

A ‘Liberdade’ e como não pensá-la¹

“Liberty” and the way how not thinking it

Marcel Niquet*

Resumo

O presente texto, originalmente apresentado como uma conferência, objetiva apresenta uma reconstrução do *conceito* de liberdade. Para tanto, todo o primeiro momento do texto é um acerto de contas com os vários usos semânticos da palavra liberdade e das conseqüências advindas de tais opções. Para o estabelecimento de tal intento mostrarei como a liberdade é reciprocamente um conceito mental e um estado de ação e em tal tensão é que reside as dificuldades de uma tematização da liberdade. No âmbito da proposição de uma alternativa aos vários modos de tematização da liberdade, construirei um modo de *dizer* a liberdade que partindo de Kant, estenda-se até Strawson e apoiando-se nas últimas contribuições de Apel, possa dar razões aos desafios postos pelas neurociências e a filosofia da mente.

Palavras-chave: Liberdade; Autonomia; rede conceitual; filosofia transcendental.

Abstract

This Text, originally presented as a lecture, aims at showing out a reconstruction regarding to the concept concerning liberty. On this account, the Text whole first moment is a kind of adjustment concerning one’s accounts in front of liberty word several semantic uses, as well as in front of the consequences arisen from the above-mentioned options, i.e. the above-mentioned consequences. For this aim establishment one will show up the way liberty is reciprocally a mental concept and an action state and within such a tension really, there reside the difficulties concerning liberty thematization. In the ambit of an alternative proposition for liberty thematization several ways, one will construct a saying modeliberty which the saying mode – departing from Kant would spread out until Strawson and looking for support in Apel’s last contributions would be able presenting reasons for the challenges settled up by the Neurosciences and Philosophy concerning the mind.

Key words: Liberty; Autonomy; conceptual net; transcendental Philosophy.

* Professor da Universidade de Frankfurt e Professor Visitante da Universidade Federal do Ceará. Tradução: Ítalo Lins Lemos (UNICAP).

‘Liberdade’² ou ‘livre’ não é apenas uma palavra agradável; ela também representa – como nós veremos – uma estranha e engraçada espécie de predicado ou conjunto de conteúdos predicativos.

Como bem se sabe, o que poderia ser chamado de semântica ou idioma da liberdade é um *feixe semântico* (*cluster semantics*): ela é distribuída através de noções e concepções de ‘ser capaz de’, ‘autodeterminação’, ‘ser livre de’, ‘ser livre para’, uma aparente conexão interna entre a noção de ‘dever’ e a de ‘poder’ que Kant afirmou manter na Segunda Crítica e alguns outros elementos do conjunto um pouco menos proeminentes.

Além disso, essa concepção (que também pode ser analisada como um *quadro semântico conceitual* (*conceptual-framework-semantics*) serve, é evidente, como fundamento lógico para atribuições singulares de seus elementos para pessoas individuais ou – talvez – outros tipos de entidades das quais esses elementos podem ser predicados veridicamente.

Se a liberdade ‘é apenas outra palavra para nada a perder’³, não constitui interesse, e pressupõem-se distinções e diferenciações do respectivo quadro ou feixe reconhecido e analisado na filosofia de forma suficiente: a distinção entre liberdade (*freedom*) e permissão (*liberty*), entre – na terminologia Kantiana – as liberdades ‘externa’ e ‘interna’; a diferenciação de diferentes tipos de liberdade(s) como reconhecida(s) na linguagem de constituições (de estilo ocidental) e, evidentemente, nas concepções Agostinianas (e Luteranas) de ‘liberdade’ religiosa (liberdade para um tipo de crença): a liberdade dos Cristãos; sem dúvida, essa lista poderia aumentar sem muito esforço e erudição histórica.

Eis o que se propõe fazer neste texto: Kant – que será seguido completamente – deu uma boa razão para pensar a liberdade em uma ‘circunstância prática’ – e esse é o conceito de que se tratará aqui – como uma concepção *inerentemente normativa*; ele deu uma razão para conceituar essa noção-gênero de liberdade como uma noção de uma *dimensão normativa da razão prática, como uma condição e noção de pano fundo, na qual não pode ser ‘deduzida’, teoricamente provada ou refutada, ou ‘identificada descritivamente’*.

