

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Em Busca do Princípio Moral

Uma Defesa da Vontade Livre contra o Determinismo em Bases Kantianas

DÊIVIDE NILSON MENDES GOMES ALMEIDA NASCIMENTO

BRASÍLIA-DF

2023

DÊIVIDE NILSON MENDES GOMES ALMEIDA NASCIMENTO

Em Busca do Princípio Moral

Uma Defesa da Vontade Livre contra o Determinismo em Bases Kantianas

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia, curso de graduação, como requisito parcial à obtenção do título de licenciatura em Filosofia.

Professor Orientador: Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

BRASÍLIA-DF

2023

DÊIVIDE NILSON MENDES GOMES ALMEIDA NASCIMENTO

Em Busca do Princípio Moral

Uma Defesa da Vontade Livre contra o Determinismo em Bases Kantianas

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia, curso de graduação, como requisito parcial à obtenção do título de licenciatura em Filosofia.

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal.

Examinador: Prof. Dr. Hubert Jean-François Cormier.

Matrícula: 16/0005086

Data: 27 de junho de 2023.

Horário: 16h.

Local: Departamento de Filosofia, sala 14 (Sala da Coordenação do PPG-FIL).

Agradecimentos

À Deus, à minha mãe Nilda Mendes Gomes, irmã Dara Nathanin Mendes Gomes Almeida Nascimento e vó Jailda Mendes Gomes, que me forneceram estrutura motivacional e até física, como locais adequados para que me mantivesse firme na concretização do presente trabalho.

À Josué Elias, Luan Souza, Tatiane Caroline, Jéssica Tavares e André Guilherme, que tanto me apoiaram e me estimularam a bem conduzir e debruçar-me sobre este trabalho, ajudando, por exemplo, com dicas para adiantá-lo otimizando meu tempo, ouvindo meus planos e ideias, ou até, no caso de Josué, com o empréstimo que me fez de seu notebook para que eu pudesse concluir tudo com mais eficiência.

Ao professor Agnaldo Cuoco Portugal que foi extremamente cordial com a minha pessoa, levando a sério meu projeto, ideias, acreditando no meu potencial e esforço, bem como sugerindo excelente referencial teórico adicional e apontando ideias no texto a serem melhores desenvolvidas (mais aprofundadas) em seu decorrer.

À UnB, especialmente aos professores que em grande parte me formaram como o estudante independente que sou hoje, mas também à estrutura acadêmica que me possibilitou e facilitou em muitos momentos melhor redigir este trabalho. Aos meus professores dos tempos de educação básica, como Geilene e Luiz Júnior, além de principalmente às de português como Solange, Leia, Delma, Daisy e ao Evenilson de Filosofia.

Por fim, aos autores das obras referenciadas, as quais tanto aprecio e a Victor Victorelli com seu canal de Lógica Informal “Victorellius”, pelo qual pude aprimorar mais meu raciocínio lógico-pragmático, bem como a pensar melhor sobre ideias em temas de filosofia da mente, metafísica e livre arbítrio, levando-me até à preocupação especial com a *forma* de pensá-las/defendê-las, a fim de evitar ainda mais cair em falácias e/ou contradições.

Resumo

O presente trabalho objetiva discorrer sobre e defender a tese da objetividade moral kantiana, bem como usá-la de contra-argumento ou refutação preliminar à tese naturalista do absoluto determinismo da ação do ser racional. Também se pretende utilizar conceitos kantianos fundamentais à nossa tese, além de ilustrar parte indispensável deles, bem como de nosso argumento através de experimentos mentais extraídos ou desenvolvidos a partir das animações *Mob Psycho 100* e *Parasyte: The Maxim*. O material principal a esses propósitos filosóficos será composto pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e o *Prefácio da Primeira* e o *da Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, todas obras de Immanuel Kant. A apresentação mais a contestação da tese determinista se dará abordando brevemente, também, as teses de Galen Strawson e Robert Blatchford, devidamente referenciadas na bibliografia. O conteúdo secundário, porém de importância ímpar, é de argumentos e exposições extras pertinentes ao debate, incluindo breve abordagem, todavia conduzida relevantemente a nosso objeto, de casos emblemáticos da neurociência associados à moralidade. Por fim, elencamos a hipótese da base transcendente que seria deduzida do confronto entre moralidade objetiva racional e a redução naturalista.

Palavras-chave: Autonomia; determinismo; moralidade.

Abstract

The present work aims to discuss and defend the thesis of Kantian moral objectivity, as well as to use it as a counter-argument or preliminary refutation to the naturalist thesis of the absolute determinism of the action of the rational being. It is also intended to use fundamental Kantian concepts to our thesis, in addition to illustrating an indispensable part of them, as well as our argument through mental experiments extracted or developed from the animations *Mob Psycho 100* and *Parasyte: The Maxim*. The main material for these philosophical purposes will be composed by the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason* and the *Preface of the First and Second Edition of the Critique of Pure Reason*, all works by Immanuel Kant. The presentation plus the contestation of the determinist thesis will be given by briefly approaching the theses of Galen Strawson and Robert Blatchford, duly referenced in the bibliography. The secondary content, however of unique importance, is of arguments and extra expositions relevant to the debate, including a brief approach, however relevantly related to our object, of emblematic cases of neuroscience associated with morality. Finally, we list the hypothesis of the transcendent base that would be deduced from the confrontation between rational objective morality and the naturalist reduction.

Keywords: Autonomy; determinism; morality

Sumário

1. Introdução	3
<u>2. Preliminares: Apresentação do Determinismo e Seus Problemas</u>	<u>6</u>
3. A ³²13	
<u>4. Ilustrações ou Experimentos Mentais da Liberdade e o Respeito Moral</u>	<u>21</u>
5. Graus de Moralidade⁴⁷6.	<u>Considerações Finais e a Hipótese Futura</u>
<u>32</u>	
7. Bibliografia	33

1. Introdução

Ao pensar no que é certo ou errado, é natural suspeitar que todo fundamento moral reside nos sentimentos, ou em Deus, ou até no juízo subjetivo de cada sujeito ou povo. Essas intuições, porém, por vezes carecem ou da objetividade moral, ou da demonstração de como o princípio do dever se derivaria de tal divindade. Já se for aceito que esse princípio seja tão só subjetivo, o problema é que não haveria razão em se exigir que se siga qualquer regra, pois todas elas seriam tão só arbitrárias, submetidas à determinação das inclinações humanas a despeito de conduzirem ou não ao bem moral, diferente de princípios que se impõem pela razão *a priori*.

Tendo isso em mente, nosso objetivo neste trabalho será confrontar a tese do determinismo natural absoluto, que parece se impor através da análise do comportamento condicionado, da determinação de estruturas ou elementos cerebrais relacionados à moral, ou mesmo por argumentos lógico-metafísicos que fortalecem a percepção naturalista sobre a vontade ser determinada e não livre. Nossa resposta se dará fundamentalmente pelo inventário argumentativo kantiano e através de nossas reflexões genuínas em grande parte originais acerca dele.

Para examinar se há objetividade moral, isto é, princípio universal que norteia a vontade no caminho do bem supremo, a liberdade é fundamental, pois seria absurdo a razão exigir que se aja de um certo modo, se o sujeito racional não for livre para escolher como agir. Por outro lado, no mundo natural, regido pelo princípio da causalidade segundo o qual a todo efeito corresponde alguma causa determinante, tudo está condicionado às próprias causas naturais (determinado por elas), logo nele não há possibilidade de avistar factualmente a liberdade, pois ser livre é por definição ser autodeterminado, incondicionado. Mas a menos que todo o real se resuma ao naturalismo determinístico, não se segue que dessa impossibilidade de na experiência fundar a liberdade, esta se contradiga consigo mesma e logo seja impossível em geral, para ser viável e conhecível de algum modo, basta satisfazer dois critérios: 1 – que ela possa causar efeito no mundo fenomênico, pois ela se relaciona ao princípio da ação livre do sujeito que causa efeito neste mundo; 2 – a exigência lógica de que a natureza da autonomia da vontade, a qual inclui a liberdade, seja encontrada noutro campo além

da natureza condicionada. Logo, não é um campo investigável pela razão teórica, limitada a conhecer os objetos enquanto fenômenos da experiência, mas pela razão prática, que se alça a pensar a *coisa em si* – o nômemo – o aspecto essencial do objeto, que não se dá na experiência fenomênica. Considerando a distinção kantiana entre fenômeno e nômemo (entre determinado e autônomo), por tal autonomia se tratar de autodeterminação, só pode ser um conceito do âmbito noumênico e que seria o princípio base da livre ação humana, o fundamento desta ação cujo único aspecto que pode ser cientificamente conhecido é sua estrutura fenomênica que, tal como tudo do mundo dos fenômenos, se dá numa cadeia condicionada, enquanto o aspecto autônomo (livre) foge ao escopo do que a ciência moderna pode conhecer ou refutar, apesar de poder ser pensado sem contradição. Todavia, ainda é preciso demonstrar que ao menos há uma certa classe de atos humanos voluntários (livres) em princípio e se na experiência não há como demonstrá-los, resta investigar se é possível a priori, partindo do critério da objetividade moral, ou seja: do princípio do dever que se impõe como regra universal (lei) de como se deve agir. A forma do argumento é a seguinte:

1 – Só há uma regra universal da razão de como se deve agir, que se impõe a todos os seres racionais, se a razão pode reconhecê-la como tal (com isto se quer dizer que a razão reconhece a estrutura da regra do dever que faz desta lei universal, a priori, não que o sujeito define de forma arbitrária qual é, ou de que modelo é essa regra);

2 – Só há como ela reconhecê-la como tal se o sujeito racional for *livre* em princípio, no sentido de determinado por si próprio, pois do contrário não há escolha, só há o ato determinado, por exemplo, pelo condicionamento empírico-ambiental, através do qual é impossível e contraditório à *razão reconhecer*¹ seja qual for a regra de como se deve agir

¹ A “razão reconhecer algo” aqui, não significa a percepção pessoal (do sujeito) sobre algo, a qual é passível de engano. Esta pode ter a sensação ou a falsa percepção, por exemplo, de que uma dada equação matemática está correta, mas que na verdade está incorreta. Essa equação, por ser incorreta, não pode ser *reconhecida* como sendo correta pela razão, no sentido em que o ato *puramente* lógico-racional competente vai acertar sempre a falsidade dela, se for o caso, ou a validade se for o caso. É nosso ato que não é de pura razão, mas sim em parte *irracional* que nos leva ao engano de que a equação incorreta está correta. Fatores como o viés, gosto, crença bastante pessoal, até a falta de atenção momentânea (etc.), que quando não estão de acordo com a razão, com a verdade objetiva, a influência deles tende a nos *irracionalizar* mais ou menos na medida de nos enganar. Isso mostra que não somos seres puramente racionais. Então, o ponto é: a razão não poderia reconhecer como *certa* qualquer

ou escolher (já que nenhuma se aplicaria universalmente aos seres racionais, logo não existiria uma tal regra universal e necessária, seria contraditória toda esta ideia sua de universalidade);

3 - A regra universal da razão de como se deve agir existe (sobre o que iremos argumentar em favor nos tópicos posteriores);

4 - Havendo essa regra, então o sujeito racional a ela está submetido (vide que é formalmente válida a todos os seres racionais) e a reconhece, pela razão, como lei (universal e necessária);

5 - Logo, o sujeito racional é livre, inclusive para poder concretizar, dentro do alcance do que sua ação pode realizar, o que a regra ordena.

Isso posto, podemos avançar aos poucos ao tema central da premissa 3, que é a condição primária à epistemologia moral, ou seja, do conhecimento de como se deve agir moralmente: a fundamentação da regra moral universal da razão. Após isso, esclarecendo melhor um ponto da conclusão (5), devemos traçar como o sujeito concretiza a regra, que a saber: é por meio da ação movida pela autonomia da vontade, a qual, nas palavras de Kant, podemos resumir assim por enquanto:

"A moralidade é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação // universal possível por meio das suas máximas (1). A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida." - KANT, Immanuel:

Fundamentação da Metafísica dos Costumes, SEGUNDA SEÇÃO, pg. 84, L.: 8 - 12.

proposta de regra moral de como o sujeito *deve* agir se ele não for *livre*, seria tão sem sentido quanto impor ao leão ou à pedra (seres/objetos não livres) regras do *dever* que os responsabilizam moralmente por suas ações/movimentos. Além disso, toda regra que supõe um ser não livre para segui-la pela "livre e espontânea vontade" dele, já está explicitamente em profunda contradição, pois se ele não é livre, *não pode* livremente escolher segui-la. Assim, toda suposta regra moral seria contraditória, pois por pretender ser moral ela pressupõe não um conjunto de variáveis acidentais determinadas fazendo o que ela ordena, mas sim um sujeito livre para poder cumpri-la por vontade ou intenção moral genuína. Logo, se ele não é livre, é logicamente impossível qualquer regra moral real.

Ora, se a ação pode concordar ou não com a autonomia da vontade do sujeito, via decisão deste de seguir ou não tal legislação universal que corresponde à autonomia, então esta já pressupõe a liberdade do sujeito de escolher entre tais opções, além de ser elemento básico fundamental da moralidade segundo a definição aqui dada por Kant.

Enfim, até aqui já introduzimos boa parte dos conceitos basilares kantianos que nos servirão de resposta ao determinismo naturalista absoluto, um dos mais fortes é a formulação de quatro premissas, cuja conclusão intenta provar a liberdade. Para então aprofundarmos este argumento e fundar bem a base da sua premissa 3, resta ainda abranger mais a tese do determinismo, nossa adversária, expondo quais problemas ou méritos ela tem ou no mínimo parece transparecer. Devemos respondê-la à altura de seu audacioso poder aparente, que tenta engolir toda a nossa percepção de vontade livre.

