

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

ÍTALO RAFAEL FRANÇA RIO TINTO

**UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA AÇÃO NUMA PERSPECTIVA
FILOSÓFICA EM KANT E HEGEL**

RECIFE

2022

ÍTALO RAFAEL FRANÇA RIO TINTO

**UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA AÇÃO NUMA PERSPECTIVA
FILOSÓFICA EM KANT E HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado
Ribeiro de Menezes Costa

RECIFE

2022

R586i Rio Tinto, Ítalo Rafael França.
Uma investigação acerca da ação numa perspectiva
filosófica em Kant e Hegel / Ítalo Rafael França Rio Tinto,
2022
121 f.

Orientador: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Mestrado em Filosofia, 2022.

1. Ato (filosofia). 2. Filosofia. 3. Kant, Immanuel, 1724-1804.
4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I. Título.

CDU 111.6

Pollyanna Alves - CRB4/1002

FOLHA DE APROVAÇÃO

ITALO RAFAEL FRANÇA RIO TINTO

UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA AÇÃO NUMA PERSPECTIVA FILOSÓFICA EM KANT E HEGEL

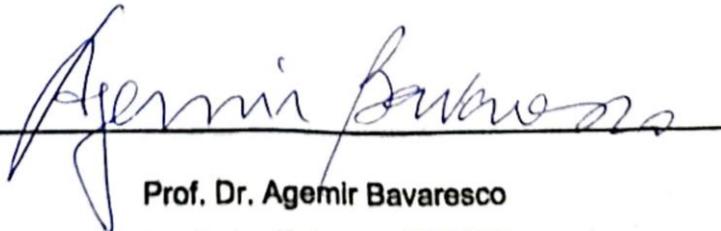
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP para obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 18 de outubro de 2022 pela banca examinadora e constituída pelos professores:



Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa
Orientador - UNICAP



Prof. Dr. Pe. José Marcos Gomes de Luna
Avaliador Interno - UNICAP



Prof. Dr. Agemir Bavaresco
Avaliador Externo - PUCRS

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha família, de modo especial, aos meus pais Ana e Barbosa, e àqueles amigos que muito me apoiaram e me incentivaram a realizá-lo.

AGRADECIMENTO

Agradeço, primeiramente, a Deus por ter me dado forças, ânimo e coragem para concluir este projeto de dissertação.

Agradeço aos meus pais que me apoiaram e incentivaram durante todo o período em que estive na universidade.

Minha gratidão a Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco – FACEPE, que, ao longo dos dois anos da pesquisa de mestrado me subsidiou com a bolsa de pós-graduação, a qual foi imprescindível para que eu pudesse concluir este projeto. Um agradecimento muito especial ao mui estimado Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado, Diretor da Escola de Educação e Humanidades que, com muito empenho e destreza, como meu orientador, muito me ajudou na construção deste trabalho e que, além disso, permitiu que eu assumisse sua pesquisa e, associada a ela, pudesse ter acesso à bolsa FACEPE para o mestrado.

Meu agradecimento, estima e admiração ao Prof. Dr. Pe. José Marcos Gomes de Luna e ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco por terem aceitado o convite para serem avaliadores desta pesquisa de dissertação; mas, sobretudo, porque com suas contribuições fizeram com que este trabalho crescesse muitíssimo em técnica e qualidade filosófica.

Também estendo meus agradecimentos a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAP, que, ao longo dos anos de estudo e pesquisa filosóficas, foram ajudando-me a caminhar rumo à luz do conhecimento e lançando-me em direção a terrenos mais fecundos.

E, por fim, mas, não menos importante, aos meus estimados amigos, que tanto me incentivam e ajudam na caminhada acadêmica. Mas de modo especial agradeço, ao meu melhor amigo Liwerthon Bruno; aos tão queridos Gabriel, Falber, Bernardo, Maycon Sanches, Pe. André Araújo, Pe. Maurício Diniz, Pe. Carlos André, Pe. Antônio Diego, Diác. Sérgio Douets; a doce Patrícia Silva com sua presença amiga; ao colega de turma Alberto [*Camus*] Luiz que se tornou um amigo querido; aos professores Gerson Arruda, Degislundo Nobrega, Ir. Rita Maria, Pe. João Paulo e Tales Macêdo que, mesmo sem saberem, me ajudaram muitíssimo a continuar nessa caminhada.

“Sapere aude; tenha coragem de fazer uso do seu próprio entendimento.”

(Immanuel Kant)

“Tenha a coragem de estar errado.”

(G. W. F. Hegel)

– Apenas os corajosos comentem erros –

RESUMO

Considerando a emergente relevância do estudo acerca da *ação* na Filosofia, reflexo do próprio surgimento de uma disciplina que leva o nome de *Filosofia da Ação*, este trabalho destina-se a uma investigação acerca da *ação* nos pensamentos de Kant e Hegel, dois grandes nomes do Idealismo Moderno e da própria História da Filosofia. Assim sendo objetiva-se, fazer uma análise da 3ª Antinomia da *Crítica da Razão Pura* de Kant e da *Filosofia do Direito* de Hegel em busca de respostas que apontem à constituição e desenvolvimento da *ação*, bem como, sua relação prática com a moralidade. Tudo em vista da defesa de que há uma Filosofia da Ação tanto em Kant quanto em Hegel. Para tanto, procede-se à uma análise dos textos com o intuito de reconstruir o pensamento dos autores em questão e estruturar uma argumentação que sustente os objetivos propostos. Desse modo, observa-se que apesar do tempo em que viveram e do fato de que não era o objetivo central dos autores, é possível sustentar argumentativamente que existe uma Filosofia da Ação a partir da estrutura vocabular e conceitual de Kant e de Hegel, o que permite concluir que a filosofia de ambos, de certa maneira, ajudou a construir o caminho para a realização do que hoje conhecemos como Filosofia da Ação. E ainda o fato de mostrar a importância de se trabalhar dois filósofos como esses na atualidade.

Palavras-chave: Filosofia da Ação; Ação em Kant; Ação em Hegel; Crítica da Razão Pura; Filosofia do Direito.

ABSTRACT

Considering the emerging relevance of the study concerning the *action* in Philosophy, a reflection of the advent of a discipline by the name *Philosophy of Action*, this work intends to investigate the *action* in the thoughts of Kant and Hegel, two important figures of Modern Idealism and the History of Philosophy as a whole. Therefore, the purpose is to analyze the 3rd Antinomy of Kant's *Critique of Pure Reason* and Hegel's *Philosophy of Right* in search of answers that points to the constitution and development of *action*, as well as, its practical relation with morality. All of that aimed at the defense that there is a Philosophy of Action in both Kant and Hegel. To this end, an analysis of the texts is carried out with the aim of reconstructing the thoughts of the mentioned authors and structuring an argument that supports the proposed objectives. Thus, it can be observed that despite the time in which they lived and the fact that it wasn't the authors' main objectives, it's possible to argue that exists a Philosophy of Action based on the vocabulary and conceptual structures of Kant and Hegel, which allows to conclude that both authors' philosophy, in a way, helped pave the way to the accomplishment of what we know today as Philosophy of Action. Also, it shows the importance of teaching philosophers like them nowadays.

Key-words: Philosophy of Action; Action in Kant; Action in Hegel; Critique of Pure Reason; Philosophy of Right.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 POR UMA FILOSOFIA DA AÇÃO EM KANT: UM ESTUDO DA TERCEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA	14
1.1 PENSANDO A AÇÃO	15
1.2 A AÇÃO NO SENSO COMUM.....	16
1.3 O PROBLEMA DO COMPATIBILISMO EM KANT.....	20
1.4 A AÇÃO NA 3ª ANTINOMIA DA KRV: UMA ANÁLISE VOCABULAR.....	24
1.4.1 As Expressões da Ação na 3ª Antinomia	25
1.5 A GRAMÁTICA DA AÇÃO NA 3ª ANTINOMIA	30
1.5.1 Causalidade Natural e Causalidade pela Liberdade	30
1.5.2 Coação	35
1.5.3 Arbítrio	37
1.5.4 Necessidade	39
1.5.5 Intenção	43
1.5.6 Liberdade	45
1.6 UMA FILOSOFIA DA AÇÃO KANTIANA?	50
2 UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA AÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL	56
2.1 O COMPATIBILISMO E O SEU PROBLEMA EM HEGEL	57
2.2 VONTADE LIVRE E A CONTRADIÇÃO HEGELIANA	58
2.3 A ESTRUTURA QUE GERA A FORMA DA VONTADE.....	67
2.4 AS DIMENSÕES DA VONTADE LIVRE	75
2.5 A AÇÃO PENSADA A PARTIR DA VONTADE LIVRE E DA CONTRADIÇÃO HEGELIANA.....	79
3 A MORALIDADE COMO PRESSUPOSTO DO SENTIDO DA AÇÃO EM HEGEL	84
3.1 VONTADE, SUBJETIVIDADE E MORALIDADE	84
3.2 A AÇÃO COMO EXPRESSÃO DA VONTADE MORAL.....	90
3.2.1 Propósito e Culpa	93
3.2.2 Intenção e Bem-Estar	98
3.2.3 Bem e Consciência Moral	103
3.3 CONSTITUIÇÃO DA AÇÃO NA MORALIDADE HEGELIANA	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

Esta dissertação busca apresentar um trabalho de investigação em torno da temática da *ação* na perspectiva filosófica. Uma área relativamente nova, dentro da dinâmica da história da filosofia, que tem dado bastante fruto e está cada vez mais ganhando seu espaço na academia e nas discussões filosóficas das ágoras modernas é a Filosofia da Ação. Os principais problemas que essa área se ocupa estão dispostos entre buscar entender o que constitui uma *ação* e como se pode explicar lógica e filosoficamente uma *ação*.

No senso comum se fala muito em “fazer algo” e se associa muito o resultado desse ‘algo feito’ a realização de uma *ação*. No entanto, será que realizar uma *ação* é tão somente fazer algo? ou *ação* é o resultado de algo realizado? Muitas vezes é preciso pensar fora do que é comum para poder compreender as coisas para além do que elas aparentam ser. Desse modo, a Filosofia da Ação busca entender quais as dimensões constitutivas da *ação* e o que realmente caracteriza algo como sendo uma *ação* genuína. Esse tipo de investigação ajuda a traçar ideias que enveredam por várias áreas da humanidade – e da própria Filosofia. Por exemplo, ao buscarmos conhecer os fundamentos da *ação* podemos entrar em questões de metafísica e da mente, se buscarmos analisar seu desenvolvimento no mundo entra-se tanto na linguagem quanto na moralidade e assim por diante.

É em vista dessa riqueza apresentada pela Filosofia da Ação que este trabalho se encontra inserido na problemática da *ação*. O desenvolvimento deste trabalho busca apresentar as bases constitutivas da *ação* a partir da investigação desse tema nas perspectivas de Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831), dois grandes marcos da Filosofia Moderna. Apesar desses dois filósofos em questão não apresentarem estruturalmente um trabalho inserido na Filosofia da Ação, acreditamos que alguns dos seus pensamentos, já daquela época, servem como terreno fecundo para tratarmos de elementos constitutivos para o que hoje chamamos de Filosofia da Ação.

Dessa maneira, o objetivo principal deste trabalho é fazer uma leitura das filosofias kantiana e hegeliana em busca de pressupostos que sustentem e validem a proposta de que há uma filosofia da *ação* no centro desses grandes pensadores. Assim, o desenvolvimento desta dissertação busca expor os

elementos constitutivos da ação a partir da perspectiva do agir humano tanto em Kant quanto em Hegel. Vale ressaltar que a abordagem que se propõe neste trabalho de pesquisa é do ponto de vista sistemático; no entanto, faz-se necessário, em alguns momentos, uma “escavação” e/ou “reconstrução” da argumentação filosófica dos autores em questão, o que pode dar um caráter histórico a pesquisa. Por isso, chamamos atenção a esse fato para que o leitor possa estar ciente dessa *nuance* no desenvolvimento da dissertação. É evidente que por mais delimitada que seja, uma proposta dessa proporção não conseguiria ficar apenas no âmbito constitutivo da ação, dessa forma, a relação entre ação e moralidade na ótica hegeliana mostrou-se bastante relevante para a arguição deste trabalho.

Para alcançar o objetivo que aqui foi proposto foram usadas duas obras bases de análise: a *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant e a *Filosofia do Direito* (1820) de Gerorg W. F. Hegel. Mais especificamente na *Crítica da Razão Pura* a análise teve maior ênfase na *Terceira Antinomia da Razão Pura* e na *Filosofia do Direito* a dedicação foi maior nas partes constitutivas da *Vontade Livre* e na seção dedicada a *Moralidade*. Alguns comentadores foram usados como norte ou referencial, como poderá ser visto, porém, Kant e Hegel são, fundamentalmente, os autores principais.

À vista disso, este trabalho dissertativo está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo da pesquisa será dedicado a Kant e ao seu trabalho vocabular que apesar de cosmológico, paradoxalmente, de alguma maneira, serve de constituição para a Filosofia da Ação. Após ser feita a análise deste vocabulário kantiano e exposto como ele serve de arcabouço para a Filosofia da Ação, é proposta uma Filosofia da Ação em Kant a partir da estrutura constitutiva da ação humana. Além disso, é destacado como o desenvolvimento da investigação mostrou o caráter compatibilista da filosofia kantiana, ou seja, uma conciliação entre causalidade natural e causalidade pela liberdade.

Por sua vez, o segundo capítulo tem Hegel como seu protagonista. Nessa parte do trabalho se busca entender como a Vontade se relaciona com o agir humano. Inicialmente pretende-se explicitar a constituição da ação na ótica hegeliana. A partir disso, são expostas as condições da ação frutos da vontade livre e, em seguida, feita uma argumentação acerca das condições de possibilidade de um compatibilismo hegeliano – conciliação entre condições

determinantemente necessárias e a liberdade. Já o terceiro capítulo, que também é dedicado a Hegel, visa compreender como a moralidade pressupõe a ação dentro da subjetividade e liberdade do indivíduo.

Assim sendo, este trabalho dissertativo se mostra com um conteúdo vasto e muitíssimo relevante para o saber filosófico; primeiro porque se debruça sobre uma área emergente e bastante importante para a Filosofia. Depois porque traz dois filósofos que representam uma pesada bagagem para a História da Filosofia. E, fundamentalmente, porque pouco se tem de estudos sobre a ação tanto na filosofia de Kant quanto na de Hegel, o que torna o trabalho um marco importantíssimo na área. Portanto, espera-se que este seja um trabalho que possa contribuir muitíssimo para o desenvolvimento do saber filosófico.

1 POR UMA FILOSOFIA DA AÇÃO EM KANT: UM ESTUDO DA TERCEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

O presente capítulo defende como hipótese que há uma Filosofia da Ação em Kant. Para a demonstração da hipótese, a pesquisa apresentada neste capítulo se limitará à construção da referida Filosofia da Ação na *Crítica da Razão Pura* (1781), doravante *KrV*¹; mais especificamente, na 3ª Antinomia. Antinomia é, justamente, uma contrariedade entre duas proposições que são estruturalmente lógicas e coerentes, mas com conclusões diferentes. No caso da 3ª Antinomia da *KrV*, estamos falando do conflito das ideias transcendentais da razão pura (cf. *KrV*, B 472). Trata-se da exposição de uma Tese e de uma Antítese buscando entender e demonstrar os limites de cada uma no processo da razão. O objeto da antinomia que nos propomos a investigar aqui é o da *causalidade segundo as leis da natureza e a causalidade pela liberdade*. São duas condições antagônicas que servem de esteio para a construção de uma Filosofia da Ação kantiana e dão elementos para se discutir condições de compatibilidade entre ciência e moralidade, determinismo e liberdade.

O primeiro momento da pesquisa apresentará a *ação* como sendo um objeto de investigação relevante para a Filosofia a partir do problema de sua inserção no senso comum. Já o segundo momento, mapeará, por toda a 3ª Antinomia da *KrV*, os usos da palavra ‘ação’ [*Handlung*], com o fito de tornar presente os usos forte [*hard*] ou fraco [*soft*] do vocábulo. Num terceiro momento, a presente pesquisa reconstruirá a teoria da *ação* kantiana presente na 3ª antinomia, apresentando o papel de conceitos como causalidade natural, causalidade pela liberdade, coação, arbítrio, necessidade, entre outros termos específicos da Filosofia da Ação e que já são próprios do vocabulário da 3ª Antinomia.

A pesquisa explicitará que apesar da natureza cosmológica da 3ª Antinomia e, por mais paradoxal que seja, considerando o papel cosmológico da referida antinomia, ela prepara, em alguma medida, o vocabulário da Filosofia da Ação.

¹ Abreviatura do título em alemão *Kritik der reinen Vernunft*.

Por fim, o quarto momento apresentará argumentativamente, a partir de tudo que será exposto, a estruturação das bases de uma Filosofia da Ação na filosofia kantiana, mostrando que a racionalização da filosofia de Kant presume um tipo de condição legitimadora para a *ação* – enquanto operação humana – segundo a liberdade, além de ressaltar o caráter compatibilista por trás de tal pensamento filosófico.

1.1 PENSANDO A AÇÃO

A pergunta que motiva o início desta seção é: o que é uma *ação*? Claramente essa pergunta não será respondida conceitualmente neste momento, mas posteriormente. No entanto, ela abre caminho para a investigação a que este trabalho se propõe, demonstrando como tal noção pode ser problemática e, conseqüentemente, necessita de uma análise conceitual mais detalhada.

Aristóteles, já na antiguidade,² desenvolve um trabalho que parece tentar caracterizar a *ação* como sendo um termo relacionado exclusivamente a operações humanas. Se é realmente assim, então ele faz isso, justamente, porque enxerga que não cabe usar a expressão *ação* para designar aquilo *que é da maneira que é e não pode ser mudado*, portanto, aquilo que é necessário. Nessa perspectiva, não se deveria falar de uma ‘*ação matemática*’, por exemplo, tendo em vista que a matemática é uma ciência exata e, por isso, necessária.

Dessa maneira, percebe-se que Aristóteles vislumbrava um caráter de contingência ao que pensou como *ação*, e, desse modo, uma contingência nas próprias operações humanas. Além disso, a *ação* precisa de um agente efetivo que a realize e, nesse caso, só pode ser agente aquele que delibera sobre algo.³

Essa é uma questão muito importante, porque se deve levar em consideração que as *ações* direcionam socialmente os homens, tendo em vista

² Pensa-se aqui em especial na *Ética a Nicômaco*. Sugere-se a edição de Aristóteles em tradução de Marco Zingano, *Ethica Nichomachea I 13-III 8: Tratado da virtude moral*, São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

³ O melhor panorama sobre o problema da *ação* em Aristóteles, em língua portuguesa, encontra-se no volume *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Coord de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

que a interação provém de operações como: andar, correr, comer, conversar, escrever e enviar uma mensagem, brigar, brincar, convencer, amar etc. Assim sendo, a ação pressupõe um protagonismo racional daquilo que é feito, pois não basta acontecer algo, é preciso racionalizar e direcionar esse algo. Isso está ligado às duas condições próprias das operações enquanto acontecimentos no mundo: as operações naturais e as operações humanas racionalmente direcionadas. Por exemplo, de um lado tem o corpo que sua, devido ao calor excessivo, deixando o corpo molhado (ocorrência natural), e, do outro lado, tem um agente que, devido ao calor excessivo, decide tomar banho e, assim, molhar o seu corpo (ocorrência direcionada racionalmente); aqui é possível identificar as duas condições anteriormente citadas.

Haja vista que, no exemplo dado, os dois casos deixaram o corpo do agente molhado, o fato acontecido em si não determina a ação, mostrando que o problema da ação não se prende ao resultado, seja ele proposital ou natural. Portanto, resta saber como se direciona racionalmente esses acontecimentos e onde se encontra o limite entre operações propriamente direcionadas e operações enquanto ocorrências 'naturais'. Contudo, para tentar responder a essas inquietações é preciso partir dos elementos básicos desse problema para, então, edificar uma conceitualização e argumentação favorável; e é esse o objetivo que se inicia nesse momento.

1.2 A AÇÃO NO SENSO COMUM

Tendo em mente as considerações já trazidas, a definição de ação como sendo a conclusão ou resultado da intervenção do homem, interação de algo sobre outro algo, animado ou inanimado, parece ser bem aceita se trabalhada fora da conceitualização sistêmica da Filosofia. É importante deixar claro que o objetivo desta seção – e do trabalho todo – não é fazer um juízo de valor acerca do senso comum, como se as pessoas não tivessem o direito de usar a palavra ação. O ponto chave da nossa questão é a investigação filosófica acerca da ação; não partir da defesa exclusivista de que apenas a ação do ponto de vista filosófico é válida. Inclusive, a própria Filosofia da Linguagem quando trabalha acerca dos usos da linguagem, de certo modo, legitima o uso

da palavra *ação* em seus diversos jogos de linguagem; na Ciência, na Teologia, na Filosofia e no senso comum.

Assim, na prática do senso comum, a *ação* como um *resultado daquilo que se faz* parece ser um norteador aceitável na exposição desta seção; por isso, é em cima dela que a argumentação irá se desenvolver. Com o intuito de fomentar a discussão e lançar um pouco mais de elementos problemáticos à investigação, alguns exemplos serão trazidos para servir de base; dentre eles, alguns serão fictícios e outros verídicos⁴.

Suponham-se os seguintes casos: 1- um policial bem treinado, pertencente a uma das melhores forças de segurança do planeta, que, ao manusear sua arma de fogo antes de entrar em serviço, dispara acidentalmente e atinge o seu companheiro de trabalho fatalmente; 2- um indivíduo que, diante de um ataque iminente de uma fera, saca sua arma alvejando o animal, mas que, devido ao calibre da arma e à capacidade perfurante da munição, termina transpassando o animal e atingindo fatalmente um segundo indivíduo que estava próximo; 3- um indivíduo que, em posse de uma arma de fogo, resolve assaltar, e, porque a vítima não tinha a quantia que esse indivíduo considerou razoável, resolveu disparar contra ela levando-a a óbito; 4- um motorista que, em razão de uma falha mecânica no carro, fura o sinal vermelho e atinge um idoso que morre na hora; 5- um motorista que, tendo ingerido bebida alcoólica, invade a calçada, atingindo um estudante, e esse estudante, com o impacto do carro, foi arremessado para frente, batendo a cabeça em um banco de cimento e veio a óbito em decorrência desse segundo evento; 6- um policial que, em razão de uma perseguição em alta velocidade, perde o controle da viatura, capota e se choca com outro veículo, e, dessa colisão, um dos passageiros da viatura, também policial, e uma criança que estava no segundo veículo morrem, um no momento imediato ao acidente e outro devido a uma parada respiratória ocorrida no hospital por causa dos procedimentos médicos decorrentes do acidente.

Considerando que *ação*, neste momento da exposição, é o resultado daquilo que se faz, em todos os relatos trazidos se tem a realização de uma *ação*. Poder-se-ia dizer que são “ações” diferentes ou que algumas ações são

⁴ Não vem ao caso saber quais são exemplos fictícios e quais são verídicos porque o foco é no objeto da possibilidade das operações ocorridas e não na verificabilidade dessas operações.

negativas, mas válidas, e outras são inválidas; ou ainda que determinadas ações sejam compreensíveis e outras não. Porém, em vista disso tudo, o que torna uma ação diferente da outra? Qual a faculdade que caracteriza uma ação como sendo válida ou inválida? Aqui deve ficar muito claro que o objetivo não é o de avaliar moralmente cada ação, mas analisar o que caracteriza a *operação humana* para que ela seja considerada uma ação. Talvez, se for feito um exame detalhado dos exemplos, seja possível esclarecer tal problema, ou, talvez, torná-lo ainda mais complexo.

É possível que se argumente que a diferença das ações realizadas seja simplesmente a intenção⁵. Assim sendo, no caso 1 não houve a intenção de disparar, mas houve a consequência do disparo; já no caso 2 houve a intenção do disparo, mas muda o fato de que a intenção era direcionada a atingir outra coisa; no caso 3 houve a intenção inicial de usar a arma sem dispará-la, mas, em seguida, ela é disparada, podendo ter mudado de intenção ou não; no caso 4 não houve intenção de furar o sinal vermelho, nem de atingir alguém, no entanto, há o acidente ocorrido; já no caso 5 pode-se dizer que houve uma intenção diferida a partir do consumo deliberado do álcool e a atitude voluntária de assumir a direção do veículo; no caso 6 havia a intenção consciente da alta velocidade e das manobras perigosas que estavam sendo feitas e do risco iminente de ocasionar um acidente – mesmo que esse não fosse o seu desejo direto, objetivo –, entretanto essa intenção era direcionada a um fator determinante no cumprimento do dever daquele policial.

Ora, em nenhum dos casos a existência ou não da intenção, ou ainda o direcionamento da intenção, por si só, muda o fato de que ocorreram operações humanas; contudo, pode-se pensar a validade das operações com base nessas intenções. Mas como se pode falar da validade de algo externo partindo de algo interno? Em cima disso, percebe-se que a intenção por si só não pode determinar e/ou caracterizar uma ação, pois deixa muito vaga a justificativa da sua disposição no exercício das operações realizadas.