A ‘liberdade’ até então construída (ou reconstruída) pode apenas ser inferida como uma *condição de pano de fundo* da razão prática para seres como os humanos – até onde se sabe ‘cosmologicamente’: a ‘fenomenologia’ das ‘determinações’ da liberdade está fora de questão. Importa usar o resto desse texto para explicar o que essa concepção de uma normatividade inerente da liberdade enquanto uma característica básica inferida da razão prática – e isso também significa: do ‘sujeito’ da razão prática – quer dizer.⁴

Esse ‘projeto’ não deve ser mal compreendido como demonstrou, de certa forma, Prof. P.F. Strawson em seu famoso texto “*Liberdade e Ressentimento*”⁵. A semântica básica da ‘liberdade’ não é a semântica de um conceito teórico de alto nível do nosso esquema conceitual – de todos os dias – do senso comum, um esquema conceitual tão fundamental para nossas vidas enquanto seres racionais e práticos que não pode ser abandonado – mesmo que a ‘ciência’, i.e. por ex. as Neurociências Cognitivas já têm demonstrado - ou poderiam julgar demonstrar – prove que a liberdade é ou poderia ser – neurofisiologicamente falando – uma ilusão.

A razão é simples: a ‘liberdade’ não é nem um conceito teórico de alto nível nem é ‘representada propriamente’ por certos tipos de relações temporais entre processos neurológicos antecedentes identificáveis pelos usos de ‘cerebroscópios’ funcionais e processos de decisão de uma consciência do senso comum.⁶ A ‘evidência’ para e contra a liberdade jaz em outro lugar.

As reduções ou ‘refutações’ neurocognitivas estão equivocadas. E certamente não é porque elas são, em certo sentido, autocontraditórias ou presupostamente ingênuas – embora isso possa ser verdade, também: a ‘liberdade’ e seu vocabulário de classificação apenas não pertence ao reino da semântica teórica e seu presente léxico reconstruído ou reduzido ou de outras novas ‘noções florescentes’.

Mas talvez alguém pudesse dizer: os modelos neurofisiológicos de cálculos *explanatórios* para a ‘liberdade prática’ – ‘desmerecendo-a’ – não funcionam porque eles compreendem mal esse conceito de teoria (de alto nível). Que tal a abordagem *hermenêutica*?

Poderia uma Hermenêutica da Liberdade Prática tornar ao menos *inteligível* por que, por exemplo, agentes livres ‘no sentido prático’ agem como eles agem, ou se abstêm de agir?

Isto é: ‘livre’ enquanto veridicamente atribuído a ações de um agente X poder tornar inteligível por que X pode fazer uma ação do tipo Y, mas não da forma de uma explanação ou da forma de uma Hermenêutica da ação ‘baseada teoreticamente’ –, embora, ao afirmar esta por aquela admita-se que não esteja muito confiante a esta altura.

Bastaria dizer que tal hermenêutica normativa teria que agregar tipos distintos de atribuições normativas de ‘praticamente livre’ para agentes a fim de delinear um quadro conceitual da ‘liberdade prática’: a estrutura holística de tal ‘feixe semântico’ seria um reconhecimento da natureza nuclear normativa de seres individuais como os humanos entendidos como seres de razão prática.

Então alguém poderia afirmar: o que pode fazer a ciência? A Neurociência pode fazer isso: eliminar da competição uma *já mal compreendida* concepção de ‘livre’, mal compreendida como um conceito teórico de alto nível em pé de igualdade com conceitos como ‘ego’, ‘subconsciente’ ou ‘orientação’.

O que a ‘Ciência’ não pode fazer é mostrar que essa é a única concepção possível de ‘livre’ ou que pode haver algumas inferências possíveis para a liberdade prática dos ‘fatos normativos’. Ou na terminologia Kantiana: Antropologia é – em última análise – a província da ciência, mas *antroponomia* não é e não pode vir a ser.⁷

Mas voltemos a Kant:

Pode-se distinguir (ao menos) três passos no desenvolvimento da compreensão Kantiana de ‘liberdade’: a primeira e a segunda fases são pré-críticas, i.e., não estão representadas na Segunda Crítica, enquanto que a terceira é a consideração que Kant dá nos parágrafos que levam à formulação padrão do Imperativo Categórico na Segunda Crítica.

O contexto da primeira fase é, evidentemente, da discussão da Terceira Antinomia da Dialética Transcendental da Primeira Crítica. O problema é neutralizado pela introdução da distinção-nuclear do Idealismo Transcendental, ‘*Ding-an-sich*’ e ‘*Erscheinung*’.⁸ A ‘liber-

dade' para se iniciar uma ação sem gerar um regresso (de causas) fatal é uma função da capacidade de se fazer tal coisa pelo 'ser-neles-mesmos' pessoal, mesmo que as consequências empíricas das ações individuadas devam e possam ser identificadas espaço-temporalmente. A dissolução da Terceira Antinomia se articula na introdução da identidade dupla do homem tanto quanto núneno como fenômeno. Não apenas esse 'modelo' inicial, i.e., contexto pré-segunda/crítica é 'teorético', i.e., uma consequência bem-vinda e necessária para a reinterpretação da 'razão pura' da Primeira Crítica – essencialmente uma aplicação do Idealismo Transcendental para a categoria de pessoa –: também em nenhum momento do argumento contra-antinômico, Kant depende de outra linha de evidência filosófica. Por boas razões, alguém poderia dizer: porque nesse momento do desenvolvimento da Dialética Transcendental tal referência estaria deslocada ou talvez impossível.