2. Preliminares: Apresentação do Determinismo e Seus Problemas

Fato é que a tese determinista pode ser muito sedutora à primeira vista em função de parecer filosoficamente incontroversa, assumindo o mecanismo de causalidade, o

qual estabelece que todo efeito (o ato humano inclusive) supõe uma causa. No caso da investigação materialista do mundo natural, nos parece até óbvio que nossos atos seriam mero resultado da resposta da configuração biológica do nosso corpo aos estímulos do ambiente, pois ora, de que outro modo um ser vivo agiria se a sua vida e tudo que vem com ela, como a consciência, emergem (ao que parece) a partir da sua estrutura biológica que foi resultado direto da de seus pais e indireto dos ancestrais, a despeito da vontade dele? Se ele não escolhe a estrutura biológica pela qual ele se move e até pensa, nem a sociedade na qual nasce que o educará sobre o "certo" e "errado" de acordo com a cultura dela que a princípio ele também não escolheu, como os atos dele que surgem de suas decisões conscientes podem ser livres se até antes de desenvolver sua capacidade de pensar ele já está sendo educado a como deve pensar segundo tais fatores sociais e familiares? Parece inescapável a conclusão determinista, ou seja: que a ação dele é determinada por fatores internos e externos, fisiológicos e culturais que escapam à sua vontade, apesar de na prática nos ser tão claro psicologicamente que fazemos escolhas livres o tempo todo, inclusive pensando, a partir de uma vontade autônoma, isto é, independente em alguma medida.

A partir das condições psicológicas e materiais existentes, sobre as quais as ações dos sujeitos incidem, um modelo abrangente do determinismo dos atos humanos, ou dos seres vivos em geral, seria a junção entre as características hereditárias do ser (meio interno) e as variáveis ambientais (meio externo) do ambiente no qual ele está inserido. Essa é a proposta de Robert Blatchford (2010) e podemos sintetizá-la da seguinte forma:

1- Toda ação/vontade individual resulta ou de elementos de estruturas culturais e fisiológicas herdadas e hereditárias, ou do condicionamento exercido por elementos ambientais, ou da dialética entre ambos;

2- Tais fatores hereditários e ambientais possuem causas internas e externas ao indivíduo que os determinam, em última análise, independentemente da vontade individual;

3- Logo, toda ação é não livre, ou seja, é em fundamento determinada por fatores independentes do indivíduo.

Corolário - O determinismo é verdadeiro e não há liberdade real então, pois ser livre é oposto a ter todas as suas ações já previamente determinadas antes mesmo de "escolher", ou de sentir que se está escolhendo livremente.

O conceito de liberdade usado aqui é no sentido forte, isto é, do incompatibilismo entre liberdade e determinismo, pois o sentido compatibilista (em que ser livre é meramente sentir que consegue realizar a própria vontade), se ele aceita o determinismo, então nega a liberdade real de realmente escolher e só assim poder ser responsabilizado em alguma medida pela escolha, o que é fundamental para em igual medida responsabilizar alguém por fazer o bem ou o mal a outrem. Não há responsabilidade, inclusive moral, do sujeito pelos "seus" atos se estes não são realmente seus, não são produzidos por ele, mas sim por variáveis independentes dele que antecedem (causam) até mesmo qualquer eventual controle que ele possa adquirir de alguma delas pela tecnologia.

O primeiro flagrante problema nesse argumento do determinismo é que ele comete implícita petição de princípio ao pressupor nas premissas, exatamente o que concluiu depois, ou melhor: nada foi demonstrado, só se repetiu ao final o que já estava pressuposto. A pressuposição é de que o conjunto de supostos elementos hereditários e/ou ambientais causadores da ação não inclui uma vontade livre do indivíduo, ou seja: as premissas já assumiram que o ato não é livre, que está determinado de maneira que não há vontade autônoma entre as possíveis ou prováveis causas da ação independente do caso. A conclusão então só repetiu essa ideia com outras palavras. A forma lógica da falácia petição de princípio é: P, logo P; já no caso em questão, ela se configura desta forma:

Legenda: A=ação; B=fatores hereditários e ambientais diretos e C=indiretos; D: vontade individual;

1- A e D são diretamente causados por B;

2- B é causado por C

- C, portanto, é causa indireta de A;

3- D não está incluso entre as causas indiretas de A (pois C é independente de D);

4- Logo, D não está incluso em C (nas causas indiretas), o que significa que A independe de D.

Corolário: o determinismo é verdadeiro/a liberdade é falsa.

Note que a conclusão (4) está repetindo as premissas 1 e 3, as quais são parte do pressuposto implícito (agora explicitado) da formulação anterior do argumento apresentado, a saber: que a vontade individual (D) não pode ser causa fundamental da ação (A), pois até quando D pareça causá-la, as causas reais mais fundamentais (B e C) seriam as quais determinaram a vontade a querer praticar a ação e viabilizaram ambas através das condições hereditárias e ambientais. Portanto, foi pressuposto, em vez de demonstrado, que a vontade individual nunca é livre ou autônoma - isto deveria ser a conclusão, mas já na premissa 1 está pressuposto ao se assumir D como determinado por B.

O próximo problema é a regressão infinita à qual conduz a premissa 2 apresentada na segunda formulação, pois ao propor o determinismo natural do ato, implica que há causa da causa da ação e assim sucessivamente. Ora, seria logicamente falacioso não assumir pelo menos alguma causa incausada (autodeterminada) como originária da cadeia de eventos/efeitos até culminar na ação feita, pois oposto a isto é supor, na realidade física, a série infinita que, apesar de ser composta de eventos que

seguem causando uns aos outros, nunca teve causa inicial (por ser infinita) a partir da qual ela começou (esta é a contradição: a série iniciar sem o ponto de partida temporal, ou seja, começar sem começar). Em outras palavras, a série de causas gerando efeitos jamais teria começado, contradizendo o fato de que a causalidade entre eventos fenomênicos ou físicos (a dinâmica de um começar a partir da sua causa antecedente) implica sempre numa causa anterior (inicial) a partir da qual iniciaram, da qual a série começou. Surge a contradição porque a lei de causalidade natural é incompatível com o infinito, inclusive ela até precisa assumir a evidente finitude do fenômeno, pois por definição não é auto realizado ou suficiente em si, há sempre algo faltando que nos leva a sua causa geradora, que leva à anterior na cadeia e assim segue, até o ponto fundamental incausado. Só a coisa em si que sim, é sem dúvida/por definição autossuficiente.

Essa necessidade de haver alguma causa inicial autodeterminada nada implica por si só que ela ou parte dela está no sujeito humano, mas já nos mostra o quanto o determinismo absoluto no mínimo parece bastante colapsar consigo próprio, o que já limpa muita da maquiagem sedutora que notamos inicialmente. Não obstante, a constatação, ou a mera possibilidade da causa autônoma, já serve de ferramenta à refutação da falsa dicotomia usada como crítica pela tese determinista a seguir: o determinismo rígido de Galen Strawson (2010).

É importante ressaltar antes que a tese determinista parece assumir o fisicalismo ou materialismo, ou seja, que todo o real é redutível ao físico-material, o que não só contribuiria, mas talvez até provasse a verdade do determinismo absoluto se não fosse a contradição da regressão infinita. A questão materialista será debatida mais adiante, pois antes a necessidade mais fundamental é mostrar a falha central do argumento metafísico do determinismo rígido, o qual afirma: todo ato, em última instância, deriva da natureza do agente, a qual ele não escolheu e portanto ele não é livre, nem pode, então, ser responsável por sua ação, nem natureza própria. A formulação pode ser expressa assim:

1- Para ser definitivamente responsável pelo que se faz, é preciso ser, de forma definitiva, responsável por como se é (ao menos sobre elementos mentais cruciais ao que se faz);

2- É impossível ser responsável, em definitivo, pela forma como se é, ou pelo menos em relação ao todo de tais elementos;

3- Logo, é impossível ser definitivamente responsável pelo que se faz.

Corolário: A liberdade é impossível, pois se todo ato é em função de uma natureza prévia (anterior) ao “nosso eu” e que não escolhemos, e/ou que se forma ao longo do tempo em vários aspectos cruciais à ação, sobre os quais não temos controle definitivo, então não podemos ser definitivamente responsáveis pela a ação.

Justificação da premissa 2: Admitir que o sujeito pode ser responsável em definitivo por como é, implica em assumir que ele tem poder definitivo de escolha sobre como ele será, ou seja, sobre qual será sua natureza. Porém, isso suscita que quando ele escolhe essa natureza (N), já possuía outra (N-1) em função da qual fez tal escolha - então teria de ter escolhido N-1 também para ser responsável pela escolha de N. Portanto, anterior à N-1 haveria N-2, em função da qual se decidiu por N-1 e assim infinitamente, ou até que se chegasse a uma natureza que fez a si própria, mas ambas são alternativas contraditórias. Fazer a si mesmo significa que quem se fez, não existia antes de se fazer, logo nada era e na sequência (a partir do puro nada) se fez - esta é uma contradição, pois do nada não vem o algo, do nada *nada* vem. Já sobre a falácia da regressão infinita, argumentamos antes a problemática.

Para completar, Strawson lança a objeção de que se a vontade não for determinada, o fato de ser indeterminada não ajuda a demonstrar como ela é ou pode ser livre. Ele assume em sua crítica, ao que parece, esta única dicotomia como matriz das posições possíveis ou mais razoáveis: entre o indeterminismo (a aleatoriedade) e o determinismo, como se o defensor da liberdade incompatibilista precisasse mostrar como ser aleatório ajuda a prová-la, já que o indeterminismo da vontade/ação foi pressuposto

como a única alternativa possível além do próprio determinismo. Tal dualidade simplificada constitui ou implica numa falsa dicotomia, o que logo mais mostraremos.

O argumento formulado incorre no seguinte problema: tomar o conceito “natureza” como significando alguma propriedade geral (até certo ponto) do indivíduo, no sentido em que este age em função dessa propriedade, ou é só mero produto dela, enquanto ela é quem efetivamente age. No ambiente natural, fenomênico, regido pela lei de causalidade natural, parece fazer todo o sentido o argumento se assumirmos este ambiente como a totalidade do real. De fato, seria coerente defender que a natureza condicionada é quem “age” (se move) e gera a sensação ilusória de que há uma pessoa agindo - esta seria mero produto das determinações do meio, tão sem liberdade quanto a matéria inanimada. Porém, se for verdadeira alguma natureza “do indivíduo” oposta ao ambiente determinístico dos fenômenos, que é em si mesma autônoma (autodeterminada, não "autofeita", o que seria contraditório como vimos), então o argumento colapsa, pois não se trata do indivíduo precisar ter escolhido “sua natureza” para que seja responsável pelos seus atos e portanto livre, na verdade ele é a própria natureza autônoma individual, logo, ele age em função dele próprio - precisamente o que significa ser livre no sentido incompatibilista: é autodeterminação disputando contra o determinismo natural. Portanto, é uma falsa dicotomia a objeção do determinista rígido contra a vontade livre, assumindo que a vontade resulta ou do determinismo incompatibilista (incompatível com a liberdade), ou da aleatoriedade, estas não são as únicas possibilidades disponíveis. Defender que para fundamentar a vontade livre, então, é preciso demonstrar como ela ser aleatória ajuda nisto, é uma falácia do espantalho.

Exemplificação²: o sentido possível em que a pessoa é uma natureza autônoma individual, é semelhante ao qual água é H₂O e vice-versa. Em puros termos linguístico-

² Um paralelo análogo pode ser feito com a resposta ao dilema de Eutífron, replicada por William Lane Craig à Rebecca Goldstein no debate “Is There Meaning to Life? Three Perspectives”. O dilema pergunta: algo que é bom moralmente, assim é porque Deus arbitrariamente escolhe que é, ou Ele escolhe porque este algo já é bom em si? Se é porque Ele escolhe, então o bom é mera arbitrariedade do sujeito Deus e não objetivamente bom, ou seja, não constitui dever objetivo de todos os seres racionais, mas sim a máxima subjetiva do sujeito racional Deus (mesmo sendo muito mais poderoso que o humano, superioridade de poder não implica em superioridade moral, logo, para toda máxima subjetiva/particular, esta não se torna objetiva/universal só porque quem a propôs tem mais poder). Se é porque já é bom em si, então algo objetivamente bom, assim é independentemente de Deus, tendo Este apenas a capacidade de acertar sempre (ou perceber mais facilmente) o que é bom e o que não é. A resposta ao dilema,

conceituais, faz sentido afirmar que ser H₂O é predicado/propriedade da água e então, ambos seriam conceitos distintos, mas em termos reais fenomênicos, sabemos que as partículas atômicas da água (que a constituem inteiramente, com todas as suas características) são a mesma coisa que H₂O. Ao ser descoberto no nosso mundo que água é H₂O, ainda que imaginemos substâncias aquosas (X) em outros mundos possíveis que não sejam H₂O e as chamemos de “água”, só foi feita uma atribuição linguística a tais substâncias, isso não altera a identidade entre a água que conhecemos (Y) e a molécula H₂O. Assim, afirmar que “a água se comporta como ela é em função da sua natureza H₂O” significa o mesmo que “a água se comporta em função da água”, ora, é absolutamente inócua esta afirmação, não nos dá qualquer conhecimento sobre a água ser determinada ou livre em seu comportamento, só o que pode nos esclarecer sobre isto são as leis que regem o comportamento dela. De modo similar, afirmar por si só a sentença "o indivíduo age em função do indivíduo", apesar de ser a hipótese do argumento que intenta provar a liberdade segundo a definição de se autodeterminar, não nos prova que ele é livre (pois ainda é hipótese, enquanto a conclusão do argumento, se este tiver sucesso, é: o indivíduo é realmente livre, ou seja, capaz de se autodeterminar), não informa qualquer liberdade real do indivíduo, nem que ele está determinado por "sua natureza". Nem prova que a natureza individual pela qual se age (segundo o determinista rígido), necessariamente não é o próprio indivíduo. A conclusão então de que este é sempre determinado (não livre), não segue da ideia presente nas premissas de que ele age em função da sua natureza, a menos que ele seja algo diferente (seja um outro objeto) da suposta natureza que no fundo o determinaria a agir contra ou independentemente dele. Ou seja, para que a conclusão siga das premissas, o determinismo rígido deve provar esse dualismo de propriedades entre o que constitui o

replicada por Craig, é que há uma falsa dicotomia aqui, pois Deus (do monoteísmo clássico, que é o Deus referido nesta nota) é por definição o próprio bem. O que se entende por bondade objetiva, para o monoteísmo, é a expressão da natureza de Deus, Ele não é um sujeito que, tal como nós, escolhe entre o bem e o mal, ele é o próprio bem, desaparecendo, assim, o problema filosófico da escolha posto pelo dilema. De modo similar, nossa resposta ao determinismo rígido é propor a possibilidade do indivíduo enquanto agente racional (em seu aspecto racional) seja idêntico à natureza que o determinista defende ser aquela em função da qual o sujeito age necessariamente. Ora, se essa identidade é verdadeira (alternativa que tal tese determinista aparentemente ignora, ou não compreende bem a implicação), então o sujeito racional é *autodeterminado* e não, portanto, *determinado* no sentido incompatibilista. Não estamos afirmando que ele se autodetermina em todo ato ou vontade que apresenta ou possui, mas sim que ao menos enquanto agente racional, sobre regras morais por exemplo, temos razões para propor que ele tem autonomia, as quais ambas serão explicadas e defendidas ao longo deste trabalho.

indivíduo e o que constitui a natureza forçando/determinando sempre toda ação dele. Ou de forma indireta, deve provar que as supostas leis gerais ou particulares que determinariam sempre respectivas ações do sujeito racional (o exato tipo de indivíduo referido aqui), sempre emergem de algo independente dele, isto é, independente do que lhe é fundamental ou intrínseco à sua identidade de sujeito racional: a vontade racional. Esta é a que se guia espontaneamente pelas regras da razão e, ao que nos parece, é associada a momentos em que se sente ter cumprido determinada regra pelo mero motivo, razão ou sensação de que ela deve ser cumprida, independentemente da pessoa estar certa sobre isso. Nos casos em que está errada, significa que a regra por si só não se configura num dever objetivo que a vontade por trás do ato deve seguir. Já o que se configura num dever objetivo (no sentido de regra universal e necessária para todos os seres racionais), em contraste ao que é da ordem exclusiva da subjetividade contingente individual ou grupal, é parte do que trataremos no próximo capítulo.

