a realidade apenas recorrendo-se à causalidade natural; é necessária uma causa livre, absolutamente independente dos antecedentes mecânicos. A antítese, por sua vez, propõe que não existe liberdade, e a causalidade mecânica dá conta de tudo quanto ocorre².

A prova da tese se dá da seguinte maneira: se só houver a causalidade natural, tudo o que ocorre tem que ser produzido exclusivamente por um estado de coisas anterior. Ocorre que esse estado de coisas anterior é também um fenômeno natural que necessita de uma causa anterior. Ora, se assim fosse, poderia haver apenas um começo subalterno das coisas, mas nunca um começo absolutamente primeiro uma vez que toda causa dependeria de outra causa anterior. Cairíamos num regresso ao infinito e seria impossível explicar uma sequência completa de causas. Por isso, é necessário admitir uma causa que não seja ela própria causada mecanicamente, mas seja totalmente espontânea³.

Por outro lado, a prova da antítese mostra que, se a liberdade existir como causa absolutamente indeterminada apta a gerar um estado de coisas sem que nenhuma lei a possa explicar, a lei causal ficará rompida, pois a liberdade é a ausência de determinação por uma lei natural cognoscível. Ocorre que a unidade da experiência só é possível mediante a necessidade de tais leis causais na realidade material. O que existe diante de nós é a natureza, e conseguimos conhecê-la pela experiência porque seus fenômenos são ordenados segundo leis. A liberdade, pelo contrário, é a anarquia, e, se existisse, não poderíamos ter experiência da natureza como sede dos fenômenos⁴.

Na observação crítica à tese, Kant comenta que, embora traga à razão infindáveis dificuldades para ser compreendida, porque nunca se apresenta à experiência (na qual apenas vemos a sequência de fenômenos naturais segundo leis cognoscíveis), a liberdade tem que ser pressuposta, mesmo que não seja possível explicá-la. Isso porque, como já dito, é necessário supor um começo para a série de fenômenos que constitui o mundo. Um começo não cronológico, mas causal. Se uma pessoa se levanta da cadeira e começa a caminhar, ela o faz por uma decisão inteiramente livre, que de nenhum modo estava determinada por causas naturais anteriores. Trata-se de um começo absoluto em sentido causal, pois uma causa nova e externa às causas naturais produziu efeitos que não estavam contidos nos fenômenos existentes, embora esse mesmo movimento da pessoa siga pertencendo a uma sequência temporal de eventos naturais⁵.

Já na observação à antítese, Kant afirma que os defensores do determinismo sustentam que, da mesma forma que a noção de uma unidade cognoscível da natureza exige crer que as substâncias sempre existiram no mundo, é perfeitamente possível que as modificações nas substâncias sempre tenham existido e, por isso, não seja preciso buscar um primeiro começo absoluto. Se fosse necessário admitir uma faculdade transcendental da liberdade, ela teria que estar fora do mundo e causar a totalidade da realidade desde fora da natureza. Atribuir tal faculdade às substâncias do mundo seria

² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. e notas Fernando Costa Mattos. 3 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP – Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 377.

³ Cf. id., *ibid.*, pp. 378-379.

⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 378-380.

⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 380-383.

destruir a interconexão dos fenômenos naturais e, com isso, qualquer possibilidade de compreensibilidade da experiência, restando impossibilitada a verdade em matéria científica⁶.

Dessas observações, já se começa a extrair a solução que Kant pretende dar ao problema. Ocorre que a concatenação completa e necessária de todos os fenômenos segundo leis empíricas é uma exigência do conhecimento teórico, que não pode ser abandonada. Devemos recordar, porém, que, segundo a lógica do idealismo transcendental, os fenômenos não possuem realidade absoluta, isto é, não são coisas em si mesmas, mas representações sensíveis das coisas.

Como tais, é necessário que eles possuam fundamentos que não sejam fenômenos. No plano fenomênico da realidade, só pode vigor a lei causal da natureza. Entretanto, se os fenômenos são representações das coisas, deve existir, sustentando-os, outro plano da realidade, constituído pelas coisas em si mesmas. Trata-se de uma causa inteligível, que não é determinada pela sequência fenomênica de causas, embora seus efeitos apareçam como fenômenos e possam ser, ao mesmo tempo, determinados por outros fenômenos. Quer dizer, tal causa está fora da série natural, ao passo que seus efeitos ocorrem no plano natural. O efeito, assim, pode ser considerado livre no que diz respeito à causa inteligível e, ao mesmo tempo, determinado no que diz respeito à série de fenômenos⁷.

Aprofundando nessa análise, Kant explica que, se um ente considerado fenômeno no mundo sensível possui também uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas que pode ser ela própria causa dos fenômenos, então, esse ser possui uma causalidade que pode ser tomada sob dois pontos de vista: como inteligível no que diz respeito à sua ação como númeno e como sensível no que diz respeito aos seus efeitos como fenômeno. A existência dessa causalidade inteligível em nada contradiz a necessidade encontrada no plano fenomênico uma vez que se encontra em outra categoria da realidade – e que, como já sabido, o próprio conceito de fenômeno exige que este tenha um fundamento no reino das coisas em si. No plano fenomênico, o ser, em seu caráter sensível, está submetido à causalidade mecânica. No plano numênico, em seu caráter inteligível, se constituiria em causa dos fenômenos, de forma absolutamente independente das leis naturais⁸.

Ora, existe no ser humano uma faculdade que não está empiricamente condicionada e que pode possuir uma causalidade dessa espécie – a razão. Para Kant (aqui, já conectando o tema com a sua filosofia moral), encontramos a prova de que a razão possui uma causalidade vinda de si (portanto, externa à natureza fenomênica) nos imperativos que impomos às operações no âmbito prático. Tais imperativos trazem o conceito de dever, que não se encontra em parte alguma na natureza. O entendimento conhece apenas o que é, o que foi e o que será, jamais o que deve ser. No conhecimento teórico, não faz sentido perguntar pelo que deve ser, mas apenas pelo que acontece.

O dever expressa uma ação possível, cujo fundamento é o seu mero conceito, não qualquer fenômeno. Quaisquer que sejam os fundamentos empíricos que podem me levar a querer algo, eles não podem produzir um dever. Por meio do dever, a razão constrói para si uma ordem totalmente espontânea, na qual são comandadas como praticamente necessárias ações que ainda não aconteceram e, talvez, nem venham a acontecer, mas que são pressupostas como potencialmente causadas pela própria razão pura⁹.

Até aqui, como esclarece Kant, não foi possível provar a existência da liberdade nem sequer sua possibilidade real, pois não se pode obter conhecimento teórico das coisas

⁶ Cf. *idem*.

⁷ Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 431-432.

⁸ Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 432-433.

⁹ Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 437-438.

que jamais aparecem à experiência. Apenas o que ficou demonstrado é que a liberdade não contradiz a necessidade natural, conceito fundamental do entendimento. É perfeitamente possível que a antinomia seja apenas aparente e que a causa livre da razão conviva com as causas mecânicas absolutamente determinadas¹⁰.

Mesmo assim, delinea-se aqui o caminho para a solução do problema, que será apresentada nos textos morais de Kant. Já na primeira “Crítica”, Kant recorre a uma distinção categorial entre dois âmbitos da realidade: a esfera sensível, fenomênica e a esfera inteligível, além da experiência. Essa distinção será o eixo que permitirá a Kant justificar a realidade da liberdade em sede prática.

O texto moral que trará novamente o problema à luz é justamente a III Seção da “Fundamentação da metafísica dos costumes”. Trata-se de um dos escritos mais debatidos em toda a história da recepção kantiana. A maioria dos intérpretes contemporâneos acredita que, nele, Kant tentou demonstrar a realidade da liberdade, numa dedução que teria manifestamente falhado¹¹. Dando-se conta de seu fracasso, Kant teria saído com a solução do *factum* da razão na “Crítica da razão prática”, afirmando que a lei moral simplesmente se dá em nossa consciência, trazendo-nos notícia da liberdade.

Evidentemente, não será possível neste trabalho abarcar todos os debates que se levantaram na literatura sobre o referido texto. Diremos apenas que adotamos interpretação distinta. Como se verá, lemos a III Seção da “Fundamentação” em plena continuidade com a segunda “Crítica”. Em nossa visão, o que está delineado aqui é já o *factum* da razão, apenas sem o uso desse termo. O texto kantiano não deve ser lido como propondo uma dedução no sentido teórico formal, mas numa chave fenomenológica. Kant fala não de uma prova, mas de uma inevitável constatação que o homem faz em sua autoconsciência¹².

Kant inicia o texto introduzindo o conceito de liberdade. Se a vontade é a causalidade própria da ação dos seres racionais, a liberdade é a propriedade da vontade de ser causa completamente independente das causas naturais. Esse é um conceito meramente negativo de liberdade, mas dele já promana um conceito positivo. Se algo é uma causa, portanto, tem que ser conforme a leis. Portanto, a liberdade, em verdade, não é ausência de lei, mas a causalidade segundo uma lei alheia às leis externas da natureza. Trata-se da causalidade de uma lei autônoma, isto é, de uma lei advinda do interior da própria razão. Se o conceito negativo de liberdade é a independência da necessidade natural, o conceito positivo é a capacidade de dar a si mesmo uma lei prática¹³.

Dessa forma, no raciocínio de Kant, se quisermos provar a existência da liberdade, não podemos recorrer a nenhuma experiência particular (mesmo porque a liberdade não pertence ao reino da experiência), mas precisamos demonstrá-la como uma característica da vontade de todos os seres racionais. Kant já aponta o caminho da solução, indicando que todo ser que não pode agir senão sob o pressuposto da liberdade deve ser considerado livre do ponto de vista prático.