Já o contexto da segunda fase é dado no terceiro capítulo do *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.⁹ De face com o problema cético de como provar a validade objetiva das formulações canônicas do Imperativo Categórico, um desafio do qual Kant não se pode esquivar, desde que ele mesmo enquanto um 'destruidor honesto' da moralidade tem sempre insistido na necessidade de tal prova, fica-se defronte com um desafio que talvez não seja deduzir a 'validade objetiva' da respectiva concepção da liberdade, mas, ao invés disso, ficar com a tarefa de alcançar tal demonstração para um sistema de razão prática como explicada nos dois primeiros capítulos da *Grundlegung*, e, desse modo, também 'demonstrar' a 'realidade objetiva' da condição de pano de fundo da 'liberdade'. Como é bem conhecido, Kant 'resolve' tal problema ao dar-nos uma 'dedução metafísica' da moralidade. O ponto crucial é: *o mundus intelligibilis contém nele mesmo os fundamentos do mundus sensibilis e todas as suas leis e determinações*. E novamente o modelo de uma identidade dupla do homem é usado como um recurso de pano de fundo: se pensar como 'seres livres' conceituar-se-á como membros de um mundus intelligibilis e, apenas enquanto tais, poder-se-á criar sentido para a liberdade enquanto uma propriedade individualmente designada.¹⁰

Entretanto, e claramente, essa é uma construção metafísica, tendo em vista que, mesmo que fosse o caso de que o mundo inteligível ‘contivesse’ a fundação das leis do mundo sensível, que em-si mesmo tampouco mostra que essas leis são objetivamente válidas nem as demonstram, mas, ao invés disso, pressupõe, de modo bastante acrítico, que as leis ‘fundamentantes’ do mundo *intelligibilis de facto* são válidas em si mesmas.

A mera afirmação de tal relação fundada numa carga ontológica é substituída por uma prova necessária: *a mera validade da metafísica* é substituída por uma real e sincera resposta ao cético.

Não é de se admirar, portanto, que uma *Crítica da Razão Prática* foi considerada necessária.

Já a terceira (e última) fase – a mais desenvolvida e ‘madura’ concepção de ‘liberdade’ – introduz o aspecto crucial e ‘novo’ da normatividade irreduzível da liberdade e as suas derivações semânticas associadas. Todas as passagens decisivas são parte da ‘*Anmerkung*’ do parágrafo 6 (§ 6) da Segunda Crítica.

Em uma das mais excitantes e ousadas ‘excursões’ explicativas em toda a história da filosofia, Kant tinha estabelecido que apenas a ‘forma legislativa’ (como parte de uma máxima) pode ser tomada para determinar racionalmente a vontade. A liberdade e a incondicionalmente lei prática válida são conceitos mutuamente referenciais: o problema crucial agora consiste no ponto iniciatório do conhecimento do prático: isso seria liberdade ou apenas uma lei prática?

É evidente que Kant tem que progredir ao lado da lei moral como a *Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi)* da liberdade; ‘liberdade enquanto tal’ é meramente conhecida negativamente, ou empírica, i.e., não existente, ou apenas totalmente compreensível para uma intuição intelectual da qual não se possui (especialmente não tão tipologicamente quanto os filósofos não-Fichteanos/não-Hegelianos!)

Kant oferece um exemplo esclarecedor sobre a relação normativa entre liberdade ‘em um aspecto prático’ e consciência moral: se dada a escolha entre sacrificar a vida de alguém ou trair um homem inocente, i.e., cometer uma imoralidade vulgar ou ignorar esse curso de ação e, possivelmente, deixar alguém perder a vida (o nobre homem do exemplo de Kant é rigoroso!) o resultado factual dessa

situação de escolha moral pode ser difícil de antecipar. Mas, certamente, alguém não pode discordar que um caminho moral de decidir essa questão é possível. Kant conclui que o conhecimento de um tipo de ‘eu posso fazer isso’ parece ser uma consequência do ser consciente do fato de ‘eu moralmente deveria fazer isso’. E é claro que ele toma isso enquanto demonstração que o conhecimento da razão prática ou esse tipo de ‘poder’ é a função do conhecimento enquanto um ‘moralmente deveria’, i.e., da proposição normativamente vinculante.¹¹

É evidente que Kant se apressa a adicionar qualificações necessárias. É sabido que o conhecimento de tais leis é (apenas) a *ratio cognoscendi* da liberdade, enquanto que a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, i.e., se a liberdade ‘ela-mesma’ é normativa, é uma pergunta possivelmente apenas para os ‘deuses’ decidirem.