É notório, por fim, que a primeira saída do determinismo rígido depende da prova de um dualismo radical (já que não é sobre propriedades que se influenciam entre si, mas sim que uma necessariamente determina a outra) que a experiência empírica em si mesma, ou seja, de modo direto, não é capaz de provar, vide que o objeto de estudo dela é o físico-material sob o ponto de vista da estrutura ou natureza dos fenômenos acessíveis ao intelecto. O princípio de causalidade em si, por exemplo, não está exposto na experiência empírica, ele é percebido pela razão que quando se depara com efeitos que simplesmente aparecem, sabe, por motivos lógicos, que não podem ter advindo do nada, logo possuem causa. E partindo deste pressuposto necessário lógico-metafísico, a razão é capaz de distinguir (por vezes através de experimentos que ela elabora) a relação de causalidade entre certos objetos (fenômenos) da experiência, da mera correlação entre outros fenômenos desta, caso em que apesar da correlação entre eles, um não é causa do outro, segundo a experiência fenomênica/empírica vigente. Resta, então, ao determinista rígido, aventurar-se na metafísica para tentar provar tal dualidade de propriedades tão radical, caso em que a chance de fracasso é muito maior, em vista de que nem a robusta evidência de que há fenômenos independentes de nossa vontade e que determinam certas ações, ainda que em nível mecânico, nem isso foi capaz de

refutar, ou abarcar (tentando explicar redutivamente) o todo de várias experiências morais ou com a moralidade, que por vezes podem contrariar a maior propagação dos genes, a sobrevivência, a conservação da espécie, até mesmo o mais poderoso prazer gratuito e contínuo (ou ao menos tais experiências residem fortemente na percepção humana cotidiana da moralidade e campos relacionados, quase ou tanto quanto a percepção da realidade concreta). Além disso, o âmbito metafísico é o que melhor aceita (se não o único a aceitar) a possibilidade de uma causa incausada ou autônoma, vide que se ela estiver fora do escopo do que pode ser empiricamente conhecido, não precisa necessariamente seguir as leis contingentes que residem na ordem e organização da natureza material, pelo contrário: faz bem mais sentido, a princípio, que o “metafísico” (supostamente real) seja regido em particular por leis distintas das particulares do mundo físico. Os limites da realidade físico-material são as leis físicas, que são parte do conjunto maior das leis modais lógicas (princípio da não contradição é um exemplo destas), as quais nos permitem imaginar mundos possíveis regidos por outras leis físicas contingentes - as de uma realidade material logicamente possível e diferente desta do nosso mundo atual por exemplo. Não obstante, ainda teria de demonstrar como da suposta possibilidade metafísica do determinismo rígido se seguiria que ele é real no nosso mundo possível actual factual, outro desafio à essa tese que, como argumentamos, ela não foi capaz de superar.

Sobre a segunda saída (a prova indireta), seria como provar que toda lei regente da vontade e/ou ação do sujeito é do mesmo caráter das leis que determinam o comportamento da água, ou seja: das leis que por definição supõem o princípio de causalidade natural do mundo fenomênico, assumindo que todo efeito (incluindo o ato humano) já está previamente determinado por causas naturais sempre e logo, não há liberdade. Aqui notamos claramente o retorno ao fisicalismo como tentativa de resguardar o determinismo a todo custo (ou quase isto), vide que precisaria provar uma posição epistemológica sobre o real que se depara com desafios e outros problemas em filosofia da mente para além do tema da vontade livre, como a compreensão da consciência - tema multidisciplinar e multipolarizado, com várias posições concorrentes para além da tricotomia entre determinismo, indeterminismo e autodeterminação.

Feita essa exposição sobre o determinismo e seus problemas, passemos à questão da sua versão mais naturalista, em vista da inevitável tentativa dessa tese, caso pretenda validar-se, em se resguardar no caráter dos conhecimentos naturais baseados no princípio de causalidade, regente dos fenômenos.

Assumindo o cérebro como órgão central do comportamento, mediando o princípio da tomada de decisão e seu efeito no mundo fenomênico, afirmar que se o livre arbítrio não está no cérebro ou em qualquer substrato material, ele não existe, é uma pressuposição sutil (ao menos sobre o agir) do fisicalismo (ou materialismo), isto é, a crença de que todo o existente se resume ao físico, ao determinado por componentes materiais da natureza, neste caso sendo posta como a única que determina as regras sobre a ação. Porém, não está provado que só o que há é material e portanto determinado numa cadeia de causas e efeitos cujo princípio é a causalidade natural. Para provar que o livre arbítrio definitivamente não existe em geral por não ser identificado em estrutura ou substrato físico (no cérebro por exemplo), deve-se voltar um passo, ou seja: antes se deve provar a tese fisicalista em geral. E mesmo a defesa de que "se existir não é algo humano" não está dada, precisaria provar a incompatibilidade, sob qualquer aspecto real no mínimo, entre o humano e a liberdade, o que levaria à equivalente resultado de provar o fisicalismo sobre a ação.

Ora, simplesmente não sabemos se o que há é somente material, físico (e temos mais do que intuições ou razões religiosas/fideístas para crer que há algo mais, como veremos adiante), sabemos é que aquilo que a ciência moderna estuda se restringe a este campo. Mas não parece que seja tal ciência a única forma de conhecimento, até por ser impossível provar cientificamente que todo saber possível ou existente é tão só objeto da ciência, ou melhor: a verdade desta afirmação é impossível ser descoberta pelo método científico, seria necessário outra área (a filosofia da ciência ou a epistemologia) para que se pudesse *conhecê-la a priori* se ela fosse o caso, o que é logicamente impossível, pois o mero fato dessa outra determiná-la como princípio *a priori* (universal e necessário) à obtenção de conhecimento, já demonstra que este fato seria um dos

conhecimentos que não é objeto da ciência, mas sim da sua filosofia ou epistemologia. Logo, a tentativa de provar que todo saber se restringe à ciência resulta em contradição, dado que a ciência não é capaz de provar isto pelo método científico, que é, resumidamente, ou indutivo probabilístico, ou hipotético-dedutivo, mas não estritamente *a priori*, demonstrativo, como são as ciências formais (Matemática e Lógica em geral). Por essa razão, não é a ciência que define um dos princípios mais indispensáveis para que ela possa ocorrer: o da não contradição. Ora, ela pressupõe esse princípio da Lógica em toda sua prática teórica: as teorias, para serem cogentes, não podem ser autocontraditórias, nem contraditórias com o fenômeno estudado. Além disso, o conflito entre teorias só pode ser resolvido se ambas puderem se unir em uma sem se contradizerem, ou se só uma delas estiver correta segundo as confirmações da natureza, caso em que a incorreta é abandonada, ao menos até que a natureza passe a confirmá-la mais que sua concorrente e/ou mostre que a contradição entre elas é somente aparente, que na verdade ambas explicam fenômenos reais distintos, ou aspectos distintos reais do mesmo fenômeno.

Outros conhecimentos (numa terminologia que não os põe como processos de só conhecer objetos da natureza material determinada, física) podem ser matemáticos, filosóficos, até lógicos ou artísticos, neste último, cujo saber pode (ou só pode) se dar pela experiência subjetiva do sujeito com a arte, de maneira similar ao que parece ser implicado do experimento mental do quarto de Mary³: alguém que estudou tudo sobre a cor vermelha, mas jamais a viu de fato e quando a vê, parece conhecer algo fruto da experiência subjetiva (em primeira pessoa) de Mary vê-la, não captável por métodos objetivos (em terceira pessoa) de estudar a cor que se distanciam dessa experiência; a implicação disto é que mesmo após ela ter todo conhecimento científico materialista do vermelho, obtível em terceira pessoa, ela teria conhecido algo novo ao ver esta cor de fato, o que implicaria que nem todo saber se resume, em última instância, a esse saber científico quantitativo. A experiência em primeira pessoa parece nos dar um saber *qualitativo* sobre a cor, a partir do qual, por exemplo, podemos avaliá-la com mais propriedade sobre ela nos agradar ou não, qual tonalidade dela nos é preferida, ou qual

³ MAXWELL, Maxwell. 3 Argumentos contra o materialismo. maxwell.vrac.puc-rio.br

achamos mais bonita, etc. Assim, o fato do método materialista objetivado de estudar a cor desconsiderar a experiência subjetivada, pela qual pessoas diferentes poderiam descrever saberes distintos um dos outros sobre a experiência em si, já nos mostra que há pelo menos indício considerável de certamente nem todo saber se resumir ao materialismo. Ora, se tudo se resumisse a ele, o conhecimento de toda pessoa ao estudar tudo que pertence ao escopo do método científico dele (objetivado) sobre a cor vermelha, não deveria ser ampliado com algo novo a partir da experiência subjetiva de cada uma delas sobre a cor, nem sequer haveria qualquer algo novo a se aprender, caso tudo sobre tal cor se resumia ao saber dentro desse escopo. Não parece fazer sentido afirmar que não foi ampliado, pois antes de ver a cor, Mary devia ter várias hipóteses de como seria o vermelho visualmente e não era capaz de saber qual delas era a correta, só quando viu o vermelho ela pôde descobrir qual. Igualmente, cada outra pessoa além de Mary poderia ter hipóteses distintas que ela, além de possivelmente verem a cor com tonalidade suavemente ou bastante diferente da qual ela enxerga, confirmando/validando até mesmo hipóteses diferentes da de Mary, em função das percepções distintas acerca da cor. São diversos fatores relacionados à experiência subjetiva de cada um que conduzem a saberes que eles jamais obteriam só estudando a cor sem jamais vê-la, até porque percepções distintas sobre ela podem concluir hipóteses excludentes entre si (por se tratar de saberes subjetivos), o que colapsa com o princípio básico da ciência materialista ou da objetividade da verdade, que é o da não radical contradição entre duas teorias sobre temas nos quais já se sabe qual é a melhor explicação material/evidencial vigente. Assim, ao colapsar, mostra-se como saber que foge ao escopo da mesma. Seria como supor, por exemplo, que o conhecimento científico completo de um cego sobre o vermelho, contesse ou fosse idêntico/equivalente em algum aspecto ou conteúdo, ao conhecimento de alguém que pouco sabe cientificamente sobre a cor, mas tem uma percepção tão aguçada dela, que pela visão consegue distinguir perfeitamente tonalidades do vermelho que ninguém ou quase ninguém conseguiria, nem o maior especialista no estudo físico e neurológico dessa cor. Claramente ainda há muito debate a ser feito em filosofia da mente⁴ acerca da

⁴ Além desse argumento do conhecimento (quarto de Mary), há o mais robusto do “zumbi filosófico” (ou da conceitabilidade) contra o materialismo, que por seu desenvolvimento ser mais longo, complexo e assim fugir bem mais do tema estrito de filosofia moral aqui, optei por não elaborá-lo neste trabalho, mas que

possibilidade ou impossibilidade do materialismo ou fisicalismo, em especial no que se refere à natureza da consciência, tema que pelo menos em parte é investigável pelas neurociências.

Voltando à questão central: partindo da distinção kantiana, não se restringe ao âmbito fenomênico para se argumentar que não existe livre arbítrio, pois este tem sua origem ou princípio no âmbito noumênico, da *coisa em si*, isto é, um aspecto do objeto que não pode ser conhecido através da razão teórica (ou científica), é inacessível à ela e logo é motivo do porque a ciência não pode, por exemplo, provar de modo definitivo, absoluto se a realidade em que vivemos é ilusória ou não, pois tudo que ela conhece é a *aparência* do objeto: o aspecto dele que nos aparece, o fenômeno.

Mas ora, seria absurdo afirmar, como Kant assinala na *Crítica da Razão Pura*⁵, que haja fenômeno, ou seja, a aparência do objeto, sem a essência por trás da aparência, razão pela qual mesmo que a essência seja inacessível aos sentidos e à razão teórica, ela deve existir por pura necessidade lógica da aparência não poder advir do nada, porque ela, por definição, é sempre *aparência* de algo e mesmo que de algo também aparente, não supôr a essência é supôr a regressão infinita que jamais chega à primeira origem do aparente, logo: uma falácia lógica. Assim, ainda que incognoscente à ciência (à razão teórica), a coisa em si deve ser real.