Ora, o ser racional, de fato, só pode agir atribuindo a si mesmo a liberdade. Não é possível ao ser dotado de razão realizar qualquer ação senão pressupondo, em sua consciência, que o faz livremente. É impossível representar-se uma razão que, em sua consciência, recebesse direção de outra parte, pois, nesse caso, não haveria verdadeiros

¹⁰ Cf. id., *ibid.*, p. 443.

¹¹ Para um exemplo representativo dessa interpretação mais consagrada, ver ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 214 e ss..

¹² Para um maior desenvolvimento dessa interpretação particular, ver FRANÇA, Gustavo. *Kant sobre o problema da liberdade e do determinismo: uma releitura da Terceira Seção da “Fundamentação da metafísica dos costumes”*. In: *Atlantika*. Revista de Filosofia do Centro Atlântico de Pesquisa em Humanidades (CAPH). Vol. I, no 01, pp. 96-134, 2023.

¹³ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., int. e not. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, pp. 347-349.

juízos racionais (e, portanto, atividade da razão), mas apenas impulsos. A razão sempre toma a si mesma como autora de seus princípios¹⁴.

Conforme apontam Dieter Schönecker e Allen Wood, o argumento de Kant contra o determinismo é um argumento tradicional, já formulado por Epicuro (341 a. C. – 270 a. C.). Não é possível supor uma razão não livre sem contradição prática uma vez que até mesmo para negar a liberdade, é preciso, nesse mesmo ato, pressupor que se é livre para defender tal tese e que os demais são livres para concordar com ela. Num texto intitulado “Recensão do Ensaio de uma introdução à doutrina dos costumes de Schulz”, Kant ataca as ideias de Schulz – um fatalista de sua época – afirmando que ele, ao formular sua teoria, mesmo sem se dar conta, atribui ao entendimento a capacidade de determinar o juízo segundo fundamentos objetivos, não condicionados a causas materiais. Assim, ele já admite implicitamente a liberdade de pensar, sem a qual é impossível formular uma razão para qualquer tese. É impossível ao homem realizar qualquer ato, mesmo puramente interno, sem pressupor a própria liberdade¹⁵.

Se é verdade que pressupusemos a liberdade como necessária à nossa representação de nós mesmos como seres racionais, sem que pudéssemos provar sua realidade, parece que ainda estamos diante de um enigma. Diante da realidade inegável, confirmada pela experiência, da necessidade das causas mecânicas, como é possível dar algum sentido a esse pressuposto?

Em afirmação famosa, Kant aduz que, aqui, pareceremos ter caído numa espécie de círculo. Nós nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para podermos pensar-nos sob leis morais na ordem dos fins e pensamos-nos sob essas leis porque conferimos liberdade à nossa vontade. Ocorre que ser livre e estar submetido a leis morais (isto é, leis da própria vontade) são a mesma coisa, motivo pelo qual uma não pode ser deduzida a partir da outra¹⁶.

A saída anunciada por Kant é investigar se quando nos pensamos como livres em relação às nossas ações não estamos adotando outro ponto de vista em relação àquele adotado quando nos constatamos como efeitos produzidos no mundo da experiência¹⁷.

Kant recorre à mesma distinção que marca sua visão da realidade, assentada já na “Crítica da razão pura”. As representações que nos chegam pelos sentidos dão-nos a conhecer apenas objetos em relação com o nosso aparato cognitivo por eles afetados, não coisas em si mesmas. Por isso, é necessário que, por trás das aparências, exista o reino das coisas em si mesmas, ainda que não possamos aproximar-nos dele pelo conhecimento.

Isso nos leva à distinção fundamental entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o primeiro sempre sujeito ao movimento e à diversidade, consoante a diversidade da experiência dos muitos indivíduos, enquanto o segundo permanece sempre o mesmo. Nem de si mesmo, como fenômeno, o homem tem um conhecimento perfeito, pois não criou a si próprio nem recebeu de si um conceito *a priori*, mas conhece sempre a partir dos sentidos.

Assim, como fenômeno, pertencente ao mundo corpóreo, o homem se conhece como conhece a qualquer outro objeto. Ao mesmo tempo, o homem é consciente de si mesmo como um eu interior, um sujeito que se impõe praticamente ao mundo exterior desde o mundo inteligível. Como ser material, o homem pertence como objeto ao mundo natural. Com respeito àquilo que nele é pura autoatividade (a razão), pertence como sujeito ao mundo numênico, do qual não conhece nada mais¹⁸.

¹⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 353-355.

¹⁵ Cf. SCHÖNECKER, Dieter e WOOD, Allen W. A “Fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant: um comentário introdutório. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 170-171.

¹⁶ Cf. KANT, *op. cit.*, pp. 361-363.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 363.

¹⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 365-367.

Quer dizer, o homem encontra dentro de si uma faculdade que o distingue de todas as outras coisas – a razão. Como pura autoatividade, a razão se eleva até mesmo por cima do entendimento, já que este, ainda que seja também autoatividade, não pode produzir por si mesmo conceitos novos, mas apenas subsumir as representações sensíveis a regras que as façam compreensíveis. A razão, ao contrário, mostra em suas ideias uma espontaneidade tão pura que ultrapassa completamente os limites do reino da experiência, colocando-se no mundo numênico¹⁹.

Dessa forma, como inteligência, o ser racional tem que se ver não como pertencente ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível. O ser humano tem um duplo ponto de vista sob o qual enxerga a causalidade de suas ações. Como corpo pertencente ao mundo sensível, enxerga-se como submetidos às leis naturais. Como inteligência pertencente ao reino numênico, enxerga-se como submetidos a leis independentes da natureza, que vêm da própria razão²⁰.

Assim, remove-se a suspeita de um círculo ou de uma petição de princípio em nossa pressuposição da liberdade de nossa vontade. Quando nos pensamos como livres, transferimo-nos para outra categoria da realidade, alheia àquela na qual vige a necessidade das leis naturais. Pensamo-nos como um eu interior, um sujeito prático, que age no mundo desde uma direção vinda do interior de sua consciência. Essa causalidade numênica das nossas ações não contradiz a determinação das causas naturais no plano dos fenômenos. E desse nosso pertencimento ao mundo inteligível temos uma consciência imediata, que não conseguimos afastar. É parte constitutiva de nossa autoconsciência como seres racionais²¹.

O ser racional inscreve-se como inteligência autônoma no mundo inteligível e é a esse mundo que pertence a sua vontade como causalidade de suas ações. Essas mesmas ações acontecem no mundo material e nele possuem uma aparência captada empiricamente. Nesse âmbito, as mesmas ações são compreendidas como derivadas de outros fenômenos anteriores. Ambas as explicações não se contradizem. As ações humanas são, ao mesmo tempo, produzidas por uma vontade autônoma no plano numênico e parte de uma série causal da natureza em seara fenomênica. Como o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, também as leis daquele devem considerar-se como fundamento autônomo das ações, motivo pelo qual tais leis inteligíveis devem ser tomadas como imperativos e as ações conformes a elas como deveres (assim, mostrando-se a realidade da moralidade)²².

Segundo Kant, o senso prático comum confirma essa observação. Mesmo o pior dos vilões, quando posto diante de exemplos de honestidade nas intenções, de diligência no cumprimento das boas máximas, de solidariedade e de benevolência, desejaria possuir a mesma atitude. Apenas por causa de suas inclinações e impulsos desordenados não consegue segui-la em sua vida. Isso ocorre porque forçosamente ele se transfere em pensamento a um mundo em que sua vontade é livre de condicionamentos sensíveis e segue sempre a lei da razão, sem esperar com isso nenhuma vantagem ou satisfação empírica, mas apenas um aumento de seu valor intrínseco como pessoa. Assim, mesmo em sua habitual má vontade, ele reconhece o que constitui seu eu inteligível, que se impõe à sua consciência mesmo quando ele a transgride²³.

Portanto, o que nos parece é que, nesse texto enigmático e com algumas voltas argumentativas incômodas, Kant não está propondo uma “prova” da liberdade (e, conseqüentemente, da lei moral) no sentido teórico formal. Ao contrário, Kant sabe que não é possível produzir tal dedução justamente porque a liberdade não pertence ao

¹⁹ Id., *ibid.*, pp. 367-369.

²⁰ Id., *ibid.*, pp. 369-371.

²¹ Cf. id., *ibid.*, pp. 371-373.

²² Cf. id., *ibid.*, pp. 373-375.

²³ Cf. id., *ibid.*, pp. 377-379.

mundo físico e não pode ser verificada na experiência. A liberdade é um fato metafísico, uma causalidade numênica que se impõe ao mundo dos fenômenos desde fora dele.

A argumentação de Kant é, poderíamos dizer, fenomenológica. Só conseguimos pensar a nós mesmos tomando-nos como parte do mundo inteligível. Necessariamente somos conscientes de nós mesmos como um eu, um sujeito racional que age no mundo desde sua própria vontade. Essa autoconsciência é inafastável, constitutiva de nosso ser como pessoas racionais.