Mas se pensa que nós não precisamos nos ater a tais escrúpulos: se a liberdade prática, enquanto um modo e uma condição do ser particular, pode ser apenas inferida normativamente e enquanto tal ser realizada, então que seja. Nós não possuímos uma intuição intelectual – então aquele ‘fato’ não pode possivelmente contar contra nós ou contra seres como nós.

Essa tese da normatividade da liberdade não é ‘baseada em’ uma causa empírico-descritiva das pessoas. Ela é antes uma parte de tal causa – de pessoas enquanto tais – ‘do alicerce ao topo’: nenhuma ‘redução’ é possível, e a superveniência (*supervenience*) enquanto uma relação redutora, seja ela fraca ou ‘forte’, não funciona também como uma forma de modelar a relação entre o normativo e o empírico-descritivo ou ‘nomic-causal’ (*nomic*). É simplesmente errôneo sugerir que a esse ponto o neurofisiologista possa ainda ter um ‘pé na porta’ para surgir com uma contra-resposta.

‘Livre’ (*free*) não é um predicado como ‘duro’, ‘verde’ ou ‘peso molecular de xy’ e não pode ser ‘reduzido’ a tais predicados ou referências.

‘Livre’ também não é semanticamente ‘subjetivo’ como termos (clássicos) de cor ou perceptos sensoriais e não pode expressar um estado ‘subjetivo’ de ser.

‘Livre’ não é metafísico: ele não designa uma propriedade metafisicamente proeminente das pessoas. Muito pelo contrário: a ‘não

responsabilidade’ ‘endêmica’ ao núcleo normativo da ‘liberdade’ é equivalente à perda da humanidade, i.e., à perda da razão prática e da possibilidade de uma vida moral como tal.

Consequentemente, alguém não deveria pensar a razão prática como se segue:

- (1) não enquanto uma condição permissiva (*enabling condition*) ou propriedade individual: como um tipo de estrutura volitivo-cognitiva ‘interna’;
- (2) não enquanto uma habilidade ‘contra-causal’ ou ‘propensão’ de ‘injetar’ ações-símbolos em redes causalmente estruturadas dos eventos espaço-temporais e processos;
- (3) não enquanto uma propriedade esotérica de ‘nós’ ou ‘pacotes’ mecânico-quânticos profundamente arraigados ou ‘túbulos vibratórios’: indeterminismos desse gênero não são nem necessários nem quistos.

Normatividade prática, entendida como a normatividade da razão prática e não como a normatividade da condição ou estrutura social, divide o homem em um ser prático. A dimensão desse tipo de normatividade reúne as dimensões do subjetivo e do objetivo como constitutivas da dimensão do homem.

Agentes livres como sujeitos sociais sempre possuem uma natureza normativa ou uma ‘identidade’. Se tal ‘ser social’ não é ‘normativamente suscetível’, o predicado ‘liberdade’ (*freedom*) simplesmente não se aplica ao caso.

É evidente que essa normatividade da liberdade (*freedom*) deve ser ‘do gênero correto’! Ela deve ser ‘primordial’, i.e., não redutível e ela deve ser ‘auto normativa’ em um sentido das noções de autonomia Kantiana ou algo similar.¹²

Agora: no debate corrente sobre a ‘liberdade’, isso contaria como uma forma de Compatibilismo Normativo? Talvez alguém pudesse fazer um argumento a esse favor, mas não aqui e não hoje. Eu apenas quero afirmar um Normativismo da liberdade prática (*practical freedom*), e nada mais. Permanece a ser visto se o possível compatibilismo geral de base normativa também pode estar ‘nas cartas’. Tal formulação poderia ter que considerar o que se segue:

Alguém poderia dizer que o tipo de normatividade aqui em questão deve preceder à normatividade da moral e das instituições legais ou da instituição da lei: não é do tipo legal pela razão óbvia de que a legalidade é a estrutura superveniente dos fenômenos da lei natural ou das relações contratuais entre agentes sociais; e isso não é exclusivamente do tipo moral - apesar do argumento Kantiano parecer sugerir apenas isso - porque a noção de razão prática é mais abrangente do que a de razão moral. Alguém poderia especular que esse tipo de normatividade fosse do gênero tético (*telic*), ou melhor, normatividade autotética: 'Eu posso me desenvolver e me 'aperfeiçoar', porque eu deveria fazer tal coisa, dados tais e tais objetivos gerais em minha vida' (esses 'objetivos' sendo 'racionais' em certo sentido adequado).