Pode-se, preliminarmente, ainda afirmar que a circunstância é o que determina a ação. Sendo assim, resta avaliar as circunstâncias de cada caso. No caso 1, a circunstância pode ser diversa: falta de atenção, descuido, sono

⁵ Vamos assumir que intenção seja preliminarmente desejar o resultado atingido.

decorrente de problemas para dormir, problemas psicológicos decorrente do estresse do trabalho etc. No caso 2, a circunstância era o risco da vida frente ao ataque do animal feroz. No caso 3, a circunstância poderia ser a adrenalina altíssima, o risco de ser reconhecido pela vítima, o desespero por não ter conseguido a quantia que julgava necessária, pura maldade, descontrole psicológico etc. No caso 4, a circunstância foi a falha mecânica que pode ter sido causada por negligência mecânica do proprietário do carro, serviço mal feito do mecânico, sabotagem no sistema mecânico do carro ou desgaste mecânico por imperícia do motorista. No caso 5, a circunstância pode ter sido tanto a irresponsabilidade do motorista alcoolizado, quanto da causalidade do estudante ter batido a cabeça ou os dois juntos. E, no caso 6, a circunstância pode ter sido a alta velocidade decorrente de uma perseguição policial. Porém, diante do exposto, a verdade é que, avaliando todas as circunstâncias, ainda assim, observa-se que elas não são determinadamente suficientes para responder acerca da operação humana desempenhada propriamente dita, porque falta algo que ligue objetivamente *significado* e *significante*, ou seja, o acontecido concreto e o objeto de ligação entre o realizador e esse acontecido.

Poder-se-ia aqui tentar supor algumas categorias que servissem de suporte para justificar a *ação* como representação de causas não humanas e, em seguida, tentar apresentar elementos que as inviabilizassem. No entanto, isso não é necessário, porque terminariamos nos estendendo em demasia, e o objetivo principal aqui é explicitar a complexidade e a instigante dificuldade inerente acerca desse problema, além de estimular a faculdade de reflexão acerca de algo que, aparentemente, é tão simples, fazendo com que se busque uma condição de possibilidade para resolução do empasse. Basta-nos nesse momento entender que não se pensa, de maneira alguma, em uma “reformulação da linguagem”, mas apenas levar a pensar que utilizar a palavra “*ação*” para manifestações não humanas poderia parecer no final das contas um uso inadequado no termo. O que tentamos fazer aqui foi, justamente, deixar a interrogação: será que a palavra *ação* cabe realmente a tudo que acontece?

Dessa maneira, se não é possível obter uma resposta satisfatória acerca do problema desenvolvido sobre a *ação* a partir do senso comum – tendo em vista que o senso comum parece trazer mais dificuldade que solução –, resta uma investigação conceitual para tentar alcançar uma resposta, ficando claro

que não há a pretensão de se chegar a uma resposta definitiva, mas uma resposta dentre tantas possíveis que se mostre satisfatória em termos de fundamentos metafísico-filosóficos. É evidente que a argumentação sobre esse problema pode se dar por meio de investigações psicológicas comportamentais; por meio de argumentos *a priori* ou *a posteriori*; por intermédio de pensadores metafísicos ou analíticos etc. Portanto, não resta dúvida de que esse é um problema também filosófico e que merece a devida atenção.

Deve-se ter em mente que em geral há um uso amplo da palavra “ação”, mas embora todas as formas de uso sejam interessantes e aplicáveis racionalmente, o objetivo aqui é estabelecer algumas classificações importantes na aplicação referencial: I- ação livre – mecânica – ação natural; II- ação humana – ação animal; III- ação deliberada – ação determinada. Na nossa perspectiva, a classificação “ação humana” é a mais central para a Filosofia da Ação, enquanto que as outras parecem mais a serviço da ciência e do senso comum. E aqui o intuito é concentrar a maior atenção na “ação humana”.

À vista disso, o caminho de investigação proposto neste trabalho é o de analisar a teoria da ação de um ponto de vista conceitual apoiando-se no que foi desenvolvido pela sofisticada filosofia de Immanuel Kant, mais especificamente na 3ª Antinomia da Razão Pura. Deixando em suspenso, por enquanto, a eticidade por trás da ação e focando nas condições que podem caracterizar a ação humana, o texto versará por questões relacionadas ao que poderia ser fundante na busca de uma resposta satisfatória à pergunta “o que é a ação?”.

1.3 O PROBLEMA DO COMPATIBILISMO EM KANT

Esta seção visa esclarecer a questão do *compatibilismo*. Trata-se de um problema não porque exige uma grande exposição sobre o caso, mas tão somente porque a ideia de um *compatibilismo* tem a sua volta grande discussão. Pesquisadores como Wood (1996)⁶, Esteves (1997)⁷, Fachin

⁶ Wood, Allen. **Kant's Compatibilism**. In *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*_Rowman e Littlefield publishers, 1996.

(2019)⁸, Cuz (2021)⁹ e Freire (2021)¹⁰ foram alguns que dedicaram algumas exaustivas linhas para tratar desse assunto. E é evidente que não seria diferente quando tal ideia é tratada relacionada, justamente, ao pensamento de Kant. A vista disso, a possibilidade ou a ideia de um *compatibilismo* kantiano é envolvida em muitas críticas e posicionamentos contrários a tal sustentação. No entanto, propriamente, o que seria *compatibilismo*? Mais ainda, o que seria um *compatibilismo* kantiano?

Compatibilismo é a concepção de que é possível pensar uma conciliação entre determinismo e liberdade, ou seja, uma concordância entre as coisas da natureza e as escolhas autônomas. Nesse caso, Wood (1996) vai afirmar que “os compatibilistas sustentam que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e ainda assim serem livres no sentido necessário do agir moral e para a responsabilidade”. É evidente que uma concepção que visa unir duas realidades aparentemente contrárias se confronta com alguns problemas e necessita de um trabalho bem estruturado para se sustentar.

Cientes do que se trata o *compatibilismo*, podemos compreender, suficientemente, o que seria o *compatibilismo* kantiano. Kant ao defender que “liberdade e natureza, assim, cada qual em seu significado completo, são encontradas nas mesmas ações, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, na medida em que se as compare com sua causa inteligível ou sensível” (*KrV* B 569) assume um *compatibilismo* que concilia liberdade e determinismo natural. É basicamente nisso que consiste a concepção compatibilista de Kant. No entanto, há quem seja contrário a essa concepção kantiana, como é o caso de Esteves (1997) e Freire (2021). Contudo, contrário a esses, este trabalho deseja mostrar que sim, existe um *compatibilismo* plausível em Kant na 3ª Antinomia da Razão Pura.

⁷ ESTEVES, Julio César Ramos. **Kant tinha de compatibilizar Tese e Antítese da 3ª Antinomia da “Crítica da Razão Pura”?** *Analytica Revista de Filosofia*, ISSN 1414-3003, v. 2, nº 1 (1997).

⁸ FACHIN, Patricia Ribolli. **Causalidade e Determinação no problema do Compatibilismo.** *Revista Ítaca*, ISSN (1519-9002 | 1679-6799), Nº 34 (2019).

⁹ CRUZ, Arthur P. da. **Liberdade e Determinação: confronto entre as posturas compatibilistas e incompatibilistas.** *Polymatheia - Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 5, n. 7, 2021.

¹⁰ FREIRE, Francisco. **O Compatibilismo incompatibilista de Kant: a Liberdade nos interstícios do determinismo.** *Aufklärung: revista de filosofia*, ISSN-e 2318-9428, Vol. 8, Nº. 2, 2021.

O problema central da discordância de Freire a Kant está na perspectiva da “liberdade”, pois segundo ele, “dada a complexidade da razão kantiana – teórica, prática, estética e teológica –, a liberdade (assim como outros conceitos fundamentais) assume um caráter polissêmico” (FREIRE, 2021, p. 80) e isso “permite a articulação semântica dos vários significados da liberdade em sua relação com o determinismo” (FREIRE, 2021, p. 80). Freire sustenta sua crítica supondo vários significados para a “liberdade” na tentativa de inviabilizar a argumentação kantiana, visto que ao longo da *Crítica da Razão Pura* Kant desenvolve uma sistematização da liberdade que parece comportar mais de um significado. No entanto, o que veremos no decorrer desse capítulo é justamente que se tratando da liberdade no compatibilismo, Kant é suficiente enfático e categórico no que deseja fazer entender enquanto liberdade.

O objetivo de Freire ao contrariar o *compatibilismo* kantiano entre liberdade e determinismo é o de sustentar uma “causalidade de condições”, onde as ações correspondem à modalidade das condições que as envolvem. Segundo ele, “a pessoa é responsável, não por dispor de alternativas, mas porque há um vínculo casual necessário entre ação realizada e o caráter de sua vontade” (FREIRE, 2021, p. 81). Ora, claramente vemos que Freire tenta trocar da dupla causalidade kantiana por uma causalidade de coincidência, onde há a coincidência da representação da vontade e o objeto da vontade ignora completamente a liberdade enquanto autonomia.

Diferente da concepção de que “a liberdade não é uma ideia que pertence à vontade ou preferência e não implica a necessidade de alternativas” (FREIRE, 2021, p. 82), para Kant, como veremos mais adiante, a liberdade é uma espontaneidade absoluta que se expressa na vontade gerando, sim, possibilidade de alternativas, desde que essas alternativas não neguem a necessidade da natureza. É justamente por isso que Freire atacar a dupla causalidade kantiana defendendo que a ideia de concilia-las é absurda porque parecem estar em conflito (cf. FREIRE, 2021, p. 83). Ora, isso é um erro grave, pois tal afirmação ignora a forma como essa dupla condição age, e mostrar isso é, justamente, o trabalho desenvolvido ao longo desse capítulo.

Outro crítico é Esteves (1997), que tenta provar a falsidade da antítese e da tese kantianas da 3ª Antinomia por não aceitar o caráter cosmológico da argumentação de Kant. Para ele, “Kant precisa mostrar que o tratamento

dessas questões cosmológicas gera necessariamente respostas incompatíveis apoiadas por argumentos formalmente perfeitos” (ESTEVES, 1997, p. 129), nesse caso, o autor defende que a falsidade do realismo transcendental gera concepções filosóficas contraditórias e que essa contradição impossibilita uma terceira concepção, ou seja, um *compatibilismo*. Isso força a noção de exclusão de uma ideia frente à defesa da outra, o que não é o caso em Kant.

Facilmente se nota em Esteves (1997) o quanto ele se prende a questões do realismo transcendental partindo do pressuposto defendido pelo próprio Kant de que “o realismo transcendental toma meras representações (meros fenômenos) por coisa em si (A 491 / B 519)” (ESTEVES, 1997, p. 131). O problema é que ele constrói toda sua argumentação em cima de um único ponto de vista, ao qual, a partir do seu pensamento, não suporta a concepção de que seja possível um argumento cosmológico kantiano válido que forneça subsídio para um *compatibilismo*. O fato é que a antítese e a tese kantianas podem ser vistas como contrárias, mas não excludentes, pois são pensadas em âmbitos diferentes e acontecem em estágios distintos que não se excluem mutuamente. Assim, Esteves está errado em afirmar que a dupla causalidade kantiana é contraditória, porque na verdade elas são apenas contrárias, gerando uma oposição real apenas. E é essa oposição real, como veremos, que faz com que uma causalidade afirme a outra.

À vista disso, e o que se desejará mostrar ao longo deste capítulo é, justamente, que o caráter cosmológico kantiano pode sim ser considerado no estudo dos elementos do *compatibilismo*. Nesse caso, pretendemos considerar uma relação não excludente entre *ciência X moralidade*, *Filosofia Teórica X Filosofia Prática* e *Antítese X Tese* a partir do próprio pensamento de Kant mesmo que ele seja “mais considerado um incompatibilista” (WOOD, 1996), pois partimos do pressuposto kantiano de “que a natureza pelo menos não contradiga a causalidade por liberdade, isto era a única coisa que podíamos estabelecer e, de resto, a também a única coisa que pretendíamos” (*KrV*, B 586).

Portanto, o que se pretende aqui, em cima da concepção filosófica do *compatibilismo*, é defender que há uma condição de possibilidade de se pensar a relação não excludente, mas compatível, entre determinismo e liberdade. Mais especificamente, entre *causalidade natural* e *causalidade pela liberdade*

no ponto de vista de Kant na 3ª Antinomia da Razão Pura. Tudo isso a partir da construção de uma Filosofia da Ação no referido texto.

1.4 A AÇÃO NA 3ª ANTINOMIA DA *KRV*: UMA ANÁLISE VOCABULAR

A delimitação e eleição da 3ª Antinomia como lugar de pesquisa acerca das condições de possibilidade de uma Filosofia da Ação em Kant se insere num certo consenso da *Kant Forschung* de que é na 3ª Antinomia de onde brotam os temas centrais para a discussão em termos da natureza da liberdade e da filosofia moral em Kant. Henry Allison em seu clássico *Kant's theory of freedom* (1990, p.11) chega a afirmar que a 3ª Antinomia não é apenas o maior lugar de discussão acerca da liberdade, mas é a base para os subsequentes tratamentos kantianos aos problemas da filosofia moral.¹¹

A investigação acerca da Filosofia da Ação na *KrV* exige um trabalho minucioso de análise, pois, devido ao fato de não haver explicitamente uma investigação como proposta definida com relação à Filosofia da Ação em Kant, é preciso entender os usos de determinadas palavras utilizadas pelo autor.

Defende-se como argumento nesta seção que mesmo que Kant não tenha explicitamente desenvolvido uma Filosofia da Ação¹², a constituição da gramática por ele utilizada para a solução do problema cosmológico da 3ª Antinomia na *KrV* é a base para a constituição de um programa de Filosofia da Ação, sendo inclusive em grande parte utilizado pelos filósofos contemporâneos que trabalham a referida Filosofia da Ação.

Em sentido convergente com nossa hipótese de explicitar a ação à luz do contexto das Antinomias cosmológicas é instrutiva a posição de Andrea Faggion¹³ sobre a questão

As antinomias surgem na investigação a respeito da totalidade absoluta na série das condições de qualquer fenômeno dado. São

¹¹ Henry Allison. *Kant's theory of freedom*, 1990, p.11. "The Third Antinomy is not only the locus of the major discussion of the problem of freedom in the Critique of Pure Reason, it is also the basis for Kant's subsequent treatments of the topic in his writings on moral philosophy."

¹² Eric Watkins afirma em artigo intitulado de Kant e publicado no Companion to the philosophy of action / edited by Timothy O'Connor and Constantine Sandis.(Blackwell companions to philosophy)p. 521, que Kant não elaborou uma definição de ação em seu projeto Crítico. "Kant does not provide an explicit definition of action (*Handlung*) in any of his major critical publications".

¹³ Andrea Faggion. Liberdade Transcendental – Liberdade Empírica / Psicológica. in Estudos Kantianos, Marília, v. 6, n. 2, p. 33-36, Jul./Dez., 2018, p. 33.

conflitos entre tese e antítese, em que os argumentos refutativos de cada uma das partes aparecem como igualmente necessários perante a razão, levando essa faculdade ao ceticismo quanto à sua capacidade de conhecer. No caso, a tese da terceira antinomia afirma justamente que seria necessário assumirmos uma forma de causalidade livre para explicarmos os fenômenos do mundo, enquanto a antítese afirma que tudo no mundo ocorre somente segundo a causalidade natural. (Faggion, 2018, p.33).

Dentro dessa necessidade de busca por entender os usos de algumas palavras para delimitação desta gramática, faz-se necessário dar atenção especial à própria palavra ‘ação’.

Dessa maneira, essa seção busca evidenciar e comentar os usos da palavra ‘ação’ no decorrer do “terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura” (cf. *KrV*, B 472)¹⁴. Destarte, o desenvolvimento dessa primeira parte do texto buscará mapear o que circunda a temática específica da ação na 3ª Antinomia de uma forma mais abrangente, investigando não somente o termo ‘ação’, mas seu próprio desenvolvimento.

1.4.1 As Expressões da Ação na 3ª Antinomia

No início da exposição da 3ª Antinomia, Kant não faz, propriamente, uso da palavra *ação*, seja pelo uso de verbos como *Handeln*, *Tun*, ou outros equivalentes no alemão. No entanto, alguns elementos presentes nesse começo de argumentação são importantes e, por isso, merecem atenção. Comentando sobre as condições da causalidade [*Kausalität*]¹⁵ a partir das leis da natureza, Kant afirma que esse tipo de causalidade¹⁶ pressupõe causas necessárias dependentes de uma condição sempre anterior.

Isso significa dizer que, pelas leis da natureza, não se pode falar em uma causa iniciadora de tudo, pois um acontecimento está sempre condicionado a outro anterior; e, tampouco, de uma unidade completa das coisas, porque, tendo algo acontecido, necessariamente causará outra coisa. Ora, a necessariedade das causas infere uma espécie de determinismo

¹⁴ Kant é citado sempre segundo a Edição da Academia, seguindo a ordem de abreviatura do título da obra, a edição a qual está se referindo e a página. Essa é a forma padrão de citação das obras de Kant.

¹⁵ O verbete causalidade é um dos maiores do *Kant Lexikon* de Rudolf Eisler, estendendo-se da pp.296 a 302.

¹⁶ Talvez o estudo mais completo sobre a Causalidade em Kant seja o de Peter Sachta, *Die Theorie der Kausalität in „Kants Kritik der reinen Vernunft“*. Monographien zur philo sophischen Forschung. Meisenheim am Glan:Verlag Anton Hain, 1975.

natural. Em cima disso, Kant vai defender que se faz necessário pensar numa causalidade a partir da contingência, isto é, acontecimentos que não são determinados necessariamente por uma causa anterior.

É a propriedade desta causalidade natural que Kant deseja evitar na solução da antinomia, e o conceito de causalidade desenvolvido por ele é central, a ponto de Rudolf Eisler em seu *Kant Lexicon* assim definir a primeira entrada de causalidade afirmando que “o conceito de causalidade é, portanto, válido *a priori*, é um pré-requisito da experiência, não decorre dela, antes a torna possível em primeiro lugar”¹⁷.

Essa espécie de causa contingente não nega as leis da natureza, pois é admitida dentro do próprio curso dos acontecimentos naturais; no entanto, as ocorrências provenientes dessa contingência não estariam presas à linha causal da natureza. Isso significa dizer que é preciso considerar algo que, dentro dos elementos determinados da natureza, também possa causar ocorrências próprias a partir delas.

Sendo assim, teríamos as causas necessárias e consequentes a partir das leis naturais, e, inseridas nelas, causas contingentes que, devido à capacidade de autodeterminação do indivíduo, viriam a ser a circunstância primeira dos acontecimentos. Por exemplo, o ato de levantar da cadeira para atender a porta enquanto estuda seria uma operação humana proveniente da autodeterminação – tendo em vista que poderia continuar sentado e não atender a porta – e que provocaria uma série própria de ocorrências, bem como se continuasse sentado.

Desse modo, ainda que a palavra *ação* propriamente dita não tenha aparecido, já no início da 3ª Antinomia é possível identificar elementos relacionados a essa condição de realizar algo. Considerar isso se mostrará muito importante, porque ajuda a entender de maneira mais eficaz as colocações posteriores do autor acerca da *ação*.

Assim sendo, a primeira referência ao termo ‘*ação*’ Kant utiliza para falar de uma espécie de liberdade, chamada por ele de transcendental:

Embora a ideia transcendental da liberdade esteja longe de construir o conteúdo completo do conceito psicológico desse nome, que é em grande parte empírico, mas constitua apenas o conteúdo da absoluta

¹⁷ Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, Kausalität, p.296. “*Der Begriff der Kausalität gilt also a priori, er ist eine Voraussetzung der Erfahrung, stammt nicht aus ihr, macht sie vielmehr erst möglich*”.

espontaneidade da ação [*der absoluten Spontaneität der Handlung*], como o verdadeiro fundamento desta, ela é, ainda assim, a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis para admitir tal tipo de causalidade incondicionada (*KrV*, B 476, grifo nosso).

O intuito de colocar a liberdade transcendental como uma “espontaneidade da ação” é o de apresentar a liberdade como sendo a responsável por uma causalidade não condicionada, quer dizer, contingente e que não está presa às leis da natureza. Isso porque a liberdade é de outra natureza – ela é transcendental. Nesse sentido, então, ação seria a condição de possibilidade da ocorrência fenomênica da liberdade. Dessa forma, ação viria a ser o exercício não naturalisticamente causal necessariamente condicionado da liberdade executando um acontecimento contingentemente causal.

Portanto, a ação é a condição *inicial* de uma série de acontecimentos – fenômenos – que ocorrerão a partir e por consequência daquele acontecimento próprio. Acontecimentos esses que não são frutos específicos da natureza, mas da própria liberdade. Chama-nos atenção o fato de que essa ação como causadora, é própria da liberdade e sendo da liberdade é propriamente humana. Essa chave de leitura é importante para que não pareça que há, em Kant, ações não livres, pois como veremos mais adiante, duas das condições para uma ação genuína são *querer* e *poder fazer*, dois elementos constituídos da liberdade. Em Kant só pode haver ações livres em seres humanos, porque ele concebe ação a partir de moral e liberdade juntas; e só há moral no Ser Humano, para Kant. Assim sendo, compreendamos que ação é causa inicial de fenômenos frutos da liberdade, ou seja, do homem; enquanto que fenômenos não humanos são puros acontecimentos, ou atos acontecidos.

Já a segunda referência aparece como “faculdade de agir”:

[...] Como, no entanto, a faculdade de começar apenas por si mesmo uma série no tempo foi assim provada (ainda que não compreendida), também é permitido, a partir de agora, deixar que comecem por si mesmas, em meio ao curso do mundo, diferentes séries segundo a causalidade, e atribuir às substâncias delas uma **faculdade de agir** por liberdade [*aus Freiheit zu Handeln*]. (*KrV*, B 478, grifo nosso).

Nesse caso, Kant apresenta o agir como a capacidade que a liberdade tem de iniciar uma série de acontecimentos causais no mundo a partir da inserção no tempo. No entanto, é importante considerar que o fato das

ocorrências estarem no tempo não significa que o seu início é um começo absoluto no tempo, ou seja, um primeiro acontecimento gerador, temporalmente falando. Na verdade, é um primeiro evento causal e não temporal, o que significa dizer que o *agir* não é o exercício fenomênico inicial de uma marca no tempo, mas, sim, na causalidade dos acontecimentos.

Na terceira menção, Kant relaciona *ação* diretamente à liberdade, tratando a liberdade como sendo a “proteção” contra uma determinação da *ação*:

Suponham que há uma liberdade em sentido transcendental, como um tipo particular de causalidade pela qual os acontecimentos do mundo poderiam ocorrer, qual seja, uma faculdade de começar absolutamente um estado e, portanto, também uma série de consequências do mesmo; não apenas a série, portanto, mas a própria determinação da espontaneidade para produzir a série, i. e., a causalidade, são iniciadas absolutamente por essa espontaneidade, de tal modo que não a antecede nada que **determinasse essa ação** [...*worduch diese geschehende Handlung...*]que acontece segundo leis constantes. (*KrV*, B 474, grifo nosso).

O texto pressupõe que, se há a liberdade¹⁸, é ela que faz com que a *ação* não esteja condicionada a uma causalidade antecedente. Considerando a existência da liberdade, nega-se um determinismo condicionadamente obrigatório das operações humanas. Isso ocorre porque se é possível tomar decisões e ter escolhas, então as operações humanas são contingentes e não determinadas anteriormente. Quando uma operação humana acontece, ela acontece porque há uma condição de possibilidade para tal e não porque ela já era determinada, não podendo ser de outra maneira. É claro que essa perspectiva não ignora as consequências das operações realizadas, mas trata propriamente da possibilidade da operação.

A quarta e quinta menções reforçam justamente essa afirmação anterior, pois Kant vai falar de “todo começo da *ação*” e do “primeiro começo dinâmico da *ação*”:

Todo **começo de ação**, no entanto, pressupõe o estado da causa ainda não atuante, e um **primeiro começo dinâmico da ação** [*Es setz aber ein jeder Anfang der Handlung einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand...*] pressupõe um estado que não tem nenhuma concatenação causal com o estado precedente dessa mesma causa, i. e., não se segue a ele de modo algum. (*KrV*, B 474, grifo nosso).

¹⁸ Transcendental.

Com isso, Kant quer reforçar que a *ação* tem duas condições relevantes; a primeira de ser, enquanto pretensão de ato, um estado causal ainda não efetivo – atuante –; e, a segunda, de que o acontecimento próprio da *ação* não está ligado aos elementos causais que o antecedem. Para Kant, toda *ação* tem caráter de independência enquanto acontecimento concreto, podendo ela estar relacionada às consequências, mas nunca ao ato, pois eles partem da autodeterminação do indivíduo.

Na sexta e última referência, Kant não usa o termo *ação*, mas a expressão “atuar”. No entanto, ao avaliar a colocação da palavra é possível compreender que é referente à *ação* que ele a utiliza.

Natureza e liberdade transcendental diferenciam, portanto, como conformidade a leis e ausência de leis, a primeira delas sobrecarregando o entendimento com a dificuldade de procurar a origem dos acontecimentos sempre mais alto na série das causas, visto ser sempre condicionada a causalidade nestas últimas, mas prometendo também, em compensação, uma unidade da experiência que é completa e conforme as leis; ao passo que a fantasia promete repouso na cadeia das causas ao entendimento investigativo, na medida em que o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a **atuar** por si mesma, mas esta última, sendo cega, destrói o único fio condutor das regras em que uma experiência completamente concatenada seria possível (grifo nosso, *KrV B 475*).

Nesse caso, ele faz uma aparente crítica à “fantasia da liberdade”, dizendo que ela – a liberdade – conduz enganosamente o entendimento a uma *ação* por si mesma, não estando ligada causalmente a nada anterior. Nessa perspectiva, essa visão da *ação* acaba com a argumentação possível de uma experiência verdadeira, isto é, relacionada à natureza. Aqui Kant faz um trabalho minucioso para tentar reforçar o que disse no início da exposição da 3ª Antinomia; assim, a causalidade segundo as leis da natureza não pode ser considerada a única; bem como, também, considerar unicamente a causalidade pela liberdade gera um problema conceitual grave, visto que se ignorariam todas as condições científicas e da natureza. De modo que não se pode adotar tal posição. Isso ocorre porque só é possível conhecer a liberdade na sua oposição: a natureza.