Traz-se de volta a distinção categorial delineada na “Crítica da razão pura”: as causas naturais pertencem ao mundo fenomênico, a liberdade ao mundo numênico. Entretanto, lá, estávamos sob o ponto de vista teórico e, para o conhecimento, é impossível solucionar a antinomia, pois não temos acesso objetivo à realidade numênica. Na “Fundamentação”, o ser humano pensa sob outro ponto de vista – o prático. Como sujeito prático, o homem tem consciência de si mesmo como livre, como dotado dessa causalidade independente da natureza. Por isso, aqui, a liberdade pode ser afirmada e não apenas especulada. A liberdade não é um fato natural, mas uma autoexperiência fundamental que constitui minha consciência de mim mesmo.

Ou seja, o que está aqui já é o *factum* da razão, que aparecerá na “Crítica da razão prática”, apenas sem esse nome. Não se trata de uma saída a que Kant se vê obrigado a recorrer por uma falha em sua dedução, mas o recurso consciente de Kant desde o início. Trata-se da consciência da lei moral, constitutiva de nosso ser em âmbito prático.

Com efeito, não é por outro motivo que o tratamento do tema do *factum* na segunda “Crítica” é sumamente breve. Kant retorna ao tema da identidade entre a liberdade e a submissão à lei moral. Ele se pergunta por onde deve se iniciar nosso conhecimento do reino prático. Segundo ele, não pode ser pela liberdade uma vez que esta jamais se dá à experiência – a experiência só pode conhecer o reino dos fenômenos. Portanto, é a lei moral que se apresenta imediatamente à nossa consciência e, ao mostrar-se como uma diretriz da razão absolutamente independente de impulsos sensíveis, conduz-nos ao conceito de liberdade²⁴.

Tornamo-nos conscientes da lei moral do mesmo modo em que adquirimos consciência das proposições fundamentais no reino teórico, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão nos prescreve suas máximas e à eliminação de toda condição empírica. Kant dá o exemplo de um homem posto no corredor da morte a quem é oferecida a possibilidade de se salvar se acusar um inocente. Todos somos conscientes de que ele é capaz de recusar tal oferta e recriminámos sua injustiça caso ele não o fizesse, mesmo que de nenhuma vantagem empírica goze com tal ato – ao contrário, em termos de bens sensíveis, tenha tudo a perder. Portanto, somos capazes de agir apenas pela consciência de que devemos, mesmo contra toda recomendação empírica²⁵.

Quer dizer, o exame de nossos juízos morais ordinários confirma que somos dotados dessa ordem de razões que não vem do mundo natural, mas da própria razão pura. Essa consciência da lei moral é o que se chama de *factum* da razão, não derivado de nenhuma proposição anterior, mas que simplesmente se impõe à nossa autoconsciência. Não se trata de um fato empírico, mas a própria autoexperiência da razão que se revela como autonomamente legislativa²⁶.

Para Kant, esse *factum* é absolutamente inegável. Como dissemos, basta que analisemos com sinceridade os juízos que todos os homens proferem sobre suas ações. Veremos inevitavelmente que, quaisquer que sejam nossas inclinações sensíveis, a razão sempre permanece íntegra e coagida apenas por si mesma. Quer dizer, quando

²⁴ Por isso, na expressão kantiana, a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, enquanto a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad., int. e notas Valerio Rohden. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3ª ed., 2011, p. 6, nota de rodapé n. 4.

²⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 49-51.

²⁶ Cf. id., *ibid.*, pp. 52-53.

analisamos a estrutura de nossas motivações, podemos verificar que somos capazes de agir com base em fundamentos totalmente independentes de nossos apetites. Sabemos que somos capazes de afastar todas as motivações da sensibilidade em nome de uma obrigação prática incondicionada, que não nos trará nenhuma vantagem material, mas que simplesmente deriva de nossa condição racional²⁷.

Em suma, aqui, temos a abertura do mundo prático para Kant. Ao mesmo tempo em que conhece os objetos da realidade material, o homem possui, dentro de si, outro âmbito, irredutível aos termos do conhecimento teórico. Trata-se do âmbito prático, no qual o homem se reconhece como um sujeito capaz de agir no mundo desde uma direção que vem de seu eu mais profundo, que não pertence ao reino da natureza, mas é o homem em si mesmo, em sua identidade transfenomênica. O eu revela ao homem uma realidade inescapável, presente em sua autoconsciência, que não pode ser conhecida como objeto teórico (porque totalmente além da experiência), mas que tampouco pode ser negada. A liberdade é o fato metafísico fundamental, que inaugura o reino da moralidade.

3. O livre-arbítrio em Duns Scot

Na obra de Duns Scot, pode-se dizer que a autoevidência do livre-arbítrio é também uma via para inaugurar a realidade da liberdade e, conseqüentemente, do mundo prático, algo sustentável a partir dos princípios básicos da teoria do conhecimento escotista, encontrados sobretudo na *Lectura I*, d. 3, p. 1, q. 3²⁸.

Nesse texto, Scot está em debate com Henrique de Gand (1217-1293), defensor de que o intelecto humano só pode conhecer uma verdade certa e genuína mediante uma influência especial de Deus, isto é, que as verdades de caráter eterno e imutável (não as verdades contingentes sobre os entes, objetos do conhecimento empírico) só poderiam chegar ao intelecto humano por meio de uma causalidade especial da ação divina. Duns Scot, percebendo que esta tese nasce de uma interpretação questionável da doutrina agostiniana da iluminação divina, tem o objetivo de refutá-la e afirmar modos legítimos pelos quais o intelecto capta verdades certas e genuínas sem uma iluminação divina extraordinária²⁹.

O teólogo de Oxford defende que, ao negar a possibilidade de o ser humano chegar à verdade por meio de suas próprias potencialidades intelectuais, a posição de Henrique suscita o ceticismo³⁰. Naturalmente, não se trata de negar a dependência do intelecto humano em relação ao divino, mas simplesmente de corrigir exegeticamente a interpretação da obra de Santo Agostinho (354-430) e afastar a de uma iluminação extraordinária como causa primeira do conhecimento, pois isso se opõe à tradicional doutrina cristã, já expressa na Carta de São Paulo aos Romanos, de que o próprio Deus pode ser conhecido por meio das criaturas³¹.

Para Duns Scot, essa doutrina revela que por meio das criaturas contingentes é possível conhecer algo sobre Deus e, conseqüentemente, sobre as razões eternas e imutáveis. Ou seja, temos não apenas conhecimento empírico dos entes, mas, através destes, podemos conhecer algumas verdades necessárias, das quais cada ente individual participa. Por meio da investigação e da abstração dos dados sensíveis das coisas

²⁷ Cf. id., *ibid.*, pp. 53-54.

²⁸ Scot também trata da mesma questão no *Ordinatio I*, d. 3, p. 1, q. 4. Trata-se de texto escrito em período distinto da sua biografia e com alguns detalhes diferentes em suas conclusões, mas que não são essenciais especificamente para este artigo.

²⁹ Cf. DUNS SCOT, John. *Lectura I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 144. In: DUNS SCOT, *Opera Omnia*, v. 16: *Lectura prol. – I*, dist. 1-7. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

³⁰ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I*, d. 3, p.1, q. 3, n. 162, op. cit.

³¹ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I*, d. 3, p.1, q. 3, n. 151, op. cit.

materiais (Física), podemos alcançar aquilo que está além da matéria, dos sentidos e do movimento (Metafísica)³².

Em favor disso, Duns Scot argumenta que uma natureza não pode ser frustrada em sua operação própria. A operação própria do intelecto é o conhecimento da verdade. Se ele não conseguisse compreender a verdade por meio de seus atos intrínsecos, seria uma faculdade frustrada na atividade que a caracteriza – uma contradição na constituição da natureza. Portanto, o intelecto possui em si mesmo os instrumentos próprios para compreender a verdade sem necessariamente uma iluminação extraordinária. Citando Aristóteles, Scot insiste que a natureza não poderia dotar um ser de uma operação e, ao mesmo tempo, privá-lo dos meios necessários para levá-la a cabo. Se a operação intelectual faz parte da natureza humana, é necessário que o homem disponha de algum meio para alcançar sua perfeição³³.

Scot reconhece três formas cognoscíveis de alcançar estas verdades certas e genuínas, com independência de uma influência especial de Deus. São elas: as conhecidas a partir de termos, como os “primeiros princípios” de Aristóteles, ou as “noções comuns” dos Elementos de Euclides; as conhecidas pela experiência, referente ao conhecimento empírico indutivo; e nossos atos e obras, reconhecidos pela consciência de cada indivíduo por meio da introspecção³⁴.

A primeira forma de conhecimento das verdades certas e genuínas é o conhecimento que temos dos princípios ou noções auto evidentes, que promanam das relações entre os termos das proposições que utilizamos para representá-los e que todo ser humano é capaz de reconhecer conceitualmente. O nosso intelecto só pode compor proposições se conhecer a verdade das uniões dos termos e só pode conhecer a verdade das uniões dos termos se, antes de tudo, conhecer a relação que os termos têm com a realidade. A relação ou intermediário que os termos têm com a realidade são as paixões formadas na alma, que chamamos de conceitos, os quais são formados a partir daquilo que se evidencia em toda a experiência sensível. Assim, sabemos que a proposição “o todo é maior do que as partes” é uma verdade certa, genuína, eterna e imutável pois, ao abstrair e compreender o conceito de cada um destes termos, compreendemos automaticamente a verdade da sua união, pois é absolutamente evidente que as partes são aquilo que compõem o todo e, por isso, não podem ser maiores do que ele³⁵.