Ser moral no sentido Kantiano é apenas uma forma de submissão imposta a si próprio com tal 'imperativo autotético'.

E ademais: a identidade 'mental' das pessoas não é apenas a função de seus conteúdos mentais. É a função de seus 'perfis normativos', por ex., de desafios normativos autoimpostos, não apenas de conteúdos e crenças intencionais. A noção mais abrangente da identidade pessoal possui uma estrutura nuclear irredutivelmente normativa nesse exato sentido.

Portanto: os 'seres de liberdade' são ontologicamente singulares: eles possuem uma natureza nuclear normativa que é irredutível e superveniente evolutiva - em adição às suas propriedades pessoais 'normais', por ex. exprimível nos *P-predicates* de Strawson.

Entretanto: pode essa noção do 'normativo' realmente arcar com o ônus que se pôs sobre ela? E não seria o caso de também haver algo como a '*Aufklärung*' Nietzscheana com a '*Eigen-notion*' da liberdade (*freedom*) possivelmente como a sua última vítima?

Talvez a liberdade (*freedom*) realmente seja uma ilusão necessária - não apenas para motivos religiosos, mas para uma natureza evolucionária robusta: o assim chamado campo da progressão autotética (na Neurociência Evolucionária) pode apenas ser a última arena da evolução humana para ancorar tal autodescrição ilusória 'necessária evolucionária'.

Ou talvez cedo ou tarde, haja uma Neurociência Cognitiva como uma forma de Física Quântica da liberdade, i.e., uma ciência que enfrente os fenômenos prático-cognitivos assim como a Física Quântica Clássica enfrenta as naturezas Aristotélica e/ou Newtoniana.

Bem, não se pensa ser preciso ceder a esses escrúpulos ou tipos de dúvida, fascinantes e honoráveis que sejam.

Fenômenos de escolha considerada, cumprimento, execução e a realização dos fins e as estruturas teleológicas da ação nas formas que podem ser reconstruídas de acordo com os imperativos internos da normatividade incontornável da razão prática estão aqui para ficar e de forma justificada.

A dimensão da razão prática desse tipo não irá embora de qualquer maneira. A semântica do ‘livre’ está aqui para ficar, também, pelos motivos dados e sugeridos. Eu acho a consideração a seguir de um possível problema geral muito mais perturbadora.

Não se deve associar a ideia de liberdade ‘em um respeito prático’ tão próxima às noções e/ou condições da moralidade. Também se precisa – dada por assim dizer a história da humanidade – de uma ideia de liberdade (*freedom*) enquanto uma liberdade prática (*practical freedom*) para fazer – ou perpetrar – ‘coisas terríveis’ entre e/ou contra nós mesmos. O fenômeno histórico do mal – manifestado e possível – não precisa sempre ser a função que Kant poderia ter chamado ‘*Neigung*’ ou mera inclinação. O problema da possibilidade da ‘*Vernunft-Böse*’, i.e., o mal racional ainda está conosco – e não irá, é evidente, simplesmente embora.

Talvez a nossa propensão ou habilidade de agir como um Hitler seja uma condição necessária da nossa habilidade prática para viver uma vida de moralidade?

A liberdade prática autotélica não precisa sempre ser uma liberdade de fim moral (*moral-telic freedom*). Talvez em função de ser livre ‘em um sentido prático’, alguém deva ser capaz de agir – de uma forma baseada em princípios – contra a ‘melhor natureza moral’ de alguém. A tese dessa normatividade da razão prática também deve ser capaz de dar conta dessa possibilidade.

Mas para acabar em uma nota mais clara: se afirmou antes: ‘livre’ é um gênero engraçado de predicado: enquanto tal e sempre

‘sem conteúdo empírico’, ele está também entre os mais necessários em nosso vocabulário autodescritivo.

A seguir, seria bom expandir e clarificar alguns pontos que têm sido tratados inadequadamente no corpo deste texto, dada a escassez ‘natural’ de tempo alocado.

Eu devo começar com uma reclamação ‘comum’:

(1) E as três ‘liberdades clássicas’: liberdade de ação, liberdade da vontade e liberdade de pensamento?