Pois bem: dentre os objetos noumênicos está a autonomia da vontade e dado que não pode ser conhecida pela razão teórica, vide que esta se limita ao saber geral do fenômeno, resta apenas à razão prática (pela qual se pode investigar se há ou não dever moral ao campo da prática do sujeito racional) investigar se há essa autonomia, esta que seria o fundamento real do livre arbítrio e não o substrato biológico, na medida em que

deve estar presente num próximo aprofundando ainda mais a discussão feita aqui. O artigo “3 Argumentos contra o materialismo”, da nota anterior, apresenta uma bela exposição abrangente e relativamente sucinta do argumento.

⁵ "Deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer*. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria o fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse." - KANT, Immanuel: **Crítica da Razão Pura**, B XXVII.

este só funda o que se determina numa série de causas e efeitos, incluindo o aspecto fenomênico da ação humana.

No âmbito fenomênico, regido pelas leis da natureza, de fato, não se encontra o incondicionado, pois em tal âmbito tudo está condicionado ao ambiente (e por "ambiente" aqui se quer dizer o conjunto dos objetos da experiência, incluindo marcadores genéticos) segundo a lei da própria causalidade natural: para todo efeito há sempre alguma causa que o determinou. Já o noumênico, dado que por definição só abarca o incondicionado, não pode ter de princípio a causalidade natural, o qual norteia a ciência. Contudo, o tema sobre haver ou não livre arbítrio humano, aqui se refere necessariamente a efeitos de atos do sujeito racional que se manifestam (os efeitos e a forma aparente do ato) como fenômenos no âmbito fenomênico, o que portanto lhes obriga a estarem sujeitos à lei de causalidade, mas é um salto lógico afirmar que logo o único tipo de causa a tudo que assim é manifesto é apenas fenomênico. A causalidade determina que há causa, mas não que esta é de uma certa natureza necessariamente, ou seja, é possível, sem contradizer tal princípio, que ao menos a certos atos manifestos na experiência, a causa deles seja incondicionada, autodeterminada, seja a própria autonomia da vontade. Desse modo, não se afirma que o noumênico é regido pela causalidade natural, mas sim que um certo ato livre (moral) manifesto enquanto efeito na experiência, se ele existe, sua causa fundamental é essa autonomia.

O que Kant faz é a prova da liberdade (associada à autonomia da vontade) de todos os seres racionais (prova tal que foi sintetizada na formulação esquemática posta na introdução), em parte pelo sentimento de respeito ao Imperativo Categórico: a regra moral universal e necessária (logo, não condicionada e não dependente do meio empírico-ambiental) fundamentada por Kant. O conceito de "respeito" inclusive, só parece fazer sentido real ao considerarmos sua conotação moral, pois respeitar alguém inclui ou se funda numa certa admiração por quem ou o que se respeita, sendo esta admiração baseada por vezes no caráter, na coragem, algo que em algum grau transpareça nobreza, glória ou ao menos dignidade, aquela que experimentamos inevitavelmente, seja tentando negá-la ou aceitando-a, a partir do mero fato de sermos

seres autoconscientes, ou ainda: de nos sentirmos meta-conscientes, isto é, sendo conscientes da própria autoconsciência. Esse é um nível imaginativo e de percepção que só parece possível para seres com no mínimo o nosso nível de racionalidade ou algo muito próximo, já que é por ela que podemos alçar esses graus tão elevados de consciência se comparado a outras espécies conhecidas, segundo o que sabemos até então sobre elas. Assim, esse parece bastante um motivo forte pelo qual temos essa impressão da nossa importância, poder e dignidade como seres racionais, poder tal que além de nos permitir dominar a natureza num grau extraordinário pela tecnologia, ainda foi um motivo fundamental para passarmos a nos questionar até onde nosso domínio *deve* ir, quais nossas responsabilidades (que só surgem com o poder do ser racional livre) para além do prazer ou bem estar egoísta, coletivo, ou até além da perpetuação e reprodução da espécie. A impressão é de que toda explicação reducionista da moral à mera adaptação biológico-cultural, contingente por natureza, não dá conta de explicar por completo a moralidade, por um lado, em função da experiência do senso moral, das máximas subjetivas de cada um, manifestarem-se em primeira pessoa, tal como no caso de *Mary*. Por outro lado, a objetividade sólida que por vezes atribuímos à noção de certo e errado até sem perceber, é bastante condizente e lógica com a ideia de uma regra/princípio moral objetivo (portanto, verdadeiro, racional) que a partir da sua forma universal, estabelece nossos deveres objetivos universais. É este o princípio da ação ou da vontade cujo respeito do sujeito racional por ele não é redutível ao medo da punição (ou algo do gênero) em relação a descumprir a regra (traremos isto à tona mais a frente com o próximo experimento mental neste trabalho).

Nesse sentido, quando o humano (o sujeito racional) faz uma escolha no campo prático-intelectual, ou seja, campo que foge ao escopo de todo animal irracional, pode-se pensar em duas opções de força atuante: a regida pela condição/substrato biológico (a força das suas inclinações) e a emanada de sua autonomia. Ora, o indivíduo pode resistir a suas inclinações demandando que ele aja de certo modo, para agir de outro por razões regidas pelo dever (moral), o qual ele só pode reconhecer enquanto dever (portanto, respeitá-lo como tal) por conta de ser um indivíduo autônomo (um leopardo por exemplo, não reconhece qualquer dever, só age pelo instinto ou inclinação). Essa

ação por dever não é visando qualquer vantagem, ela idealmente é única e exclusivamente por dever e se for o agente capaz de agir não só por inclinação em todo caso, mas por dever em contextos morais, estará provado seu livre arbítrio, pois será este a conclusão lógica dele poder resistir às inclinações nesse contexto, o que não significa que seja a vontade imune a elas, a autonomia é seu aspecto que lhe dá o potencial de poder derrotá-las (e não a imunidade) perante situações em que se transpõem obstáculos para cumprir o dever.

Se a resistência (resultante da autonomia) às inclinações fosse irreal ou impossível, seria impossível haver esse sentimento de respeito à lei moral, tudo que haveria por ela seria o medo da punição em descumpri-la e/ou o desejo em praticá-la não por dever, mas só a fim de se obter vantagem. Essas motivações participam das inclinações, as quais geralmente se guiam pela felicidade e conservação do indivíduo (até da espécie), o que difere do sentimento de respeito genuíno à lei moral, o qual só existe e faz sentido por conta da autonomia do ser racional.

A felicidade básica e a conservação são os fins supremos do *instinto*, enquanto o dever é o da razão; esta nos foi dada como forte faculdade influente sobre a vontade, todavia não necessariamente como seu guia na direção destes dois fins aos quais o instinto engendra ou busca com maestria, pelo contrário: a razão tende a tornar o caminho a eles mais tortuoso com suas abundantes questões de como se deve agir e o pesar ou remorso ao qual várias vezes nos leva e até intensifica por reflexões (cuja natureza é racional) após a ação. Resta-lhe então esta função que costuma se opor às inclinações (ao desejo) do instinto ou do amor próprio: de guiar a vontade ao dever que a própria razão traça, que se funda nesta e se aplica ao sujeito racional, pois se é o dever a regra válida de como agir moralmente, não está fundado na arbitrariedade da inclinação, nem nas condições contingentes da natureza fenomênica, pelo contrário: é válido a todos os seres racionais, a qualquer tempo, pois só assim é possível ser a regra geral da razão que guie não alguns de tais seres ao caminho do bem, mas a todos eles nesta direção. Assim, a utilidade não confere valor moral à boa vontade, esta é a que se compromete em cumprir o dever unicamente por ser dever, por ser sua obrigação moral.

E em vista dela ser assim que possui tal valor, já a utilidade que tal vontade possa ter à felicidade ou conservação é de caráter accidental, serve tão só para tornar mais fácil ao sujeito praticar o ato moral, por neste caso receber ao seu ato menor resistência do instinto. A utilidade da moral que pode servir a fins da inclinação é diferente, em fundamento, da moral em si, esta é da ordem do *dever*, enquanto aquela é da ordem dos fatos, pois o útil não prescreve *dever*, só apresenta sua factual utilidade, a qual é apenas ferramenta passível de estar a serviço da inclinação.

Autonomia da vontade é noumênica justo por ser incondicionada, autodeterminada, pois ser autônomo inclui ser livre e ser livre é ser não determinado a não ser por si mesmo, o que não há do ponto de vista ou âmbito fenomênico. Tal autonomia é o aspecto noumênico do indivíduo que o permite (ainda que seja difícil) se mover contrariando às próprias inclinações em diversas questões/escolhas, decisão que demanda precisamente da razão, ou seja, que só ao ser racional é posta e, portanto, só à ele cabe resolver/executar. Por isso o livre arbítrio genuíno não inclui atos que são postos a todos os seres: atos de caráter irracional, involuntário; logo, não permite se livrar instantaneamente de uma dependência química por exemplo, pois esta é resultado mais *involuntário* direto da relação do corpo do sujeito e a substância química ingerida ou inalada. O reflexo é outro caso de algo enraizado, originado no nosso aspecto condicionado, é daquele tipo de elemento imposto a todos os seres vivos (biológicos), sejam estes irracionais ou racionais.

Já a autoconsciência que o indivíduo tem de sua dependência química e a tomada de decisão para moldar o ambiente de modo que fique favorável a vencê-la, nos permitem vislumbrar um pouco de sua liberdade, a saber: a capacidade de tomar a decisão de modo consciente, sabendo ou tendo forte noção do que significa tomá-la. Tal grau de consciência concerne ao ser racional, não vemos um rato (e se vissemos seria bastante excepcional), ao se viciar numa droga, se conscientizando em tal nível dos males que aquilo em específico lhe causa e agindo de modo a alterar sozinho cada pequeno hábito seu a fim de se curar do vício. Provavelmente ele vai continuar consumindo enquanto a droga lhe dá prazer ou algo do gênero, a menos que nós, seres

racionais, moldemos seus hábitos, comportamento, inclusive com elementos que aos poucos atraíam/interessassem mais às inclinações instintivas dele.

Só seres racionais têm a capacidade (real possibilidade) da consciência de fazer juízos, até o julgar como errado (caráter moral, noumênico) o ato de estar usando a droga (ainda que ela dê o mais forte prazer estimulante a continuar usando-a), assim como a capacidade de moldar conscientemente certos elementos do ambiente com o fim de se alterar o comportamento o suficiente para de fato conseguir largar o vício. Essa decisão pode ter as motivações da consciência moral sobre o uso da droga e/ou as tentações imorais às quais ela pode nos levar, ao passo que a consciência dos benefícios de largar o uso podem ser motivadores, mas da ordem do instinto. Às vezes um indivíduo larga o uso mesmo repleto de adversidades que o estimulam a continuar e noutros casos é o inverso disto. A autonomia da vontade está em contraste com as inclinações e ambos são aspectos do sujeito de naturezas diferentes: o primeiro noumênico, o segundo fenomênico. Até quando convergem a um aparente mesmo objetivo (cumprir uma regra que é conforme ao dever moral por exemplo), eles permanecem díspares, pois a autonomia nos leva a cumpri-lo única e exclusivamente por dever, ao passo que as inclinações só nos levam com o foco em outro objetivo, sendo a ordem do dever apenas um meio para alcançar este outro. O objeto, o fim último da ação autônoma é o puro dever, enquanto o da inclinação pode ser qualquer coisa, menos o dever em si.

Não obstante, o próprio domínio humano sobre a natureza já nos mostra o quão capazes somos de moldar nosso ambiente de sociedade, através das ferramentas e tecnologias que criamos cada vez mais em quantidade e qualidade/potencial. Soa bastante absurdo assumir que toda a complexidade tecnológica, jurídica e cultural da sociedade contemporânea, conquistada em tão pouco tempo em que o homem é sujeito racional (*homo sapiens*), é só mero fruto de determinações aleatórias (ao acaso) das leis menos ou mais conjecturais da natureza, sem qualquer inteligência autônoma conduzindo o processo. É na verdade bastante óbvio/intuitivo que a natureza impessoal por si só, muito provavelmente, jamais teria criado tudo isso sozinha, menos ainda em tão pouco tempo se comparado à conhecida história anterior ao homem *sapiens*. É alvo

de debate até mesmo a crença de que a natureza teria se constituído sozinha tal como ela era (e ainda é bastante) antes dos humanos, sem um Ser Criador (Deus) que teria dado as condições fundamentais e/ou conduzido o processo de evolução por exemplo, ou de desenvolvimento do universo. A negação de tal entidade por trás do processo é uma posição coerente com o evolucionista ateu, mas é razoável supor que até o ateu evolucionista mais radical poderia concordar relativamente fácil, que a específica e cada vez mais complexa estrutura da civilização atual, não teria surgido meramente ao acaso tão rapidamente, ou seja, sem a maciça intervenção de uma inteligência que, em alguma medida, pelo o que toda nossa robusta/majoritária percepção indica, é autoconsciente e autodeterminada.

Agora é preciso considerar que as afirmações "não existe livre arbítrio, toda ação está sempre determinada pelo repertório de comportamento do sujeito" e "existe livre arbítrio: resulta da autonomia da vontade do sujeito" não são empiricamente falseáveis, logo são filosóficas/metafísicas, não científicas. É impossível provar pela ciência se existe ou não livre arbítrio, da mesma forma que, cientificamente, é impossível provar se existe ou não Deus.

Não há como falsear pela experiência (natureza) a primeira tese, pois tanto se o sujeito agir de acordo com o que desejou, ou se resistir ao desejo, a afirmação conclui que ambas opções validam a tese, neste aspecto equivale à afirmativa: "quarta-feira chove ou não chove", se chover esta frase é verdadeira, se não chover também é, mas em que isso prova/demonstra que irá chover ou não? Não prova, é tão só uma proposição analítica que não fornece conhecimento sobre o objeto, não informa que vai chover, nem que não vai. De modo similar, toda manifestação da ação, seja da ordem dos deveres (da razão) ou não, não informa na experiência se em algum momento foi ou não, em última instância, resultado de uma autonomia da vontade. Logo, tal variável não pode, pela ciência, ser provada, nem refutada (assim como Deus).