A segunda forma de se conhecer uma verdade certa é por meio de nossa experiência como testemunhas diretas da realidade, na qual frequentemente observamos os mesmos efeitos procedendo das mesmas causas, como é o caso dos líquidos que sempre tomam a forma do recipiente que os contém, da água mineral que sempre sacia a nossa sede, ou da utilização de ervas para curar uma enfermidade específica – “Tudo que acontece (vem-a-ser), como na maioria dos casos, é um efeito natural e possui uma causa ordenada naturalmente para tal efeito”³⁶. Do contrário, os experimentos jamais nos levariam a uma conclusão e não seria possível saber que algo pode produzir este ou aquele efeito, pois todos eles aconteceriam sempre aleatoriamente independente das causas. A própria experiência exige esse princípio para constituir-se uma vez que nosso conhecimento empírico depende da conexão de fenômenos segundo uma lei causal que os torne compreensíveis³⁷.

A terceira forma, que aqui nos interessa mais, é por meio da consciência que temos dos atos e obras que nós mesmos operamos ou são operados em nós dentro de nosso horizonte de consciência, tanto ações, quanto sensações, com exceção das “potências

³² Cf. DUNS SCOT, *Lectura I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 156-171*, op. cit.

³³ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 155*, op. cit.

³⁴ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 172*, op. cit.

³⁵ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I, d.3, p.1, q. 3, nn. 173-176*, op. cit.

³⁶ “*quidquid evenit ut in pluribus, est effectus naturalis et habet causam naturaliter ordinatam ad talem effectum*”. Cf. DUNS SCOT, *Lectura I, d.3, p.1, q. 3, nn. 177*, op. cit (tradução nossa).

³⁷ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I, d.3, p.1, q. 3, nn. 177-180*, op. cit.

vegetativas". Se o tempo todo sabemos o que estamos fazendo, é porque nosso conhecimento introspectivo é certo. Quando acordo, sei que acordei; quando levanto um braço, sei que levantei um braço; quando estou irado, sei que estou irado; quando sinto dor, sei que estou com dor. Da mesma forma, em determinada situação na qual preciso fazer uma escolha, sei que posso escolher entre este e aquele; e quando faço a escolha, sei que fiz uma escolha. Mais importante do que isso, sei que fiz a escolha por uma razão e que, no momento imediatamente anterior à minha decisão, sei que poderia ter escolhido o contrário por outra razão. Em qualquer situação, sei que tenho liberdade para agir ou não agir, bem como agir deste ou daquele modo segundo uma razão determinada por mim mesmo. Ou seja, nós reconhecemos a nossa própria causalidade interna ou intrínseca de caráter inteligível, e somos capazes de operá-la e fundamentá-la segundo uma razão, uma justificativa, efeito de uma atividade intelectual³⁸. Do contrário, jamais saberíamos o que estamos fazendo, tampouco por que fazemos³⁹.

Pelas três vias reconhecidas por Duns Scot pode-se afirmar o livre-arbítrio da vontade, mas é pela terceira que ele parece mais claramente demonstrável. Quando fazemos uma escolha ou realizamos uma ação, temos completa consciência da escolha e da ação que realizamos, assim como do próprio fato de que essa escolha foi consciente, isto é, de que seguiu uma decisão da razão segundo fins inteligíveis e de que a vontade poderia perfeitamente ter escolhido diferentemente.

Em suma, antes de qualquer reflexão filosófica, todos os seres humanos reconhecem o livre-arbítrio como algo simplesmente autoevidente, e que é impossível agir senão considerando nossa consciência de sermos autores livres de nossas decisões. Não poderíamos sequer elaborar uma reflexão válida já que nossos pensamentos, como atos interiores, já estariam determinados. Como dissemos no tópico anterior, até mesmo para negar o livre-arbítrio é necessário pressupor que se é livre para fazê-lo e que tal juízo foi realizado segundo atos da razão.

A teoria do conhecimento de Duns Scot, que pincelamos muito brevemente aqui, certamente foi elaborada nos termos de um debate escolástico que foge muito ao contexto e aos propósitos da gnoseologia de Kant. O fato a que queremos voltar nossa atenção, entretanto, é que, na obra escotista, a liberdade se apresenta com as mesmas características: ao mesmo tempo em que foge ao conhecimento empírico, é um fato autoevidente. Mais do que isso, sua evidência se encontra na introspecção, isto é, em nossa consciência de nós mesmos, de nossa constituição e de nossos atos internos. É exatamente a mesma abertura pela qual prorrompe na realidade dentro da filosofia kantiana. Em seus volteios mais obscuros, parece-nos ser exatamente isso o que Kant propõe: a liberdade é o *factum* de nossa autoconsciência como seres práticos, capazes de agir, de impor ao mundo uma causalidade externa à natureza, vinda diretamente da própria razão. A liberdade escapa à Física, mas é absolutamente inegável.

4. A liberdade como porta aberta ao mundo da razão em Kant

Como ficou claro no tópico 2, a afirmação da liberdade como um fato constitutivo de nossa condição de pessoas racionais possui uma importância particular para a filosofia. Um fato que, por não ser empírico e transcender completamente o reino da experiência, não pode ser provado teoricamente, mas, ao mesmo tempo, não pode ser negado uma vez que não é possível afastá-lo de nossa autoconsciência.

Trata-se de uma das ideias da razão, mas que, ao contrário das demais, não fica presa à ausência de certeza possível própria da dialética da razão pura. A liberdade se apresenta à realidade por uma via própria. A porta ao mundo inteligível permanece fechada ao homem pelo conhecimento especulativo, como Kant demonstrou na "Crítica

³⁸ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I*, d.3, p.1, q. 3, nn. 181-182, op. cit.

³⁹ Cf. DUNS SCOT, *Lectura I*, d.3, p.1, q. 3, nn. 172, op. cit.

da razão pura”, mas se abre no âmbito prático. O homem descobre dentro de si uma realidade metafísica que o constitui necessariamente, que o faz, a todo o tempo, pensar em si mesmo como um eu, um sujeito que age no mundo desde o interior de sua consciência.

Esse é o sentido profundo do texto kantiano na III Seção da “Fundamentação”. Nas palavras do filósofo de Königsberg, quando o homem se considera como inteligência, ele automaticamente se transporta a uma ordem de coisas absolutamente distinta do mundo dos fenômenos, no qual percebe a si mesmo também como um corpo sujeito às leis naturais. Por isso, o homem se atribui uma vontade completamente independente dos impulsos sensíveis, capaz de representar a si mesma como possíveis e até mesmo como necessárias ações que contrariam frontalmente qualquer apetite.

A causalidade dessas ações reside nele mesmo, como inteligência numênica, em seu eu propriamente dito, nessa identidade íntima do indivíduo racional, que está além de todas as aparências empíricas e que possui com seus próprios princípios uma relação imediata e categórica. Contra a direção íntima da vontade as inclinações sensíveis nada podem. Tanto é assim que, mesmo quando age para satisfazê-las contra os imperativos da razão, o homem atribui tal ação não apenas às suas inclinações, mas também à sua vontade (ao seu eu interior, portanto), que decidiu livremente obedecer à sensibilidade e renunciar ao dever⁴⁰.

É exatamente nesses termos que Kant apresenta a questão no “Cânon da razão pura”, um dos capítulos da “Doutrina transcendental do método”, que encerra a “Crítica da razão pura”. Na “Dialética transcendental”, a primeira “Crítica” terminou por negar à razão humana a capacidade de conhecer a realidade de suas ideias metafísicas. Aquilo que está além de todas as fronteiras da experiência possível não pode ser conhecido pelo intelecto especulativo.

Ao mesmo tempo, Kant reconhece que a meta última dos esforços da razão se dirige ao reino das ideias – a alma, o mundo, Deus. Isso é o que a razão deseja, por natureza, saber. É o anseio vital de todo ser racional. Por isso, Kant afirma que deve haver em alguma parte uma fonte legítima de conhecimentos positivo sobre o âmbito da razão pura. De outra maneira, não se poderia justificar essa tendência natural da razão de buscar a compreensão de objetos metafísicos. O anelo intrínseco da razão deve poder ser satisfeito de alguma forma⁴¹– algo com o que Scot concorda e também afirma, como mostramos acima.

Segundo Kant, o fim último da razão, em todas as suas atividades, aquilo que dá sentido e completude a tudo quanto existe, se resume em três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Acontece, entretanto, que esse interesse último da razão não é de natureza especulativa. O conhecimento científico do universo pouco se expande com a resposta a essas três questões. O interesse insaciável da razão reside em seu âmbito prático⁴².

O reino prático é justamente aquele que é possível por causa e meio da liberdade. Liberdade entendida não simplesmente como as condições empíricas do uso do livre-arbítrio, mas como a existência inegável de leis práticas atreladas a fins dados pela própria razão pura e por ela exigidos de modo absoluto e categórico. Tais leis, que são as leis morais, pertencem ao âmbito da razão prática pura, que aqui sim pode se impor à realidade desde seus próprios princípios. Assim, no fundo, o interesse último da razão é saber o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso a alma seja imortal e caso exista Deus. Trata-se, enfim, de dirigir nossa vida e nossa ação ao fim supremo – eis o objetivo final de todas as atividades racionais⁴³.

⁴⁰ Cf. KANT, *Fundamentação...*, pp. 387-389.

⁴¹ KANT, *Crítica da razão pura...*, p. 579.

⁴² Cf. id., *ibid.*, p. 580.

⁴³ Cf. id., *ibid.*, p. 582.