Tomando a ‘Anmerkung’ Kantiana do parágrafo 6 (§6) da *Segunda Crítica* como ponto de partida, deve ser fácil enxergar que essas ‘liberdades clássicas’ são *co-enunciadas* na passagem crucial da exposição introdutória da normatividade da liberdade ‘em um respeito prático’.

Frente à ameaça de morte do nobre, a compreensão de que alguém *pode* optar pelo curso moral da ação de não trair a si próprio é *equivalente* à prática e à realização cognitiva dessas ‘liberdades clássicas’.

Mas é também da máxima importância entender que, nessa conjuntura analítica, nós estamos frente a um exemplo da situação supracitada – ou feixe semântico da liberdade prática: essas noções clássicas são semanticamente coenunciadas e *parte desse feixe semântico*.

Mas ao mesmo tempo eles não têm precedência lógica para a introdução normativa da liberdade prática (a inferência Kantiana do ‘dever’ para o ‘poder’): eles devem ser tomados para representar conceitos prévios da liberdade prática *no interior desse feixe*, pois existem outros conceitos funcionando como subconceitos – ou sucessores – da liberdade prática, por ex., conceitos de autodeterminação, autonomia e os ideais de uma moral serão tomadas como razão prática ‘pura’.

Enquanto a liberdade prática representa uma propriedade ou estrutura normativa *inferida*, esses pré-conceitos – e sucessores – ou estruturas semânticas são *funções de uma inferência a partir de uma inferência*.

Não obstante, o respectivo feixe – ou quadro – semântico da liberdade prática deve ser tomado a fim de representar uma semântica

compreensiva da normatividade necessária da liberdade, na qual, é evidente, abrange-se a totalidade daquela concepção.

(2) A conexão interna entre *conhecer* alguém (si mesmo) como um agente moral e *experenciar* alguém (si mesmo) enquanto tal.

A importação crítica do ‘Anmerkung’ Kantiano do parágrafo 6 (§6) pode também ser compreendida como implicação ou ênfase de uma *conexão interna entre autoconhecimento moral e autoexperiência moral*.

A ameaça de morte do nobre pode, portanto, ser tomada para iniciar um processo de algo como a autodescoberta da identidade de alguém como um normativamente desafiado e (portanto) ser capaz, i.e., um ser de liberdade normativa em face dos desafios morais e autodesafios.

Essa autorrealização é exatamente isto: *o conhecimento de um núcleo normativo próprio e a realização de um tal ‘eu’, sua autoconstituição eodemque actu* – por assim dizer.¹³

Se um ser tal como este, i.e., com uma ‘natureza’ de autoconstituição ou auto-determinação normativa se afeta em respeito de sequencias de ação, vontade e – possivelmente – deliberação, ou se sujeita a *razões autotélicas (Beweg-Gründe)*, tal ser poderia então ser dito como ‘livre em um respeito prático’ – dada a estrutura irreduzivelmente holística do respectivo ‘campo’ de razões autotélicas e fatores de auto-determinações práticas.¹⁴

(3) Pode haver nenhuma ‘explicação’ (*explanation*) da liberdade prática e ‘livre’ não ser um predicado passível de base verídica (*truth-based predicate*).

Atribuições da liberdade prática a pessoas não são empiricamente verificáveis, comprováveis ou refutáveis aparentando outros tipos de predicados-pessoais altamente teoréticos.

Nós podemos inferir que – em uma dada situação – uma pessoa P estava ‘sob estresse severo’, não estava ‘no comando dela mesma’, esteve ‘tomada de seus sentidos’, etc.

Os vocabulários semânticos usuais do voluntário e do involuntário, das ações impostas e não impostas se aplicam ao usual, é claro: mas, em nenhum momento de tais usos, fica-se frente a uma explicação da liberdade prática ou do uso com base de verdade de um

predicado como ‘livre em um aspecto prático’.

Como se pode ser esperado, dado o feixe semântico da normatividade da liberdade, *tais atribuições podem apenas ser inferidas*.

Descrever ou explicar verdade não é para ser tido como consequência de uma tal semântica.

Liberdade prática não pode ser tomada como uma função da explicação causal (*causal explanation*) de instâncias de ação ou comportamento:

‘X fez/(usualmente) faz Y, porque X é, praticamente, um agente livre’ e não representa uma possível explicação para Y.

(4) Liberdade prática e a ‘eficiência causal’ das razões e de liberações

Explicações causais ou – ainda pior – ‘contra’-causais de uma natureza da liberdade ‘em um respeito prático’ estão esgotadas; um veredicto similar assegura os modelos de ‘explicação’ da razão prática como uma ‘capacidade causalmente eficaz’ de gerar espaço-temporalmente símbolos de ação adequados.