Posto isso, observa-se que a investigação dos usos da palavra *ação* no desenvolvimento da 3ª Antinomia faz-se muito necessária, tendo em vista que suas colocações norteiam tanto o caminho da própria filosofia kantiana, quanto o avanço da pesquisa proposta acerca de uma Filosofia da Ação na *Crítica da Razão Pura – KrV*. Percebemos que há uma complementariedade no uso

dessas expressões por parte de Kant, pois um uso vai enriquecendo e agregando o que falta ao outro, mostrando ser uma construção bastante coerente. Essa complementariedade tem um ganho tanto para o desenvolvimento da argumentação do próprio Kant, quanto para este trabalho, pois nos serve de base para construir um pensamento acerca da *ação* e, conseqüentemente, da Filosofia da *Ação*.

Contudo, também se pode observar que há conceitos trabalhados em torno da *ação* que merecem um detalhamento, pois só assim a cadeia lógica do raciocínio da argumentação pode tomar a devida forma. Por isso, a próxima seção buscará investigar esses conceitos na tentativa de esclarecê-los e construir um caminho de elucidação.

1.5 A GRAMÁTICA DA AÇÃO NA 3ª ANTINOMIA

A arguição da 3ª Antinomia serve de esteio para a argumentação favorável à existência de uma Filosofia da *Ação* em Kant na *KrV*. Contudo, como já foi visto anteriormente, faz-se necessário construir um caminho seguro de esclarecido desenvolvimento através do trabalho conceitual elaborado pelo autor. Isso porque apenas tal investigação poderá mostrar se é possível ou não pensar uma efetiva Filosofia da *Ação* na *KrV*.

Além de ser necessário investigar a fundo conceitos próprios da filosofia kantiana, é igualmente necessário fazer uma análise de alguns conceitos que são próprios do estudo da *ação* na Filosofia. Desse modo, pretende-se nesse momento trabalhar conceitos presentes tanto na filosofia de Kant, quanto na própria Filosofia da *Ação* para demonstrar que, já na 3ª Antinomia kantiana, há uma gramática – um vocabulário – que coincide com os termos trabalhados na Filosofia da *Ação*, permitindo-se defender, quiçá, uma Filosofia da *Ação* kantiana.

1.5.1 Causalidade Natural e Causalidade pela Liberdade

Já no início da sua exposição, Kant traz conceitos bem particulares da sua filosofia e que merecem a devida atenção e trabalho detalhado de investigação:

A **causalidade segundo leis da natureza** não é a única a partir da qual os **fenômenos** do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los é também necessário assumir uma **causalidade por meio da liberdade**. (KrV, B 472, grifos nosso).

Causalidade é a conexão – ou processo – entre duas coisas na qual a segunda está ligada à primeira. Essa ligação é tão intrínseca que se pode deduzir ou prever a segunda coisa a partir da primeira. Nota-se que *causalidade*, nesse sentido, é a base da ideia de ‘causa e efeito’; no entanto, a *causalidade* pressupõe sempre uma condição anterior. Nesse caso, se for pensar a *causalidade* a partir da ideia de ‘causa e efeito’, então, em um acontecimento, a ‘causa’ já foi ‘efeito’ de algo anterior e o ‘efeito’ virá a ser a ‘causa’ de uma coisa posterior. Isso ocorre porque há, justamente na *causalidade*, uma condição *sine qua non* de encadeamento das coisas, *i.e.*, haverá sempre uma causa necessária anterior na coisa e a coisa será sempre uma causa necessária do que virá depois.

Apoiado no dicionário de filosofia, lei natural “é a regra de comportamento que a ordem do mundo exige que seja respeitada pelos seres vivos” (ABBAGNANO, 2012, p. 815). Pensar em leis da natureza é, principalmente, pensar na cosmovisão, talvez alguns afirmem aristotélica, de que o *kosmos* determina toda condição causal de tudo que há; uma visão que permaneceu por muito tempo viva na história da filosofia, passando apenas por sutis modificações.

Nessa perspectiva, *dita* aristotélica, a determinação das coisas não se limitava apenas às condições de possibilidade espaço-temporais da natureza, mas determinava, também, as condições psico-ontológicas do Ser Humano. Assim, a ‘lei da natureza’ rege o curso do universo até mesmo na forma de ser do Homem enquanto ser no mundo.

Quando Kant apresenta a ‘*causalidade segundo leis da natureza*’, ele se refere ao princípio de necessidade causal dos acontecimentos no mundo. Assim sendo, ‘causalidade da natureza’ é a afirmação de que as coisas no mundo acontecem por meio de um encadeamento necessário de acontecimentos. É uma ideia que pressupõe um condicionamento de tudo aquilo que existiu, existe e existirá; nada ocorre sem a necessidade de uma causa determinada anterior. Mas se é assim, não se pode falar de um estado

psicológico das coisas, tendo em vista que a determinação natural nega qualquer condição de possibilidade de interferência no curso causal das coisas.

No âmbito da ‘causalidade da natureza’, devido aos limites da razão, é quase que impossível conceber uma causa geradora primeira sem pressupor um “causador” metafísico, pois a necessariedade causal do encadeamento das coisas sempre leva a uma causa anterior determinante. Por exemplo, um animal que gera outro; mas quem gerou ele? E antes, quem gerou esse gerador? E assim sucessivamente. Nesse caso, não podemos conhecer essa “causa geradora primeira” porque estaremos sempre voltando numa condição sem fim. Assim sendo, só nos resta pensar numa condição causal de subordinação, *i.e.*, tudo aquilo que ocorre é subordinado àquilo que o causou. Essa subordinação assume o lugar de percepção das causas, considerando que não se pode falar de uma condição necessária inicial primeira.

Da mesma forma, não se pode postular uma conclusão dos eventos causais, pois não há na natureza uma condição que limite ou interrompa o encadeamento das causas, pois todo evento natural faz parte desse encadeamento necessário. Dessa maneira, a ‘causalidade da natureza’ permanece porque se trata de uma condição não-psicológica do curso das coisas no mundo, e é evidente que as coisas na natureza acontecem sempre ou com alguma regularidade.

Mas, diante de toda essa consideração, Kant vai afirmar que há um problema que precisa ser investigado e solucionado. Para ele, permanecer com essa única perspectiva é inadmissível, pois, dentro de tudo que já foi postulado acerca da razão¹⁹, não é possível que não haja nela uma condição que, em algum momento, torne-a independente das condições necessárias da natureza. Ora, se a ‘causalidade da natureza’ pressupõe um estado não-psicológico das coisas no mundo e a própria condição de possibilidade do uso da razão julga um estágio psicológico necessário no mundo, então há uma aparente contraposição e um objeto distinto.

No entanto, para seguir adiante na discussão sobre a ‘causalidade’, faz-se necessário tratar do que Kant entende por ‘fenômeno’, uma vez que essa exposição prévia será importante para as considerações posteriores do autor.

¹⁹ Isso pressupõe um conhecimento prévio das postulações que Kant faz acerca da razão e que não foi trazido aqui por não estar dentro do objetivo deste trabalho.

Kant separa os objetos da sensibilidade entre o *númeno*, que é a coisa-em-si, e o fenômeno, que é como as coisas se apresentam no mundo. O *númeno* está fora do mundo sensível, e, por isso, a razão não o alcança, porque está além das capacidades sensoriais. Estando, portanto, o estado pleno das coisas fora da sensibilidade empírica, o que fica são os objetos condicionados ao espaço e tempo – intuição. Esses objetos percebidos a partir da intuição são compreendidos devido às suas manifestações no mundo; a essas manifestações apreendidas pela intuição, Kant chamou de *fenômeno*. Logo, *fenômeno* é a manifestação da sensibilidade no mundo percebida segundo o intelecto.

Até então, foi usado o termo ‘acontecimentos’ para designar as condições fenomênicas da causalidade, no entanto, de agora em diante, presará por utilizar o termo ‘fenômeno’ para tal, dado que na filosofia kantiana esse tipo de acontecimento está associado à capacidade de percepção e intuição, frutos do intelecto. Assim, *fenômeno* está condicionado ao estado psicológico²⁰ do ser pensante que conhece e delibera, tendo uma experiência muito mais complexa e completa que a simples manifestação empírica das coisas. Dessa forma, a partir de agora, o termo *fenômeno* será sempre usado no sentido kantiano de ser.

Ademais, ainda refletindo sobre o trecho da obra de Kant trazido no início desta seção acerca da *causalidade*, o autor vai fazer uma afirmação importantíssima. Ele vai dizer que a *causalidade segundo a natureza* não é o único tipo de causalidade pelo qual os fenômenos no mundo podem ser considerados racionalmente. Kant considera um segundo tipo de causalidade, a *causalidade por meio da liberdade*. É, de acordo com o autor, preciso pensar um tipo de causalidade que explique os fenômenos no mundo com a condição própria da racionalidade, que é a espontaneidade. Ora, falar de uma causalidade que é fruto da espontaneidade é, claramente, uma forma de confronto direto com uma causalidade pensada por leis determinadas aprioristicamente. É o condicionado contra o incondicionado, o necessário contra o contingente... Por isso, é importante considerar que tipo de causalidade é essa pensada a partir da liberdade.

²⁰ Fala-se em Psicológico no sentido bem preciso da *KrV* B 476.

Como já foi exposto, *causalidade* é uma relação entre coisas em que a segunda está sempre ligada à primeira. Já *liberdade*, o próprio Kant vai apresentar inicialmente como sendo a “absoluta autoatividade em relação às causas” (*KrV*, B 446), ou seja, *liberdade* seria aquela espontaneidade absoluta que confronta a causa determinada das coisas, fazendo com que haja a possibilidade de gerar uma escolha de operação daquela causa.

Deste modo, ao falar de uma ‘*causalidade pela liberdade*’, Kant quer justamente confrontar a reivindicação de exclusividade causal por necessidade da natureza advinda da perspectiva aristotélica. Ele quer defender que é sim possível pensar e explicar os acontecimentos no mundo fora de um determinismo natural.

Pensar na *causalidade pela liberdade* é considerar a “espontaneidade absoluta das causas” (*KrV*, B 475). Espontaneidade, para Kant, é a capacidade de produzir algo por si mesmo; é a faculdade que a razão tem de deixar a passividade e operar ativamente. Assim, relacionada às causas, a espontaneidade se choca diretamente com a passividade condicionada das causas necessárias segundo leis da natureza. Por conseguinte, Kant vai defender que há causas que não podem estar sujeitas a uma determinação anterior porque são espontâneas, e, se assim o são, então passam a ser a condição inicial de um fenômeno.

Destarte, Kant argumenta que alguns fenômenos têm uma causa na qual é possível identificar como sendo a iniciadora de uma série causal de acontecimentos. Há, nesse caso, o princípio de ‘causa e efeito’, tendo em vista que se iniciou uma corrente de acontecimentos, mas que a causa principal é única e exclusivamente derivada na espontaneidade da razão, ou seja, uma deliberação racional por executar uma atividade fenomênica. Mas Kant não vai desconsiderar totalmente as leis causais da natureza, pois ele afirma que essa espontaneidade originária está dentro das condições naturais, mas que estando dentro delas não são presas à sua necessariedade.

Kant apresenta uma nova perspectiva de causa, uma que parte do estado psicológico²¹ do indivíduo, mesmo ele estando dentro do estado não-

²¹ Henry Allison, *in Kant's theory of freedom*, 1990, p. 25 apresenta uma importante ressalva a esta dimensão psicológica da liberdade afirmando tratar-se de um conceito híbrido, nem puramente transcendental, nem totalmente empírico.

psicológico da natureza. Uma causalidade na qual alguns fenômenos se tornam contingentes dentro da necessidade espaço-temporal. Mesmo o autor chamando essa perspectiva causal espontânea de '*causalidade pela liberdade*', vai ficando evidente que o termo *causalidade* aplicado aqui não é o mesmo da cosmovisão aristotélica.

Talvez ele faça por falta de um vocabulário próprio que designe tal atividade ou pelo fato de que ele queira mostrar que o mesmo termo pode significar coisas distintas, e, por isso, merece uma investigação apropriada. Talvez ele – Kant – esteja elaborando a resposta para determinar como pode haver liberdade sem sobredeterminação das leis naturais, ou dito, noutros termos, como justificar que se age de modo livre sem se violar as leis necessárias da natureza, ou numa linguagem kantiana, ser *autônomo*.

E nesse sentido, faz-se ainda mais necessário avançar para apresentar e investigar outros conceitos presentes no vocabulário da 3ª Antinomia em busca de mais esclarecimentos. Esse esclarecimento fará com que se possa chegar satisfatoriamente ao que se propõe este texto.

1.5.2 Coação

Coação é um conceito muito usado na investigação acerca da *ação*, tendo em vista que está diretamente ligado ao modo de agir. É interessante porque Kant sutilmente já levanta a questão da coação da natureza frente à vontade do Ser Humano a partir das suas leis necessárias. A 'coação' é o ato de coagir; por sua vez, coagir é forçar alguém a realizar algo contra sua própria vontade. Considerando a causalidade de acordo com as leis da natureza, partindo do que foi exposto anteriormente, observa-se que há uma coerção própria dos acontecimentos no mundo devido à determinação das causas necessárias.

Pensar na causalidade unicamente a partir das leis da natureza é negar a vontade autoconsciente do Ser Humano e assumir uma coação necessária das coisas no mundo frente o Homem que pensa. É a isso que Kant chama atenção quando sugere que se deve pensar numa segunda perspectiva de causalidade; uma causalidade não coercitiva que seja deliberada pela razão e respeite a espontaneidade da consciência.

Em dois momentos do posicionamento kantiano na 3ª Antinomia o autor chama atenção para essa perspectiva coercitiva da causalidade segundo leis da natureza:

A liberdade (independência) das leis da natureza é, de fato, uma *libertação da coerção* [*Befreiung vom Zwange*²²], mas também o é em relação ao *finis condutor* de todas as regras (*KrV*, B 475, grifos do autor).

E também:

[...] já que temos de considerar-nos igualmente satisfeitos, no que diz respeito à causalidade segundo leis da natureza, de poder saber *a priori* que ela tem de ser pressuposta mesmo que não possamos, de modo algum, compreender a possibilidade de uma certa existência ser posta por uma outra, e tenhamos, quanto a isso, de ater-nos simplesmente à experiência (*KrV*, B 477).

Em ambas as passagens Kant alerta para o papel de coação que a causalidade, a partir de leis da natureza, representa. No primeiro trecho ele ressalta que pensar numa independência é fugir às regras necessárias do condicionamento necessário da natureza. É claro que não se trata de fugir das coisas do mundo ou das consequências da causalidade pela liberdade, mas tão somente trata da permissão de agir segundo a própria vontade.

Já no segundo trecho, o autor fala que o poder de coação da causalidade natural é incisivo e que a partir dela não se pode pensar nenhuma contingência fora si mesma, ainda que não se possa compreender definitivamente o início e a completude do seu encadeamento causal. Nesse caso, só é possível viver os fenômenos causais da natureza, tendo em vista que eles são arbitrariamente necessários, e não realiza-los, porque para realizar algo é preciso deliberar autonomamente.

Essas são considerações extremamente importantes, pois Kant quer afirmar que a determinação da natureza não pode exercer o papel coercitivo frente ao Homem, levando em consideração que ele é dotado de independência e autonomia da vontade. Isso reforça sua tese de que se faz necessário pensar numa outra condição de causalidade, uma que não esteja mais presa à coerção das leis naturais. Desse modo, a causalidade pela liberdade exerce um papel fundamental no “respeito” à espontaneidade e autonomia do Homem, fazendo com que haja um momento causal

²² Coação no alemão advém do verbo *zwingen* e encontra expressão no substantivo masculino *Zwang*, que equivale a coação, coerção imposição etc.

independente e próprio, ainda que esteja dentro da condição natural espaço-temporal.

1.5.3 Arbítrio

Arbítrio é “o princípio da ação nos animais e nos homens” (ABBAGNANO, 2012, p. 88). Nessa perspectiva é possível pensar no arbítrio como sendo aquilo que possibilita a escolha, mas que propriamente não é ainda uma auto-deliberação da vontade. É por isso que também os animais tem arbítrio, pois é uma constituição natural que impulsiona a fazer algo – seguir os desejos.

Ora, se o arbítrio é o princípio da ação que segue as condições da própria natureza, então a causalidade segundo as leis da natureza, numa primeira leitura, seguem o arbítrio. Nesse caso, arbítrio é a necessidade dos acontecimentos causais da natureza, uma vez que é o princípio da execução dos acontecimentos, porém sem ser condição de possibilidade da escolha dessa execução. E, com relação a isso, Kant faz uma observação interessante no “cânone da razão pura”²³:

Um arbítrio é meramente *animal* (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, i. e., *patologicamente*. Aquele, porém, que é independente dos impulsos sensíveis e, portanto, pode ser determinado por causas moventes que só são representadas pela razão, denomina-se *livre-arbitrío* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se articula com ele, seja como fundamento ou consequência, é denominado *prático*. (*KrV*, B 830, grifos do autor).

Percebe-se que Kant faz uma separação entre os atributos da animalidade e da humanidade, pois um está condicionado aos impulsos naturais da sensibilidade (leis da natureza) e o outro não está preso ao condicionamento dos desejos animais porque faz uso da razão. Assim, a razão é deliberativa; ela separa o ‘Homem’ do ‘Animal/Fera’ justamente na independência do seguimento necessário dos desejos. Sendo assim, o arbítrio faz com que os desejos se manifestem e o livre-arbitrío possibilita a escolha no ato de realização das coisas.

Tudo isso ajuda a esclarecer o problema da causalidade segundo as leis da natureza e a causalidade pela liberdade. Como já foi exposto acima, a

²³ Segundo capítulo da “Doutrina Transcendental do Método”, cf. *KrV*, B 823.

causalidade segundo as leis da natureza segue uma determinação de necessariedade, onde cada acontecimento é dependente de outro. Em vista disso, a causalidade natural é regida pelo arbítrio *brutum*, já que não há uma possibilidade de escolha, apenas um condicionamento; não há uma independência no sujeito, ele está apenas como uma engrenagem numa grande maquina, desempenhando sua função.

No entanto, pensar a possibilidade de uma causalidade pela liberdade é considerar que há certa independência causal proveniente da capacidade racional de deliberação. Dessa maneira, a causalidade pela liberdade é regida pelo arbítrio que é livre.

O vocábulo latino *arbítrio* é equivalente ao vocábulo alemão *Wille* que não é apenas o querer, mas é mais amplo como a vontade. Rudolf Eisler em seu *Kant Lexicon* afirma sobre *Wille* que ele é “a vontade, é a capacidade para fins, a capacidade de ter o desejo determinado por conceitos, por ideias de propósito, a capacidade de ser guiado por uma regra”²⁴.

O individuo não só tem o desejo, mas a capacidade de escolha; há uma contingência na execução das coisas, pois existe uma possibilidade a partir do desejo de agir. A partir disso, se entende porque Kant defende uma segunda condição de possibilidade para a causalidade, pois, não é possível que o Homem, tendo a faculdade da razão, não possa gerir determinados acontecimentos segundo o livre-arbítrio.

Na observação à 3ª Antinomia, Kant dá um exemplo que ilustra bem essa relação do arbítrio com a causalidade natural e o livre-arbítrio com a causalidade pela liberdade:

[...] Se eu agora (por exemplo) levanto-me de minha cadeira de maneira inteiramente livre, e sem a influência necessariamente determinante das causas da natureza, começa então, com esse acontecimento e suas consequências naturais ao infinito, uma série absolutamente nova – ainda que esse acontecimento seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente. Pois esta decisão e este fato não repousam por certo na sucessão de meros efeitos naturais, e não são uma mera continuação dos mesmos; as causas naturais determinantes é que cessam inteiramente, antes deles, no que diz respeito a tal acontecimento, o qual, embora se siga a eles, não resulta deles e, portanto, tem de ser denominado um começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos não

²⁴ Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, *Wille*, p.606. “*Der Wille ist das Vermögen der Zwecke, das Vermögen, sein Begehren durch Begriffe, durch Zweckvorstellungne bestimmen zu lassen, das Vermögen, sich durch eine Regel leiten zu lassen*”.

segundo o tempo, mas no que diz respeito à causalidade (KrV, B 479).

O ato de produzir uma cadeia de acontecimentos a partir de um evento autônomo é fruto do livre-arbítrio. Esse evento é soberano porque é causa inicial fora da necessariedade do arbítrio das leis da natureza, tendo em vista que ele poderia escolher não se levantar e concretamente continuar sentado, fazendo com que ocorresse outro tipo de cadeia de acontecimentos.

Esse exemplo é aparentemente muito simples, mas tem extrema relevância, pois busca mostrar que a própria natureza humana prediz uma causalidade pela liberdade: estando o Homem no mundo que segue as condições próprias das regras segundo as leis naturais, é ele mesmo evento causal soberano que inicia uma nova cadeia de regras causais pela autonomia da razão.

1.5.4 Necessidade

Outro conceito importante para a Filosofia da Ação e que é possível identificar na 3ª Antinomia é o de *necessidade*. Esse conceito de necessidade na filosofia está associado à própria ideia de '*necessário*', *i.e.*, aquilo que é e que não pode *não ser*. Há quem defenda que '*necessário*' é tudo aquilo no qual não pode haver possibilidade de ser diferente daquilo que é ou do modo pelo qual está condicionado a ser. Não havendo nem arbítrio, nem livre-arbítrio no que é '*necessário*', apenas a condição de ser o que é, imutável. Em termos filosóficos, necessidade é aquilo que é necessário em todos os mundos possíveis.

Falar em uma *ação* necessária é pensar, basicamente, numa condição de execução obrigatória de algo. Por exemplo, para acessar os dados e informações de um aplicativo 'X' requer uma operação necessária de registro de conta. Isso implica dizer que a pessoa que deseja ter acesso ao aplicativo precisa se registrar a partir de uma rede de informações que o reconheça como usuário efetivo. Percebe-se que o registro é condição necessária para ter acesso ao aplicativo; não é possível realizar essa operação fora dessa condição. Assim, o '*necessário*' não trabalha com possibilidade, apenas com condições obrigatórias a partir de algo.

A necessidade²⁵ [*Notwendigkeit*] aparece como categoria da seção modalidade por oposição à contingência [*Zufälligkeit*], de modo que o par necessário-contingência é condição do conhecimento da experiência em geral e quando em oposição ao Sollen é condição de possibilidade da instituição da compreensão da realidade moral.

Ora, pensando agora em *necessidade*, é possível perceber a dimensão de relação com as coisas no âmbito de sua condição *sine qua non*, ou seja, condição necessária. Trata-se de uma relação do Homem com as coisas numa perspectiva de necessariedade, uma condição na qual o Homem não tem meios para mudar aquilo que é.

Essa condição de necessidade é intrínseca à ideia de causalidade por meio das leis da natureza, considerando que nela toda relação causal faz parte de um encadeamento e não há possibilidade de alteração. É por isso que se fala da necessidade da causalidade natural. Mas essa condição tem um problema evidente, pois falar de uma necessidade causal é ignorar outra condição que, segundo Kant, faz parte da natureza humana, que é faculdade de *se dar leis*. A capacidade que o Homem tem de se dar leis faz com que ele pense em possibilidades; trata-se de uma faculdade que permite que o Homem construa o seu próprio querer, e esse querer é fruto de uma autonomia indispensável à sua condição de ser racional.

À vista disso, a própria estrutura filosófica kantiana tende a propor uma causalidade pela liberdade, algo que ele faz concretamente na 3ª Antinomia da razão pura. É, portanto, nesse sentido que Kant traz na sua investigação elementos relacionados a essa perspectiva negativa de *necessidade*:

Suponha-se que não há nenhuma outra causalidade a não ser segundo leis da natureza; tudo o que acontece, portanto, pressupõe um estado anterior ao qual ele se segue **inexoravelmente** segundo uma regra [...] Agora, a lei da natureza consiste justamente no seguinte: que nada acontece sem uma causa suficientemente **determinante a priori**. (*KrV*, B 473-4, grifos nosso).

Para falar do encadeamento causal a partir das leis da natureza, Kant sempre faz referência a essa *necessidade* da qual foi tratada acima. Ele apresenta 'inexorável' como sendo uma regra causal imutável, e usa 'determinante' para expressar a necessariedade das causas naturais. Aparentemente, essas colocações não demonstram mais do que uma simples

²⁵ Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, Wille, p. 386.

exposição do que viria a ser a causalidade segundo as leis da natureza. No entanto, o próprio desenrolar da 3ª Antinomia mostra que já no início da argumentação o autor deseja evidenciar os pontos negativos – e porque não, contraditórios – dessa perspectiva causal.

E Kant continua trazendo o problema da necessidade para a discussão:

[...] De acordo com isso, tem de ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja **determinada** por uma outra causa anterior segundo leis **necessárias**, i. e., uma espontaneidade absoluta das causas [...] (*KrV*, B 475, grifos nosso).

Ora, tendo em vista que essa necessariedade do encadeamento causal da natureza é negativa e contradiz a condição própria do ser racional, então é preciso pensar uma condição causal que seja “desobrigada” a seguir essa necessidade arbitrária e negativa.

Para Kant há coisas que não são pré-determinadas, e, por isso, necessárias dentro da autodeterminação das escolhas humanas que geram certos acontecimentos – a própria ideia de escolha representa isso. Em vista disso, é preciso pensar uma causalidade não determinante e, assim, contingente; uma causalidade não de necessidade, mas de condicionamento por algo passível de escolha. E, com relação a isso, chama atenção quando o autor coloca:

Suponham que há uma liberdade em sentido transcendental, como um tipo particular de causalidade pela qual acontecimentos do mundo poderiam ocorrer, qual seja, uma faculdade de começar absolutamente um estado e, portanto, também uma série de consequências do mesmo; não apenas a série, portanto, mas a própria determinação da espontaneidade para produzir a série, i. e., a causalidade, são iniciadas absolutamente por essa espontaneidade, de tal modo que não a antecede nada que **determinasse** essa ação que acontece segundo leis constantes. (*KrV*, B 474, grifo nosso).