No âmbito prático, portanto, aberto pela descoberta da liberdade no interior da consciência humana, a razão pura, que, em seu uso teórico, não consegue produzir nenhum objeto do conhecimento, atua efetivamente no mundo sensível a partir de seus próprios princípios. Dessa forma, a razão busca atingir seus interesses naturais na empreitada especulativa, mas não consegue legitimamente ir além da experiência. Na esfera prática, porém, a razão consegue encontrar os objetos que realmente busca, pois atua em seu próprio direito como ordenadora e legisladora da realidade empírica.

Como sabemos, Kant resume todo o interesse da razão em três perguntas fundamentais: “o que posso saber?”; “o que devo fazer?”; “o que me é permitido esperar?”. A primeira pergunta é puramente especulativa, a segunda é puramente prática, e a terceira, por sua vez, une os âmbitos prático e especulativo na medida em que parte de uma premissa prática (de que eu faço aquilo que devo) para investigar se essa perfeição moral deve estar unida a uma realidade teórica, objeto da minha esperança. No âmbito da esperança é que a filosofia prática se encontra com a necessidade da transcendência, de uma vida futura sob um Deus sumamente bom e justo juiz, capaz de realizar o ideal do bem supremo que move toda a atividade legisladora da razão pura⁴⁴.

Isso nos conduz a todo o terreno da teologia moral kantiana, famosamente expressa na “Crítica da razão prática”⁴⁵, cuja análise não é nosso objeto no presente trabalho. Ao contrário do que acontece em toda a teologia especulativa, a teologia moral consegue conduzir-nos inevitavelmente ao conceito de um ser único, perfeitíssimo e racional, cuja existência é a única condição sob a qual a lei moral pode vir a ter o efeito racionalmente esperado. As leis naturais não nos apontam necessariamente um ser supremo como causa de todo o sistema da natureza, enquanto a lei moral, como ordenação de uma vontade, acaba por levar-nos ao reino das causas metafísicas⁴⁶.

Isso nos leva à famosa tese kantiana do primado da razão prática. O primado entre duas coisas racionalmente vinculadas, segundo Kant define, indica qual delas contém o fundamento determinante de tal vinculação. Em sentido prático, implica que o interesse daquela coisa que detém o primado possui a prerrogativa de subordinar os interesses de todas as demais. Cada faculdade humana possui um interesse, um princípio sob o qual unicamente pode se mover. A razão contém, em si, os interesses de todas as demais faculdades do ânimo, ao mesmo tempo em que dá a si mesm seu próprio interesse. O interesse da razão, em seu uso especulativo, consiste no conhecimento dos objetos até seus princípios *a priori*, enquanto, em seu uso prático, reside na determinação da vontade em direção ao fim último e supremo⁴⁷.

Se à razão prática – argumenta Kant – não fosse permitido pensar nada além dos objetos percebidos pela razão especulativa, então, esta teria o primado. Ocorre, porém, que ela tem, em si, princípios *a priori* vinculados com certas proposições teóricas que estão muito além das possibilidades da razão especulativa. Pode-se perguntar se a razão especulativa, que nada consegue saber do que lhe propõe a razão prática, está obrigada a acolher tais proposições e a unificá-las coerentemente com os seus conceitos ou está justificada em permanecer com o seu próprio interesse particular, ignorando tudo o que não se deixa verificar objetivamente na realidade empírica⁴⁸.

Em outras palavras, se a razão prática patologicamente condicionada, em sua função de administrar os interesses empíricos tendo em vista o princípio sensível da felicidade, fosse o fundamento último da ação humana, essa questão não se imporá. Entretanto, se a razão pura é por si mesma prática (como o prova o *factum* da consciência da lei moral em nós, que abordamos longamente no tópico 2), então, essa mesma razão – que é uma

⁴⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 584-587.

⁴⁵ Cf. KANT, *Crítica da razão prática...*, pp. 197 e ss..

⁴⁶ Essa teologia moral já aparece delineada no próprio “Cânon”. Cf. KANT, *Crítica da razão pura...*, pp. 590-591.

⁴⁷ KANT, *Crítica da razão prática...*, p. 194.

⁴⁸ Id., *ibid.*, pp. 195-196.

única faculdade orgânica – julga a realidade segundo princípios *a priori*, que, em âmbito teórico, não podem ser afirmados como conhecimento certo, porém tampouco contradizem seus conceitos, mas que, em âmbito prático, pertencem inseparavelmente a ela, de tal modo que a razão especulativa é obrigada a aceitá-los como uma realidade necessária, a ser conectada com todo o campo do conhecido⁴⁹.

Portanto, quando se contempla a unidade entre a razão teórica e a prática, é esta última que toma o primado, assumindo em si o fundamento de tal unidade numa única faculdade agente no mundo. Essa relação está, como vimos, fundada na própria razão e, por isso, não é contingente, mas necessária. A própria razão especulativa exige que sua tarefa não possa cumprir-se se ela se fechar nos limites dos objetos empíricos uma vez que sua meta natural está naquilo que transcende esses limites e é capaz de dar unidade e sentido a tudo quanto se conhece. A razão, como um todo, é movida por um interesse, e o interesse é um elemento do âmbito prático. O interesse da razão teórica, enfim, é ele próprio prático, condicionando-se e subordinando-se ao reino da ação humana livre⁵⁰.

Em suma, aqui vemos o papel fundamental da liberdade como o eixo mais importante a partir do qual se constrói a filosofia prática kantiana. A liberdade, com seu peculiar estatuto ontológico de *factum*, faz o homem adentrar o mundo da racionalidade pura, transcendendo, assim, os limites da experiência, nos quais permanecia encerrado no âmbito especulativo. Se a ciência não consegue nos levar com segurança além do mundo fenomênico, a liberdade nos conduz ao fim último de nossas vidas, no qual podemos encontrar uma cosmovisão que confira sentido a toda a realidade compreendida pelo homem.

5. A vontade como potência racional em Duns Scot

Se é verdade que Kant precisa envolver-se com o problema da liberdade diante das questões trazidas pela física newtoniana, Duns Scot também enxerga tensões entre a física aristotélica e a verdade autoevidente do livre-arbítrio. A noção aristotélica de movimento era utilizada para erigir o famoso princípio de que tudo que se move é movido por outro, especialmente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274) em sua teologia natural⁵¹.

O modo de se entender esse princípio é objeto de intensos debates dentro da literatura tomista e fora dela, assim como as próprias implicações disso para a liberdade exigiriam uma obra dedicada exclusivamente à temática⁵². Aqui, incapacitados de

⁴⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 196-197.

⁵⁰ Cf. id., *ibid.*, p. 197.

⁵¹ No que diz respeito à possibilidade de algo mover a si mesmo, Scot se afastou radicalmente de seus predecessores. Em diversas obras, Tomás de Aquino defendeu que tudo que é movido é movido por outro, implicando na negação da possibilidade do auto movimento. São Boaventura (1221-1274), por outro lado, apesar de concordar com esta posição no que diz respeito aos entes materiais, defendeu que a automudança é possível no caso das causas imateriais. Henrique de Gand, por sua vez, descreveu seis tipos de movimentos correspondentes aos diferentes graus de separação entre aqueles que movem e os que são movidos. Nos dois primeiros graus (o divino e o da vontade criada), apesar de considerar o termo “movimento” impróprio, “mover a si mesmo” é possível, enquanto nos outros quatro graus, o auto movimento é impossível. Finalmente, Godofredo de Fontaines (1250-1306) se posicionou contrariamente às posições de Henrique, concluindo que o auto movimento é impossível e que a vontade é essencialmente passiva. Para mais informações, ver KING, Peter. *Scotus on self-change*. In: GILL, Mary Louise e LENNOX, James G.. *Self-Motion From Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 227-290.

⁵² Toda a teoria da ação nos confere muito material para discutir uma continuidade entre as obras de Duns Scot e de Kant. Exatamente por sua rejeição ao que considera o intelectualismo tomista, Scot costuma ser representado como um precursor do voluntarismo, advogando uma vontade absolutamente espontânea, totalmente independente dos bens reais (acusação semelhante a que é feita a Kant, em sua ética). Inobstante, Scot, em sua teoria da ação, busca afastar-se tanto do intelectualismo quanto de seu oposto, o voluntarismo que atribui a Henrique de Gand, esforçando-se por encontrar uma via média que resguarde tanto a liberdade quanto a necessidade de um bem para mover a vontade. Para a posição escotista, ver DUNS SCOT, John.

penetrar essa discussão, comentaremos apenas que, na visão de Scot, apesar de Tomás afirmar a existência do livre-arbítrio, a negação da possibilidade de automovimento, aparentemente implicada nas suas sentenças, acaba por negar a possibilidade da existência da liberdade, recaindo no determinismo. Para o teólogo de Oxford, trata-se de uma contradição na obra tomista.

Nas “Questões sobre a Metafísica, IX, q. 15”, Duns Scot traz a lume a distinção aristotélica entre potências racionais e irracionais. Segundo o filósofo franciscano, essa distinção se refere aos diferentes modos possíveis de se elicitar a operação própria da potência. Há, fundamentalmente, dois modos: ou a operação está determinada pela própria natureza da substância, de modo que não pode não agir se não for impedida por uma causa extrínseca; ou não está determinada, mas pode agir ou não agir, gerando um ato ou seu oposto segundo uma razão, uma escolha. O primeiro corresponde à potência irracional, que chamamos de natureza, e o segundo à potência racional, que chamamos de vontade⁵³.