Não apenas nós carecemos de uma representação ‘teorética’ adequada da razão prática na qual poderíamos concebivelmente ser analisados ao longo de linhas ‘causalísticas’ (‘gerar’ ações pode ser a forma de ‘os causar’ a fim de existir); são necessariamente, desde que tal pressuposição ‘essencialista’ de uma ‘arquitetura’ unitária de ambas as razões teorética e prática poderiam entrar em conflito no descobrimento crítico Kantiano – informar o desenvolvimento de uma conta de razão prática (pura) de uma Dialética Transcendental da *Primeira Crítica* ‘para’ uma ‘altura’ crítica da *Segunda Crítica* – essa razão prática é autônoma e possui seu próprio perfil ‘sistêmico’.

O normativismo crítico da liberdade prática distancia e sobrepõe conceitos de causalidade ‘libertária’ ou aqueles de uma ‘*Kausalität aus Freiheit*’: a ideia de um gênero de causalidade ‘mágica’ ou um mecanismo causal não ‘causal’ da razão prática – claramente uma figura pré-crítica ou um pensamento transcendental – é necessariamente abandonado de qualquer função na altura da reconstrução crítica da razão prática (pura).

Não apenas não poderíamos ‘desejar’ a eficácia causal e a eficiência de razões normativas de ações e/ou ‘adicionalmente’ escolhas ou decisões, por assim dizer (como uma ‘vontade’ iria ‘alcançar’ nada, exceto abrir avenidas de um regresso fatal): essa suposição geral negativa, ou pressuposição, é parte de uma ‘arquitetônica’ da razão prática e pode ser apenas abandonada (ou suspensa ou reajustada) por sequências singulares de ações ou justificações práticas – no foco de um ‘dado’ hermenêutico respectivamente ‘forte’ e de reconstruções de patologias suspeitas e/ou evidentes.

A cláusula justificadora de uma hermenêutica da ação: ‘Por que você fez isso e não, ao invés disso, aquilo?’ ‘*Porque*, em tais situações, deve-se fazer isso e não aquilo!’ reintroduz a estrutura normativa da liberdade ‘em um respeito prático’ de acordo com a consideração Kantiana nos parágrafos §6 e §7 da Segunda Crítica – que não nos leva a lugar algum.

‘As ‘razões’ da razão prática pura são ‘apropriatórias’: elas são ‘*Eigen-Gründe*’. E como tais são uma função da autodeterminação prática nas ‘linhas’ de desenvolvimento deliberativo e volitivo na vida das pessoas. Normalmente, elas ‘fixam-se’ em ações e em sequências de ações que, por essa mesma razão, podem ser atribuídas a pessoas – com futuras consequências da atribuição das responsabilidades, propriedade e autoria.

Novamente, a ‘ânsia’ ‘teoricista’ por modelos explanatórios causalmente ‘profundos’ da ‘interação’ da razão prática e dos ‘sistemas de ação’ está equivocada – e, possivelmente, segue o caminho da tentativa de postular um tipo autocontraditório de investigação. Explicar a liberdade ‘em um respeito prático’ pode até não sair do chão – ou já eliminou o seu ‘assunto’ enquanto um objeto viável de pesquisa empírica.

(5) Identidades empírica, real e normativa de pessoas

Deve estar claro até aqui que a tese de uma normatividade nuclear de uma identidade dos seres humanos enquanto seres de razão prática possui nenhuma relação com a Metafísica da Pessoaalidade; pelo contrário, deve-se interpretar a tese Kantiana como uma versão ‘desmetafísica’ de seu teorizar pré-crítico sobre o status do ‘sujeito’ de uma ‘causalidade da liberdade’.

Pessoas *reais* humanos são, ontologicamente falando, entidades de tipo *híbrido*. Sua natureza enquanto pessoas *reais* é uma função de suas naturezas *empírica* e *normativa* ou identidades.

Ambas as ‘naturezas’ e suas respectivas características de identificação são *complementares* no estrito sentido em que eles são mutuamente incompatíveis enquanto identidades ou parte-identidade, e apenas tomadas em conjunto ou coutilizadas, torna-se possível uma consideração completa e total dos humanos enquanto pessoas *reais*.

A intuição presumivelmente convincente (ou inevitável) de que liberdade prática deve, de alguma forma, também ‘ser’ empírica, porque pessoas reais são empiricamente ‘presentes’ e suas ações constituem eventos factuais que podem ser identificados (e reconstruídos) espaço-temporalmente, não irá embora – e é evidente que não deveria ser ‘desacreditada’ – pela ‘simples’ razão de que nós precisamos de ambos os tipos de vocabulários de atribuição para considerar plenamente e entender a vida humana.