Pensar uma causalidade pela liberdade, para Kant, é considerar uma condição autônoma que não está condicionada à determinação da necessariedade causal. Ele reforça que dentro das condições próprias da razão é possível pensar algo que não está condicionado à necessidade das leis da natureza, dado que a razão é livre, e, sendo livre, torna aquele que a possui também livre. Assim sendo, é preciso pensar na execução de acontecimentos a partir dessa liberdade, ou seja, pensar em acontecimentos que não são necessariamente pré-determinados.

Em sua exposição, Kant retoma a questão da necessidade arbitrária da causalidade por meio das leis da natureza quando traz o exemplo da cadeira:

Se eu agora (por exemplo) levanto-me de minha cadeira de maneira inteiramente livre, e sem a influência **determinante** das causas da natureza, começa então, com esse acontecimento e suas consequências naturais ao infinito, uma série absolutamente nova – ainda que esse acontecimento seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente [...] (*KrV*, B 479, grifo nosso).

Novamente Kant apresenta a causalidade natural como sendo algo que determina os acontecimentos, pois só assim ele pode desenhar a estrutura que diferencia esse tipo de causalidade da sua causalidade pela liberdade. Para ele, “as causas naturais determinantes” (*KrV*, B 479) são sempre arbitrárias quando se fala de todos os acontecimentos relacionados ao Homem. E é exatamente por isso que

A confirmação da **necessidade** da razão, de na série das causas naturais apelar a um primeiro começo a partir da liberdade, lança luz sobre a circunstância de que todos os filósofos da Antiguidade (excetuada a escola epicurista) se viam forçados, para explicar os movimentos do mundo, a admitir um primeiro motor, i. e., uma causa livremente atuante que primeiro começava, por si mesma, essa série de estados. (*KrV*, B 479, grifo nosso).

A própria razão tem a necessidade de buscar um princípio para as causas, de modo que essas causas não podem ser arbitrárias. Essa necessidade é tão evidente que, segundo Kant, desde a Antiguidade buscou-se esse princípio. No entanto, o equívoco está justamente porque buscavam esse princípio fora da própria natureza, fazendo com que tudo que estivesse na natureza fizesse parte de um encadeamento causal necessário, e, por isso, arbitrário.

Contudo, de acordo com Kant, esse princípio originário da causalidade está na própria natureza, mas numa condição transcendental, permitindo que, estando na natureza, não condicione a determinação de suas leis. Esse princípio kantiano da causalidade, por conseguinte, é a autodeterminação proveniente da razão; uma condição que faz parte da natureza porque é intrínseco ao Homem, mas que, por ser transcendental, permite iniciar sempre uma nova corrente de acontecimentos, pois não está presa às leis necessárias da natureza.

1.5.5 Intenção

Nas discussões filosóficas, *intenção* [*Absicht*] é facilmente definida como um estado da consciência que dirige um propósito para algo. Trata-se de uma relação entre o sujeito que deseja algo e o objeto desejado (cf. ABBAGNANO, 2012, p. 662). Nesse sentido, *intenção* ou *intencionalidade* é propriamente o propósito deliberado voltado para a realização de uma determinada coisa. Por exemplo, “João quer ir ao cinema”; em João manifesta o interesse de ir ao cinema, assim, ele tem a intenção de realizar o ato de ir àquele determinado lugar. No entanto, João pode ir ou não ao cinema; isso significa que a *intenção* está associada ao desejo de realização e não propriamente ao ato realizado em si.

Embora Kant não use o conceito de *intenção* [*Absicht*] na 3ª Antinomia, é possível identificar na *causalidade pela liberdade* o fundamento desse conceito. Isso ocorre partindo do princípio de que iniciar uma série de acontecimentos a partir de um fenômeno pode ou não conter intencionalidade, estando sujeito à deliberação na execução daquele ato.

Fazendo menção ao exemplo da cadeira dado por Kant e já trazido nesse texto, o ato de querer se levantar ou, até mesmo, de não querer se levantar, ocasionando uma série de acontecimentos, tem, em sua essência, a *intencionalidade*. Em vista disso, podem-se identificar alguns momentos na exposição da 3ª Antinomia em que, intrinsecamente, o conceito de *intencionalidade* está presente.

Quando Kant afirma que, “se tudo, pois, acontecesse segundo meras leis da natureza, haveria apenas um começo subalterno, e jamais um primeiro começo [...]” (*KrV*, B 473-4), ele defende que não há intencionalidade na causalidade pela natureza, pois tudo ocorre por uma determinação previa. O primeiro começo é fruto de um ato intencional enquanto deliberação; é claro que dentro da sequência de acontecimentos decorrentes desse primeiro começo algumas coisas podem não ser frutos diretos da intencionalidade, mas estarão ligadas à intenção do fenômeno inicial. Sobre isso, tratar-se-á mais adiante.

A capacidade de escolha é fruto da espontaneidade da razão; diferente dos animais, o Homem tem a faculdade de direcionar os seus propósitos

[*Vorsatz*] e de escolher ou não realizá-los. A isto também a causalidade pela liberdade se direciona. Dessa forma,

[...] tem de ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por uma outra causa anterior segundo leis necessárias, i. e., uma *espontaneidade absoluta* das causas; uma série de fenômenos, que operam segundo leis da natureza, começando por *si mesma* [...] (*KrV*, B 475, grifos do autor).

Falar de uma espontaneidade absoluta é expressar a capacidade que o Homem tem de escolher, e escolher está intimamente ligado à vontade. Ora, vontade é uma expressão da intencionalidade, uma vez que vontade é justamente o impulso racional para a realização de algo. Não é à toa que um estudo da filosofia kantiana deixa bem evidente que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o autor trata intenção ou intencionalidade como sendo “boa vontade” (cf. *GmS*²⁶, BA 1).

Outro trecho importante para essa discussão é quando Kant fala da causalidade pela liberdade como sendo a ‘libertadora’ da determinação da ação:

[...] uma faculdade de começar absolutamente um estado e, portanto, também uma série de consequências do mesmo; não apenas a série, portanto, mas a própria determinação da espontaneidade para produzir a série, i. e., a causalidade, são iniciadas absolutamente por essa espontaneidade, de tal modo que não a antecede nada que determinasse essa ação que acontece segundo leis constantes. (*KrV*, B 474).

Essa espontaneidade que é fruto da razão está intimamente ligada à intencionalidade, porquanto permite escolher aquilo que se quer. A intencionalidade é a capacidade de querer aquilo que se quer e a espontaneidade a capacidade de escolher – ou não – aquilo que se quer. Assim, as operações humanas não estão mais determinadas pela necessidade das causas, mas, sim, pela intenção de se querer realizar algo passando pelo crivo da autodeliberação.

É claro que isso inicialmente pode aparentar um problema, levanto em consideração que nem tudo que se quer pode ser feito e nem tudo que se é feito é fruto do que se quer. Mas a própria filosofia de Kant é uma busca de soluções para esse problema. Ele próprio vai dizer que não basta apenas querer, é preciso querer bem, por isso o princípio da ‘boa vontade’. E, também,

²⁶ Abreviatura do título em alemão *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*: “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”.

o fato de que há coisas que ocorrem que não são frutos diretos da intencionalidade.

Por exemplo, um indivíduo tem a intenção de salvar sua vida atirando num leão que está prestes a atacá-lo, mas termina atingindo fatalmente uma pessoa que corria em sua direção para ajudá-lo. Ora, a intenção de efetuar o disparo foi direcionada para um fim, mas terminou atingindo outro; nesse caso, há a consequência da cadeia de acontecimentos frutos da espontaneidade intencional. Não houve, no exemplo, uma intenção direta para a morte do segundo indivíduo, mas houve o fato. Isto posto, houve um acontecimento proveniente da causalidade pela liberdade fruto da espontaneidade da razão.

1.5.6 Liberdade

Toda a trajetória feita até aqui parece levar a uma questão fundamental, que é a *Liberdade*. Todos os conceitos trabalhados pareciam, na perspectiva kantiana, estarem de alguma forma associados à ideia de *liberdade*. Ademais, a própria defesa da existência de um segundo tipo de causalidade foi em cima desse conceito. Assim sendo, faz-se necessário dedicar algumas linhas acerca desse tema na 3ª Antinomia.

Apesar de que a investigação proposta nesse texto seja debruçada na *Crítica da Razão Pura*, chama atenção que, no prefácio da *Crítica da Razão Prática*, *KpV*²⁷, Kant defende a *liberdade* como sendo o fundamento último da razão (cf. *KpV*, A 4). Essa afirmação de Kant na *KpV* serve como uma corroboração do que ele já havia trabalhado com tanto empenho para argumentar na *KrV*. Isso fica claro quando observamos a ideia de uma “liberdade transcendental” que o autor desenvolve na 3ª Antinomia; uma ideia complexa – aparentemente contraditória –, mas que busca solucionar um problema contundente no uso da razão.

A liberdade no âmbito da vontade [*Wille*] se divide, ao menos em três perspectivas ou dimensões, como I- liberdade psicológica ou interior que se constitui como ausência de coação externa como ideias, imagens ou sentimentos, como II- liberdade propriamente e que se constitui como ausência

²⁷ Abreviatura do título em alemão *Kritik der praktischen Vernunft*: “Crítica da Razão Prática”.

ou independência de apetites, dos impulsos e do querer, esta liberdade está no centro da noção de autonomia e III- a forma positiva da liberdade transcendental unificando a natureza interna e externa.²⁸

Essa ideia de “liberdade transcendental” que Kant desenvolve se mostra tão pertinente e de arguição tão bem feita que ela reflete até mesmo na condição de possibilidade da própria *liberdade prática*, a qual vai ser trabalhada pelo autor mais efetivamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Isso só reforça o fato de que a *Liberdade* para Kant é importante tanto na filosofia teórico-especulativa quanto na filosofia prática.

É justamente na elucidação da 3ª Antinomia que o autor desenvolve um pensamento formal acerca da *Liberdade* (cf. *KrV*, B 472-3). No entanto, um pouco antes, Kant já deixa um vestígio do que concebe como *Liberdade*. É já na parte de sua obra em que trata acerca do fenômeno e do *númeno*, que o autor parece introduzir o leitor na problemática da *Liberdade* relacionada à discussão da causalidade, preparando para a 3ª Antinomia. Kant vai denominar como *Liberdade* a “absoluta autoatividade, em relação às causas” (*KrV*, B 446), ou seja, *Liberdade* seria aquela espontaneidade absoluta que confronta a causa determinada das coisas, fazendo com que haja a possibilidade de gerar uma escolha de operação daquela causa.

É a partir disso que entra a discussão acerca da causalidade segundo leis da natureza e a causalidade pela liberdade, princípios que vieram até aqui sendo expostos. Ao desenvolver isso, Kant leva em consideração que há aquela antiga discussão acerca da causalidade das coisas, em que uns defendem que tudo que ocorre, ocorre devido a uma causa própria anterior; e isso pressupõe que uma coisa vai causando a outra ininterruptamente. E os que defendem que não há uma causa específica nas coisas, elas simplesmente ocorrem por meio do acaso.

As duas teses, para Kant, não parecem ser suficientes, e, de certa maneira, tendem a ser perigosas, porque uma ignora a *Liberdade* e a outra ignora a própria *natureza* das coisas. É justamente diante desse conflito que vai surgir na argumentação kantiana uma espécie de *Liberdade* que permeia tanto a *autonomia* quanto a *natureza das coisas*. Portanto, como já ficou

²⁸ Seguimos aqui o instrutivo verbete *Liberdade* in Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, Freiheit, p. 160.

evidente, o problema acerca da causalidade e da *Liberdade* é o pano de fundo da discussão na 3ª Antinomia.

É pressupondo a causalidade não determinada que Kant vai defender uma *Liberdade* que age segundo as leis da natureza. Age assim porque o Homem está inserido na natureza, mas, mesmo assim, tem a capacidade de começar algo por si mesmo e não por uma causa necessária anterior e determinante. Trata-se, pois, de “uma liberdade transcendental sem a qual a sequência dos fenômenos, mesmo no curso da natureza, não seria jamais completa pelo lado das causas” (*KrV*, B 475). E é justamente nessa parte que Kant reitera que a *Liberdade* é uma “*espontaneidade absoluta das causas*” (*KrV*, B 475, grifo do autor). Em vista disso, *Espontaneidade Absoluta* é, para Kant, a *Liberdade Transcendental*.

Chama atenção que, quando o autor vai defender que o pressuposto moral empírico é falho, ele o faz afirmando que falta *liberdade* nesse tipo de hipótese moral. Ele usa um exemplo na *KrV* que serve de suporte para o Imperativo Categórico e serve, também, de certa maneira, para justificar a ideia de *Liberdade* na 3ª Antinomia; o autor fala de uma “mentira maldosa” (cf. *KrV*, B 582). Se se buscasse compreender a mentira a partir das ciências naturais – psicologia, sociologia, genética etc. – e se tentasse saber como ela surgiu e qual é o seu fundamento, seriam dadas várias explicações: temperamento, educação, condições sociais etc. (cf. SEDGWICK, 2017, p. 46-47).

Ainda que essas ciências conseguissem dar explicações acerca da mentira, mesmo assim se iria culpar o agente da mentira – o mentiroso. Isso ocorre porque há algo interior que diz que ele – o mentiroso – poderia ter agido diferente. Kant defende que isso acontece posto que, naturalmente, a razão humana pressupõe a capacidade de *liberdade*; o Ser Humano se vê como sendo mais do que uma simples peça incondicionada da natureza. E isso faz com que o determinismo encontre em si mesmo contradição, uma vez que a razão se mostra presente frente às experiências.

Mas, apesar de Kant defender uma condição de possibilidade para a *liberdade*, ele não desconsidera a necessidade da adesão às *leis da natureza*. A razão humana tem em si mesma a faculdade *a priori* da espontaneidade absoluta, no entanto, tudo no mundo obedece à *Natureza*, pois está condicionada àquilo que é *a posteriori*. Para solucionar essa aparente oposição

entre *Liberdade (a priori)* e *Natureza (a posteriori)*, Kant parece querer mostrar que existe *liberdade* incondicionada no tocante ao pensamento, mas que as operações dessa *liberdade* estão condicionadas à *natureza*, dado que estão contidas no mundo e tudo o que está no mundo é regido pelas leis naturais. A partir disso, Kant vai defender que, “com relação àquilo que acontece, apenas dois tipos de causalidade podem ser concebidas: segundo a *natureza* ou segundo a *liberdade*” (*KrV*, B 560).

No tocante à *Liberdade*, no sentido cosmológico, Kant diz:

[...] entendo o começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente. A liberdade é, nesse sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em experiência alguma, pois é uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa – portanto também a causalidade da causa que *ocorreu* ou surgiu *ela própria* – deve ter por seu turno uma causa; razão pela qual o inteiro campo da experiência, até onde quer que se estenda, transforma-se em um conjunto completo da mera natureza. Como, no entanto, não se pode obter desse modo uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão produz então a ideia de uma espontaneidade que pode começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tenha de lhe ser anteposta para determiná-la à ação segundo a lei da conexão causal (*KrV*, B 561, grifo do autor).

O autor reforça, nesse trecho, a ideia de que a *liberdade* é um estado que não está condicionado às leis temporais da natureza e, por isso, não pode estar associado à experiência. Ora, se a *liberdade* não pega nada da experiência e não pode ser dada na experiência a partir de uma determinação, sendo ela própria a causa da causalidade livre, ela tem condição de possibilidade para ser pensada. Logo, essa *liberdade* tem caráter *transcendental*. Nessa ideia transcendental, a razão elabora uma ideia de espontaneidade que começa a agir por si mesma, não dependendo de uma causa anterior determinante que comande as operações humanas a partir de uma lei.

Essa ideia de *liberdade transcendental* torna-se tão significativa, que serve de fundamento para o próprio conceito prático de *Liberdade*:

É bastante notável que sobre essa ideia *transcendental* da *liberdade* esteja fundado o conceito da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade. A *liberdade em sentido prático* é a independência do arbítrio em relação à

necessitação pelos impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio é sensível na medida em que é *patologicamente afetado* (por meio de causas motrizes da sensibilidade); ele se denomina *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *necessitado patologicamente*. Embora seja um *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é *brutum*, mas sim *liberum*, já que a sensibilidade não lhe torna necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da necessitação por impulsos sensíveis (KrV, B 562, grifos do autor).

Kant entende a *liberdade prática* como sendo a capacidade de escolha frente aos desejos sensíveis. Mas há sutileza nessa questão. Para Kant, o arbítrio em si mesmo é sensível, porque ele é afetado pelas causas efetivas da sensibilidade. Por isso, faz-se necessária a ideia da independência do arbítrio, em que, apesar da afetação sensível, há a condição de escolha por parte daquele que é afetado; isso seria, portanto, a *liberdade prática*.

Um exemplo muito simplório seria a fome: o homem sente a fome, porque é uma condição necessária da natureza, mas ele pode escolher a hora que vai se alimentar, do que vai se alimentar e de qual forma irá se alimentar. É a partir dessa ideia que, no trecho acima, o autor vai falar de um arbítrio humano e um arbítrio animal. O animal tem o arbítrio da maneira que existe na natureza, intacto; dessa forma, o arbítrio animal interfere necessariamente na realização da operação. Um leão, por exemplo, ao sentir fome irá necessariamente buscar saciar-se, da maneira que for, do que lhe estiver mais próximo (dentro da sua cadeia alimentar). Já o Homem não; o arbítrio humano, mesmo que sensível, por fazer parte da natureza, é não-bruto; ele é livre.

No Homem, a afetação do impulso não condiciona a uma operação necessária a partir dessa afetação. O Homem ao sentir a condição sensível de fazer suas necessidades fisiológicas de higiene, por exemplo, não fará em público no instante em que o corpo sentir necessidade. Bem como alimentar-se; o Homem pode se alimentar sem, necessariamente, sentir fome; como pode também, ao sentir fome, decidir não se alimentar. Esse é o caráter do *arbitrium liberum*, ou seja, do arbítrio livre do Homem. Percebe-se que há um caráter de intencionalidade na manifestação própria do livre-arbítrio.

Ora, essa capacidade deliberativa do Homem de “controlar” de forma livre os impulsos da sensibilidade só pode advir de um lugar: da razão. É exatamente por isso que a *liberdade prática* é fundada na *liberdade transcendental*. Elas não são a mesma coisa; elas apenas derivam daquilo que

é próprio da condição da espontaneidade (liberdade), ou seja, a razão. É a condição de possibilidade de existir uma *liberdade* sem estar sujeita às leis da natureza que possibilita o Homem de gerir autonomamente as suas sensibilidades naturais. Não haveria erro algum se nesse momento já estivéssemos conjecturando o fundamento do Imperativo Categórico, pois a concatenação do pensamento de Kant irá desembocar exatamente nessa fundamentação. Contudo, isso não faz parte desta investigação.

Todo o desenvolvimento feito até aqui parecia pressupor a necessidade da *liberdade*. Isso é um fato, porque uma parte considerável da filosofia kantiana trata da *liberdade*. A seção dedicada a isso foi deixada por último propositalmente, uma vez que o intuito era justamente mostrar como a conceitualização e o uso da razão vão se desenvolvendo. Os conceitos trabalhados mostram como é complexa a estruturação do pensamento de Kant, mas, sobretudo, demonstra como a riqueza da argumentação do autor pode conduzir a uma Filosofia da Ação.

1.6 UMA FILOSOFIA DA AÇÃO KANTIANA?

Até o momento, foram trazidas apenas informações que aparentemente podem fazer parte da investigação proposta pela Filosofia da Ação. Mas é verdade que nada de concreto foi ainda mostrado que prove a existência estrutural de uma Filosofia da Ação kantiana na *KrV*. Todavia, isso foi proposital, pois o intuito inicial era, justamente, construir um caminho de elucidação seguro para, a partir dele, buscar alcançar uma argumentação sólida e suficientemente vasta. Por isso, depois de transcorrido tal caminho, esta seção buscará apresentar a estrutura conceitual da Filosofia da Ação kantiana na *KrV*, bem como demonstrar que essa Filosofia da Ação tem uma base compatibilista.

Como visto, *ação* pressupõe uma operação propriamente humana direcionada para algo. Entretanto, para direcionar algo – seja o que for –, é preciso considerar algumas condições que lhes são próprias; da mesma forma ocorre com as operações humanas. Longe de pensar uma eticidade do que é realizado pelo Ser Humano, faz-se necessário, primeiro, pensar as condições de possibilidade do que foi realizado e de onde essas condições partem. Nesse

caso, diferente de Aristóteles, que se preocupa apenas com o que é realizado, Kant busca uma resposta muito mais completa, preocupada tanto com o resultado da operação quanto com a sua origem.

Para o senso comum as coisas *do* mundo e *no* mundo simplesmente acontecem e são realizadas, ou seja, são como são sem nada de complexo por detrás. Não há na esfera pragmática popular uma preocupação com o que rege e direciona as coisas no mundo, pois não se trata de algo prático. Nesse sentido, perguntar o que é a *ação* para o senso comum é encontrar variantes argumentativas pouco preocupadas com as condições internas e justificadas a partir daquilo que se manifesta no mundo. Contudo, uma investigação mais inquieta e que visa tratar de conceitos, logo percebe que há elementos internos muito mais importantes a serem considerados quando se trata da *ação*. Isso porque o que se manifesta fenomenicamente a partir das operações humanas é um reflexo daquilo que foi trabalhado numa dimensão interna ao sujeito. E é sobre essa dimensão interna que Kant se debruça.

Ora, parece muito fácil dizer que as coisas acontecem por *um motivo* e, simplesmente, enunciar qualquer um motivo sem que haja um compromisso totalmente legitimador. Mais fácil ainda é dizer que as coisas acontecem simplesmente porque tem que acontecer. Contudo, existe um problema sério por trás disso, pois, o que é um acontecimento de fato? Tudo é de fato acontecimento ou há dimensões próprias naquilo que acontece? Tudo isso parece muito abstrato ou complexo, mas na verdade não o é. É evidente que no mundo há coisas que acontecem, pois são de ordem natural; e há coisas que são realizadas a partir de uma condição própria de deliberação. Por exemplo, a chuva que molha a rua e o homem que usa uma mangueira para molhar a rua.

Em vista disso, entende-se que existem duas condições próprias daquilo que ocorre no mundo: o que é natural e o que é provocado. Para Kant, não é possível que um único efeito causal seja responsável por essas duas condições, dado que uma está no âmbito da natureza do mundo e a outra no âmbito do indivíduo no mundo. Há, dessa maneira, o que é objetivo e não psicológico e o que é subjetivo e psicológico. Portanto, considerar que a causalidade pela natureza é o único efeito moderador do mundo é uma tolice. Porém, desconsiderar totalmente a natureza e a causalidade que lhe é própria

é uma tolice ainda maior, porque não se pode negar aquilo que se vive e experimenta. Dessa maneira, faz-se necessário pensar um efeito causal que seja próprio da natureza, mas distinto dela.

Kant considera que há uma coisa que é uma condição própria da natureza por ser uma condição do Ser Humano, mas que, por estar numa esfera fora dos limites da mensuração fenomênica, é essencialmente distinta da natureza. Essa 'coisa', para Kant, é a *Liberdade*. A liberdade existe enquanto condição própria da Razão Humana, condição essa que é essencialmente inerente a ela. Assim sendo, é preciso, também, considerar um efeito causal a partir dessa liberdade; um efeito causal que age por independência, mas que não nega a natureza.

Esse tipo de consideração mostra o esforço de Kant para que uma condição causal não negue a outra, mas, pelo contrário, se complementem. Inevitavelmente, esse tipo de argumentação de teor harmonioso entre distintos efeitos causais demonstra um caráter compatibilista na filosofia kantiana. Esse compatibilismo é a base da sua Filosofia da Ação. Tendo em vista que agora há uma clara distinção entre acontecimentos provenientes da natureza e operações frutos da liberdade, é possível discutir a interioridade do que é realizado pelo Ser Humano. Portanto, agora é possível falar de *ação*.

Não basta simplesmente saber e/ou afirmar que a *ação* é caracterizada pela intencionalidade, contingencialidade, livre-arbítrio e não coação, pois isso seria o mesmo que dizer que a chuva é simplesmente a água que cai do céu. Antes, é preciso pensar como a razão se utiliza da autodeterminação – liberdade – para legitimar e tornar fenomênicas essas condições que são próprias da *ação*. Isso porque com relação às condições para a realização da *ação*, não basta tê-las, é preciso querer e poder usá-las; ou melhor, poder manifestá-las.

Se uma árvore centenária no meio da Amazônia brasileira de repente é atingida por um raio, quebra no meio e cai quase que completamente ao chão, não se pode dizer que o raio ou aquele acontecimento de cair ao chão foi uma *ação*. Isso porque o que ocorreu foi uma causalidade propriamente necessária da natureza, e nisso não se tem os efeitos próprios da caracterização da *ação*. Dessa maneira, o que se pode dizer é que houve um acontecimento natural. Contudo, supondo agora que um funcionário ambicioso de uma madeireira, ao

andar pela Floresta Amazônica, avista uma árvore centenária, deslumbrante e de valor monetário altíssimo, e que, visando uma boa retribuição financeira, liga sua motosserra e derruba completamente aquela árvore; esta, sim, é uma *ação*.

No primeiro exemplo a condição do evento ocorrido é completamente natural e, por isso, externo, objetivo e não psicológico. Dessa forma, os elementos próprios da autodeliberação da razão não existem. Já no segundo exemplo é possível identificar todas as condições próprias do uso racional das atribuições autônomas, vindo a ser manifestadas fenomenicamente; há a intenção de derrubar, há a possibilidade de efetuação ou não da derrubada, há o livre-arbítrio que direciona para efetuar o ato, há a ausência de qualquer coação para a realização e há a razão do indivíduo que correlacionando todas essas condições *atua* na realização da derrubada completa da árvore. Identifica-se nesse caso, portanto, elementos internos, subjetivos e psicológicos que estruturam a *ação*.