Referindo-se, então, ao intelecto e à vontade como as duas potências superiores da natureza humana, Duns Scot defende que, no tangente aos seus atos próprios, o intelecto é uma potência natural, no máximo uma potência racional incompleta. Isso porque está naturalmente determinado a entender quando os objetos se apresentam a ele, não podendo escolher entre entender ou não entender, ou entender deste ou daquele modo, tampouco está sob seu poder assentir ou dissentir. Mesmo quando está diante de dois objetos opostos, o intelecto não se mantém indeterminado, mas realiza essa operação necessariamente, do mesmo modo que a realizaria se estivesse diante de apenas um objeto. A vontade, ao contrário, em relação ao seu próprio ato de decidir e de agir, possui sempre a faculdade indeterminada de realizá-lo ou não, ou de realizá-lo segundo múltiplas razões⁵⁴.

Na relação entre o intelecto e a vontade, a vontade é a potência determinante uma vez que somente ela, indeterminada que é em relação ao próprio ato, pode determinar ao intelecto a causalidade que lhe caberá em relação ao que será feito externamente ao conhecimento. Por isso, a vontade é a verdadeira potência racional porque é potência para opostos, definição proposta por Aristóteles. Ao contrário do intelecto, a vontade determina a si mesma livremente, apesar de poder ser influenciada por várias causas ao mesmo tempo⁵⁵, não poder querer aquilo que não conhece⁵⁶, nem aquilo que, de alguma forma, não apareça como desejável ao apetite⁵⁷. A vontade escolhe entre opostos⁵⁸ e determina, segundo sua liberdade, as potências inferiores e o mundo exterior, enquanto o intelecto nada pode fora de si se não for determinado pela vontade⁵⁹.

Portanto, para Duns Scot, o cerne da qualificação do homem como animal racional está na vontade. É a vontade, unida ao intelecto, que faz o homem adentrar o mundo da razão e, ainda que permaneça uma criatura pertencente corporeamente à natureza, supera o reino desta última como ser dotado de alma suprassensível. O ente racional é justamente aquele que é livre e pode determinar a si mesmo segundo sua própria eleição ou arbítrio e, assim, submeter-se a princípios morais. A liberdade da vontade é

Lectura II, d. 25. In: DUNS SCOT, *Opera Omnia*, v. 19: *Lectura II, dist. 7-44*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.

⁵³ DUNS SCOT, John. *Questões sobre a Metafísica IX, q. 15, nn. 20-22*. In: CEZAR, Cesar Ribas. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Trad. e int. Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

⁵⁴ DUNS SCOT, *Questões sobre a Metafísica IX, q. 15, n. 36*, op. cit.

⁵⁵ Cf. DUNS SCOT, John. *Lectura II, d. 25, n. 69*, op. cit..

⁵⁶ Cf. DUNS SCOT, *Questões sobre a Metafísica IX, q. 15, n. 40*, op. cit.

⁵⁷ Cf. DUNS SCOT, *Lectura II, d. 6, n. 31*. In: DUNS SCOT, *Opera Omnia*, v. 18: *Lectura II, dist. 1-6*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.

⁵⁸ “Opostos” deve ser entendido não no sentido de escolher entre este e aquele, mas no sentido de escolher este ou não escolher este. DUNS SCOT, *Questões sobre a Metafísica IX, q. 15, nn. 12*, op. cit..

⁵⁹ DUNS SCOT, *Questões sobre a Metafísica IX, q. 15, nn. 39-41*, op. cit.

justamente o que permite essa causalidade inteligível. Ela é um princípio indeterminado em relação a qualquer dos efeitos que pode produzir e, na verdade, é determinante em relação a eles. Por não ser determinada, é um princípio ativo que se distingue de toda causalidade natural.

Isso, obviamente, não significa que a vontade seja capaz de mover ilimitadamente todas as potências naturais do homem. A vontade não determina as funções nutritivas do corpo, nem determina o objeto do conhecimento, por exemplo. A causalidade inteligível (exatamente como explicado em Kant) não suprime a causalidade natural, mas simplesmente pertence à outra ordem. Trata-se de uma causalidade imaterial, que evidencia ao homem a sua pertença ao reino imaterial. Enquanto toda a matéria se move segundo leis determinadas, a vontade determina a si mesma segundo escolhas e juízos racionais.

Scot responde à objeção de que também na natureza se encontram potências capazes de opostos, como o caso do sol, cujo movimento pode causar tanto o calor quanto o frio. Ocorre, evidentemente, que não está no poder do sol produzir este ou aquele efeito em cada circunstância, exatamente da mesma forma em que não estaria caso pudesse produzir apenas um único efeito. A vontade, por sua vez, é um princípio indeterminado em relação a qualquer dos efeitos que pode produzir e, na verdade, é determinante em relação a eles. A vontade, por isso, é um princípio ativo completamente diferente de todos os princípios ativos que possam existir na natureza.

Na conclusão escotista, a vontade é o princípio mais nobre que existe na realidade, elevando-se por cima de tudo o que há no mundo natural. Um princípio ativo é tanto mais perfeito quanto menos dependente, determinado e limitado em relação ao seu efeito. Essa contingência é mais nobre do que a necessidade, assim como, em Deus, o fato de nada causar com necessidade é um sinal de Sua mais elevada perfeição. A vontade, pois, possui essa perfeição propriamente divina, a maior que se pode encontrar numa faculdade criada⁶⁰.

Portanto, em Duns Scot, assim como em Kant, é o mundo prático que manifesta ao homem sua condição de ser suprassensível. A liberdade da vontade, mais do que qualquer elemento do âmbito do conhecimento teórico, é a porta do homem para a transcendência. A vontade livre é a marca mais evidente de Deus na alma humana.

Se, em Kant, existe uma teologia racional que se constrói a partir da moral, Scot faz uma afirmação semelhante quando discute o estatuto da Ciência Teológica. O professor de Oxford defende que a Teologia é uma ciência prática, não teórica, uma vez que seu objeto é um fim último da vontade (Deus), que, como todo fim, é alcançado por uma decisão e uma atividade prática de cada ser livre. O conhecimento de Deus não é buscado pelo conhecimento em si, mas para ordenar nossa atividade e nosso amor vital⁶¹. Pode-se verificar aqui, sem dúvidas, um precursor da tese kantiana sobre os interesses últimos da razão, que não são científicos, mas práticos.

6. O princípio da moralidade em Kant

Na última parte de nosso artigo, pretendemos mover-nos dos contornos gerais da fundação do mundo prático (que se dá por meio da liberdade) para o terreno da ética propriamente dita. Sem dúvida, muitos aspectos da ética kantiana poderiam ser explorados, e muitas semelhanças e diferenças com Duns Scot poderiam ser realçadas. Aqui, entretanto, limitaremos nosso propósito a uma analogia entre o princípio mais fundamental da moralidade como uso legítimo da razão prática pura em ambos os autores.

⁶⁰ DUNS SCOT, *Questões sobre a Metafísica IX*, q, 15, nn. 43-44, op. cit.

⁶¹ Cf. DUNS SCOT, John. *Lectura prol.*, p. 4, qq. 1-2. In: WOLTER, Allan B.. *Duns Scotus and the Will and Morality*. Text. sel. trad. int. Allan B. Wolter. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996.

Kant inicia a I Seção da “Fundamentação” com sua famosa frase lapidar: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma boa vontade”⁶². Todos os talentos naturais e os dons do temperamento e também os bens da fortuna – riqueza, honra, poder – podem se tornar terríveis se tomados por um homem de má vontade. Inclusive, um expectador racional jamais poderia se comprazer com a representação de toda a prosperidade num homem que não apresenta qualquer traço de boa conduta e de retidão de intenção, que são aquilo que confere a dignidade de ser feliz⁶³.

Segundo Kant, a boa vontade é boa não por aquilo que efetua ou pelo que consegue obter, ou por sua aptidão para alcançar qualquer fim que possamos nos propor, mas em si mesma, por seu próprio querer, devendo, por seu valor intrínseco, ser considerada digna de maior estima do que a satisfação de todas as nossas inclinações. Mesmo que essa boa vontade, atingida por um desfavor do destino ou pela maldade das demais pessoas, não conseguisse realizar nenhuma de suas intenções, ainda assim ela brilharia como o maior bem existente no mundo. A presença de frutos ou de utilidade nada acrescentam ou retiram a esse valor incomparável⁶⁴.

Para Kant, nossa natureza estar dirigida a esse bem puramente racional como seu fim mais elevado decorre da própria consideração de nossa constituição como seres humanos. Ora, deve-se supor que um ser está organicamente constituído com os meios mais adequados aos seus fins naturais, pois se o fim superior de um ser racional fosse a sua conservação e prosperidade – aquilo que chamamos, no vocabulário kantiano, de felicidade –, ele estaria muito mal constituído por natureza, porque a satisfação das inclinações é muito mais diretamente obtida quando se regula o comportamento pelo instinto do que pela razão⁶⁵.

Se a razão não é suficientemente apta a conduzir-nos à plena satisfação de nossas necessidades e apetites empíricos e se é verdade (como foi demonstrado nos tópicos anteriores) que possuímos a razão como razão prática, isto é, capaz de determinar a vontade na causação da ação humana, então, sua verdadeira finalidade tem que se encontrar na produção da vontade moralmente boa não como meio para qualquer outro fim, mas como o próprio bem mais elevado a que pode aspirar um ser racional. A felicidade, como plena satisfação de nossas inclinações, também é um fim natural a que tende todo ser sensível. Então, essa vontade não pode ser o único bem e o bem completo, mas é certamente o sumo bem, o bem intrínseco, aquilo que é fonte e condição da bondade de todos os demais bens⁶⁶ – inclusive da própria felicidade, que só pode ser realmente admirada quando encontrada num ser digno de possuí-la⁶⁷.