Por outro lado: se ambos os tipos de descrições são ‘essencialmente’ incompatíveis no sentido de que a ‘existência empírica’ de uma pessoa foi causalmente regulada ‘por completo’, e ser livre ‘em um respeito prático’ seria de fato denotar algo ‘contracausal’, um tipo de causalidade natural ‘suspensória’ (ou de sobrepor) de propriedade ou condição, então a ‘Tese-Complementar’ introduzida acima parece indefensável.

Mas esse tipo de Idealismo Transcendental Kantiano – o próprio essencialismo pode, é claro, ser colocado em dúvida – completo é exatamente uma tentativa de ‘desarmar’ o problema desde o início.

Enquanto *essencialismo*, o essencialismo causalístico parece estar no mesmo barco¹⁵ do essencialismo libertário por denotar uma condição de ‘liberdade-garantida’ ou propriedade ou um gênero de ‘causalidade numenal’.

Confrontado com esse predicamento de abandonar o essencialismo¹⁶ e caminhar rumo à complementaridade parece um curso de ação prudente. Não se precisa de uma Metafísica da Liberdade para explicar um núcleo normativo de nossa identidade enquanto pessoas reais assim como nós não precisamos de uma Metafísica da Causalidade Empírica para explicar a efetividade espaço-temporal de ações

intencionais.

Chamadas para ‘desmerecer’ a própria complementaridade – se não estiver baseada em uma ‘metafísica projetiva’ da ‘verdade empírica, irá ‘vencer’ no final’ – pode ser desviada na condição de uma contrachamada austera: ao apontar que essa complementaridade está aberta para análises futuras, mas enquanto tal – e necessariamente – denota uma estrutura unificante da interpretação de pessoas reais, suas identidades e ações por não serem abandonadas tão facilmente.

Notas

- ¹ Texto revisado e ampliado de uma palestra no Sexto Colóquio Internacional de Filosofia da Mente realizada na Universidade Federal do Ceará, Brasil, de 14 a 16 de setembro de 2011.
- ² Quando necessário, as palavras inglesas “*freedom*” ou “*liberty*” serão inseridas entre parênteses na tradução portuguesa com o propósito de clarificação semântica. “*Liberty*” deve ser lida como expressando o feixe conceitual de “liberdade política”. “*Freedom*” é, certamente, a mais basilar das duas – dada a referência Kantiana corrente.
- ³ Alusão à passagem da música “*Me & Bobby McGee*” de Janis Joplin. [“*Freedom is just another word for nothing left to lose*”]. Nota do Tradutor.
- ⁴ Tendo em vista a literatura sobre o nome (equivocado) ‘livre-arbítrio’ – o problema é vasto e eu devo me abster de citar referências. Por uma excelente e razoável introdução ‘compreensiva’ para o problema – ver: ‘Free Will: The Scandal in Philosophy’, *Information Philosopher*, junho, 2011.
- ⁵ P.F. Strawson: *Freedom and Resentment*, London 1974, p. 1-25.
- ⁶ I.e. o famoso (e notório) argumento ‘empírico’ de B. Libet e (agora) de outros.
- ⁷ Kant introduziu essa distinção explícita na versão de 1796 da ‘*Metaphysics of Morals*’. Vid. p. 406. *Akademey Edition Vol. VI*.
- ⁸ Vid. B561 ff. *Akademey Edition*.
- ⁹ Vid. p. 446 ff. *Akademey Edition Vol. IV*.
- ¹⁰ Vid. p. 453 *Akademey Edition Vol. IV*.
- ¹¹ Vid. A 53 ff. ‘*Kritik der Praktischen Vernunft*’, *Akademey Edition*.
- ¹² Veja o adendo abaixo para mais comentários.
- ¹³ É supérfluo acrescentar que essa conexão entre o autoconhecimento e a autoexperiência devem ser tomadas ‘conceitualmente’. Uma conta *genética* – talvez conforme as linhas Kolhbergiana e Piagetiana de construção – é um ‘animal’ inteiramente diferente.
- ¹⁴ Razões autotéticas podem ser razões que expressam o que é bom-para-mim em termos práticos como um possível alvo de ação, mas também – e necessari-

amente – o-que-é-bom-para-todos em termos práticos (afetado) com tal alvo. O Kantismo ‘Clássico’ reconhece apenas o segundo tipo de ‘Beweg-Grund’ como moralmente relevante, é evidente. Mas as razões autotélicas não precisam de razões de uma natureza moral em função de ser *normativamente* ativa e relevante.

¹⁵ O barco da super-interpretação metafísica.

¹⁶ Ou não o abraçando desde o início.