Por isso, o único meio de provar a autonomia da vontade, ou demonstrar que ela é impossível se for o caso, é recorrendo à razão prática para pensar o noumênico, não

à ciência moderna, que por natureza se restringe ao fenomênico, investigável pela razão teórica.

É evidente que como essa autonomia não pode ser identificada em seja qual for o caso da experiência, pelo menos não como elemento empírico da mesma, não seria possível dar prova dela do tipo que se dá de mecanismos dos fenômenos; a prova que aqui se propõe é mostrar como ela precisa ser admitida ao se pensar o humano como pessoa, algo que inclui fundamentalmente sua dimensão moral (do contrário seria apenas animal regido pela inclinação, não pessoa) e como mostramos, é a dimensão que faz da autonomia necessidade lógica⁶.

3. A Base Moral Fundada na Autonomia e Contraposta a Toda Tentativa Naturalista de Moralidade

Primeiro um breve resumo: a expressão "Fundamentação da Metafísica dos Costumes" se refere à "metafísica" no sentido do dever moral, pois a ordem do dever é diferente da ordem dos fatos materiais: tais fatos são fenomênicos, isto é, conhecíveis pela razão teórica, que é a capacidade da razão de obter conhecimento científico da natureza através de leis universais (exemplo: dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo); já o dever moral não é factual no sentido fenomênico, ele é algo que estabelece a obrigação de como *devemos* agir, diferente dos fatos acerca da ação, que descrevem como *estamos* agindo ou como *podemos* agir, segundo os mecanismos físicos pelos quais a ação ocorre e que também traçam os seus limites. É

⁶ Essa relação entre ambos vai se mostrando mais clara e robusta ao longo do texto deste trabalho.

um fato físico, por exemplo, que não podemos voar apenas pelo nosso agir natural, este fato é só uma descrição de algo que não podemos fazer fisicamente. O dever moral, portanto, seria algo *metafísico* no sentido de não estar descrito pelos fatos físicos, pelo contrário: ele poderia estabelecer, por exemplo, que devemos encontrar condições seguras de levar as pessoas a voarem para que possamos facilitar a vida delas no transporte por grandes distâncias. Nesse sentido, o dever moral não é físico/material, ele é aquilo que ordena o que o sujeito deve fazer no mundo físico (fenomênico) para satisfazer a regra moral, logo o dever antecede o fato físico que será a execução/prática dessa regra. Portanto, se existe o dever moral, ele é metafísico, mas isto não se refere à uma realidade ou teoria metafísica pela qual poderíamos obter conhecimento a priori sobre o mundo natural/fenomênico, para isto servem as ciências naturais, a física por exemplo (sendo que para fenômenos sociais, psicológicos ou de matriz mais subjetiva, o objeto de estudo é mais das ciências humanas). Já o termo "Metafísica dos Costumes" se refere a essa regra moral objetiva do dever, que pela razão ordena o princípio universal que todos os costumes devem respeitar. Por "costumes" se refere às máximas subjetivas de cada sujeito ou grupo, isto é: aos diversos códigos de conduta deles. Kant busca fundamentar tal regra objetiva.

Como se sabe então o que é lei universal da vontade e o que é tão só máxima, ou seja: lei pessoal, subjetiva baseada na arbitrariedade do sujeito/povo? A resposta está na *forma* da lei. Quando Kant se propõe a provar o caráter universal do imperativo categórico, ele estabelece a forma da lei moral (a universalidade e necessidade dela) pela razão, ou seja: 1. Pela coerência lógica da lei ao ser universalizada a todos os sujeitos racionais; 2. Pela possibilidade da vontade racional de cada um deles poder querer essa lei universalmente, a todos os tempos de condições psicológicas e materiais possíveis; e 3. Pelo dever de seguir a lei em função de ser coerente a sua universalização e a vontade racional poder querê-la aplicada sempre. Esse é o resumo da forma que toda lei/regra/máxima universal da vontade precisa ter.

A vontade racional é a vontade livre que se guia pela razão enquanto aspecto essencial de todos os seres racionais, isto é: pelo querer fazer aquilo que a vontade de cada sujeito racional deve querer ao inevitavelmente conceber a si e os demais como pessoas (as quais são fins em si mesmos), ao invés de como objetos (meios para se alcançar fins), ou melhor: por mais que ele possa tentar ou de fato tratá-las como meios (objetos), ele *sabe* que são pessoas (logo, fins em si), não escapa desta consciência básica enquanto for sujeito racional. Exemplo de máxima universalizável: Amai ao próximo como a ti mesmo (incluindo amar a si mesmo). Essa lei não cai em contradição ao ser universalizada (diferente da próxima do exemplo a seguir, em que a contradição de uma lei contraditória será explicitada), logo é coerente ao ser aplicada a todos os sujeitos racionais, além da vontade racional *poder querer* que ela sempre se aplique (ideia que ficará mais clara a seguir também), de modo que o oposto dessa regra seria contraditório com a vontade racional poder querê-la a priori, ou seja, de modo universal e necessário.

Um exemplo de Kant⁷ se refere à regra: não faça falsas promessas. Suponhamos que o oposto dela fosse tido como lei universal: que a qualquer um, quando achasse útil, fosse-lhe permitido moralmente não cumprir a promessa que fez. Ora, é notável que tal regra destruiria seu próprio objeto: a promessa⁸, sobre a qual pretende ser a norma suprema (universal) de como o sujeito racional deve praticá-la. Mas se a mesma norma que assim ordena, também se destroi ao ser universalizada por destruir seu próprio objeto em certos casos, ela se contradiz nestes, pois em todos eles, por exemplo, a suposta promessa seria apenas mentira para se tirar proveito, pervertendo o próprio conceito de promessa, que inclui a tentativa e compromisso em cumpri-la ao se prometer

⁷ "Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: — se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa" - KANT, Immanuel: **Fundamentação da Metafísica dos Costumes, PRIMEIRA SEÇÃO**, pg. 33, par. 2.

⁸ "Pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente." - KANT, Immanuel: **Fundamentação da Metafísica dos Costumes, PRIMEIRA SEÇÃO**, pg. 34, par. 17, L.: 31 - 37.

seriamente. Assim, a regra sobre promessas tiraria o sentido delas e levaria a todo sujeito minimamente perspicaz (pouco ingênuo à enganação), não encarar como genuína qualquer tentativa de prometer, talvez até a dele próprio, pois este teria sobre si uma lei “moral” que se imporia e lhe ordenaria o dever de descumprir a promessa caso lhe seja útil, ou ao menos justificaria moralmente o sujeito que a descumprisse por qualquer capricho, não sendo, então, repreensível seu ato por seja qual for o julgamento minimamente imparcial. Mas fato é que até pensando hipoteticamente a universalidade dessa permissão, ainda podemos pensar exemplos possíveis de quem lutaria contra as tentações egoístas a fim de cumprir suas promessas por compreender que é imoral descumpri-las, ele sabe que o julgamento repreendendo este ato é justificado, pois sabe (ainda que inconscientemente, desapercibido) que seria impossível à vontade de todo ser racional *querer*⁹ esse ato como bem universal, isto é, que o queira como lei em todos os casos possíveis da natureza, é evidente que a vontade só o desejaria quando o mesmo satisfizesse algum desejo pessoal do sujeito, o que já nos mostra como a real intenção ou tentativa de universalizar essa regra, está contaminada pelo objetivo de ganho pessoal, egoísta em última instância e não pela vontade de fazer o que é certo, a qual existe até quando o intelecto está em dúvida do que fazer quando se depara com dilemas morais.

Está, portanto, evidente o porquê a máxima acima não seria universalizável como dever da vontade, o que de modo negativo confirmaria a máxima do dever do sujeito racional em se comprometer a tentar cumprir as próprias promessas, o raciocínio é simples: a vontade racional não pode querer que se descumpram promessas ao bel prazer do sujeito (como foi apresentado), justo porque o que se espera, por exemplo, de uma promessa, pela sua própria definição e concepção racional objetiva, é que seja cumprida, sendo que se sempre a vontade do sujeito seguisse a razão sem a inclinação atrapalhando, ele cumpriria a promessa sempre que possível, mas como de fato existe

⁹ "Para resolver [...] o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo:— Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?" - KANT, Immanuel: **Fundamentação da Metafísica dos Costumes, PRIMEIRA SEÇÃO**, pg. 34, par. 17, L.: 21 - 27.

a natureza da inclinação que pode desviar a vontade desse caminho, essa regra da razão, em vez de se apresentar como um fato descritivo da vontade, se impõe como um *dever* dela, isto é: prescreve à vontade, na medida em que esta é racional, como deve se relacionar com a máxima universal (a lei moral).

O motivo pelo qual o cerne da moralidade estaria em leis universais da vontade é justo o fato de que a moral *ordena* ao sujeito livre o que ele deve fazer, ou seja: a partir da lei moral, determina quais são suas obrigações e proibições enquanto sujeito. Ora, dado que a finalidade da lei é ordenar, se ela se contradiz consigo mesma, é inválida e se não pode ser universalizada a todos os seres racionais, não é propriamente lei moral objetiva do sujeito racional, pode ser tão só máxima subjetiva de algum sujeito ou grupo, como o costume, que varia de acordo com as subjetividades. A objetividade aqui se trata do que é universal, que basta a qualquer sujeito o exame crítico reflexivo da razão para concluir a universalidade, neste caso, da máxima. No campo da razão teórica, em que se lida com o saber empírico do mundo, pela física é possível conhecer leis universais (apesar de conjecturais), objetivas sobre a natureza, que, portanto, a despeito de opiniões subjetivas discordantes ou não, o fato científico se impõe como verdade. Já sobre a lei moral, que não é o factual (fenômeno), mas o noumeno que ordena à vontade concretizá-la, o exame crítico para alcançar seu entendimento pode ter influência do senso pessoal de justiça e bondade do sujeito e, novamente, por não ser a vontade humana absolutamente racional, a subjetiva inclinação à felicidade ou prazer que pode servir de objeto a máximas subjetivas, pode atrapalhá-lo, desviá-lo de concluir racionalmente leis objetivas sobre a vontade, válidas para todos os seres racionais. Logo, para se chegar à máxima objetiva, à lei moral, é necessário se desprender dos próprios interesses, ao menos no ato metodológico de formulá-la (tal como o cientista busca minimizar seus vieses na condução do estudo), para fundamentalmente se pensar na forma universalizável dela. Esta é a *forma* em si despreendida dos objetos da inclinação, bem como onde precisamente estará o bem supremo e pela qual pode se manifestar a

vontade genuína em praticá-lo, portanto, que *intenta* fazê-lo exclusivamente por dever¹⁰ e não por qualquer vantagem.

É fundamental lidar com o conceito de bem recém citado aqui e na *Crítica da Razão Prática*. Nela notamos como ele é de caráter essencial intrínseco dessa forma universal da lei objetiva. Inclusive, esta é o imperativo categórico, no sentido em que se impera sobre qualquer máxima e se impõe, pela razão, categoricamente à vontade; difere do imperativo hipotético, que é no máximo abstração supondo uma máxima subjetiva, particular, como sendo objetiva, universal, por vezes tendo por objeto o que guiará o sujeito à felicidade, ao prazer, até mesmo à prudência, mas não à *vontade boa*, à conduta moral estrita. Veremos a seguir então porque tais tentativas alternativas à moralidade formal do imperativo categórico, pela leitura kantiana, não serviriam de base à moral objetiva.

Basicamente tanto aspectos intelectuais (arbitrariamente considerados *faculdade superior de desejar*), quanto os mais grosseiros ou superficiais (tidos como da *inferior*), não servem de base, objeto ao conceito do bem moral objetivo, pois não só se submetem à apreciação subjetiva variável entre os seres racionais, mas ainda que estivessem correlacionados ou associados ao ato de se praticar o bem, esta relação seria apenas contingente, acidental, pois a regra moral por vezes é inconveniente ao prazer, felicidade ou elemento similar de satisfação fisiológica ou até intelectual, por exemplo o prazer de contemplar a beleza, do desenrolar da leitura de uma história, dentre outros. Do ponto de vista moral, então, uma vez que tanto a inferior, quanto a superior não servem de princípio, não há diferença qualitativa entre elas. Logo, não havendo uma superior entre ambas, a verdadeira única faculdade superior de desejar, que assim é por se sobrepor enquanto moral às que estão "*a serviço das inclinações*", é "*só então a razão determinando*"¹¹ *por si mesma a vontade*". Esta sim é superior às outras em termos morais

¹⁰ "Ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da acção em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim // estar ligados à acção." - KANT, Immanuel: **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, pg. 34, par. 17, L.: 13 - 18.

¹¹ KANT, Immanuel: **Crítica da Razão Prática, CAPÍTULO PRIMEIRO, TEOREMA II, ESCÓLIO I**, pg. 29, par. 6, L.: 8 - 10 // Nas últimas quatro linhas deste parágrafo Kant esclarece essa ideia melhor:

qualitativos, por dar essa autodeterminação da vontade sobre si (já que a "razão" que a determina é ela própria: vontade racional) a seguir à lei moralmente aplicada a todos os seres racionais.

Ainda que a felicidade, num sentido bem superficial de satisfação pessoal pelo prazer e o bem estar da saúde, seja universal entre os seres racionais como princípio (da natureza) de cada um, o que a efetiva para cada ser é bastante variável, tendo diversos pontos de vista distintos sobre o que buscar para alcançá-la e o como facilitar tal alcance. Essas visões e sensações de cada um, distintas até certo ponto, variam com a subjetividade, a experiência subjetiva de cada ser com seu objeto da felicidade, não tendo por base e princípio supremo e absoluto, portanto, uma regra racional formal, que é a mesma para todo ser chegar até ela pelo raciocínio (similarmente a como pela razão se chega à mesma resposta de uma equação). E ainda que se demonstre princípio objetivo que conduza à máxima maximização possível da felicidade natural e superficial do conjunto de todos os seres, o que idealmente se obterá será ou certa contingência, isto é, um fato possível, mutável e, neste caso, bem improvável da felicidade de cada um nunca se impor contra a do outro, ou a outra contingência, mais provável, da felicidade de todos em harmonia ser impossível, pois a de alguns implicaria na limitação ou até destruição da de outros, contradizendo a forma do princípio da moralidade: a universalidade simétrica, estendida a todos os seres racionais, não assimétrica, privilegiando arbitrariamente alguns (e obviamente de forma injusta) em detrimento de outros. Já o primeiro caso, além de utópico, dada a extrema variabilidade real do que cada um deseja e por vezes o egoísmo dos sujeitos, ainda se trata apenas de uma universalidade contingente, pois tal felicidade universal deixaria de sê-lo assim que mudassem as condições materiais e psicológicas dos sujeitos para se sentirem felizes, bastaria que mudasse a de um único. Assim, tal regra da máxima maximização possível não é universalizável a todos os tempos possíveis, pois dado que a felicidade depende

"A razão determina imediatamente a vontade por uma lei prática, sem mediação de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a esta lei, sendo tal faculdade, necessariamente prática como razão pura, a que lhe dá um caráter legislativo."