Na teoria kantiana, o conceito de uma boa vontade está necessariamente ligado ao conceito de dever. A boa vontade é aquela que age movida pelo dever e não por qualquer motor sensível. O valor moral de uma ação por dever não está naquilo que se quer realizar com ela, mas no princípio que move a vontade a querê-la. Kant havia demonstrado anteriormente, em passagem conhecidíssima (que, aqui, não interessa detalhar), que uma ação possui valor moral quando é feita por dever e não simplesmente conforme ao dever. Isso significa que esse valor não reside em nenhum objeto que possa ser querido pela vontade, mas em seu próprio princípio, abstraído o fim concreto⁶⁸.

⁶² KANT, *Fundamentação...*, p. 101.

⁶³ Cf. id., *ibid.*, pp. 101-103.

⁶⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 103-105.

⁶⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 107-109.

⁶⁶ Na “Crítica da razão prática”, Kant trabalha melhor o conceito de sumo bem, esclarecendo que há nele uma ambiguidade. O sumo bem pode ser dito no sentido de bem supremo, bem intrínseco, que é a virtude moral, boa por si mesma e fonte e limitação de todo bem relativo. Também pode ser dito no sentido de bem completo, que é a conjunção entre a perfeita virtude e a total felicidade. Cf. KANT, *Crítica da razão prática...*, pp. 179 e ss..

⁶⁷ Cf. KANT, *Fundamentação...*, pp. 111-115.

⁶⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 125-127.

Dessa forma, Kant define o dever como a necessidade de uma ação por respeito à lei. O objeto de uma ação, como uma consequência desejada, pode despertar minha inclinação, mas jamais respeito. Só aquilo que se apresenta à minha vontade como mera razão para agir, sem ser objeto de nenhuma inclinação, mas antes dominando sobre todas como critério primeiro na constituição da ação, pode ser objeto de respeito e, por isso, um mandamento. Uma ação por dever, nessa esteira, deve deixar de lado todo objeto das inclinações sensíveis e se motivar apenas pelo respeito objetivo à lei prática⁶⁹.

Adiantando, aqui, seu raciocínio demonstrativo das formulações do imperativo categórico, Kant se pergunta que lei pode ser respeitada como intrínseca e absolutamente boa, independentemente das consequências de seu cumprimento. Se se trata de uma lei que faça abstração de todo conteúdo material da vontade, então, seu comando deve ser a simples conformidade com a legalidade universal de uma ação, isto é, que sua máxima possa ser ao mesmo tempo uma lei universal⁷⁰.

Kant pensa que esse princípio está presente já no entendimento moral comum. Ele o ilustra com seu mais famoso exemplo. Imagine-se que um homem, em apuros econômicos, faça uma promessa que sabe que não pode cumprir. É possível, naturalmente, fazer inúmeras considerações de prudência sobre as vantagens que posso obter com tal ação e sobre as desvantagens que podem advir – por exemplo, de uma perda de confiança dos demais no futuro.

Entretanto, se quisermos analisar se essa máxima pode ser moral, devo me perguntar se posso, racionalmente, desejar que ela fosse a lei universal, isto é, que todos agissem desse modo, fazendo promessas mentirosas quando em apuros. Assim, vejo que posso querer a mentira para mim, mas não posso querer uma lei universal da mentira. Ora, num mundo em que todos realizassem promessas falsas, não haveria mais promessas em sentido próprio – o prometer perderia o sentido, e ninguém se vincularia a ninguém por uma promessa. Quer dizer, só faz sentido fazer uma promessa falsa num mundo em que a regra é que as promessas sejam respeitadas. Trata-se, pois, de uma máxima que só pode ser pensada como exceção, nunca como lei objetiva para mim e para os outros, e, por isso, só pode veicular um interesse particular, nunca a justiça moral⁷¹.

Dessa forma, para desvelar o conhecimento moral da razão humana ordinária, não é preciso nenhuma perspicácia fora do comum. Basta questionar-me se posso fazer de minha máxima uma lei para todas as vontades, ou se só posso querê-la como um interesse particular. Senão, é preciso repudiar tal máxima, não por qualquer consequência inoportuna que possa trazer para mim ou para os demais, mas por sua inaptidão para ser princípio de uma legislação universal. Tal legislação inspira ao homem um respeito que está em cima de toda inclinação, sobre a qual a inteligência comum ainda não discerne sobre o que se funda, mas compreende que possui um valor superior a todas as satisfações sensíveis, um valor intrínseco, que aponta para um bem em si mesmo, suprassensível⁷².

Na “Crítica da razão prática”, Kant explica analiticamente esses conceitos fundamentais. Segundo ele, princípios práticos são proposições que contêm uma determinação da vontade. São máximas se são subjetivos, válidos apenas para aquela vontade individual, e são leis se são objetivos, válidos para todo ser racional. Se a razão pura puder conter em si um fundamento suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário, só há máximas⁷³.

Todo princípio prático que pressupõe um objeto da faculdade do desejo é empírico e, portanto, não pode dar origem a leis práticas. Isso porque, nesse caso, o fundamento de determinação do arbítrio é a representação do objeto, e a relação dessa representação

⁶⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 127-129.

⁷⁰ Cf. id., *ibid.*, p. 133.

⁷¹ Cf. id., *ibid.*, pp. 135-137.

⁷² Cf. id., *ibid.*, pp. 137-139.

⁷³ Cf. KANT, *Crítica da razão prática...*, pp. 31-33.

com o sujeito é que o move a efetivá-lo pela ação – a essa relação se dá o nome de prazer. O prazer, portanto, é o fundamento de determinação do arbítrio. Entretanto, a relação de prazer ou de desprazer entre a representação do objeto e o sujeito é sempre contingente e depende da experiência particular de cada indivíduo. Trata-se, portanto, de um princípio fundado sobre a recepção subjetiva de um dado da experiência e que, por conseguinte, só pode ser máxima de alguém, nunca lei⁷⁴.

A felicidade é, necessariamente, um anseio de todo ser que é racional e ao mesmo tempo sensível e, por isso, é um fundamento inevitável de sua faculdade de desejar. Ocorre, porém, que o conteúdo desse fundamento material determinante só pode ser conhecido pelo próprio sujeito e, por isso mesmo, não pode ser considerado uma lei. Embora o conceito de felicidade se encontre universalmente como o fundamento que vincula a relação de todos os objetos do mundo com a faculdade apetitiva humana, ele se apresenta apenas como um título geral que representa a plena satisfação de todas as inclinações, sem jamais determinar o conteúdo exato dessa satisfação. Cada indivíduo coloca sua felicidade em objetos, aspirações, circunstâncias e realizações muito particulares, sem que exista uma definição objetiva daquilo que representa a felicidade. Trata-se de uma lei subjetivamente necessária, mas que, como princípio prático objetivo, é sumamente contingente⁷⁵.

Por isso, se um ser racional deve representar suas máximas como leis objetivas, é necessário que pense nelas como princípios que determinam a vontade apenas segundo a forma e não segundo a matéria. Se um princípio prático for movido por um objeto da vontade, então, ele estará empiricamente condicionado. A única forma de um princípio adquirir validade universal é que esteja fundado exclusivamente na forma do querer, na aptidão da própria máxima para ser parte de uma tal legislação puramente racional⁷⁶.

Por isso, se um ser racional deve representar suas máximas como leis objetivas, é necessário que pense nelas como princípios que determinam a vontade apenas segundo a forma e não segundo a matéria. Se um princípio prático for movido por um objeto da vontade, então, ele estará empiricamente condicionado. A única forma de um princípio adquirir validade universal é que esteja fundado exclusivamente na forma do querer, na aptidão da própria máxima para ser parte de uma tal legislação puramente racional⁷⁷.

É por isso mesmo que, para Kant, o princípio da felicidade pode fornecer máximas, mas jamais aquelas que podem ser tomadas como leis da vontade. O conhecimento da felicidade se assenta sobre a experiência empírica e, por conseguinte, varia segundo a imensa multiplicidade de opiniões e a diversidade das circunstâncias particulares de cada um, jamais gerando qualquer regra universal para sua determinação. Se o que determina a lei moral é claro e perceptível a cada indivíduo, aquilo que traz vantagem empírica permanente é sempre obscuro e só pode ser compreendido prudencialmente no meio de inúmeras circunstâncias contingentes, muitas delas submetidas à pura fortuna, alheias à ação humana. Cumprir o mandamento moral com retidão de consciência é tarefa ao alcance de todos os indivíduos, enquanto satisfazer plenamente todas as inclinações é situação rara e instável, dependente de uma complexidade de ocorrências fora do poder do homem ordinário. Para agir moralmente bem, só importa a pureza de sua máxima interior, enquanto, para atingir a plena felicidade, exigem-se capacidades físicas e disposição de meios⁷⁸.

Ademais, na ideia da razão prática, sempre acompanha o conceito de transgressão à lei moral o de ser merecedor de castigo. Ora, o conceito de punição não pode, de modo algum, ser relacionado com a felicidade. A pena, como um mal físico, arruína a felicidade e, por isso, jamais pode ser fundada sobre o seu princípio. Isso reforça, para

⁷⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 36-37.

⁷⁵ Cf. id., *ibid.*, pp. 42-43.

⁷⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 45.

⁷⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 45.

⁷⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 60-61.