Uma análise mais detalhada desse exemplo da ação humana retrata bem o compatibilismo kantiano das causalidades. De um lado existe a floresta milenar, a árvore centenária e todas as condições causais necessárias que regeram e continuam regendo essa dimensão: o desenvolvimento geográfico, as chuvas, o germinar da terra, o crescimento das árvores, a manutenção natural necessária do ambiente etc. Assim sendo, existe concreta e efetivamente uma *causalidade natural*. Por outro lado, existe simultânea e paralelamente um homem dotado de razão²⁹, que caminha por essa floresta. Esse homem, fazendo uso da sua razão, escolhe derrubar consciente e deliberadamente a referida árvore centenária, realizando, assim, uma *ação*. Tendo em vista a contingencialidade dessa *ação* e a escolha livre pela realização do ato, há ativamente uma *causalidade pela liberdade*.

Ora, se há harmoniosamente a coexistência de dois efeitos causais na própria vivência, há, portanto, concretamente um compatibilismo estruturado no mundo. Mas, sobretudo, esse compatibilismo legitima uma Filosofia da Ação em Kant, pois, assim como já foi mostrado, essa estrutura serve para distinguir

²⁹ Lembrando que a razão para Kant legitima toda condição humana, por isso dizer aqui que é dotado de razão é assumir todas as condições próprias de um Ser Humano autônomo e dentro de suas perfeitas condições físicas e psicológicas.

factualmente o que é acontecimento e o que é *ação*, ou seja, o que é condição própria da natureza e o que é intervenção própria das operações humanas.

É importante ressaltar que toda essa dimensão interna das condições da *ação* pode não ser manifestada fenomenicamente, mantendo-se única e exclusivamente no campo da vontade. Por exemplo, o homem pode ter a intenção, ter o livre-arbítrio, não ser coagido e dentro da dimensão da possibilidade escolher matar outra pessoa, mas simplesmente não o faz. Ora, houve todo protagonismo suficiente para a *ação*, porém não houve a *realização* da *ação*, visto que ela só é efetiva quando é manifesta fenomenicamente no mundo. Desse modo, simplesmente ter o “desejo” de fazer algo, ter todas as condições necessárias para realizar e querer realizar não significa efetivamente uma *ação*, pois *ação*, em Kant, passa pelo *ter*, *poder*, *querer* e *fazer*. Se não houver uma correlação factual entre essas dimensões, a ocorrência fenomênica não é verdadeiramente uma *ação*. Assim, não pode haver ruído nessa “comunicação” que caracteriza a estrutura da *ação* kantiana.

Nessa perspectiva, pessoas com problemas mentais graves ou pessoas com algum tipo de doença degenerativa que têm suas condições cognitivas limitadas e/ou a mobilidade comprometida não poderiam realizar conceitualmente *ações*. Eles estariam, dessa forma, realizando algum tipo de impulso natural não psicológico e, portanto, não autodeliberativo. Ou ainda possa ser que algumas dessas pessoas até tenham todas as condições internas necessárias, mas não conseguem alcançar o último estágio e realizar tais *ações*. Essa consideração faz com que tais manifestações ou impulsos não sejam responsabilizados, já que não há liberdade racional em suas realizações; há apenas uma liberdade biológica que as condicionam.

Portanto, a Filosofia da *Ação* kantiana na *KrV* parte de um compatibilismo para mostrar que existem condições próprias da natureza, mas que dentro dessas condições existe uma condição particular que se torna independente, e, por isso, pode ocasionar outros tipos de condições particulares. Essa Filosofia da *Ação* se estrutura a partir da *liberdade* – condição essencial da razão –, que forma simultaneamente uma cadeia racional com a intencionalidade, contingencialidade, livre-arbítrio e não coação. Todos esses elementos concatenados produzem condições particulares não necessárias sendo distintas da natureza, mesmo estando presentes nela.

Essas condições propriamente humanas são, portanto, as ações. Dessa maneira, observa-se que, em Kant, há a separação factual entre os acontecimentos da natureza e as ações enquanto operações autônomas de intervenção. Ao passo que os acontecimentos têm suas condições externas, as ações têm sua gênese interna, sendo elas manifestadas fenomenicamente no mundo a partir disso e pela liberdade. Assim, haja vista tudo que foi exposto ao longo do texto e do que foi argumentado nesta última seção, pode-se, com veracidade, afirmar que há uma Filosofia da Ação kantiana na *Crítica da Razão Pura – KrV*.

2 UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA AÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Este capítulo tem o intuito de apresentar uma investigação acerca da *Ação* na *Filosofia do Direito* (1820), do filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770 – 1831). Na supracitada obra, Hegel dedica algumas densas páginas aos pressupostos do agir humano, e é sobre esses pressupostos que esta pesquisa pretende se debruçar. A investigação voltar-se-á, principalmente, às condições de possibilidade de Ação livre e/ou Ação determinada, assim como se é possível identificar um compatibilismo na visão filosófica hegeliana. Deve-se considerar que a pesquisa tem perspectivas voltadas para a Filosofia da Ação, sendo essa disciplina o objeto norteador da exposição; algo muito relevante, tendo em vista que as condições da moralidade e eticidade do agir não são primordiais aqui.

Para alçar o objetivo proposto, o capítulo fará um caminho necessário de exposição acerca da filosofia hegeliana. Assim sendo, este capítulo começará buscando detalhar a ideia de *vontade* trazida por Hegel na *Filosofia do Direito*, considerando que esse é um pressuposto necessário para se entender as dimensões do agir humano. Por fim, depois de percorrido um longo caminho, serão expostas as condições da Ação a partir do princípio da *vontade livre* hegeliana, e, após a exposição, a argumentação das condições de possibilidade de um compatibilismo hegeliano.

O conceito “ação”, segundo o verbete *Handlung* do *Hegel Lexikon*, de autoria de Koen Boey³⁰, é citado mais de cem vezes na *Fenomenologia do Espírito* numa tensão entre o *Handeln* e o *Tun*, ou o agir e o fazer; entretanto, todas as vezes que *Handeln* entra em jogo na *Fenomenologia* a questão se centra numa atitude moral, afirmando, inclusive, que a ação é o substantivo que resume a atividade [*Die Handlung ist das Substantiv, welches die Tätigkeit zusammenfasst.*]. O mesmo Koen Boey afirma que na *Filosofia do Direito* o conceito ‘ação’ aparece o dobro de vezes que na *Fenomenologia*, e que o conceito ‘fazer’ [*Tun*] pouco ocorre, adicionando ainda que a ação aparece com mais frequência na seção moralidade.

³⁰ Koen Boey, *Handlung*, in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, pp.200-201.

Todavia, são poucos os estudos sobre a *ação* na filosofia de Hegel e o conceito de *ação* é raramente trabalhado na *Hegelforschung*, à exceção dos textos de Derbolav³¹, Quante³², Giusti³³, Fischbach³⁴, Marmasse³⁵, Alessio³⁶ e Yeomans³⁷. Pouco ou quase nada se pesquisou ou produziu em termos de reflexão filosófica sobre a *ação* e sua racionalidade desde o ponto de vista adotado por Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

2.1 O COMPATIBILISMO E O SEU PROBLEMA EM HEGEL

Como pudemos ver no capítulo anterior, o *compatibilismo* é o conceito que defende uma compatibilidade entre duas ideias aparentemente distintas. No caso da Filosofia, o *compatibilismo* mais comum é o da crença de que determinismo e liberdade não são incompatíveis, mas, na verdade, ideias conciliáveis. Inwagen (2014) defende que dentro da concepção acerca do *compatibilismo* dois argumentos se destacam: I- o argumento da Ética e II- o argumento da Mente³⁸.

Do ponto de vista da ética o *compatibilismo* está associado à ideia de que diante de uma determinada situação, o indivíduo poderia ter agido de uma maneira diferente. Nesse caso, a liberdade do agir de alguém “é compatível com o determinismo (com a determinação causal dos atos de alguém)” (INWAGEM, 2014, p. 169-170). Já com relação à ideia da mente conceber ações indeterminadas de um indivíduo seria o mesmo que assumir que o Ser Humano é movido, simplesmente, por meras condições do sistema nervoso. Isso extingue a liberdade do Homem e o define como mera engrenagem manipulada por manifestações nervosas da mente e/ou do corpo, sem qualquer

³¹ Derbolav, Josef, *Hegel Theorie der Handlung*. In Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 201-216 (tomo II).

³² Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

³³ Giusti, Miguel, La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel, in *Tras el Consenso*. Madrid: 2006, p.55-80.

³⁴ Franck Fischbach, *L'être et l'act*. Paris, Vrin, 2002.

³⁵ Gilles Marmasse, "Qui est coupable? Action et imputation dans le moment de la moralité des Principes de la philosophie du droit", in *Hegel, penseur du droit*, Paris, Éditions du CNRS, 2004.

³⁶ Manuela Alessio. *Azione ed Eticità in Hegel*. Guerini e Associati, 2012.

³⁷ Christopher Yeomans. *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, Oxford University Press: 2015 e *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, 2011.

³⁸ Inwagen, P. van. (2014). Sobre Dois Argumentos Para O Compatibilismo. *Aufklärung: Revista De Filosofia*, 1(1), p.169–172.

chance de ter ações livres. Tal ideia, de certa forma, nega a própria razão humana, pois manifestações nervosas são impulsos sensoriais e não racionais. Em vista disso, “ação livre não é meramente compatível com o determinismo; ela implica o determinismo” (INWAGEM, 2014, p. 170).

Para entender bem, “o determinismo parte da consideração de que da mesma forma que podemos sempre encontrar causas para os eventos físicos que nos cercam, podemos sempre encontrar causas para as nossas ações” (COSTA, 2010, p. 20). O *compatibilismo* que nos propomos a trabalhar considera que apesar de que existam coisas na esfera do mundo físico natural que são frutos de causas determinadas, existe, também, uma condição passível de causalidade fruto da liberdade humana. Assim sendo, a liberdade pode dar origem a uma sequência de causas no mundo.

À vista disso, neste capítulo se buscará tentar expor elementos na *Filosofia do Direito* (1820) de Hegel que possam condizer com a concepção defendida pelo *compatibilismo*. É evidente que muitos podem ferrenhamente defender que associar Hegel ao *compatibilismo* é um erro. Contudo, o desenvolvimento do saber filosófico se dá, justamente, no trabalho de redescoberta daquilo que para muitos é improvável ou incompreensível. Dessa maneira, ao longo da investigação acerca da ação em Hegel, alguns elementos pertinentes serão trazidos no intuito de trabalhar a possibilidade da concepção de um *compatibilismo* entre condições determinadamente necessárias e a liberdade no pensamento de Hegel.

2.2 VONTADE LIVRE E A CONTRADIÇÃO HEGELIANA

Antes de fazer qualquer consideração acerca da ação em Hegel, faz-se necessário iniciar o processo de investigação que começa com a ideia de *vontade livre*. Para tanto, uma análise detalhada dos parágrafos 4 a 7 da *Filosofia do Direito* (1820) norteiam suficientemente esse primeiro momento de reflexão. Vale considerar que, apesar de as questões do direito que são propostas por Hegel não serem fundamentalmente do nosso interesse, é condição *sine qua non* desenvolver certas ponderações sobre o tema, tendo em vista que é a partir do direito que, nessa obra, o autor parte para aprimorar seu pensamento acerca da ação. Nesse sentido, os elementos do direito

trazidos aqui são, exclusivamente, pontos de partida, mas nunca pontos de chegada.

Destarte, Hegel defende no §4 da *Filosofia do Direito* que a liberdade é a substância e o destino do direito, pois, segundo ele, o direito é a liberdade realizada. Vale considerar que o que aqui Hegel entende por “direito” é a vida prática, não simplesmente a “disciplina” do direito. Desse modo, a liberdade viria a ser um dado efetivo da consciência humana. No entanto, o elemento inicial dessa liberdade seria, justamente, a *vontade livre*. Ora, se Hegel chama de *vontade livre* a força motriz que direciona a liberdade, então ela é o que estamos habituados a chamar de livre-arbítrio.³⁹ Por que o autor usa “vontade livre” ao invés de “livre-arbítrio” é o que buscaremos desvelar ao longo da investigação.

De modo geral, compreende-se o livre-arbítrio como sendo aquela faculdade de escolha presente no sujeito que o permite deliberar entre o bem e o mal. Já a liberdade viria a ser a capacidade do uso efetivo dessa deliberação, *i.e.*, ao passo que o livre-arbítrio escolhe o bem, a liberdade faz bom uso dessa escolha. Assim sendo, liberdade seria o bom uso do livre-arbítrio. À vista disso, observa-se que o livre-arbítrio está muito próximo da relação com a vontade, se a entendermos enquanto faculdade do querer. A vontade livre, segundo Hegel, não só determina a liberdade como também é seu fim último. Contudo, se analisarmos o §4 da obra trabalhada, será possível compreender que o autor coloca a inteligência e a representação como sendo elementos iniciais do processo intelectual da vontade, sendo, assim, “espírito inicial”; já a vontade, em si mesma, viria a ser o “espírito prático”.

É possível observar que, para Hegel, a vontade deixa de ser mera abstração do intelecto e passa a ser elemento da concepção efetiva daquele algo a ser realizado. Em outras palavras, a vontade deixa de ter uma relação de passividade e passa a ser condição ativa. A abstração é, por isso, passividade, e nesse caso, fica a cargo da inteligência e da representação. É

³⁹ Há um dissenso na *Hegel Forschung* se Hegel ao tratar da vontade livre também cuida do tema do livre-arbítrio e das questões que lhe são tradicionais. Em sentido oposto ao nosso de que Hegel também contempla o tema do livre-arbítrio na vontade livre encontram-se Pirmin Stekeler-Weithofer, in *Philosophie des Selbstbewusstseins*, p. 355 e seguintes, Kenneth Westphal, in *Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right*, p. 245. Em concordância conosco Allen Wood, in *Hegel's Ethical Thought*, p. 150 e seguintes e Christopher Yeomans em *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, Oxford University Press: 2015 e *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, 2011.

justamente por isso que o autor vai chamar essa condição de possibilidade não simplesmente de “vontade”, mas de “vontade livre”, pois tem em si um espírito prático que lhe é elementar. É por esse motivo que ele diz:

Que a vontade seja livre e o que sejam vontade e liberdade – a dedução disso, como já se notou (§2), apenas pode ter lugar no contexto do todo [...] o *espírito* é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride em seu desenvolvimento, do *sentimento* ao *pensamento*, passam pela *representação*, são o caminho que consiste em se produzir como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência (HEGEL, 2010, §4, p.56, *grifos do autor*).

Como pudemos observar até aqui, a vontade é, de acordo com Hegel, fruto da inteligência. Essa afirmação do autor ganha mais substância no §5, quando ele trata daquilo a qual a vontade contém. Segundo o filósofo, o conteúdo da vontade é o “puro pensar de si mesmo” (HEGEL, 2010, §5, p. 57). Trata-se da consciência efetiva que o indivíduo tem do “eu”; suas condições e limitações. Isso se justifica porque o pensamento não pode estar separado da vontade, tendo em vista que o autor defende que o pensamento não é independente e particular em si mesmo quando se trata do indivíduo. Resumidamente, Hegel defende que a natureza da vontade é sua “não independência”, quando pensada em relação aos estados mentais, pois, nesse caso, os estados mentais funcionam como uma engrenagem mecânica na qual uma peça move a outra e esse movimento coletivo faz o todo funcionar. Assim, compreende-se que pensamento e vontade não são elementos isolados ou elementos prejudiciais um ao outro, mas condições de complementariedade do funcionamento.

Pensar em uma vontade isolada e particular é o mesmo que considerar uma vontade capaz de se abstrair de toda a determinação que exista, e isso é uma “vontade negativa”, pois se trata de uma definição de “liberdade do vazio” (HEGEL, 2010, §5, p.58). Hegel é tão radicalmente contra esse tipo de concepção restrita da vontade que afirma, categoricamente, que “somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí” (HEGEL, 2010, §5, p.58), isso porque, na perspectiva dele, se trata de um individualismo contrário a tudo que se apresenta como organização e/ou ordem social (cf. HEGEL, 2010, §5). Basicamente, o que o autor deseja passar é que pensar numa noção de vontade que retira de si toda a determinação é assumir que não há nada passível e possível de se desenvolver de forma objetiva no

mundo, bem como assume uma posição de individualização e subjetividade que não permite uma concepção objetiva das coisas no mundo.

Dessa maneira, quem pensa assim não admite uma ação coletiva plausível que se sustente legitimamente, podendo fazê-la por algum tipo de conveniência, porém, na primeira oportunidade, buscará meios para destruí-las. As guerras, o autoritarismo político, as perseguições, dentre outros, são a expressão dessa “vontade negativa”. Justamente por isso Hegel escreve:

É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus[;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí (HEGEL, 2010, §5, p.58).

E continua:

[...] Ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, a situação de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, pois ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição como dos indivíduos[;] mas é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição (HEGEL, 2010, §5, p. 58).

À vista disso, poder-se-ia, sem medo, compreender que para Hegel a vontade separada do pensamento é negativa porque faz com que se forme a consciência de uma determinação privada no seio de si mesmo e das instituições sociais. Isso gera um confronto direto com o próprio desenvolvimento pessoal e coletivo. Esse tipo de vontade negativa nega condições próprias da objetividade, pois pensa a partir da subjetividade do “eu” em si mesmo. Contudo, é evidente que existem coisas determinadas no mundo e que, também por isso, têm caráter objetivo. É, em vista disso, que, para Hegel, “o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição” (HEGEL, 2010, §5, p. 58).

Sem antecipar conteúdo, mas, com essa ideia, o autor dá os primeiros passos para a condição de possibilidade de confrontar aqueles que defendem que não há aquilo que Kant chamara de “causalidade natural”, ou seja, aqueles

que negam que haja um tipo de determinação em algumas coisas no mundo. Todavia, este ainda não é o momento de falar de como funcionam, quais são e como se comportam essas “coisas no mundo”. Ora, inquieta-nos o fato de que Hegel começa falando de uma vontade livre, mas estrutura essa argumentação de modo que a concepção de vontade livre aceite uma estrutura de determinação, mesmo que ainda não saibamos qual é. O leitor inquieto logo se questionará se isso já não é a semente de um compatibilismo hegeliano; pois bem, é justamente isso que o avanço dessa pesquisa buscará responder e esclarecer.

Diferente do que se é comum, em que as informações vão se tornando mais claras à medida que o autor desenvolve seu pensamento, com Hegel acontece de maneira inversa, pois a complexidade da argumentação vai aumentando ao passo que a sua exposição vai se desenvolvendo. Assim, dando continuidade à investigação, o §6 da *Filosofia do Direito* vai tratar do “eu” determinado. Neste encontramos que a consciência de si – o “eu” – é a passagem da indeterminação para a determinação, que vem a caracterizar um conteúdo e um objeto – o “eu”.

Segundo Hegel, essa determinação pode ser dada pela natureza ou pelo próprio conceito de espírito (cf. HEGEL, 2010, §6, p. 58). Isso é bastante relevante, porque a consciência do “eu” desperta o indivíduo para a existência, “mediante esse pôr de ser si mesmo enquanto um determinado, o eu entra no ser-aí em geral; – [é] o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu” (HEGEL, 2010, §6, p. 58) – levando o indivíduo a tomar consciência de quem é e o seu lugar no mundo. É aqui que a finitude do homem encontra aquilo que é essencial nele, *i.e.*, pensamento e vontade se encontram:

Esse segundo momento, o da *determinação*, é, tanto como o primeiro, *negatividade*, *suprassumir* [:] é, com efeito, o *suprassumir* da primeira *negatividade* abstrata. – como o particular em geral está contido no universal, assim também o segundo momento já está contido no primeiro e é somente um pôr o que o primeiro já é *em si* [.] – o primeiro momento, enquanto é para si o primeiro, não é verdadeira *infinitude* ou a *universalidade concreta*, o conceito, – ao contrário, é somente um termo *determinado*, *unilateral* [.] Com efeito, por ser *abstração* de toda *determinidade*, ele mesmo não é *sem* a *determinidade*, sua *deficiência* e sua *finitude* (HEGEL, 2010, §6, p. 59, *grifos do autor*).

No primeiro momento, com essas considerações, Hegel parece, no mínimo, confuso e, no máximo, contraditório. Mas é justamente aí, nessa “contradição”, que está construído o castelo da argumentação hegeliana.

Destarte, para Andreas Arndt a contradição [*Widerspruch*] está mutuamente imbricada com o método em Hegel. Por isso, em seu verbete *Dialektik*, ele delimita a questão assim:

O método dialético consiste mais especificamente, no fato de que uma imediatidade inicial se determina como o outro de si mesmo, isto é, entra em relação de negatividade consigo mesmo; é “como contradição a dialética posta nela si mesma” (GW 12, 245), na medida em que inclui a si mesmo e o que é negado (*ia mediatidade*). Desde esta contradição surge a negação da negação como “ponto de viragem do método” (GW 12, 249), que estabelece a unidade das determinações opostas. Dado que um determinado conteúdo entrou na reflexão pelo movimento mediador em relação à indeterminação da imediatidade inicial, este se torna o automovimento de seu conteúdo, que se expande em sistema e só termina quando se apreende novamente como método. A dialética, nesse sentido, não é, portanto, algo que pertence apenas à ciência filosófica, mas é “a fonte mais íntima de toda atividade, automovimento vivente e espiritual, a alma dialética, que tem tudo verdadeiro em si mesma, e somente por meio da qual é o verdadeiro”. (GW 12, 246).⁴⁰

Se considerarmos o senso comum, a contradição seria considerada como incoerência lógica; contudo, em Hegel, a contradição tem um caráter de dualidade de correspondência. Tentando, bem grosseiramente, exemplificar, seria algo como *vida e morte, finitude e infinitude, ser e vir a ser...* Basicamente, contradição é quando se tenta explicar uma determinação de pensamento por algo que lhe é exterior, *i.e.*, explicar a matéria apenas pelo pensamento, explicar a vontade apenas pelas leis de causalidade – excluindo o pensar da corporeidade. Trata-se, assim, de algo que é estruturalmente presente no indivíduo. Nesse caso, quando o “eu” toma consciência de si, se

⁴⁰ Andreas Arndt, *Dialektik*, in in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, pp.142-143. No original “Die dialektische Methode besteht näher darin, dass ein anfängliches Unmittelbares sich als das Andere seiner selbst bestimmt, d.h. in ein Negativitätsverhältnis zu sich selbst tritt; es ist „als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst“ (GW 12, 245), indem es sich selbst und das Negierte (die Unmittelbarkeit) in sich schließt. Aus diesem Widerspruch ergibt sich die Negation der Negation als „Wendepunkt der Methode“ (GW 12, 249), welche die Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen herstellt. Indem so durch die vermittelnde Bewegung gegenüber der Unbestimmtheit der anfänglichen Unmittelbarkeit ein bestimmter Inhalt in die Reflexion eingetreten ist, wird diese zur Selbstbewegung ihres Inhalts, die sich zum System erweitert und erst dort zum Abschluss kommt, wo sie sich wieder als Methode erfasst. Das Dialektische in diesem Sinne ist daher nicht etwas, was der philosophischen Wissenschaft auch noch zukommt, sondern „der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist“ (GW 12, 246)”.

vê como particular na existência; contraditoriamente, também tem consciência da sua universalidade.

Essas são considerações bastante relevantes, tendo em vista que no §7 Hegel vai afirmar que a vontade é, na verdade, a junção entre a particularidade da reflexão de si e a sua universalidade:

A vontade é a unidade destes dois momentos; – a *particularidade* refletida *dentro de si* e por isso reconduzida à *universalidade* – *singularidade*; a *autodeterminação* do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, delimitado*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. – O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa *vinculação consigo*, ele é também indiferente em relação a essa determinidade[;] ele a sabe como sua e *da ideia*, como uma mera *possibilidade* pela qual não está ligado, porém nela ele apenas é, porque nela se põe. – Tal é a *liberdade* da vontade, que constitui se conceito ou sua substancialidade, seu peso, assim, como o peso constitui a substancialidade do corpo (HEGEL, 2010, §7, p. 59-60).

A reflexão da vontade dentro de si leva-a à universalidade e, por isso, a uma autodeterminação do “eu”. Essa autodeterminação ocorre na própria negação do “eu” que o determina em si mesmo, reconhecendo sua limitação, mas sem perder sua similaridade, portanto permanecendo quem é. Considerando a relação entre os contrários, o “eu” consegue se determinar quando se nega, uma vez que é na negatividade de si mesmo que ele encontra a afirmação de sua existência. A consciência tem seu caráter de universalidade devido à capacidade de abstração dos estados mentais, mas também é particular, porque a própria consciência tem lá seus limites. Desse modo, temos a contradição se afirmando, a concretude da oposição entre particular e universal que gera, ao final, uma singularidade – entendendo singularidade como unidade na diversidade.

Nesse sentido, essa autodeterminação é o reconhecimento que a consciência tem da sua identidade e subjetividade com o reconhecimento da sua objetividade no mundo. Para Hegel essa determinação acontece de forma pura e livre, pois não há uma imposição externa para que isso ocorra, mas uma manifestação própria da razão expressa na consciência. Exatamente por isso se trata de uma virtude e não de uma “prisão” (cf. HEGEL, §7). Esse trabalho é bastante belo, porque, se considerarmos toda essa condição, há uma harmonia entre aquilo que é e aquilo que eu “faço” ser.

Destaca-se, nessa perspectiva, outra centelha da possibilidade de se pensar um compatibilismo, dado que o autor já considera as duas dimensões consistentes no indivíduo: aquilo que é por essência/excelência, por isso determinado e necessário, e aquilo que o indivíduo *faz* acontecer, por isso contingente e livre. Essa condição de possibilidade da manifestação compatibilista que se concretiza na *ação* só é possível porque, para Hegel, a liberdade é a faculdade que forma a substância da vontade (cf. HEGEL, §7); então, sendo vontade livre, pode desejar e realizar.