Logo antes do *Escólio I* dessa sessão do *Teorema II*, ele já afirma da linha 2 à 4 no *Corolário* desta: "se não houvesse lei alguma *meramente formal* da vontade, que a determinasse suficientemente, não seria possível admitir, também, *qualquer faculdade superior de desejar*".

da experiência subjetiva de cada um e nesta se fundamenta, podem haver tempos em que, por exemplo, a condição básica da felicidade de alguns seja o sofrimento alheio, logo, implicando na contradição performática da regra, já que a felicidade possível a estes que tem por base a infelicidade alheia, teria de ser nenhuma para que os infelizes que a estes servissem pudessem ser felizes e vice-versa. Assim, a máxima felicidade possível do conjunto nesse contexto, dependerá da infelicidade de algumas das suas partes, contradizendo o princípio formal da moralidade. Além disso, a vontade do sujeito racional, comum a todos os seres racionais, não pode querer essa regra universalmente, a todos os tempos de condições materiais e psicológicas possíveis, já que há tempo em que a aplicação dela implicaria em vontades conflitantes na busca pela felicidade, uma tentando sobrepujar ou até destruir a outra. Ora, a vontade guiada pela razão prática, por autonomia, não pode querer essa regra como lei universal, vide que a vontade orientada autonomamente concebe a si mesma necessariamente como propriedade básica do agir duma pessoa de direito. Portanto, por ser contraditório querer como lei (logo, como universal) do direito algo que levaria o mesmo à destruição, então a vontade *racional* não pode conceber este algo como lei. Já quando ela não é racional, mas sim orientada em princípio pelo instinto ou inclinação, só se preocupa em querer ou não algo mediante a possível vantagem evolutiva ou prazerosa que se obterá através disto.

A contradição performática é aquela em que o sujeito, pelo seu agir, entra em inevitável contradição com a regra que o próprio impõe à sua vontade. Aqui se apresentou uma variação desta definição: a pessoa enquanto sujeito racional, ao agir em função da autonomia da vontade, contradiria-se com a regra que está tomando como universal. No exemplo em questão, a contradição performática estaria em inevitavelmente a vontade, seja de quem for, jamais aceitar se sujeitar à infelicidade *unicamente* para satisfazer a felicidade dos que assim desejam, desta forma contradizendo a suposta universalidade da máxima demandando que alguns *têm* de ser infelizes para outros serem felizes, colocando sobre alguns esta suposta obrigação moral de ter de ser infelizes para satisfazer esse propósito a outrem. Até a tentativa de sujeição voluntária a isso seria um modo de satisfação pessoal pelo amor ou afeição subjetiva à quem se está sujeitando, portanto se associa à felicidade própria (num sentido

superficial) de quem estaria supostamente infeliz por se sujeitar mediante decisão própria. Logo, nem nesse caso voluntário a vontade estaria de acordo em aceitar ser infeliz a fim de efetuar essa suposta regra moral.

Um argumento de William Lane Craig em seu debate com Sam Harris nos mostra que o problema de tomar a natureza condicionada como base da moralidade não se resolve nem ao se considerar o conceito de bem moral idêntico ao de máximo bem-estar possível de seres dotados de consciência, pois bastaria um mundo possível em que não fossem idênticos para que tal identidade fosse falsa, o que colocaria o bem moral e esse bem-estar como distintos, de modo que seria impossível qualquer deles ser reduzido ao outro. Pois bem: tal mundo possível é um no qual psicopatas são a maioria que goza desse máximo bem-estar "moral" através de causar o máximo de mal-estar a uma minoria, ou seja: ao transgredir esse suposto bem moral, eles o praticam ao mesmo tempo, logo, gerando contradição ao aplicar a identidade de bem moral à esse nível de bem-estar, o que a refuta, pois ser idêntico implica em sê-lo em todos os mundos possíveis, do contrário não há identidade, mas sim relação contingente entre ambos. A menos que se alegue um máximo bem-estar da maioria como idêntico ao bem moral, a contradição é insolúvel. Porém, alegar isso geraria o outro problema de que não haveria atos imorais objetivamente, mas sim aqueles atos que a subjetividade da maioria considera imorais, sendo tal rotulação arbitrária e então, a luta de (segundo este prisma arbitrário) supostos agentes imorais para se tornarem maioria, seria tão legítima quanto as de supostos agentes morais, pois moralidade seria mera questão de pontos de vistas distintos subjetivos de cada grupo, obliterando todo o caráter a priori da moral, isto é: sua objetividade - seu caráter universal e necessário.

Sobre o sumo (ou supremo) bem como essencial do dever moral, pela própria definição sabemos ser o bem que deve ser, pela a ação do sujeito racional, privilegiado sobre todos os possíveis demais bens. Ora, temos sobre o sujeito, do seu ponto de vista fenomênico na natureza, a felicidade como seu maior fim e *bem* subjetivo natural, enquanto o maior de ordem ideal/intelectual costuma ser identificado com a virtude, que pressupõe a pessoalidade do sujeito, sua autonomia; sendo, então, o sumo a junção de

ambos, o qual, por ser tal bem o maior/supremo, o sujeito é moralmente obrigado a buscar efetivá-lo no mundo por meio de seu agir. Todavia, tal hipótese, como Kant¹² nos chama a atenção na *Crítica da Razão Prática*, só pode conduzir ou a uma junção analítica entre ambos bens (sendo um idêntico ao outro, relação de identidade), ou sintética, na qual um é causa determinante indispensável do outro.

É evidente a antinomia que ao menos aparenta nesse caso, pois por quaisquer dos dois caminhos a junção não parece se sustentar: no campo analítico então isto não só parece, é óbvio - basta um mundo possível em que a virtude não seja idêntica à felicidade, como o qual o nosso atual já serve de exemplo, pois é claro que felicidade é da ordem do sentimento, enquanto a virtude é da intelectualidade, é um ideal buscado pelo ser racional que se praticado tenderá a conduzi-lo à saúde boa da vida física e/ou psíquica, mas não necessariamente a se sentir mais feliz do que se ao invés de praticar a virtude, buscase o que lhe fizesse mal à saúde, mas lhe desse prazer em troca, poderia estar apenas seguindo a própria inclinação nesta busca. No sintético, até pelo já ensejado ao final da questão do campo anterior, está óbvio que satisfazer a própria felicidade não necessariamente causará a virtude, já que esta se trata de ideal por vezes sofrível de se alcançar, de tornar hábito e que não necessariamente trará prazer maior que a busca desvirtuosa, enquanto aquela se rege pela inclinação ao prazer que é aleatória em certa medida. O inverso - a intenção ou prática virtuosa como causa necessária determinante da felicidade - não se sustenta diante do fenomênico condicionamento do ambiente que atua sobre os sentimentos, incluso a felicidade, os quais pela sua própria natureza advinda do prazer sensível, não tem seu processo regido pela virtude, mas por leis da natureza.

Todavia Kant conclui:

¹² "Duas determinações necessariamente ligadas num conceito, devem ser conexas como princípio e consequência, isso de tal modo que esta unidade seja considerada como analítica (conexão lógica) ou como sintética (ligação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a da causalidade." - KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Prática*, **CAPÍTULO SEGUNDO**, pg. 61, par. 2, L.: 1 - 4.

"Em que pese a aparente contradição da razão prática para com si mesma, o sumo bem é a finalidade suprema e necessária de uma vontade moralmente determinada" - KANT, Immanuel: ***Crítica da Razão Prática, II, SOLUÇÃO CRÍTICA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PRÁTICA***, pg.

113, par. 4.

Antes disso ele apresenta que a aparente contradição da intenção virtuosa como causa da felicidade se daria ao se pensar esta relação na ordem dos fenômenos, ou seja, valendo-se apenas do mecanismo natural *condicionado* para determinar a causa da felicidade através da ação do sujeito, esta que tem pretensões morais. Lembrando que este enquanto noumeno é capaz de agir pela sua autonomia e por meio desta ação em respeito à lei moral, *causa* efeito no mundo natural. A partir daqui é possível pensar a felicidade de um hipotético ser inteiramente moral/bom, santo, como inevitável efeito da ação dele. Todavia, dado que não somos só determinados pela moral - pela autonomia da vontade sempre em todos os casos, como seria o perfeito Deus - em função da inclinação permeando nossa vontade no aspecto fenomênico, é notório que a causalidade da virtude sobre a felicidade, para nós, é algo meramente possível, podendo ocorrer mais quanto mais tivermos alinhado nosso critério a se sentir feliz com a prática do dever.

Assim, a felicidade que surge no mundo fenomênico pelo cumprimento do dever é, nesta natureza, efeito accidental do ato moral, além de sempre secundário a este em qualquer mundo possível. Ela não é o princípio do dever, como já ficou demonstrado que não pode sê-lo, pois esta função é restrita à autonomia. Esse tipo único de "felicidade" resultante da pura execução do dever, é o que Kant denominou mais à frente de "*contentamento*" de si, no sentido de agir independentemente das inclinações em contrário da determinação moral da lei, bastando ao sujeito (apenas ao agir por dever) o cumprimento deste em si para lhe gerar a satisfação (o contentamento consigo mesmo) de tê-lo cumprido. Esse "contentar-se", antes de Kant pô-lo no lugar¹³ do "fazer-se feliz"

¹³ "Será que não existe palavra alguma que assinale [...], um análogo da felicidade que tem que acompanhar necessariamente a consciência da virtude? Existe, sim, constituindo, tal palavra o contentamento de si mesmo [...], que nos faculta a consciência de não necessitar de nada." - KANT, Immanuel: ***Crítica da Razão Prática, II, SOLUÇÃO CRÍTICA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PRÁTICA***, pg. 112, par. 6, L.: 1 - 6.

no conceito do sumo bem, foi tratado como o mero sentimento de felicidade, conduzindo à contradição que mostramos de tomá-la necessariamente ligada à lei moral. Ao sujeito que se alinha vorazmente à moral e intenta efetivá-la por dever, é até possível que se faça mais feliz em seu lado fenomênico, campo da experiência; já o princípio do (genuíno) ato moral pertence a seu lado noumênico e está precisamente ligado ao *contentamento*, pois o agir por dever constitui a essência desse ato genuíno, bem como por si só já inclui o contentar-se com o puro dever (ou puro bem moral) praticado, sem precisar de algo mais para se satisfazer.

4. Ilustrações ou Experimentos Mentais da Liberdade e o Respeito Moral

Para finalizarmos a parte da autonomia da vontade e lei moral como antagônicas do determinismo e das objetificações da inclinação respectivamente, passemos a dois experimentos mentais rápidos: o primeiro é da animação japonesa *Mob Psycho 100*¹⁴.

Shigeo Kageyama (Mob), é um jovem inocente, super poderoso e apesar de ingênuo, possui um senso de dever muito forte, por baixo do qual mantém sob controle todo o potencial de seu poder paranormal, usando-o só contra espíritos malignos a princípio, logo seguindo o código moral de jamais usá-lo contra humanos. Seu mestre

¹⁴ ONE, One. **Mob Psycho 100**. Japão: BONES, 2016.

Reigen ensinou isso a Mob, mas bastou uma breve explicação ao seu discípulo de que seria errado usar os poderes contra pessoas, que Mob implicitamente, ao que parece, já reconheceu essa regra como moral universal, sendo que antes já se mostrava um jovem dedicado a um certo senso preliminar de boa vontade pela sua inocência juvenil. Mob jamais considerou seus poderes como motivo para se considerar superior às pessoas comuns, ele reconhecia nelas habilidades valiosas e conforme foi amadurecendo, via a dignidade nelas de seres de direito tanto quanto ele próprio. É como se Reigen tivesse só facilitado o caminho a seu discípulo a chegar por si mesmo, pela razão, ao início do entendimento prático do princípio universal da moralidade.

Certa vez Mob se deparou com outro jovem paranormal, mas que representa a tirania do poder, a postura indigna e animalesca da regra natural do mais forte. Mesmo diante das provocações e agressões de seu antagonista que fazia de tudo para que Mob usasse seus poderes para revidar, ele encarna a essência da ideia de uma boa vontade e luta contra todas as inclinações emocionais que se elevam aos poucos em seu interior e não se enverga enquanto a razão o orienta, sendo o domínio desta representado pelo estado consciente de Mob. Assim que o vilão o deixa inconsciente, temos de fato a troca da razão pelo instinto de Mob assumindo o controle, que brutalmente revida com seu poder, sendo o revide motivado por estímulos do ambiente interno das emoções e do externo das agressões pedindo pela resposta violenta. E quando Mob recobra a consciência ele chora, de profunda tristeza, por ter descumprido sua máxima da vontade, seu respeito pela regra é tão forte e genuíno que gera o efeito real do arrependimento moral e a mudança repentina do estado emocional. Mob compreende que, mais do que buscar a felicidade (satisfazendo seus desejos ocultos/implícitos), deve ser digno dela, deve agir de modo tal que seja merecedor da felicidade, motivo pelo qual mesmo sendo mais poderoso que os outros, tem excelente noção de que isso não o faz mais merecedor dela.