Kant, que a lógica da lei moral tem que estar ligada à justiça em si mesma, desconectada de qualquer interesse empírico. A punição para o mal moral é exigida pela razão porque é intrinsecamente justa, num nível de compreensão alheio ao dos objetos do desejo⁷⁹.

Certamente, há muito para ser dito sobre a ética kantiana, de modo não só a desenvolver os pontos centrais da teoria da ação aqui pressuposta e das complexidades do imperativo categórico, mas também a desfazer os mal-entendidos que podem surgir dessa exposição. O escopo deste artigo, entretanto, apenas nos permite abordar este primeiro princípio fundamental que, segundo Kant, rege o próprio entendimento moral do homem ordinário.

Trata-se da noção basilar de que agir moralmente implica orientar-se numa dualidade entre princípios subjetivos e objetivos, entre inclinações e interesses particulares, e exigências universais do bem racional. Implica fazer aquilo que é racionalmente necessário triunfar sobre o que é um interesse particular, aquilo que é bom em si mesmo, independentemente de trazer vantagens empíricas, sobre aquilo que satisfaz o gosto de um ou de outro indivíduo.

A vida humana está constituída, naturalmente, de uma intrincada rede de fins, de máximas e de bens múltiplos, mas o critério primeiro que aponta para a ordenação hierárquica desses bens é a necessidade de que tenhamos como máxima mais geral a intenção consciente de agir sempre com base na lei moral e não nas inclinações egoístas. A disposição mais básica de nossa vontade, anterior à consideração dos múltiplos objetos da vida, deve ser a de, entre a adesão à lei moral e à adesão à satisfação dos apetites, escolher a primeira como sua motivação determinante⁸⁰.

7. A ética entre *affectio commodi* e *affectio iustitiae* em Duns Scot

Um princípio fundamental da ética em Duns Scot se baseia numa distinção de Santo Anselmo (1093-1109), segundo a qual existem duas afecções basilares na vontade humana: a afecção pela justiça e a afecção pelo vantajoso. A mais nobre é a afecção pela justiça, de acordo com a qual o homem é capaz de querer um bem que não esteja ordenado para a sua própria satisfação, enquanto a afecção pelo vantajoso faz o homem querer um bem ordenado para si.

A verdadeira liberdade (equivalente à liberdade em sentido positivo, em Kant, que consiste em seguir a lei autônoma da própria razão) está em amar algo em si mesmo, por sua própria bondade intrínseca, acima de desejar algo meramente vantajoso para si. O primeiro surge na vontade como afetada intelectualmente pela justiça, enquanto o segundo cabe à vontade como afetada sensivelmente pelo vantajoso. A distinção entre as duas afecções não está no objeto querido, mas no modo como a vontade o quer (já em Scot, o princípio da moralidade reside na forma da vontade, não em seu objeto, como depois formulará Kant). Trata-se de querer algo por sua própria bondade, ou querer algo para mim, para minhas finalidades subjetivas⁸¹.

A vontade, como apetite intelectual, possui uma potência para inclinar-se àquilo que é percebido como vantajoso. Essa potência antecede a liberdade e poderia existir sem ela – caso a vontade fosse determinada pelo bem inteligido. Se a vontade fosse uma potência meramente natural, ela simplesmente tenderia absolutamente ao vantajoso inteligido. A liberdade da vontade consiste justamente na capacidade intrínseca e *a priori* de moderar seus desejos em nome do que lhe parece justo e intrinsecamente bom (bom, independentemente de qualquer inclinação que possa causar em nós)⁸².

⁷⁹ Cf. id., *ibid.*, p. 62.

⁸⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 204.

⁸¹ DUNS SCOT, John. *Ordinatio III*, d. 26, nn. 110-111. In: CEZAR, op. cit.

⁸² Cf. DUNS SCOT, *Ordinatio III*, d. 26, n. 81, op. cit.

Dessa forma, o homem possui o desejo, que se estende a tudo o que o intelecto aponta como vantajoso e conveniente. Acima deles, há a afecção da vontade pela justiça, que modera os desejos, levando o homem a desejar não apenas o que lhe convém, mas também, por um lado, desejar o puramente justo, sem considerações de conveniência, e, por outro, desejar o que lhe convém de forma justa e na medida justa.

Portanto, a condição do livre-arbítrio, conforme explicado, é a capacidade da vontade de escolher o justo e o sumo bem antes de quaisquer vantagens materiais. Dotando a vontade da faculdade de escolher, o livre-arbítrio é mal utilizado se decide submeter-se ao pecado, ignorando as exigências da justiça e é bom quando serve exclusivamente à justiça, libertando-se da atração do pecado. A verdadeira liberdade consiste justamente no aperfeiçoamento da vontade pela virtude da caridade, que a leva a querer sempre o bem intrínseco, não se submetendo à afecção dos desejos naturais.

Certamente, muito mais poderia ser dito se adentrássemos os meandros específicos da doutrina moral de Kant e de Scot. Entretanto, se permanecermos aqui, como nos propusemos, no âmbito da primeira definição mais geral do significado do agir moral, identificamos já uma semelhança sólida entre os dois autores. Entre os múltiplos objetos que podem motivar a ação como fins, ambos identificam uma dualidade fundamental de princípios motivadores: ou seguimos nossos apetites particulares, ou seguimos aquilo que vemos como bom em si mesmo, independentemente de considerações sobre as vantagens que podemos alcançar.

A moralidade reside justamente em nossa capacidade de fazer o último prevalecer sobre o primeiro. Se a liberdade é a primeira evidência da transcendência de nosso ser, ela se realiza plenamente como faculdade suprassensível justamente quando nos dá a faculdade de seguir uma orientação alheia aos nossos apetites sensíveis, que vem diretamente da consciência. Assim, com todas as diferenças próprias de dois projetos filosóficos concebidos em distintas eras, o caminho da autoevidência da liberdade ao princípio da moralidade revela notáveis similaridades no franciscano de Oxford e no iluminista de Königsberg.

8. Conclusão

Naturalmente, muitas dúvidas podem ser legitimamente lançadas sobre a utilidade de uma comparação histórica entre dois filósofos que, como se anunciou desde o início, quase certamente não tiveram nenhuma influência factual um sobre o outro e construíram seus sistemas filosóficos imersos em contextos radicalmente distintos.

Entretanto, cremos que qualquer possibilidade, ainda que apenas embrionária, de superação de uma separação estanque entre “antigos e modernos”, rumo à descoberta de possíveis constantes em eras diversas do pensamento, pode ajudar-nos a iluminar o sentido e a estrutura das obras de grandes pensadores, talvez revelando neles preocupações que justamente superem os limites de uma curiosidade histórica.

A via kantiana para o mundo da razão pura, que costuma ser tida como uma rebelião contra a metafísica clássica, pode ser vista como a recuperação de um caminho filosófico já vislumbrado em plena Idade Média. O *factum* da razão permite-nos adentrar o reino transcendente por uma via acessível à experiência de todos – a via da introspecção. Num mundo em que os debates científicos se tornam cada vez mais complexos e inacessíveis aos não especializados, a porta da autoexperiência prática do ser humano como ser livre parece oferecer um apaixonante campo para o desenrolar das discussões sobre questões filosóficas profundas.

Para a moral, para a Antropologia, para a Psicologia e até mesmo para a Teologia Natural, as raízes do pensamento prático, compartilhadas por Duns Scot e por Kant, desde a autoevidência fundamental do livre-arbítrio – que permite chegar ao princípio de funcionamento da ética –, podem oferecer luzes vivas para um estudo aprofundado

do ser humano e de suas ações. Pode ser uma boa ideia valer-nos dessas luzes atemporais, que brilharam em tão díspares momentos da história humana.

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CEZAR, Cesar Ribas. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Trad. e int. Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- DUNS SCOT, John. *Opera Omnia*, v. 16: Lectura prol. – I, dist. 1-7. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- _____. *Opera Omnia*, v. 18: Lectura II, dist. 1-6. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.
- _____. *Opera Omnia*, v. 19: Lectura II, dist. 7-44. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.
- FRANÇA, Gustavo. *Kant sobre o problema da liberdade e do determinismo: uma releitura da Terceira Seção da "Fundamentação da metafísica dos costumes"*. In: *Atlantika*. Revista de Filosofia do Centro Atlântico de Pesquisa em Humanidades (CAPH). Vol. I, no 01, 2023, pp. 96-134.
- HOLZ, Harald. *Immanuel Kant und Johannes Duns Scotus: Ein Beitrag zu einer systematischen Hermeneutik*. In: *Kant-Studien*, v. 79, 1988, pp. 257-285.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad., int. e notas Valerio Rohden. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3ª ed., 2011
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. e notas Fernando Costa Mattos. 3 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP – Editora Universitária São Francisco, 2013.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., int. e not. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins *et al.* Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KING, Peter. *Scotus on self-change*. In: GILL, Mary Louise e LENNOX, James G.. *Self-Motion From Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 227-290, 1994.
- LOVE, Brandon. *Transcendental Philosophy in Scotus, Kant, and Deleuze: One Voice Expressing Difference*. In: *Areté*, v. 2, 2017, pp. 189-196.
- SCHÖNECKER, Dieter e WOOD, Allen W. A *"Fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SURZYN, Jacek. *Scotus' inspirations in Immanuel Kant's transcendentalism*. In: *Folia Philosophica*, n. 29, Katowice, 2013, pp. 63-81.
- WOLTER, Allan B.. *Duns Scotus and the Will and Morality*. Text. sel. trad. int. Allan B. Wolter. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996.

* * *