Tudo que foi trazido até então nos convida a sair da margem e dar um mergulho mais profundo. Porquanto, se observarmos bem, a validade de toda consideração sobre a vontade trazida por Hegel está na dupla realidade da vontade: universal e verdadeira. E, acerca disso, o autor faz uma nota importante:

Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado –, como particular com um objeto, conteúdo, fim determinados. Todavia, esses dois momentos são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tornado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si (HEGEL, 2010, §7, p. 60).

Por muitas vezes, no decorrer desse texto, abordamos o caráter particular da vontade, e isso é um fator real pertencente a tal faculdade. No entanto, se acompanharmos bem a argumentação desenvolvida entorno do pensamento do autor, compreende-se satisfatoriamente que, quando Hegel fala do caráter particular da vontade, o faz em associação a seu caráter universal, visto que a realidade da vontade se dá nessa “oposição”. Segundo ele, nesse trecho trazido anteriormente, toda consciência é concebida como universal devido à capacidade de se abstrair, e é particular porque se reconhece como “um” objeto no mundo e, assim, compreende os seus limites. Trata-se, dessa maneira, de duas realidades abstratas – se são abstratas não são concretas –, mas que, apesar disso, são reais.

Mas se o concreto é que é verdadeiro, como é possível falar de uma vontade verdadeira? Todo o caminho percorrido por Hegel visava justamente solucionar esse problema. Nesse caso, o que é realmente concreto é a oposição entre universal e particular, gerando complementariedade lógica a partir da contradição; complementariedade – ou harmonização – entre

particular e universal, que ocorre devido à sua autorreflexão. Dessa forma, a vontade é verdadeira posto que é concreta, e ela é concreta por causa da oposição gerada pela contradição que a faz real e efetiva.

Isso ocorre porque, de acordo com Hegel – e essa é a máxima da contradição –, só podemos defender as coisas que são concretas a partir da especulação, *i.e.*, para falar das coisas no mundo é preciso construir objetos especulativos no intelecto que formule tais conceitos; portanto, recorrendo a objetos mentais. Logo, é possível falar do concreto a partir da contradição. E é isso que acontece com a vontade, uma vez que, assim como o encontro entre opostos torna o conceito das coisas reais, uma realidade concreta, o encontro entre os opostos da vontade a torna – enquanto conceito – concreto e real, tudo em vista da realização que ela opera no mundo.

Por outro lado, como vimos, a vontade também tem a universalidade como sua realidade. Partindo da análise do §7, afirmar que a vontade é universal e se determina é o mesmo que defender que a vontade é um objeto já dado. Contudo, pensar sua universalidade não significa penetrar toda a sua realidade, pressupondo um objeto finalizado, tendo em vista que a vontade só se torna concreta – e completa – quando se encontra e se confronta com o seu contrário. O contrário operativo da vontade é a “atividade”, ou seja, a realização de algo. Essa realização de algo faz com que a vontade volte a si mesma.

Se pensarmos a vontade como desejo, facilmente compreenderemos o porquê Hegel defende que ela é universal, visto que o desejo é uma condição própria do Ser Humano. E se considerarmos a realização concreta do desejo, igualmente, intuimos a sua particularidade, porque essa condição ocorre de forma privada. Nesse caso, vontade é igual a desejo e atividade é igual à realização. Todavia, vontade/desejo é diferente de atividade/realização, eles são contrários: a diferença é a contradição: **vontade=desejo ≠ atividade=realização**. A vontade sozinha é abstrata, fruto da reflexão, e ela não produz nada sozinha nessa condição. A atividade sozinha não se realiza, só se pensa; e, nesse caso, também é abstração. Porém, na contradição a vontade se realiza plenamente, nesse encontro entre opostos – entre diferentes. Assim, compreendemos, facilmente, que a ação se realiza nessa contradição.

A vista disso, a vontade, enquanto desejo, é universal, pois é uma faculdade comum a todos, mas ela se torna concreta na particularidade da

ação do indivíduo, ganhando, assim, forma. É defendendo esse ponto de vista que Hegel escreve que:

[...] pode-se somente fazer ainda notar que, quando se fala assim: a *vontade* é universal, a *vontade* se determina, exprime-se já a vontade como um *sujeito* ou um *substrato* pressuposto[;] mas a vontade não é algo acabado e universal antes de sua determinação e antes do suprassumir e da idealidade dessa determinação[;] ao contrário, ela apenas é vontade enquanto é essa atividade que se medeia dentro de si e como retorno para dentro de si (HEGEL, 2010, §7, p.61).

Portanto, os parágrafos 4 a 7 mostram-nos como a vontade livre se estrutura enquanto condição de dualidade e correspondência. Uma condição que não é simplesmente um poder de escolha, mas uma capacidade interligada ao pensamento capaz de gerar força de agir. Essa vontade livre se reconhece na existência quando se volta para si e entende suas condições próprias e suas limitações. Trata-se, dessa maneira, de uma vontade originada da contradição, uma luta entre opostos que encontra unidade. Essa unidade se dá no voltar-se para si, identificando-se como particular, e no reconhecimento do “eu” inserido na universalidade da existência objetiva.

A completude da vontade, a partir disso, encontra-se na dupla condição de ser ela universal e verdadeira; universal porque, enquanto manifestação da condição humana – desejo –, está contida em todo o indivíduo e verdadeira porque se torna concreta quando o desejo e a ação se encontram manifestando a contradição na existência. Assim sendo, vontade livre é muito mais que livre-arbítrio, porque o livre-arbítrio está em condição de passividade, enquanto a vontade livre tem condições de possibilidade para atividade. Essas considerações são fundamentais para que possamos seguir a diante na investigação proposta.

2.3 A ESTRUTURA QUE GERA A FORMA DA VONTADE

Na seção anterior, tratando dos parágrafos 4 a 7, pudemos dar conta do processo de conceitualização da vontade livre, uma ideia construída com bases fortes na dialética própria hegeliana. Trata-se de um percurso importantíssimo para se compreender as condições que são próprias do agir humano e a harmonização que essa faculdade particular tem com as condições que o mundo desenvolve para progredir – ou subsistir. Mas a questão da vontade não

se esgota nesses quatro parágrafos trabalhados até então. Tendo em vista que a seção anterior buscou tratar do conceito que envolve a vontade livre, esta seção buscará tratar da forma dessa vontade, avançando, assim, na investigação sobre esse tema.

No §8, Hegel começa a estruturar a forma da vontade:

Enquanto a determinidade é a oposição *formal* do *subjetivo* e do *objetivo* como existência imediata exterior, é a vontade *formal* enquanto autoconsciência que encontra ali um mundo exterior e que, enquanto singularidade que retorna na determinidade dentro de si, é o processo que consiste em *transpor* o *fim subjetivo* na *objetividade* pela mediação da atividade e de um meio. No espírito, tal como é em si e para si, enquanto nele a determinidade é absolutamente *sua* e verdadeira (*Enciclopédia*, § 367), a relação da consciência constitui somente o *lado do fenômeno* da vontade, o qual aqui não entra por si mesmo em consideração (HEGEL, 2010, §8, p. 61, *grifos do autor*).

Segundo ele, a vontade ganha forma quando o interno e o externo se chocam e percebem que necessitam um do outro para existir. Trata-se, portanto, do processo de formação da vontade. O que na seção anterior tratamos como atividade, a partir daqui Hegel chama de “fim objetivo”; e, para se alcançar esse fim objetivo, é necessária uma mediação. A vontade ganha forma, justamente, nessa mediação. A atividade exterior é a forma fenomênica da vontade, pois se trata da expressão de si no mundo. Essa é, por conseguinte, uma consideração importantíssima para esta investigação, uma vez que Hegel acaba de dar forma à ação humana, objeto central da nossa investigação.

Dando continuidade ao raciocínio, no §9 o autor busca expor o conteúdo da vontade. Diferente do §5, nesse caso ele o faz a partir da forma e não do conceito:

Na medida em que as determinações da vontade são, de maneira geral, próprias da vontade, sua particularização refletida *dentro de si*, elas são o *conteúdo*. Esse conteúdo, enquanto conteúdo da vontade, é para ela um *fim*, segundo a forma indicada em a) em parte um fim interior ou subjetivo no querer que representa, em parte um fim executado, efetivado pela mediação da atividade que transpõe o subjetivo na objetividade (HEGEL, 2010. §9, p. 61, *grifos do autor*).

São as determinações próprias da vontade que formam o seu conteúdo. Essas determinações são um fim e o fim é a forma da vontade. Primeiro, a vontade representa algo internamente como propósito de intenção, gerando o fim interior e subjetivo. Segundo, a vontade se realiza por mediação da *ação*. Nesse caso, a *ação* ultrapassa o sujeito e alcança o objeto. Assim sendo, *ação*

é a condição de mediação entre a “vontade representada” e a “vontade realizada”.

Ademais, no §10 o autor aprofunda a reflexão acerca da liberdade da vontade, agora segundo sua forma. Como já compreendemos, a vontade é livre porque se determina. Isso ocorre, propriamente, porque, tendo o conteúdo da vontade as suas determinações, este é imediato e esse “imediatismo” é o que o caracteriza como sendo livre. Nesse caso, o conteúdo da vontade é livre porque se autodetermina e não necessita de qualquer mediação. Ter plena consciência dessas considerações é de suma importância para compreender satisfatoriamente o que Hegel define a seguir como “*ser em si*” e “*ser para si*” relacionado à vontade e sua liberdade.

Pois bem, tendo consciência de si e identificando-se como seu próprio objeto, a vontade é “para si o que ela é em si” (HEGEL, 2010, §10, p.62), ou seja, a vontade passa a ser livre para si mesma quando toma consciência que a liberdade é a sua própria essência. Para Hegel, isso só ocorre com a autoconsciência de si para si. À vista disso, é importante considerar que a existência *em si* é diferente da existência *para si*. Por conseguinte, a existência “*em si*” é conceitual e trata da essência, por isso ela é particular e subjetiva. Já a existência “*para si*” é fenomênica e trata da aparência, assim, é universal e objetiva.

A separação do ser em si e do ser para si, que está presente no finito, constitui ao mesmo tempo seu mero ser-aí ou fenômeno [...] O entendimento fica no mero ser-em-si e denomina assim a liberdade, segundo esse ser-em-si, uma faculdade, pois ela é assim, de fato, somente a possibilidade. Mas ele olha essa determinação como absoluta e perene e toma sua relação com o que ela quer, de maneira geral com sua realidade, somente por uma aplicação a um material dado [aplicação] que não pertenceria, ela mesma, à essência da liberdade; desse modo, ele apenas tem a ver com o abstrato, não com a sua ideia e com sua verdade (HEGEL, 2010, §10, p.62).

A distinção entre o “ser em si” e o “ser para si” ocorre no mundo que é finito (cf. HEGEL, 2010, §10, p. 62). O ser *em si* relaciona-se àquilo que é, ou, metafisicamente falando, à essência; já o ser *para si* relaciona-se àquilo que aparece, ou seja, se manifesta no mundo. É por isso que, ao que Hegel chama de “ser em si” (HEGEL, 2010, §10, p. 62), podemos entender como pura existência em si, e é pura porque é essencial, sendo aquilo que propriamente é. Mas, quando se trata dessa “pura existência em si”, a liberdade que a caracteriza ainda é abstrata, visto que a liberdade só encontra sua verdade de

ser em sua realização no mundo. Dessa maneira, o intelecto só é capaz de apreender o que existe de conceitual na liberdade, mas não a sua verdade, pois apenas a ação compreende a verdade da liberdade.

Tendo bem esclarecido a forma livre da vontade, é possível, então, pensar no desenvolvimento dessa vontade livre. Ora – diante de tudo que foi exposto até aqui e da bagagem filosófica presumida do leitor –, se a vontade que se determina é imediata e essa vontade determinada é livre, então a vontade livre é natural. Assim sendo, pertencem à vontade livre os elementos que são naturais, ou seja, aqueles elementos que são determinados pela natureza: instintos, desejos, tendências etc. Esses elementos são naturais porque são imediatos, ocorrendo diretamente na consciência sem qualquer tipo de mediação.

Tratam-se, então, de elementos racionais *em si*, dado que nascem do que há de racional na vontade: a consciência de si e sua autodeterminação. No entanto, essa natureza primária – imediata – não permite que se alcance a verdade da racionalidade (sua completude). Dessa maneira, estando esses elementos depositados na forma primária da natureza, não podem alcançar a plenitude da racionalidade, sendo apenas produzidas por ela. É interessante porque Hegel chama atenção para o trabalho de um tipo de “psicologia empírica”, a qual visa descrever e categorizar esses elementos a partir da experiência, ou seja, categorizar essas manifestações no mundo, tratando-as como fenômenos sem racionalidade (cf. HEGEL, 2010, §11, p. 63), uma análise comportamental simplesmente.

E, como já fica mais fácil intuir, a vontade livre é em si mesma porque é natural e isso é o que consideramos por livre-arbítrio. Essas considerações de Hegel são fundamentais, pois é a partir do §10 que o autor expõe os motivos de preferir o termo “vontade livre” no lugar de “livre-arbítrio”.

A vontade livre se manifesta a partir de um conjunto diversificado de instintos e todos esses instintos são pessoais, sendo ela uma determinação pessoal e intransferível, mas ao mesmo tempo particular e geral. Os instintos são particulares na medida em que acontecem no sujeito, porém são, ao mesmo tempo, gerais porque são conteúdos contingentes da natureza, *i.e.*, um instinto comum a todos, mas que, quando ocorre, acontece em um indivíduo específico. Por exemplo, a fome é uma manifestação da vontade livre comum a

todos, pois todo ser vivo sente fome, entretanto a fome que Marcos está sentindo é pessoal e intransferivelmente dele. Hegel considera que esses instintos têm várias formas de se manifestar e se satisfazer, mas isso parte de uma *decisão* (cf. HEGEL, 2010, § 12, p.63).

Quando a forma de se manifestar encontra a maneira de se satisfazer na individualidade, ocorre a *decisão*. Decisão, nessa perspectiva, é tornar a vontade livre uma vontade real, uma vontade que busca sair do puro para o prático, do intelecto para o mundo, do “*noumeno*” para o fenômeno. Trata-se, portanto, da passagem da vontade livre para a “vontade decisiva”. À vista disso, consideremos que:

Em vez de decidir algo, isto é, se suprasumir a indeterminidade em que um conteúdo tanto como um outro, inicialmente, apenas é um conteúdo possível, nossa linguagem possui também a expressão: resolver-se, visto que a própria indeterminidade da vontade, enquanto algo neutro, mas infinitamente fecundado, o germe originário de todo ser-aí, contém dentro de si as determinações e os fins e apenas os produz a partir de si (HEGEL, 2010, §12, p.63).

A contradição hegeliana novamente ganha cena. Para que a liberdade se manifeste, é preciso que se determine a indeterminação da vontade livre (livre-arbítrio); a indeterminação que contém a determinação é igual à contradição. Decidir-se é determinar o que é indeterminado, pois só nessa contradição pode ocorrer liberdade. Por exemplo, a vontade de comer, enquanto instinto, é indeterminada porque é natural; mas, quando se decide comer (alimentar-se), se determinou uma *ação* àquela condição que originalmente é indeterminada. É somente quando eu determino a realização de algo que originalmente é indeterminado que estou usando a liberdade. É só quando eu determino para a vontade indeterminadamente natural da fome o momento exato de comer que ocorre condição autêntica da liberdade, por exemplo. E essa determinação se inicia na decisão; assim, decidir-se é tornar a vontade real. Por isso, a vontade é causa e efeito tão somente enquanto liberdade. Contudo, no campo da realização, essa “equação” não é tão simples assim, uma vez que existe um processo que leva a isso; esse processo parece ficar mais nítido quando analisamos o § 13.

Se analisarmos bem, a decisão manifesta a subjetividade da vontade de um indivíduo, pois é essa decisão que diferencia um sujeito no mundo do outro. Nessa perspectiva, a decisão é, ao mesmo tempo, ruptura e ligação entre

subjetividade e objetividade: é ruptura porque faz com que o particular se expresse e se identifique como único dentro do universal, mas é ligação porque, sendo posto em condições para o mundo, o particular se relaciona com a universalidade das manifestações *do* e *no* mundo. Todavia, pensar a decisão não é algo tão simples. Se mergulharmos mais profundamente no pensamento de Hegel, a partir do que foi exposto até aqui, e, ainda mais precisamente, em cima do que ele argumenta no § 13, podemos defender que há uma decisão imediata e uma decisão ulterior. Consequentemente, a decisão imediata é finita porque é ainda abstrata, mas a decisão ulterior é infinita porque é concreta.

A vontade por si só é finita, mas, quando ela vai além de si, se confrontando com a forma e o objeto de si mesma, ela se torna infinita; se torna infinita porque se realiza no mundo (cf. HEGEL, 2010, §13, p.63). Essa realização da vontade no mundo é infinita posto que o subjetivo se encontra e se realiza no objetivo: o particular se encontra e se manifesta no universal. Novamente está presente a dinâmica da contradição hegeliana. Chama atenção que, dessa perspectiva, compreende-se que a contradição é uma condição para a ação. O esquema adiante talvez facilite a compreensão de toda a dinâmica da vontade, além de identificar em que ponto a decisão se encaixa, passando de abstrata para concreta e, finalmente, perceber as condições de finito e infinito.

- I. Sentir = Instinto = Vontade Livre = Livre-Arbítrio
- II. Querer = Decisão = Vontade Decisiva = Liberdade Abstrata
- III. Fazer = Realização = Vontade Manifesta = Liberdade Concreta (prática)

I + II + III = Liberdade

Analisando esse esquema, podemos perceber que *pensar* mais *querer* é a infinitude *na* e *da* decisão. Pensar e querer juntos causam o infinito no mundo; já pensar e querer separados, é apenas condição natural do finito. O processo que direciona a ação é o do *sentir*, *querer*, e *fazer*; processo esse que comporta as “escalas” da vontade e da liberdade. O ponto final dessa “escala”, ou o resultado dessa “equação”, é a Liberdade por excelência, manifestação máxima do que é o sujeito livre. Nesse sentido, a ação é fruto factual dessa Liberdade. A prerrogativa da ação e da infinitude é o uso da Razão e da Liberdade, o poder de decisão associado à condição de execução que conduz

a ação. A Razão é o indeterminado, a Liberdade é o determinado; a contradição *sine qua non* da existência humana. Por isso, o poder da decisão é o de tornar algo infinito *no* finito; e o infinito é, justamente, a ação realizada no tempo, no espaço e no mundo.

Essa questão acerca da finitude e da infinitude pode parecer complexa, mas, na verdade, é consideravelmente simples. É preciso compreender, inicialmente, que o “eu” do indivíduo, quando está em si mesmo, é finito – lembrando que é finito enquanto limitado. Já quando esse “eu” se realiza, ele se torna infinito, ou seja, ilimitado devido à manifestação da realidade no mundo (cf. HEGEL, 2010, §14, p. 64). Ontologicamente, do ponto de vista metafísico, o “eu”, enquanto ser no mundo, é infinito, mas isso é meramente formal, porque não há conteúdo da realidade nele. Assim sendo, o “eu” só é verdadeiramente “eu” quando os instintos encontram maneiras de se realizar, e, nessa realização, se satisfazem, ganhando, com isso, conteúdo material para além do formal.

A satisfação autêntica é uma condição própria daquele que é livre, pois ela não é o gozo do senso comum, mas a condição própria da realização plena e completa do processo de manifestação da vontade livre. Por isso, ela se torna infinita, sendo uma dimensão condicionada à Liberdade. Aquilo que é originalmente indeterminado – puro – é limitado (finito), porque encontra uma barreira que não consegue ultrapassar sozinho. Essa barreira é a realização exterior, isto é, a manifestação no mundo. Basicamente, esse indeterminado é finito/limitado visto que é mero sentimento, e sentimento é abstrato. É somente quando o sentimento se fenomenaliza que aquela ação se torna infinita/ilimitada. E, como já vimos, essa realização fenomênica acontece na contradição em que o indeterminado é determinado para que possa acontecer.

Portanto, percorrido o caminho desta seção, fica para nós de importante a compreensão do choque entre interno e externo como sendo condição de subsistência para a forma da vontade fruto da contradição, dado que é em vista disso que podemos entender a vontade como mediação para alcançar o fim objetivo – a atividade realizada. Além disso, enquanto vontade, é preciso ter em mente que ela existe na qualidade de vontade representada e vontade realizada, sendo a ação a mediação entre elas duas. E a ação é a mediação, uma vez que é através dela que a coisa representada se realiza e se expressa

no mundo. Por outro lado, a vontade é livre, pois se determina, e se determina porque é um conteúdo imediato livre.

Pudemos observar, também, que a vontade ser *para si* o que é *em si* é ela ser livre a partir do momento que se tem a consciência que a liberdade é a sua essência. E isso constitui a vontade livre. No entanto, a liberdade *em si* é abstrata porque é essência e ainda não se manifestou no mundo por meio da *ação*. À vista disso, a vontade livre é natural, e, por isso, é formada pelos instintos e desejos. Essa vontade livre por si mesma não pode alcançar a plenitude da racionalidade posto que, nesse estágio, ela é apenas uma forma primária da natureza. Outrossim, observamos que a contradição legitima a vontade livre porque os instintos são particulares quando ocorrem no indivíduo, mas, ao mesmo tempo, são universais porque se tratam de uma condição comum a todas as pessoas.

Em seguida, avançando na exposição, compreendemos que a decisão é a maneira de tornar o que é natural e abstrato na vontade em algo real. A decisão torna o indeterminado – o que é natural – em determinado – aquilo que se faz acontecer. Novamente uma contradição que só pode acontecer na liberdade. Também vimos que o uso da liberdade ocorre quando, por meio da decisão, se determina aquilo que é indeterminado, ou seja, quando se deseja tornar real aquela vontade que originalmente era natural. A decisão é também, ao mesmo tempo ruptura e ligação. Ela rompe, pois manifesta o particular no mundo e ele se identifica como único; mas liga, porque, se manifestando no mundo, se une ao universal das ocorrências fenomênicas da mesma “natureza”.

Merece destaque o fato de que a decisão tem dupla condição: primeiro de abstrata e, depois, de concreta. E isso expressa a finitude e a infinitude da vontade. A vontade é finita enquanto decisão abstrata, uma vez que ainda está no campo da ideia, mas ela se torna infinita quando se manifesta no mundo, se tornando evento realizado. E, novamente, nos deparamos com a contradição hegeliana, chave fundamental para a interpretação desses pensamentos que estão sendo trabalhados. Por fim, fica imprescindível saber que toda a dinâmica da vontade passa pelo *sentir*, *querer* e *fazer*. E o resultado desse processo é a liberdade. O “eu” que é *em si* precisa se satisfazer no mundo para ser real, e isso só ocorre por meio da *ação* como fruto da liberdade. Então, o

sentimento – que é abstrato – precisa da ação para se tornar fenômeno, e é justamente a liberdade que permite a realização plena dessa condição.

2.4 AS DIMENSÕES DA VONTADE LIVRE

A seção anterior fez um caminho que buscou esclarecer como a contradição caracteriza a vontade. Esse caminho também ajudou a nortear o entendimento do porque Hegel prefere o termo “vontade livre” ao invés de “livre-arbítrio”. Esta seção, portanto, pretende evidenciar argumentativamente, a partir da perspectiva do autor, o que é, de fato, *vontade livre*, suas dimensões e a sua relação efetiva com o livre-arbítrio. A importância desse trabalho de esclarecimento é em vista da necessidade que o processo desenvolvido até aqui apresenta acerca desse tema.

Por conseguinte, a primeira coisa que se deve ter em mente é que a vontade livre é composta por dois aspectos básicos: I- a reflexão livre; II- a subordinação ao conteúdo e a matéria. O conteúdo da vontade é necessário, pois sem ele não se alcança nada, mas ele também é contingente porque pode ou não ser realizado (contradição). Como já vimos anteriormente, o conteúdo da vontade é o “puro pensar de seu si mesmo” (HEGEL, 2010, §5, p. 57). Ora, o livre-arbítrio é a contingência na vontade (cf. HEGEL, 2010, §15, p. 65). O livre-arbítrio é a forma mais básica da liberdade, pois ele está entre os instintos e a capacidade de se determinar a vontade. Por isso Hegel escreve que:

A representação mais habitual que se tem da liberdade é a do arbítrio – meio-termo de reflexão entre a vontade enquanto é meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de poder fazer o que se quer, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura do pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para, o direito, a eticidade etc. (HEGEL, 2010, §15, p. 65).

A vontade livre é, justamente, a capacidade da abstração onde o indeterminado pode ser determinado para passar a ser real. Já o livre-arbítrio, “é antes a vontade enquanto contradição” (HEGEL, 2010, §15, p. 65). A ideia de livre-arbítrio comporta apenas a “livre determinação” – ou autodeterminação – de si; no entanto, a vontade livre comporta a determinação interna e a determinação externa. Da perspectiva do exterior, a autodeterminação – que é

interna – passa a ser indeterminada. É importantíssimo considerar, com isso, que a vontade tem “consciência” da sua Liberdade.

Portanto, ocorre nesse processo uma mudança de “posição ótica”, visto que, olhando a partir de si (interno), é uma coisa: **autodeterminado**; mas, olhando de fora de si (externo), é outra coisa: **indeterminado**. Por exemplo, se for desenhado o número 9 no chão e colocar uma pessoa em uma extremidade do número e outra pessoa na outra extremidade, um verá o número 9, porém o outro verá o número 6. Trazendo para o nosso assunto, o que ocorre nisso que aqui chamo de “mudança ótica” é, justamente, essa condição de um que está da perspectiva interna e o outro que está a partir de uma perspectiva externa; como as duas pessoas do exemplo que estão em perspectivas distintas observando o mesmo objeto.