Nesse exemplo vislumbramos com clareza a distinção fundamental entre a autonomia da vontade racional, que pode se impor às tentações de violar a moralidade, e a vontade regida por inclinações naturais. Notamos além o sentimento de respeito pela

moral, este que não advém, como vimos, da coação ou medo da punição em descumprir a máxima, pelo contrário: desobedecê-la cessaria a punição que Mob sofria por se manter fiel a ela. Nem advém do amor próprio, pois este foi parte da motivação interna do corpo, irado, tentando se auto-preservar, descumprindo a regra. Nem por suposta afeição ao vilão, pois Mob até então só o repreendeu por ser o vilão indigno de pena por sua vilania. Tal respeito, portanto, só faz sentido *dado a autonomia* do ser racional (o incondicionado da vontade), pois só ao reconhecê-la que Mob poderia ver seu oponente, em princípio, como ser de direito tal qual ele mesmo. A ingenuidade de Mob não o permitia ainda ver que a verdadeira lei seria repreender a vilania sempre que lhe fosse possível em prol do *bem universal* (até o do próprio vilão) que reside na *forma* da lei. Mas, mesmo ingênuo, sua intenção genuína ainda foi agir com *boa vontade*, nos facilitando ao menos captar o caráter do sentimento de respeito que prova a autonomia (e logo, a liberdade) do sujeito racional, já que é inegável sua realidade (pois causa o efeito real da sensação no âmbito fenomênico) em todo caso de obediência sincera à lei moral, ou seja: ao imperativo categórico. E para obedecê-lo sinceramente é indispensável a liberdade, como já argumentamos.

Combater a vilania em si é parte do que expressa a figura do herói moderno na ficção: tentar impedir o vilão sem lhe tirar a vida, por respeito às leis do direito à ela e do *justo* processo legal. Já o que como princípio da ação combate o vilão em si, é mais conhecido como "anti-herói", no meio termo entre herói e vilão.

Outro bom exemplo é o da interação entre Miggy (parasita) e Shinichi (humano), ambos compartilhando o mesmo corpo na animação japonesa *Parasyte: The Maxim*¹⁵. Miggy representa um hipotético ser capaz de raciocinar, mas que não é humano, nem desenvolveu qualquer consciência moral e não fica claro se possui potencial para tal. Ele carece da completude da faculdade racional, é como seria o humano sem razão prática, não à toa ele enxerga todas as convenções sociais humanas (ou todas que a obra pôde representar) como sem sentido, ou como algo útil ou inútil a depender da situação, no

¹⁵ IWAACKI, Hitoshi. **Kiseijuu: Sei no Kakuritsu**: Parasyte: The Maxim. Japão: Madhouse, 2014.

sentido de utilidade à sua própria sobrevivência, nem sequer à da espécie, é a dele acima de todas. Miggy não *respeita* a lei moral, ele até decide cooperar com Shinichi, mas diferente da cooperação de amizade franca (uma das formas entre humanos), só vê cooperar como o melhor meio disponível de sobreviver a todo custo. Isso gera controvérsias entre os dois, com Shinichi arriscando a si e o parasita para salvar os humanos de serem devorados pelos parasitas, ele teve sorte de não ter sido. E Miggy (a inclinação natural) não costuma ter escolha a não ser lutar, pois não tem total poder sobre Shinichi (a vontade racional), nem sobre a ameaça externa. Miggy parece não ter emoções, é como se fosse a representação de um hipotético animal parcialmente racional, cuja mente se restringe à razão teórica, ao menos até certo ponto da obra.

Ainda se poderia objetar que esse sentimento de respeito pode ser só parte duma crença ilusória sobre uma máxima, o que o faria supostamente dependente da arbitrariedade do sujeito. O problema disso é que, primeiro, esse respeito não varia como o gosto ou qualquer elemento da ordem do prazer, dos desejos naturais, da vontade condicionada em geral. Até objetos desta, como os do paladar, quando são parte de hábitos, não são facilmente mutáveis conforme a vontade bem queira, pode haver forte resistência do conforto sobre tais mudanças, incluindo as ligadas a cumprir a lei moral. Já com a vergonha por exemplo, que por vezes sentimos de nós próprios ao descumprir uma regra que consideramos moral, é por respeitar o princípio moral de que devemos cumprir certas regras que sentimos vergonha neste caso, do contrário nenhuma máxima nos despertaria o respeito por ela como tal. O ponto é que não se escolhe artificialmente ter, nem como irá funcionar o respeito pelo princípio (como pode ocorrer com crenças arbitrárias e dificilmente com as fortemente arraigadas dentre estas), senão a vergonha nem sequer fugiria de nosso controle, já que teríamos exato poder arbitrário sobre como respeitá-lo nos envergonharia ou não.

O segundo problema é que obviamente, a despeito de ser ilusório ou não, ele nos conduz à ideia da liberdade, que, por conseguinte nos faz aptos à moralidade, a qual cumprimos com atos manifestos no mundo dos fenômenos; portanto seu sucesso em provar a liberdade permanece. Supondo que seja possível um sujeito ser não livre até o

nível de todo o intelecto/razão que possui, não reconheceria, nem seria obrigado a qualquer dever. No máximo, faria similar a Miggy e poderia adquirir consciência de como variáveis da natureza determinam seres biológicos como ele, mas até Miggy, completamente amoral a princípio e, pelos seus atos e discursos (meio prático e teórico), tratando a moral como insanidade total dos humanos, ainda assim é difícil pensar e mais ainda provar que um possível ser real tal como ele seja totalmente desprovido de liberdade, dada a alta complexidade, nuance e eficiência das estratégias, análises e decisões que Miggy traça/toma fria e rapidamente durante as batalhas, ou a longo prazo. Seria pior ainda tentar provar que todos os seus atos, decisões e vontade já estão sempre previamente determinados causalmente, sem denotar que causas ou cadeia delas na natureza seriam a base absoluta (e como seriam) de tantas variáveis sendo praticadas, a crença de que ele não é livre estaria mais para um "tiro no escuro", uma hipótese altamente contra-intuitiva, muito mais radical e menos evidente aos sentidos e o intelecto do que a crença na liberdade de Miggy (numa liberdade não ilimitada). Assim, é perceptível o quanto a ideia do determinismo absoluto de um ser racional, seja ele moral ou amoral, soa, no mínimo, extremamente absurda.

Mesmo quando Miggy funde aos poucos sua natureza à de Shinichi, este, ainda que se torne mais frio e calculista, sua autonomia que lhe apta ao imperativo categórico se mantém e suas emoções que antes apareciam como resistência ou satisfação sobre cumprir seu dever, agora quase não se manifestam. Já vimos que a lei é da ordem do incondicionado, logo é para além da emoção, que é indissociável da felicidade, prazer, dor ou sofrimento. Mas tal qual Shinichi ainda se pergunta sobre o impacto de "Miggy" (o substrato biológico) nas suas decisões, não seria a estrutura biológica, em última instância, a base moral? Afinal, de onde viria a razão que orienta a vontade à moralidade?

O experimento mental acima a partir de *Parasyte* nos incute a questão do quanto as emoções podem ser decisivas à moral, talvez a um outro tipo de "moral" não formal. É evidente pelas argumentações até aqui que uma regra genuína do dever não pode estar fundada no condicionado, em resumo por conta de a partir de fatos não se

derivarem deveres; cada um está em ordens epistemológicas opostas por natureza: condicionado e incondicionado respectivamente. Logo, considerando as emoções enquanto fenômenos, elas só poderiam aludir a certo nível de *senso* moral referente a máximas subjetivas associadas à emotividade.

5. Graus de Moralidade, Retorno do Suposto Determinismo Natural da Moral e sua Superação

Por ser mais relevante ao foco deste trabalho, passaremos brevemente pelo argumento dado no artigo *El Pensamiento Moral Después Del Daño Cerebral Adquirido*, baseado na teoria do pensamento moral de Kohlberg e em casos de lesão cerebral. Aqui é fundamental a apresentação dos níveis de moralidade segundo a abordagem do artigo sobre essa teoria, associando a cada um deles, algum respectivo elemento cerebral distinto. São os níveis:

O nível moral pré-convencional:

Está baseado na inclinação a desejos próprios como ponto de partida da ação, a despeito da visão coletiva sobre o ato. Neste nível, tal inclinação é o centro do *senso* moral do sujeito (*senso* que se não o for, ao menos se assemelha muito ao amoral, se considerarmos a moral no sentido deontológico, ou seja: da regra objetiva do dever).

Nível Moral Convencional/Conformidade:

Em seu senso moral, o sujeito considera elogios e críticas como moldadores de seus atos relacionados ao coletivo, seu senso de responsabilidade com este se amplia se comparado ao primeiro, mas ainda se limita (conforma) a sentimentos, expectativas e acordos que traça, ainda não universalizados (logo, são de caráter pessoal subjetivo), com os outros.

Nível de moralidade pós-convencional:

Extrapolando a subjetividade das emoções consigo e os mais próximos, concebendo a obrigação moral advinda, por exemplo, do contrato social, do respeito à justiça, ao direito, potencialmente até à lei moral, dado seu caráter racional de reconhecer normas sociais e valores diversificados os quais têm pretensões morais universais, já compreendendo o que seria a *forma a priori* da universalidade de regras morais objetivas, ainda que não a saiba expor de modo técnico-teórico, apenas prático.

Phineas Gage, trabalhador ferroviário que era descrito por quem o conhecia como bastante cordial, respeitoso e excelente pessoa até no ambiente de sua profissão, sofreu uma lesão na zona orbital do lobo frontal do cérebro e, desde então, passou a ter comportamento muito descontrolado, como esclarece o artigo:

"Incapacidade de controlar os impulsos automáticos, ter uma reação infantil a diversas situações, dificuldades em respeitar os outros. As mulheres, que antes sabiam que ele era um cavalheiro, não podiam mais passar por ele porque ele tinha uma falta de inibição verbal que o levava a expressar todos os tipos de pensamentos rudes e sexualmente impróprios [...] ele não era mais o homem que respeitava as normas sociais" - RAMOS-GALARZA, Carlos: ***El Pensamiento Moral Después Del Daño Cerebral Adquirido; Daño cerebral adquirido y pensamiento moral, Phineas Gage***, par. 5.

É evidente a regressão do seu estado pós-convencional, para aqueles que lhe consideravam antes do acidente, para o nível pré-convencional, pelo visto, por conta da grave lesão em área específica do córtex pré-frontal, sendo este último uma parte do cérebro bastante associado com a faculdade racional.

Os pacientes NN e Elliot sofreram dano cerebral semelhante ao de Phineas: NN teve um traumatismo craniano, afetando seu lobo frontal e Elliot teve seu cíngulo anterior desta região cerebral, retirado por conta de um tumor. O primeiro, pelo tipo de comportamento que apresentava antes do acidente, após este mostrou regressão ao estágio inicial do nível convencional (moral) do pensamento, quando não se tem ainda a noção minimamente ideal do reconhecimento ao direito interpessoal, à dignidade alheia, pois antes ele era como um diplomata e depois já não era sequer constrangido pela vivência ou concepção do outro, com dificuldade em considerá-lo relevante para suas ações/decisões, em respeitá-lo neste sentido.

Elliot, por outro lado, ao remover o tumor junto às partes principais do lobo frontal, não apresentava problemas cognitivos a quaisquer dos testes que o submeteram para avaliar seu estado psicológico, até aparentava nível moral pós-convencional complexo. Sua seqüela foi a tendência em tomar decisões que nitidamente transpareciam o prejuízo financeiro ao qual levariam. Este comportamento contrariava a pessoa habilidosa que ele era no cuidado de si mesmo. A hipótese é de que ele regrediu ao nível convencional (apesar de não aparentar pela sua concepção ou intuição moral captada nos testes), visto que em tal fase, mais comum à pré-adolescência, o sujeito tende a priorizar sua aceitação no mundo mediante o impacto de elogios e críticas, em especial as externas, então:

"Se Elliot foi convidado a investir todo o seu dinheiro em algum negócio absurdo, ele o fez porque o contexto o influenciou dessa forma, demonstrando assim este excitante sinal de déficit frontal" - RAMOS-GALARZA, Carlos: *El Pensamiento Moral Después Del Daño Cerebral Adquirido, Daño cerebral adquirido y pensamiento moral, El paciente Elliot*, par. 4.

Conclusões relevantes à nossa discussão filosófica sobre moralidade que tiramos desses casos se resumem a estas duas: 1- a dúvida sobre se é moralmente mais legítima a objetividade da norma social intuída pelo não lesionado no lobo frontal do que intuída pelo lesionado e 2- a evidenciação do caráter racional da moral através de elementos cerebrais que mediante dano, podem alterar nossa conduta moral ao nos conduzir a

decisões mais animais do que normalmente se esperaria de seres racionais. A primeira suscita a dúvida porque não há norma moralmente superior a qualquer outra se a base absoluta da moral for meramente neurobiologia cerebral, já que esta, como elemento da natureza, é neutra: é da ordem dos fatos, não do *dever*; se for a moralidade redutível à estrutura biológica, então não passa de adaptação humana ao ambiente natural não mais do que os dentes e as mãos também são. Por outro lado, a essência formal da lei moral, sua estrutura *a priori* de universalidade é não espacial e atemporal (pois independe da experiência), é de puro caráter ideal que ordena à vontade a ação moral realizada pela sua autonomia. A razão intrínseca a este imperativo, que é categórico, assim indica que precisa (já que há moralidade objetiva/lei universal, como defendemos até agora) necessariamente haver base transcendente para ela, ou seja: além da materialidade da experiência sensível.

Sabendo que a universalização formal da máxima do dever condiz ao imperativo categórico, supondo esse princípio como mera adaptação ao ambiente e o tendo de objetivo da ação, esta tenderia a produzir mais consequências compatíveis com a conservação da espécie do que incompatíveis? Se sim e o sujeito em última instância se resumir à mera fisiologia (que inclui a neurobiologia), bem como esta for toda condicionada, então não haveria realmente obrigação moral, pois sem o fundamento incondicionado do ato moral, não há autonomia da vontade, não há máxima universal da mesma, os fatos ambientais com relação à nossa fisiologia seriam tudo que nos rege, logo postular qualquer dever seria propor algo absurdo, por este prisma tudo que fosse assumido como moral humana não passaria de mera convenção social cujo único fundamento reside no condicionamento biológico: junção de variáveis genéticas com ambientais determinando a ação. A suposta moral só serviria aos propósitos, em última análise, da biologia humana, como sobrevivência, prazer, reprodução e até a conservação da espécie, fim tal que geralmente é a condição básica para ser possível satisfazer a maioria dos fins subjetivos do conjunto dos sujeitos. De tal forma, parte da moralidade de uma sociedade, por exemplo, seria apenas costume, servindo para organizar socialmente a maior parte da população e quem não o seguisse não estaria agindo objetivamente errado, só diferente da maioria. A despeito dessa visão, tomamos

os conceitos de certo e errado implicando em objetividade moral, ou seja, em regras do dever universais e necessárias prescritivas à vontade. Todo outro tipo de objetividade, por exemplo aquela do discurso meramente descritivo dos costumes das sociedades, não se trata de moralidade formal, isto é: de princípio racional objetivo de todo o dever. Ser moral objetiva é distinto de ser uma descrição objetiva de máximas/costumes que a subjetividade do sujeito particular ou grupo considera morais.

Ora, é evidente que, sem alguma base transcendente à moralidade, o resultado seria o problema exposto acima, destruindo toda a dimensão do dever categórico. Toda regra dita moral que fosse dada ao humano estaria pressuposta como um bem pela subjetividade. Logo, ela poderia ser rejeitada racionalmente, ainda que isto produzisse a sensação de que não a seguir é errado, pois este senso já seria produto do substrato natural. Mas de onde viria o conceito de certo e errado que até involuntariamente aplicamos, sendo que tal aplicação pressupõe por si só a autonomia (a legislação universal) e portanto, a liberdade? Não deveríamos no máximo ser como Miggy, mas com emoções e então tomar as atitudes mais claras que ao menos parecem conduzir ao benefício próprio, ou de quem nossa emoção nos faz querer beneficiar? Animais também têm emoções e nem por isso têm noção de certo e errado, pois como já foi esclarecido de várias formas até aqui, isto se funda na razão. Tem de haver algo mais em nós que nos leve ao respeito pela lei moral, à concepção da universalidade do princípio do dever, à autonomia da vontade, elementos tais que não podem ser reduzidos à mera natureza condicionada e cujas realidades não podem ser ignoradas, como foi esclarecido extensivamente até aqui. Não pode, por definição, a liberdade se fundar na natureza condicionada, contingente, fenomênica.

Portanto, a racionalidade tal como é para nós humanos e serve de base à moral, precisa por necessidade lógica estar pelo menos parcialmente embasada numa estrutura transcendente. Seria a alma humana o fundamento dela? De onde esta teria vindo? Pode ser em parte pela alma que as diversas culturas ao longo da história relacionavam a fundação ou razão do dever ao metafísico, em especial à ideia de um único Deus ou de vários. Pode até ser razoável a concepção do dever como fundado na santidade divina,

sendo a ideia do bem supremo o que o sujeito pretende pôr em prática quando decide e age o mais próximo possível do que seria uma vontade santa.

Parte da problemática do desacordo ou até rivalidade entre religiões é o elemento da fé, que varia muito com a subjetividade dos povos, bem como do sujeito. Elas permitem o impacto, acidental ou não, do subjetivo na concepção e criação de seus códigos de conduta (ou de máximas) com pretensões universais, mas ainda partem do ideal transcendente como fundamento indispensável à moralidade objetiva, indispensabilidade que talvez seja até incontestável segundo o todo recorrido até aqui.

A noção de objeto ideal pode ser um indicativo da existência da alma humana como algo transcendente ao físico. Tais objetos não são suscetíveis ao tempo, nem ao espaço, ou seja, eles os transcendem de algum modo. Para a alma (ou mente) acessá-los ou criá-los, teria ela de compartilhar algo em comum com a natureza dos mesmos, do contrário seria admitir o absurdo de, por exemplo, um ser desprovido de razão criar raciocínios, ou acessar conceitos exclusivos do ato de raciocinar. O quadrado como conceito (forma geométrica) seria um objeto ideal, não pode sequer ser dado no mundo fenomênico da exata forma que ele é na ideia, no máximo neste mundo surgem objetos aparentes que se assemelham ao ideal, porém não o são exatamente. De modo análogo, conceituais genéricos como "animal", "planta" (etc.) que são instanciados tanto em objetos naturais, quanto em fantasiosos, imaginários, ou os números, usados da medição simples até cálculos de equações hipotéticas, ambos os tipos de abstrações (objetos ideais) podem até ser referenciados em certos fatos da experiência, mas jamais nesta seriam dados em si, pois são noumenos, não fenômenos.

Ora, se for o caso de que a mente ou alma transcende a matéria de modo a ser imune ao espaço-tempo físicos e ela for o sujeito cuja vontade é livre e se auto-determina ao seguir ao imperativo categórico (à lei) por dever, então porque ela poderia vacilar diante das tentações do desejo ao descumprimento da norma, as quais pertencem ao condicionamento natural? Isso já nos mostra que a alma enquanto anexada ao corpo e não totalmente pura, precisa resistir às inclinações se pretende agir por dever, o que

demonstra que ela (o sujeito) não é onipotente sobre a vontade, pois esta pode ser tomada de dois aspectos distintos: como fenômeno, caso em que é determinada, ou noumeno (*coisa em si*) quando é livre. Talvez não a decisão, todavia o agir exclusivamente por prazer e reflexos biológicos são fenomênicos, determinados¹⁶, enquanto o agir por dever moral é livre, noumênico. A título de hipótese, portanto, não seria incompleto o caráter incondicionado da alma humana? Ou melhor: seria esta à *imagem e semelhança* do incondicionado de uma única e absoluta vontade divina, a qual se sobreporia a todo o condicionamento natural sem ter de resistir a ele como faz a alma humana? Eis a questão que ficará para um próximo trabalho¹⁷.

¹⁶ Aquele que por ventura escolher agir exclusivamente por prazer está no máximo decidindo se deixar levar (ao invés de tentar resistir) pelo que seu corpo determina à ação mediante o que para ele é prazeroso.

¹⁷ Kant não se propôs a provar a existência de Deus, na verdade ele estabelece limites para o que a razão pode conhecer, sendo a coisa em si (Deus, liberdade, objetividade moral, a alma e afins) sendo reservada ao conhecimento prático, isto é: pela razão prática. No caso da moralidade, a tese parte de argumentos lógicos (implícitos ou não) que consideram a capacidade humana de agir e mais fundamentalmente a vontade pela qual se age na intenção de cumprir o dever. É notório que a lógica aqui, além de juíza que julgará a validade/consistência argumentativa, exerce papel de ferramenta para organizar esses argumentos práticos referentes ao âmbito da ação. Isso difere bastante de demonstrar lógica e/ou metafisicamente a necessidade da existência real de Deus, um Ser tão além do sujeito humano que além de não poder ser provado empiricamente, é deveras complicado até imaginá-lo. Não é confirmável por objetos empíricos imagináveis, nem fantasiosos/fictícios, é um mistério, que por vezes muitos de nós (se não todos, cada um ao seu modo) precisamos pressupor em vários atos nossos, por meio da religião por exemplo. Já a moral e o âmbito prático da vontade, não são tão difíceis assim de se pensar acerca das suas características, pois são participantes constantes de nossa rotina desde o pensamento até o ato concreto, do teísta ao ateu. Para Kant, a lógica pura é analítica, portanto não seria capaz de construir conhecimento acerca do mundo ou realidade específica, ela na verdade serve para avaliar as condições básicas que hipóteses ou leis sobre o real analisado, precisam satisfazer para serem válidas e possam partir ao passo de obter conhecimento. Portanto, esse futuro trabalho deve ir além do kantismo, apesar de partir dele, pois a princípio se embasa na tese/concepção moral kantiana para depois, a partir do problema emergente do embate dela com o determinismo natural, pensar a hipótese da existência de Deus como possível solução filosófica ao problema (talvez a mais cogente).

6. Considerações Finais e a Hipótese Futura

Em resumo, notamos no decorrer do texto, grandes problemas que a tese determinista enfrenta para se estabelecer, a resposta refutativa que a filosofia moral kantiana, segundo nossa ótica argumentativa, é capaz de dar à ela e os problemas emergentes do embate entre esta e a perspectiva naturalista da moralidade (em especial a que tende ao reducionismo da moral à neurobiologia). Ilustramos com os experimentos mentais, como a liberdade e o respeito moral se dão, ou parecem muito se darem entre sujeitos racionais quando estes movidos autonomamente em contextos profundamente morais (o exemplo de Mob e em parte de Shinnichi), ou de complexas tomadas de decisões (caso de Miggy) segundo uma certa inteligência, ao que quase tudo indica, autônoma em princípio, apesar de em ato ser influenciável por outros fatores. Desenvolvemos, à luz de Kant, a formulação da lei moral objetiva (universal e necessária) e fundamentamos a irreduzibilidade do respeito moral a meros fatores da inclinação, como medo, amor próprio ou todo fator *condicionado*, tal como estes em certo sentido. Em suma, apresentamos fundamentos e boas razões para se aceitar as premissas do argumento posto na introdução, que prova a liberdade, resumidamente, pela existência da moralidade objetiva, a qual se mostrou patente, por um lado, pela formulação do imperativo categórico. Por outro lado, pelo absurdo gerado ao se negar a peculiaridade da realidade moral que vivemos diuturnamente - o elemento peculiar de fazermos juízos (de pretensão universal) sobre certo e errado até sem perceber - algo em parte esclarecido pelo fato de sermos radicalmente distintos de um hipotético ser racional que meramente pode conhecer as convenções sociais, aprender suas vantagens e desvantagens (sejam elas evolutivas ou de ordem similar/condicionada, como o prazer) e age, em última instância, sempre neste sentido do que lhe parece útil (eis o Miggy). Apresentamos a dimensão do que é agir *por dever*, até mesmo ilustrando didaticamente com o caso heróico de Mob. Todo esse debate até que chegamos aos *limites do que este trabalho poderia fazer*: através do confronto final entre autonomia/lei moral e determinismo naturalista, elencar a hipótese à qual invariavelmente se chegaria tendo esta discussão como pressuposto. Eis a seguir, então, a postulação dessa futura elaboração.

Esse precedente metafísico ao qual nos abre o raciocínio desenvolvido até aqui, cuja parte básica fundamental foi o imperativo categórico, nos faz pensar, primeiro a título de hipótese, se em última análise a regressão lógica às bases¹⁸ necessárias a tal imperativo nos levaria a identificar "Deus" como o próprio bem supremo e portanto, razão fundamental da essência da moralidade, ainda que indiretamente. A regressão às bases seria: do imperativo à sua base na racionalidade, desta à alma humana, cuja origem seria o divino. Mas não é o caso propor já neste trabalho essa profunda discussão, nosso foco aqui penso ter sido bem sucedido: traçar a reflexão crítica cuidadosa acerca da moral de modo a mostrar não só problemas crassos tanto de incidir sobre ela um determinismo naturalista absoluto, quanto de tentativas naturalistas e/ou subjetivas de ordem que pretenda objetividade moral (necessidade e universalidade). Como objetivo deste trabalho, também possibilitamos pensar o transcendente como base fundamental da moralidade, além de a partir dessa ideia inserimos a hipótese da existência de Deus ao debate, concorrente ou aliada, a outras possíveis hipóteses, cada qual disputando a posição de base essencial da legislação moral suprema. Enfrentar tal empreitada radical será a tentativa de futuro trabalho extremamente desafiador, mas absolutamente fundamental.

¹⁸ Não se trata de base como algo externo à vontade que lhe serviria de causa eficiente, pois isto condicionaria o que se sabe ser incondicionada: a autonomia da vontade. Para fins didáticos explicarei a tese basal pela ordem inversa a qual está no corpo do texto: primeiro a hipótese alude à origem da alma em si sem tornar determinada (não livre) a vontade desta, da mesma forma que a mãe não determina a vontade, nem o agir do filho só por tê-lo gerado/originado. Depois pensamos a alma como aspecto incondicionado da unidade hipotética corpo-alma que compõe quem é o sujeito, logo, sendo a alma a estrutura básica na qual reside a vontade livre dele pela qual ele pode escolher/decidir seguir a lei moral. Por fim a razão, propriedade intrínseca dessa vontade, traça a formulação a priori da lei, sendo portanto a base lógica desta, que a justifica racionalmente.

7. Bibliografia

BLATCHFORD, R. Uma defesa do determinismo rígido, extraído de Pessoas inocentes: uma defesa da ralé. In: BOUNJOUR, L; BAKER, A. FILOSOFIA. Artmed: Porto Alegre, 2010, p. 314-320.

CRAIG VS HARRIS, The God Debate II. Is Good From God? **University of Notre Dame**, 2011. Disponível em: <https://youtu.be/yqaHXKLRKzg>. Último acesso em: 19 mar. 2023.

Is There Meaning to Life? Jordan Peterson, Rebecca Goldstein, William Lane Craig: Three Perspectives. **Wycliffe College at the University of Toronto**, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/pDDQOCXBrAw?feature=share>. Último acesso em: 20 maio 2023.

IWAAKI, Hitoshi. **Kiseijuu: Sei no Kakuritsu**: Parasyte: The Maxim. Japão: Madhouse, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Brasil Editora S.A, 1959.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**: Prefácio da Primeira e o da Segunda Edição. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian Av. de Berna, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa / Portugal: EDIÇÕES 70, LDA., 2007.

MAXWELL, Maxwell. 3 Argumentos contra o materialismo. **maxwell.vrac.puc-rio.br**. Acesso em: 20 maio 2023.

ONE, One. **Mob Psycho 100**. Japão: BONES, 2016.

OTFRIED, Höffe. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMOS-GALARZA, Carlos. El Pensamiento Moral Después Del Daño Cerebral Adquirido. **Revista Ecuatoriana de Neurologia**, 2018. Disponível em: http://scielo.senescyt.gob.ec/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2631-25812018000200063. Último acesso em: 19 mar. 2023.

STRAWSON, G. *Vontade livre*. In: BOUNJOUR, L; BAKER, A. **FILOSOFIA**. Artmed: Porto Alegre, 2010, p. 374-385.