Como pudemos acompanhar, a contradição faz parte também desse processo de posição ótica, visto que, em si mesmo e simultaneamente, se pensa na autodeterminação do indeterminado e na indeterminação do determinado. Assim sendo, Hegel vai chamar essa manifestação da contradição da vontade de “dialética dos impulsos e das inclinações” (HEGEL, 2010, §17, p. 66). Essa dialética consiste, basicamente, na harmoniosa subordinação de um instinto sobre o outro mediado por aquela vontade decisiva:

[...] a satisfação de um exige a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e como o impulso é somente uma simples orientação de sua determinidade e como, por isso, não tem sua medida dentro de si mesma, assim essa determinação as subordinação ou do sacrifício é o decidir contingente do arbítrio, que procede a tal propósito com ajuda de um entendimento que calcula em qual impulso há mais satisfação a ganhar ou que procede segundo qualquer outra consideração (HEGEL, 2010, §17, p. 66).

Se, por acaso, estava difícil definir um compatibilismo em Hegel, agora parece que está bem mais fácil. Hegel nos diz que sim, existem as coisas dadas na natureza – que são determinadas – e esses elementos naturais existem sem que tenha uma força moderadora que os governe em si mesmo. No entanto, há uma condição própria no indivíduo que serve de coordenação para esses elementos, e essa condição é o poder de decisão fruto do processo da liberdade. Ora, se é assim, então, existem harmonicamente as coisas que são causas determinadas por serem naturais e, também, as coisas que são contingentes por serem frutos da decisão e da liberdade. E, segundo tudo que

viemos acompanhando até aqui, essa dialética entre causas naturais e liberdade é a força motriz da vida do indivíduo. Portanto, podemos afirmar seguramente que há um compatibilismo hegeliano.

Nos parágrafos 22 e 23 Hegel faz uma consideração bastante pertinente e que nos ajuda a fechar esta seção, pois ele afirma que:

A vontade sendo em si e para si é verdadeiramente infinita, porque seu objeto é ela mesma[;] assim, esse não é para ela nem um outro nem um limite, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si. Além disso, ela não é mera possibilidade, disposição, faculdade (*potentia*), mas, ao contrário, o efetivamente infinito (*infinitum actu*), porque o ser-aí do conceito ou sua exterioridade objetiva é o interior mesmo (HEGEL, 2010, §22, p. 68).

E ainda:

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente junto de si, porque ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com a qual, assim, desaparece toda relação de dependência de qualquer outra coisa. – Ela é verdadeira, ou melhor, a verdade mesma, porque seu determinar consiste em ser nisso seu ser-aí, quer dizer, enquanto mantendo-se frente a si mesma, o que é seu conceito, ou então porque o conceito puro tem, por seu fim e sua realidade, a intuição de si mesma (HEGEL, 2010, §23, p. 69).

No §22 Hegel deseja ressaltar a importância de considerarmos a vontade livre como sendo *em si e para si*, assim como já vimos no decorrer deste trabalho, visto que, como ele expressa no decorrer deste paragrafo citado, falar simplesmente de uma vontade livre é o mesmo que falarmos de uma vontade natural, ou seja, da manifestação da liberdade na sua forma mais básica. E isso em nada difere do livre-arbítrio. Isso já facilita bastante – se ainda não ficou claro – para entender a diferença entre vontade livre e livre-arbítrio, pois livre-arbítrio é aquela manifestação mais primária da vontade em que ainda não se tem a condição própria da decisão, mas somente a condição própria da manifestação interna dos instintos. Já a vontade livre, é a condição que garante a faculdade de decidir a vontade. Assim sendo, “na vontade livre, o que é verdadeiramente infinito tem efetividade e presença, – ela mesma é essa ideia presente dentro de si” (HEGEL, 2010, §22, p. 69).

Já no §23, Hegel justifica que a vontade livre é *em si e para si*, e, conseqüentemente, verdadeira, dado que está no âmbito da liberdade; e, sem necessidade de submissão a qualquer condição, ela é referência e mantenedora de si mesma. Essa vontade livre só pode ser real e verdadeira porque se sustenta em si mesma e é peça fundamental no processo do uso da liberdade, processo esse que já vimos anteriormente. Dessa maneira, podemos

observar que a dimensão por excelência da vontade livre é a sua própria essência de liberdade que na dialética se basta a si mesma e gera o processo que “transforma” instinto em ação no mundo.

Com isso, fechamos esta seção e a investigação acerca da vontade livre na *Filosofia do Direito* de Hegel neste trabalho. É evidente que na obra ela se estende muito mais, no entanto, para o que nos propomos, isso já é o suficiente. Até porque, nos parágrafos 18 e 19, Hegel faz considerações que levam a investigação a outra direção, pois ele entra na questão da moralidade e a apresenta inicialmente como um instinto, mas que depois se consolidará como um dever. Diante disso, naturalmente, a investigação traça novos rumos que não se encaixam neste momento específico da pesquisa.

Portanto, para compreender as dimensões da vontade livre e tentar entender porque Hegel usa vontade livre ao invés de livre-arbítrio, é preciso começar tendo em mente que a vontade livre é formada por dois elementos básicos: primeiro, a reflexão livre, e, segundo, a subordinação ao conteúdo e à matéria. Isso dá à vontade livre a capacidade de se determinar⁴¹ que permite que o indeterminado seja determinado para poder passar a ser real, fazendo com que alcance a dimensão interna e externa – um silogismo lógico⁴². Já o livre-arbítrio só comporta a sua autodeterminação, ficando apenas com a dimensão interna. A vontade tem consciência da sua liberdade, mas o livre-arbítrio não.

Em cima disso, a vontade livre gera um processo de mudança de “posição ótica”, porque, olhando de si para o externo, se vê como autodeterminado, mas, se olhar a partir do externo para si, vai se enxergar como indeterminado. Esse processo é gerido, também, pelo momento da contradição no método dialético. Vale destaque, também, o fato de que a questão da *vontade* para Hegel é compreendida a partir de um silogismo lógico entre vontade singular, vontade particular e vontade universal. Entender isso é importante porque interfere diretamente na *ação* e na moralidade. Na condição da *vontade* que se determina como *ação*, vemos o reflexo da *vontade* na

⁴¹ Cf. conceito de determinação e determinidade in INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1993.

⁴² Trata-se de silogismo a estrutura de um argumento e/ou raciocínio lógico. Aristóteles nomeará como silogismo a conclusão deduzida das premissas lógicas de um argumento/afirmação.

moralidade singular, na moralidade particular e na moralidade universal. Em vista disso, temos o *propósito* e a *culpa* como subjetividade singular, a *intenção* e o *bem-estar* como subjetividade particular e o *bem* e a *consciência moral* com caráter de universalidade.

Em seguida, falamos da estrutura do compatibilismo hegeliano, em que Hegel defende que existem elementos naturais sem que se tenham forças que lhe sirvam de moderadoras; e a existência da liberdade como capacidade do indivíduo de agir como moderador desses elementos naturais. Havendo, assim, uma harmonia entre o que é necessário e o que é contingente. Depois ponderamos, novamente, sobre como devemos considerar a vontade livre sempre como sendo *em si* e *para si*, pois só assim ela é vontade livre autêntica que pode gerar a vontade de decisão e, assim, se diferir do livre-arbítrio que é apenas a manifestação primitiva dos instintos. Essa vontade livre só tem condições de ser real porque se sustenta em si mesma e é peça chave no uso autêntico da liberdade. Com isso, percebemos que a vontade livre, através da dialética, pode transformar instintos em *ação* no mundo, enquanto o livre-arbítrio não, pois só pode tê-los ou “senti-los”.

Desse modo, encerramos mais uma seção, e, tendo percorrido um caminho satisfatório e esclarecido, temos elementos suficientes para pensar e argumentar o escopo da nossa pesquisa, que é a *ação* a partir da perspectiva da vontade livre na *Filosofia do Direito* de Hegel, além de achar um ponto compatibilista em sua argumentação. Tudo isso será o objeto da nossa próxima seção.

2.5 A AÇÃO PENSADA A PARTIR DA VONTADE LIVRE E DA CONTRADIÇÃO HEGELIANA

O intuito desta seção é encerrar a investigação aqui proposta comentando acerca da *ação* a partir de tudo que foi visto até então. Como exposto no início deste capítulo, o objetivo central foi sempre fazer uma análise das colocações de Hegel a partir da ótica da Filosofia da Ação. É evidente que várias colocações trazidas poderiam ser mais exploradas, voltando-se para assuntos acerca da moralidade, do direito, da organização social etc. No entanto, tudo isso faria com que a exposição ficasse, sem necessidade,

demasiada extensa, além, é claro, de correr o risco de que, diante de uma ramificação densa de assuntos, o tema principal terminasse perdendo seu nexo ou se tornando mero “coadjuvante” no denso enredo da argumentação.

Dessarte, consideramos que o caminho até aqui percorrido foi satisfatoriamente produtivo e focado no propósito ao qual se determinou inicialmente. Dessa maneira, essa seção de considerações buscará encadear e agrupar informações pertinentes sobre a *ação* e o compatibilismo hegeliano que foram extraídos de toda a análise desenvolvida no texto até esse momento. Isso visa sustentar a tese inicial da construção de uma arguição da perspectiva da Filosofia da Ação, partindo da vontade livre e de como essa perspectiva pode desenvolver um pensamento compatibilista dentro da dialética hegeliana.

No processo de argumentação sobre a *ação*, faz-se necessário compreender que a liberdade é um dado da consciência humana e que a vontade livre é aquela força que direciona a liberdade para sua completude na efetivação. Assim sendo, enquanto concepção do que virá a ser realizado, o primeiro estágio da *ação* é a vontade livre (cf. HEGEL, §4). No entanto, essa *ação* só pode ser autêntica se pensamento e vontade não estiverem separados, isso porque, para Hegel, não se pode haver vontade livre sem pensamento (cf. HEGEL, §5). A racionalidade da vontade é importante nesse caso, visto que a liberdade, enquanto condição *em si* do indivíduo, está voltada para a coletividade (o princípio do direito). Assim, entendemos que a *ação* autêntica não pode ser pensada jamais no individualismo, mas na ordem social.

A liberdade, apesar de *em si*, é feita para se realizar no *para si*. Sendo assim, a *ação* é fruto da harmonia daquilo que é com aquilo que se faz *ser* (cf. HEGEL, §7). E aqui encontramos o primeiro ponto da dialética hegeliana acerca da *ação* e da semente do compatibilismo na contradição que começa a germinar. Isso porque a atividade – enquanto realização de algo – é a contradição da vontade e faz com que ela – a vontade – se volte a si mesma. Nesse sentido, a *ação* se realiza na contradição entre *desejo/universal* e *realização/particular*.

Lembrando que, nesse caso em específico, o desejo é universal, pois é comum a todos e a realização é particular, pois encontrou satisfação

subjetivamente no indivíduo. Isso porque, como vimos anteriormente, a questão do particular e universal entre desejo e realização trava uma dimensão constante de contradição – dialética. Dessa maneira, o desejo/vontade ganha sua forma na *ação*, uma vez que a vontade livre é a capacidade de gerar força de agir. E isso nos ajuda a entender como a contradição é uma condição para a *ação*, posto que basta entender que, para que ela ocorra, é necessário que haja a relação entre instinto, que é universal e particular, e a realização, que é particular e universal.

A atividade exterior que chamamos de *ação* é, portanto, a forma fenomênica da vontade livre. A *ação*, assim, se trata da expressão de si da vontade livre no mundo (cf. HEGEL, §8). Nesse caso, a *ação* se caracteriza como sendo a mediação entre vontade imaginada e vontade realizada. Isso se dá porque, se entendermos bem, a *ação* na perspectiva hegeliana é algo que ultrapassa o sujeito (cf. HEGEL, §9), pois, parte dele, se utiliza dele mesmo e vai para além dele. A partir dessa relação é possível entender como a liberdade para Hegel só encontra sua verdade de ser na realização no mundo, porque apenas a *ação* é capaz de compreender a verdade da liberdade.

A questão da vontade livre é tão importante para esta pesquisa visto que não só ela é a força motriz da *ação*, como é também condição que sustenta o compatibilismo hegeliano. Isso porque, como já vimos, a vontade livre é natural, *i.e.*, é determinada pela natureza. Mas ela, em si mesma, é a essência da liberdade que, nesse estágio, ainda é abstrata. E isso faz com que na contradição haja um compatibilismo: natureza X liberdade. Nessa relação dialética, a *decisão* ganha papel importante, pois é através dela que, livremente, a vontade livre se torna vontade real, gerando, assim, a *ação*.

Diante do que se pôde perceber ao longo da investigação, a *ação* é envolta por um processo inserido na dimensão da vontade. Esse processo da *ação* passa pelo *sentir*, *querer* e *fazer*. Essa é a tríplice argamassa que liga a manifestação efetiva da liberdade, sendo, assim, “escalas” da vontade e da liberdade. Nesse caso, a *ação* é fruto da liberdade enquanto *em si*, mas serve de consequência da liberdade *para si*. A condição de possibilidade da *ação* será sempre o uso da Razão e da Liberdade, *i.e.*, o poder de decisão associado à condição de execução que conduz a *ação*. Portanto, sem isso não há *ação* de fato.

À vista disso, a *ação* é a maneira que o “eu” se satisfaz no mundo, ou seja, a maneira que o desejo encontra para se realizar. É assim que, por meio da *ação*, o “eu” formal se torna também material, fazendo com que, devido à *ação*, o “eu” tenha matéria e forma. Justamente por isso que *ação* é *satisfação*, porque é a fenomenalização do sentimento. E, nesse caso, sem a *ação* a liberdade é puramente abstrata, dado que é ainda apenas *em si*. E, com isso, abordamos todas as dimensões que envolvem a dinâmica da *ação* a partir das perspectivas que viemos trabalhando até então.

Por mais que a ideia de um compatibilismo já tenha dado suas caras no início deste trabalho de pesquisa, é no final dele que tal ideia fica mais evidente. É somente quando Hegel fala da existência das coisas dadas na natureza e afirma que elas são determinadas (cf. HEGEL, §17) que conseguimos estruturar satisfatoriamente a defesa de um compatibilismo estrutural. Ora, como já cansamos de ver, a liberdade tem um caráter essencial no indivíduo e se realiza plenamente quando se manifesta no mundo. Então, quando Hegel afirma que também existem elementos que são determinações do mundo natural – da ordem da natureza e do mundo físico –, ele assume que há uma dupla condição de elementos: necessários e contingentes.

Pela argumentação de Hegel, compreendemos que esses elementos da natureza – incluem-se também os instintos –, por serem “inatos”, universais e necessários pela condição natural da existência, são, por essência, determinados. No entanto, esses elementos determinados não têm nenhuma condição própria que os governe. Contudo, contrário a isso, existe o processo de liberdade do indivíduo, que serve de coordenação para os elementos naturais. Dessa maneira, há uma harmonia entre as determinações naturais e a contingência da decisão livre. Essa harmonia é fruto da contradição. E tudo isso é a dialética da vida do indivíduo, pois o processo da dialética na vontade transforma instinto em *ação* no mundo. E é aí que está toda a dimensão da *ação* e do compatibilismo hegeliano: na vontade livre.

Portanto, diante de tudo que foi trazido, este trabalho acerca da *ação* a partir da vontade livre na *Filosofia do Direito* de Hegel mostrou-se bastante rico e complexo. Fica-nos de tudo isso a concepção de vontade livre como condição própria que sente e tem poder de gerir a satisfação dos sentidos, além de ser a forma abstrata da liberdade enquanto condição própria do

indivíduo. Também o fato de que a liberdade existe como condição de possibilidade do exercício positivo da organização social e que seu ápice se dá na realização das coisas no mundo como modo eficaz de satisfação. Por outro lado, essa condição de satisfação só é possível por meio da *ação*, sendo ela a ponte dialética entre vontade representada e vontade realizada. E, sobretudo, fica a ideia de dialética existente entre os elementos naturais do mundo e do indivíduo e a capacidade que a liberdade tem de determinar o que é indeterminado, servindo de coordenação para aquilo que originalmente não se coordena. Dessa maneira, fizemos todo o percurso de análise proposto e finalizamos, satisfatoriamente, esta segunda etapa da pesquisa.

3 A MORALIDADE COMO PRESSUPOSTO DO SENTIDO DA AÇÃO EM HEGEL

O presente capítulo visa compreender como a moralidade pressupõe a *Ação* dentro da perspectiva hegeliana da *Filosofia do Direito* (1820). Para Hegel, a *Ação* em seu sentido mais estrito está dentro da condição da moralidade porque se refere à subjetividade e à liberdade do indivíduo. Se a liberdade e a subjetividade são pensadas, em Hegel, a partir do pressuposto moral e a *ação* é parte dessa dupla condição, então, o sentido da *Ação* pressupõe a moralidade. Mas, para que possamos entender satisfatoriamente a estrutura dessa perspectiva hegeliana, é preciso fazer um caminho a partir da exposição defendida pelo próprio Hegel. Para tanto, este capítulo se dedicará à segunda parte da obra *Filosofia do Direito*, que diz respeito à *Moralidade Subjetiva*, em que podemos compreender como a *Ação* é pensada enquanto ‘fazer algo’, partindo do pressuposto moral.

3.1 VONTADE, SUBJETIVIDADE E MORALIDADE

Para entender satisfatoriamente a relação entre *ação* e *moralidade* na segunda parte da *Filosofia do Direito* de Hegel, é preciso, antes de tudo, trilhar um caminho de elucidação a partir do desenvolvimento do pensamento do autor. Dessa maneira, esta seção busca esclarecer como *vontade*, *subjetividade* e *moralidade*, inicialmente, se constituem e se relacionam nessa parte da obra, a qual nos propomos a investigar. Esses primeiros passos são importantes para que os elementos fundamentais da proposta final deste capítulo se encontrem bem consolidados e com o menor índice de dúvidas possível; além, é claro, de tornar a exposição o máximo compreensível e menos exaustiva possível a partir de um processo paulatino de análise.

Abrindo a parte da moralidade no §105, Hegel vai argumentar que a vontade define o sujeito. Segundo ele, é quando a vontade se volta para si e enxerga sua identidade na condição de que existe *em si*, uma vez que é *para si* que o Homem se identifica como pessoa. Basicamente, o sujeito se define quando a vontade percebe que só existe em si porque é para o outro. E esse é o princípio base da moralidade. Já aqui percebemos que não há separação

entre o sujeito e sua relação com o mundo; pelo contrário: o sujeito existe *na* e *para* relação com o mundo.

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é meramente em si, mas para si infinita [...] Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a pessoa a ser sujeito (HEGEL, 2010, §105, p. 129).

Vale ressaltar dois pontos importantes acerca do que foi trazido acima: I- a condição de voltar-se para si, II- a condição de definir-se como sujeito. Essas duas considerações são relevantes, dado que nos remete a uma subjetividade expressa nessa vontade. Uma vontade que se autodetermina, e, porque se autodetermina, determina-se como sujeito. Ora, se essa autodeterminação é o princípio base da moralidade, então estamos falando de uma moralidade subjetiva. Moral esta que nasce em si para ser para o outro. Se pensarmos a partir de Kant, por exemplo, primeiro existe o sujeito e depois a moral. Em Hegel, não: aqui existe o sujeito e a moral. É evidente que essa não é a diferença por excelência entre a moral kantiana e a moral hegeliana; visto que a diferença primordial é que a moral em Kant parte do pressuposto da liberdade individual, enquanto que a moral em Hegel se constitui na liberdade individual e social. Contudo, estamos apenas no início dessa questão, e isso vai ficando mais claro à medida que a investigação for avançando.

Pois bem, se já sabemos que se trata de uma vontade na subjetividade, é preciso compreender que só é possível a subjetividade na liberdade. A subjetividade é condição *sine qua non* para que aquilo que é ideia possa se tornar real, sendo essa a realização da liberdade. É por isso que Hegel afirma que “apenas na vontade, enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo em si pode ser efetiva” (HEGEL, 2010, §106, p. 129).

Contudo, é aqui que habita a poética, pois a subjetividade só existe na objetividade. A moralidade é “o aspecto real do conceito da liberdade” (HEGEL, 2010, §106, p. 129), quando a vontade em si – particular – passa a se identificar com a vontade para si – universal. O subjetivo é abstrato, já o objetivo é concreto; então, é na objetividade que a subjetividade se realiza, e essa objetividade é social. O sujeito, que é subjetivo, só se define na sua subjetividade na relação com a organização social, que é objetiva. E esse é o motivo desse “definir-se” moral, posto que ele acontece no momento que se vê

inserido no outro. Atualmente, na filosofia, tratamos essa questão como *alteridade*.

Para Hegel, a moral é um direito da vontade justamente por causa da sua autodeterminação:

A autodeterminação da vontade é, ao mesmo tempo, um momento de seu conceito e subjetividade não é apenas o aspecto de seu ser-aí, porém sua determinação própria. A vontade livre para si, determinada como subjetiva, inicialmente enquanto conceito, ela mesma tem *ser-aí*, a fim de ser enquanto ideia. Por isso o ponto de vista moral é, em sua figura, o *direito da vontade subjetiva*. Segundo esse direito, a vontade apenas *reconhece* e é algo na medida em que ele é seu, em que ela é para si enquanto algo subjetivo (HEGEL, 2010, §107, p. 130, *grifos do autor*).

É o desenvolvimento dessa moralidade da vontade – devido à sua autodeterminação – que faz com que, em sua subjetividade, ela enxergue sua objetividade, ou seja, é quando o particular se identifica no universal. Para compreendermos melhor, o que Hegel defende é que a vontade, sendo livre, é autodeterminada, e, visto que isso a faz ser subjetiva, ela está, no âmbito do direito, inserida na moral. Assim sendo, essa moral subjetiva está ligada à moral objetiva, uma vez que o sujeito e a organização social – o particular e o universal, a “parte” e o “todo” – se relacionam.

No §108, Hegel tenta esclarecer como se dá essa “moralidade universal” da vontade subjetiva:

A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e diferente da vontade sendo em si, é por isso abstrata, delimitada e formal. Mas a subjetividade não é apenas formal, porém constitui, enquanto autodeterminar infinito da vontade, o aspecto formal da vontade. Porque nessa sua primeira emergência na vontade singular, esse aspecto ainda não é posto como idêntico ao conceito, o ponto de vista moral é o ponto de vista da relação e do dever-ser ou da exigência. – E como a diferença da subjetividade contém também a determinação contra a objetividade enquanto ser-aí exterior, assim intervém também aqui o ponto de vista da consciência, – de maneira geral, o ponto de vista da diferença, da finitude e do fenômeno da vontade (HEGEL, 2010, §108, p. 130).

Hegel não era louco; ele tinha plena consciência que falar de moral num âmbito interno subjetivo e num âmbito externo objetivo não poderia significar a mesma coisa, mas também não poderia ser uma contradição lógica e significar com a mesma coisa elementos diferentes. Desse modo, não são “morais” diferentes, mas, tão somente, estágios da mesma moralidade. Ora, a vontade subjetiva ainda está em seu caráter abstrato. Por isso, falar de uma moralidade nesse estágio não é falar do certo em detrimento do errado; é apenas falar do

caráter universal da moralidade, ou seja, tanto certo quanto errado estando inseridos em um conceito: a moralidade.

A moral subjetiva tem em si a moral em seu sentido puro, ou, metafisicamente falando, está inserida no conceito da moralidade; forma, simplesmente. Todavia, é quando essa moralidade se insere na sociedade que ela ganha matéria e passa a discernir o certo e o errado, por exemplo. Dessa maneira, temos a moral subjetiva, que é abstrata, e a moral objetiva, que é concreta. Sendo assim, compreendemos que a moralidade da vontade subjetiva é universal no que diz respeito ao conceito e não enquanto normatividade ética categorizada (eticidade – certo e errado).

Como já se pôde notar, há um processo de contraposição na dinâmica entre subjetividade e objetividade da moralidade. Diante disso, Hegel escreve que:

Esse aspecto formal, segundo sua determinação universal, contém, em primeiro lugar, a contraposição da subjetividade e da objetividade e a atividade que se refere a essa oposição, – cujos momentos, mais precisamente, são os seguintes: ser-aí e determinidade são idênticos no conceito e a vontade, enquanto subjetiva, ela mesma é esse conceito, – ambos, no caso, se diferenciam para si e põem-se como idênticos. Na vontade que se determina dentro de si mesma, a determinidade é a) inicialmente, enquanto posta na vontade pela vontade mesma; – [ela é] a sua particularização nela mesma, um conteúdo que ela se dá. Tal é a primeira negação e seu limite formal[;] ser apenas algo posto, subjetivo. Enquanto reflexão infinita dentro de si, esse limite é para a vontade mesma, e ela é b) o querer de supressão dessa delimitação, – a atividade de transpor esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral, em um ser-aí imediato. c) A identidade simples da vontade consigo nessa contraposição é o conteúdo que em ambas permanece igual, indiferente a essa diferença de forma[;] o fim (HEGEL, 2010, §109, p. 131).

Essa contraposição ocorre de forma muito simples, passando por três etapas bem definidas: I- a autodeterminação é colocada na vontade pela própria vontade; II- se tem o desejo de suprimir o limite da subjetividade e transferir o seu conteúdo para a objetividade; III- “o fim” ao qual a contraposição mantém a mesma identidade do conteúdo apesar da diferença da forma. Isso significa dizer que a vontade se determina, ultrapassa os limites da subjetividade, alcança o fim objetivo, mas, como apenas a forma desse conteúdo mudou, ele permanece o mesmo.

Trazendo bem simploriamente como exemplo o número 9, que é desenhado no chão e em cada extremidade é colocada uma pessoa. Nesse

caso, um verá a forma do 9, mas o outro verá a forma do 6. Então, com isso, vemos que o que mudou foi a forma e não o conteúdo, pois sabemos que é um 9. Acontece da mesma forma na determinação da vontade pela contraposição, gerando, assim, a relação moral. Por ter a capacidade de se autodeterminar, ela tem seu conteúdo e condição moral na forma subjetiva (abstrata), mas, como essa autodeterminação também a direciona para o fim, que é objetivo (real), a forma passa de subjetiva para objetiva para alcançar o seu fim. Nesse processo, o conteúdo moral permanece, mudando apenas a forma de “meio” para “fim”, ou seja, de “abstrato” para “real”.

Como já compreendemos bem, a liberdade é o que identifica e determina a vontade. No entanto, no campo da moralidade, essa identidade de conteúdo passa primeiro pela condição de “ser determinado a mim como meu” (HEGEL, 2010, §110, p. 131), numa situação em que é um fim interno por ser subjetivo, entretanto que foi recebido a partir do fim externo, que é objetivo. Depois, a possibilidade de adequação do conteúdo com o conceito. Isso significa dizer que, sendo a vontade subjetiva – e livre –, ela tem a capacidade contingente de “querer” que o seu conteúdo se adeque ao conceito, *i.e.*, posso determinar a lei moral, mas decidir não segui-la. E, por último, a “vinculação positiva com a vontade do outro” (HEGEL, 2010, §112, p. 132), na qual a preservação da minha subjetividade se realiza plenamente na concretização dos meus fins. Todavia, quando a vontade, que é minha subjetividade interna, se realiza na minha subjetividade externa, encontra-se com a “vontade do outro” (cf. HEGEL, §73).

Ora, se o domínio da existência da vontade é a subjetividade, então a vontade do outro é também minha existência, porque a realização do meu fim tem a identidade da minha vontade, mas também com o outro, porque ela só se realiza no mundo e relacionando-se com quem está no mundo (cf. HEGEL, §112). Em outras palavras, significa dizer que, apesar da minha subjetividade, sempre haverá o outro e a minha subjetividade só se realiza no campo em que o outro também habita, que é o mundo. Nesse sentido, ainda que a vontade seja particular e subjetiva, ela deve ser enxergada na relação de existência com o coletivo, pois é do “todo” que a “parte” contém. E essa é a identidade moral, uma vez que, sendo livre, ela pode, sim, corresponder ou não à

moralidade macro, porém só encontra sua essência de ser quando enxerga no outro sua vinculação no modo de ser.

À vista disso,

A subjetividade realizada do fim inclui, por isso, dentro de si três significações ou, antes, contém em um estes três momentos: ser α) ser-aí imediato exterior, β) adequando ao conceito e γ) subjetividade universal. A subjetividade que se conserva nessa objetividade é o fato de que o fim objetivo seja o meu, de modo que nele me conserve enquanto esse sujeito; os momentos β) e γ) da subjetividade já coincidiram com os momentos β) e γ) da objetividade. – O fato de que essas determinações, diferenciando-se do ponto de vista moral, apenas estejam assim reunidas na contradição constitui mais precisamente o aspecto aparente ou a finitude dessa esfera, e o desenvolvimento dessas contradições e de suas soluções, que, no entanto, apenas podem ser relativas dentro dessa esfera (HEGEL, 2010, §112, p. 132).

Assim sendo, quando a determinação de si mesmo encontra a manifestação no mundo, ela se adequa ao conceito e se torna uma subjetividade universal. Em outras palavras, eu decido realizar algo, realizo esse algo dentro da “normalidade” comum e essa minha realização é subjetiva porque é minha, mas é universal porque foi realizada no mundo e em comum com a das outras pessoas. Fica bem evidente que nem precisamos “nomear” para se perceber que a moralidade está na intrínseca dinâmica de realização da subjetividade. Ora, percebemos claramente que acabamos de alcançar a *ação*, pois realizar algo no mundo é produzir uma *ação*.

É muito evidente que há um problema nisso tudo: e se o sujeito escolher a não adequação moral com relação ao outro? Pois bem, é desse modo que acontecem os “crimes”, por exemplo. Justamente quando a minha subjetividade decide ferir a subjetividade do outro; quando a “parte” escolhe ser maior que o “todo”. Mas, apesar do crime ser uma questão moral, é uma *ação* que fere a liberdade subjetiva do outro, e é só mais adiante que começaremos a tratar da *ação* propriamente.

Portanto, percorrido o caminho desta seção, pudemos traçar meios para compreendermos melhor as questões da relação entre vontade, subjetividade e moralidade. Sendo assim, vimos que a vontade define o sujeito quando ela se volta para si e enxerga sua identidade na existência *em si* porque é *para si*. O sujeito se identifica quando percebe que existe em si para o outro, e esse é o princípio base da moralidade.

Acerca da subjetividade, ela só é possível na liberdade. A subjetividade é necessária para fazer a ideia se tornar real e a vontade só pode realizar isso na liberdade. Mas a subjetividade só se realiza na objetividade. Então, o sujeito, que é subjetivo, só se define enquanto relação com a organização social, que é objetiva. Por isso, a subjetividade tem o âmbito moral. Já a moralidade se desenvolve na autodeterminação da vontade, quando a subjetividade se enxerga na objetividade. Na subjetividade a moral é ainda abstrata enquanto conceito; na objetividade, a moral é concreta, e, por isso, normativa ética – eticidade. Assim sendo, a vontade subjetiva é vontade moral, dado que a vontade de si se enxerga no outro e se realiza no mundo na relação com o outro e nisso há um princípio moral.

3.2 A AÇÃO COMO EXPRESSÃO DA VONTADE MORAL

Já bem esclarecido o que Hegel entende como *vontade moral*, podemos agora trabalhar como essa vontade, que é subjetiva, se expressa no mundo, ou seja, como a vontade subjetiva e moral se externaliza e se realiza no mundo. Como o título da seção já traz sem qualquer mistério, “a externação da vontade enquanto subjetiva ou moral é a *ação*” (HEGEL, 2010, §113, p. 132). A primeira coisa que se deve levar em consideração é que este trabalho não tem nenhum compromisso com os aspectos jurídicos, dentro da perspectiva de Hegel, sobre a *ação*, de modo que podem ser feitos comentários acerca desses aspectos, se os mesmos estiverem relacionados de alguma forma com a Filosofia da Ação. Mais especificamente, este capítulo trata da *ação* em consonância com a moralidade e como o autor expressa “uma ação propriamente moral é um aspecto diferente da ação jurídica enquanto tal” (HEGEL, 2010, §113, p. 133).

À vista disso, no §113 Hegel efetivamente fala da *ação* e atribui a ela três especificações bem delimitas: I- ter consciência que é meu aquilo que foi exteriorizado; II- estar relacionada essencialmente a um conceito enquanto *dever-ser* (obrigatório); III- estar ligado à vontade do outro (cf. HEGEL, §113). Acerca dessa questão, Hegel comenta que:

Somente a externação da vontade moral é a ação. O ser-aí, que a vontade se dá no direito formal, está em uma coisa imediata, ele mesmo é imediato e inicialmente não tem para si nenhuma vinculação expressa com o conceito, o qual, enquanto ainda não está em face da vontade subjetiva, não é diferente dela tampouco tem

uma vinculação positiva com a vontade do outro; a prescrição jurídica, segundo sua determinação fundamental, é apenas proibição. O contrato e o ilícito começam certamente a ter uma vinculação com a vontade do outro, – mas a concordância que tem lugar neles se funda no arbítrio; e a vinculação essencial que aí se encontra com a vontade do outro é, enquanto jurídica, o elemento negativo que consiste em conservar minha propriedade (segundo o valor) e deixar ao outro a sua. Ao contrário, o aspecto do crime enquanto provém da vontade subjetiva e, segundo o modo de sua existência que nela tem, somente aqui entre em consideração. – A ação jurídica (*actio*), enquanto não imputável segundo seu conteúdo, que é determinado por prescrições, apenas contém alguns momentos da ação propriamente moral e, no caso, os contém de modo exterior; por isso ser uma ação propriamente moral é um aspecto diferente da ação jurídica enquanto tal (HEGEL, 2010, §113, p. 132-133).

A chave de toda interpretação da *ação* é justamente a de que só há *ação* de fato quando acontece uma manifestação da vontade moral. Isso é de extrema importância porque, quando analisamos os primeiros parágrafos da *Filosofia do Direito*, tratando da vontade livre, conseguimos traçar meios para compreendermos a dinâmica da *ação* a partir da autodeterminação e da liberdade. No entanto, o próprio desenvolvimento da análise nos traz até aqui, onde compreendemos as esferas da *ação* e da moralidade.

Para Hegel *ação* e moralidade são uma coisa só; diferente de Kant, por exemplo, em que *ação* e moralidade são estágios diferentes e existem separadamente. Segundo o filósofo, a *ação* é consequência da subjetividade e da liberdade do indivíduo, e, por sua vez, essa subjetividade é moral. Como vimos na seção anterior, a liberdade é uma determinação essencial do sujeito e é a capacidade de ter consciência disso que faz com que a liberdade seja o fundamento e o fim de todas as *ações*. É só a partir disso que podemos falar de “*ações livres*”, e só por causa disso que essas *ações* são morais. A liberdade e a moralidade são a essência e destinação do Ser Humano.

Mas a vontade moral não é algo dado de qualquer jeito; ela tem uma estrutura e um modo de ser. Por exemplo, Hegel trata de três aspectos que formam o direito⁴³ da vontade:

- a) O direito abstrato ou formal da *ação* de que, como ela foi realizada no ser-aí imediato, seu conteúdo seja de maneira geral o meu, de que ela seja, assim, o propósito da vontade subjetiva.
- b) O aspecto particular da *ação* é seu conteúdo interno, α) como se determina para mim seu caráter universal, o que constitui o valor da *ação* e aquilo pelo qual tem para mim validade, – [isso] constitui a intenção; – β) seu conteúdo, enquanto é meu fim particular, meu ser-aí subjetivo particular, – é o bem-estar.

⁴³ Lembrando que *direito* aqui não é a disciplina do direito, mas a condição da vida prática.

c) Esse conteúdo, enquanto interno, ao mesmo tempo elevado até sua universalidade, enquanto é a objetividade sendo em si e para si, é o fim absoluto da vontade, o Bem, o qual, na esfera da reflexão, está em oposição com a universalidade subjetiva, em parte, a do Mal, em parte, a da consciência moral (HEGEL, 2010, §114, p. 133).

Ora, a partir dessas considerações do autor, podemos considerar que o primeiro aspecto da forma prática da ação é a sua forma abstrata de ser, ou seja, o conteúdo que é projetado pela vontade, àquilo que nasce do propósito. Desse modo, o primeiro aspecto é o da *intenção*, que é livre e subjetiva. O segundo aspecto é a particularidade da ação, *i.e.*, o modo como aquilo que tem caráter universal (manifestação no mundo) se apresenta internamente para o sujeito e como aquilo enquanto realização no mundo – universal – se torna “meu fim particular”, gerando o bem-estar da realização. E o terceiro aspecto é o de que tal conteúdo, sendo universal, assume a particularidade e o fim absoluto da vontade, que, acompanhado de uma reflexão racional, assume a certeza da consciência moral.

Talvez um exemplo torne esses aspectos ainda mais claros: suponhamos que Bruno entra em um supermercado desejando comprar um pacote de *Doritos Sweet Chili*, mas, chegando ao local designado para esse tipo de salgadinho, percebe que tem apenas mais um pacote disponível e que já tem outra pessoa pegando essa unidade, e, então, Bruno decide levar um pacote de *Doritos* tradicional. Logo, 1º houve a vontade projetada de ir até o local adquirir o objeto desejado – houve intenção livre; 2º houve a particularização do ato de Bruno frente à universalização do ato de ir ao supermercado (o próprio indivíduo 2 teve a mesma intenção), gerando o bem-estar de realizar tal ato; 3º houve a reflexão por parte de Bruno de que, uma vez que aquela intenção é universal, a particularidade da ação dele não pode ferir a moralidade da particularidade do segundo indivíduo, o qual, por ter chegado primeiro, tem o direito de levar o objeto desejado. Pois bem, esses elementos são cruciais para podermos avançar na investigação, posto que são fundamentais para a compreensão da dinâmica do *propósito* e *culpa*, *intenção* e *bem-estar*, o *bem* e a *consciência moral*. E tentar entender o desenvolvimento desses elementos é o objetivo dos próximos passos.

3.2.1 Propósito e Culpa

Esta parte do trabalho leva o mesmo título dado por Hegel na primeira seção na parte da moralidade na *Filosofia do Direito* (cf. HEGEL, 2010, p. 134). A escolha por usar o mesmo título é pelo fato de que não teria outro que melhor definisse o que iremos fazer aqui: investigar o propósito e a culpa – enquanto responsabilidade – da *ação* a partir do pressuposto da vontade moral, que viemos dissertando até o momento, além de tentar esclarecer a diferença que Hegel argumenta entre *ato* e *ação*. Essas subseções que se seguirão, além de trazer os elementos fundamentais definidos no propósito da nossa pesquisa, também mostrarão como a exposição hegeliana, apesar de sua linguagem tão complexa, é bem definida, bem estruturada e, algumas vezes, até bem simples, se olhada com a devida atenção.

O §115 tem o intuito de tratar acerca de um tipo de “consciência da culpa”:

Na imediatidade do agir, a finitude da vontade subjetiva consiste imediatamente em ter para seu agir um objeto exterior, pressuposto com múltiplas circunstâncias. O ato põe uma transformação nesse ser-aí existente, e a vontade tem, de modo geral, uma culpa, na medida em que o predicado abstrato de ser meu reside no ser-aí transformado.

Um dado, uma situação que ocorre é uma efetividade exterior concreta, que por causa disso é em si um número indeterminável de circunstâncias. Cada momento singular que se mostra enquanto condição, fundamento, causa de uma tal circunstância e que com isso contribuiu por sua parte, talvez visto como sendo culpado ou, ao menos, como tendo ali uma culpa. Por isso o entendimento formal, no caso de um dado rico (por exemplo, a Revolução Francesa), escolhe dentro de uma inumerável multidão de circunstâncias, aquela da qual afirma que seja culpada (HEGEL, 2010, §115, p. 134).

Posto isso, vemos como a *ação* começa a se categorizar na argumentação hegeliana. Consoante Hegel, a condição imediata do agir humano consiste fundamentalmente num objeto exterior, *i.e.*, no mundo, que pressupõe muitas condições de variantes. Isso significa dizer que a condição *sine qua non* para o agir é a capacidade imediata desse agir se manifestar na exterioridade e a dinâmica de que, estando “fenomenizado”, pode produzir uma cadeia de consequências. E é aqui que entra a primeira concepção de Culpa e Propósito, pois aquilo que foi fenomenizado – o *ato* – é a existência concreta daquilo que antes era abstrato – ser-aí –, e, por ter sido desejado pela vontade,

ela mesma – vontade – tem responsabilidade por essa passagem da ideia para o real. Dessa maneira, o Propósito é o desejo da vontade de tornar aquilo real e a Culpa é a responsabilidade pelo *ato* realizado. O *ato*, ou a manifestação concreta do desejo da vontade, tem em si a identidade de “ser meu”; uma ideia minha que foi representada, desejada e realizada livre e moralmente. E, por isso, tem em si mesma “uma culpa”.

Se ainda não ficou suficientemente claro, a Culpa não é a mesma da ideia de “certo e errado” ainda. E a concepção de responsabilidade por algo que fenomenizado partiu de “mim”. É apenas mais para frente que a reflexão acerca dessa culpa pode ser pensada, de um lado, por um ato heroico e, de outro, como um crime, por exemplo. Contudo, nesse momento se trata de uma condição ambivalente, uma vez que contém em seu conceito essa dupla condição, mas que, ainda assim, é neutra, pois se trata, justamente, da abrangência do conceito.

Também devemos dar a devida atenção para o fato que, para o autor, “um dado, uma situação que ocorre é uma efetividade exterior concreta, que por causa disso é em si um número indeterminável de circunstâncias” (HEGEL, 2010, §115, p. 134). Isso é bastante relevante, dado que o que Hegel deseja trazer para o leitor é o fato de que o *ato*⁴⁴, ao ser realizado, comporta em si um número indeterminado de variantes, ou seja, uma coisa realizada pode causar outra, que pode causar outra, e assim sucessivamente; o famoso efeito borboleta. Isso é relevante porque, depois que falamos da responsabilidade por aquilo que fazemos, é extremamente importante pensarmos essa “culpa” a partir da causa e refletir até que ponto essa multiplicidade de circunstâncias pode ser tomada como culpada. Porém, esses são apenas os passos iniciais; à medida que formos avançando essas considerações vão ficando bem mais claras.

Dando prosseguimento ao domínio da Culpa e às variantes de acontecimentos, Hegel escreveu no §116 que:

Não é certamente por meu ato próprio que coisas de que sou proprietário e que enquanto exteriores se mantêm em múltipla conexão produzem efeitos (como pode talvez ser o caso para mim mesmo, enquanto corpo mecânico ou vivo) e causam assim um dano ao outro. Mas isso se coloca mais ou menos a meu cargo, porque aquelas coisas são de maneira geral minhas, contudo, segundo a

⁴⁴ A partir daqui sempre que se trouxer “ato” se pressupõe algo realizado.

natureza que tem como própria, apenas mais ou menos submetidas a meu senhorio, à minha vigilância etc. (HEGEL, 2010, §116, p.134).

A partir disso, o autor levanta um questionamento importante, visto que traz a questão da consequência da responsabilidade. O meu *ato* está relacionado diretamente a uma causa e a um efeito imediatos, sendo apenas esses de minha propriedade. Porém, o efeito desse *ato* pode desencadear uma sequência de efeitos conectados, que, por ventura, pode causar dano a outros. Por exemplo, um governante desvia uma grande parte do dinheiro destinado à saúde; o efeito imediato é o repasse mínimo e insuficiente para suprir as necessidades. Todavia, por causa desse repasse mínimo, várias pessoas terminaram morrendo por falta da assistência que só poderia ter sido dada com o repasse total do valor.

Dado o exemplo, a responsabilidade direta das mortes não é do governante, mas a responsabilidade pela consequência talvez seja. Por isso, Hegel esclarece que, se tratando de um encadeamento de efeitos decorrente de um *ato*, “isso se coloca mais ou menos a meu cargo, porque aquelas coisas são de maneira geral minhas” (HEGEL, 2010, §116, p. 134). O que o autor deseja chamar atenção é sobre a natureza da responsabilidade e até que grau a culpa pode ser do agente. E o pensamento do autor vai ficando ainda mais interessante e próximo dos vários âmbitos da nossa realidade:

A vontade agindo ela mesma tem em seu fim, dirigido para o ser-aí existente, a representação das circunstâncias desse fim. Mas porque, por essa pressuposição da vontade, ela é finita, o fenômeno objetivo é para ela contingente e pode conter dentro de si algo de outro do que está em sua representação. Mas é o direito da vontade não se reconhecer em seu ato como sendo ação, a não ser o que ela sabe, no seu fim, dos pressupostos do ato e de não ter culpa a esse respeito, somente o que nesse ato resida em seu propósito. – O ato apenas pode ser imputado enquanto culpa da vontade; – [é] o direito do saber (HEGEL, 2010, §117, p. 134-135).

Aqui entramos num divisor de águas. Para Hegel, pela vontade, o sujeito tem consciência do fim – ou consequência imediata – ao qual seu *ato* se propõe e suas circunstâncias mais diretas. No entanto, algo pode, sim, mudar devido a contingencialidade do mundo e isso tem implicações práticas que não podem ser ignoradas, mas que também não podem ser mal interpretadas. É nítido que, de acordo com o autor, só existe Culpa no processo da *ação* quando há Propósito para tal realização – doloso. Se, por acaso, o propósito foi um, porém o ato foi outro, então não se tem culpa proposital; apenas a

responsabilidade por uma determinada consequência – culposo. Apesar de Hegel não tratar diretamente desse assunto, podemos trazer o exemplo das pessoas que por questões diversas, insanidade, por exemplo, não têm propósito livre na sua vontade ao realizar determinadas coisas.

Percebemos que aqui a diferenciação entre *ato* e *ação* fica bem mais nítida, pois de um lado temos o processo que gera uma realização e do outro apenas uma realização enquanto manifestação. A vontade não reconhece como *ação* aquilo que não teve Propósito, uma vez que *ação* pressupõe o domínio da Culpa. Por exemplo, uma pessoa tem um ataque fulminante enquanto dirige um carro; com a pessoa desacordada, o carro perde o controle, avança a calçada e mata outra pessoa que passa no local naquele momento. Supondo que o motorista do carro sobreviveu, não se pode dizer que ele realizou uma *ação*, apenas que houve um *ato* acontecido, dado que não houve propósito; por isso, domínio da culpa.

Ademais, “é igualmente o direito da vontade apenas imputar-se o primeiro aspecto, porque ela apenas reside em seu propósito” (HEGEL, 2010, §118, p. 135). Como já vimos, a responsabilidade da vontade está na realização primeira, aquela que tem propósito de existir. A *ação* é aquela ocorrência “posta em um ser-aí exterior, que se desenvolve de todos os lados em uma necessidade externa” (HEGEL, 2010, §118, p. 135). A *ação* é aquele propósito que ultrapassa o interno por uma necessidade própria de externalização, mas que sua ocorrência é fruto de um processo necessário. Quer dizer,

O que são as consequências contingentes e as necessárias, isso contém indeterminidade pelo fato de que, no finito, a necessidade interna penetra no ser-aí, enquanto necessidade externa, como uma relação recíproca de coisas singulares, que, enquanto autônomas, são indiferentes umas em relação às outras e encontram-se de maneira exterior. O princípio: desprezar nas ações as consequências, e o outro princípio: julgar as ações a partir de suas consequências e fazer delas o padrão do que é justo e bom – ambos são igualmente do entendimento abstrato. As consequências, enquanto são a configuração imanente própria à ação, manifestam apenas sua natureza e não são outra coisa senão ela mesma; por isso a ação não pode negá-las nem desprezá-las. Mas, inversamente, compreende-se também entre elas o que ocorre de maneira exterior e se acrescenta de maneira contingente, que em nada concerne à natureza da própria ação. – O desenvolvimento da contradição que contém a necessidade do finito é precisamente no ser-aí a reversão da necessidade em contingência e vice-versa. Por isso agir quer dizer, segundo esse aspecto, entregar-se a lei. – A isso se deve que o criminoso tire vantagem do fato de sua ação ter consequências

menos graves, assim como a boa ação tem de sofrer por não ter tido nenhuma ou pouca consequência, e que as consequências são cabíveis ao crime do qual se desenvolveram de maneira mais completa. – A autoconsciência heroica (como nas tragédias dos Antigos, Édipo etc.) não se elevou ainda, a partir de sua simplicidade, à reflexão da diferença entre ato e ação, entre o dado exterior e o propósito e o saber das circunstâncias, assim, como não se elevou até a dispersão das consequências, porém assume a culpa em toda a extensão do ato (HEGEL, 2010, §118, p. 135-136).

O sujeito tem em si uma dualidade que representa a contradição do ser-
aí relacionada à ação. Por um lado, se tem a capacidade de desconsiderar as consequências das ações realizadas, e, do outro, a faculdade de avaliar as consequências e julgar as ações de modo que se estabeleça um “padrão do que é justo e bom” (HEGEL, 2010, §118, p. 135). A ação, como tal, não pode ignorar as consequências, pois, se tratando de um processo, as consequências estão ligadas, de certo modo, às experiências possíveis das ações. No entanto, enquanto fenômenos no mundo, derivados da força contingente da exterioridade, não se pode colocar as consequências como sendo imediatamente ligadas à natureza da ação.

E, nesse ponto, Hegel é brilhante, visto que, de acordo, com ele, o sujeito é responsável pela ação primeira que tem o seu Propósito, mas as leis tem o dever de regular as consequências variantes das ações, pois a ação como tal tem um processo de desenvolvimento que nasce no sujeito e se perpetua no mundo e que o princípio dessa ação é a vontade que tem consciência moral, porém que, no próprio sujeito, há uma dupla condição que pode ou não direcionar a moralidade para a avaliação das consequências da ação; é preciso que se desenvolva uma força moderadora para essa normativa da moralidade.

É aqui que entra a formação das leis. As leis não são forças arbitrárias que visam imputar uma condição de ser para além da capacidade do sujeito, mas uma “padronização” ética, a qual é fruto da própria consciência moral de todo sujeito. No âmbito da organização social, é o Estado que entra como representante dessa normatização das leis para que a palavra do bem e da ordem seja facultada a partir da justiça e do direito. “Por isso, agir quer dizer, segundo esse aspecto, entregar-se a essa lei” (HEGEL, 2010, §118, p. 135). Desse modo, agir é estar inserido numa normativa que está na eticidade do direito, todavia, sobretudo, é estar inserido na dinâmica da moralidade fruto da

própria vontade subjetiva que forma o sujeito. E aqui, mais do que em qualquer momento, conseguimos compreender que a *ação* é a circunstância que envolve toda a realidade do agir e o *ato* é o acontecimento simplesmente enquanto fenômeno no mundo.

3.2.2 Intenção e Bem-Estar

Dando continuidade à exposição, vamos explorar agora a Intenção e o Bem-Estar no processo da *ação*. Trata-se de mais dois elementos presentes no processo de desenvolvimento da *ação*. À vista disso, a Intenção se desenvolve a partir do Propósito, sendo quase que como uma extensão do mesmo. Já o Bem-Estar é fruto da satisfação pela realização daquilo que se quer. Ambos, como já pudemos acompanhar, são fundamentais para que um “acontecimento” seja caracterizado e entendido como uma *ação* de fato. Esta parte se dedicará ao trabalho de especificar cada uma dessas definições e comentar mais particularmente o modo de ser e agir das mesmas.

Pois bem, Hegel compreende a *ação* como tendo sua existência – ou ser-aí – dentro de um conjunto de multiplicidade, o qual é dividido em vários elementos de unidade, ou seja, a *ação* abrange várias maneiras de ser, mas sendo cada uma delas a condição de expressar particularmente essa maneira de ser, então ela é única. No entanto, “a verdade do singular é o universal” (HEGEL, 2010, §119, p. 136), porque, se tratando da *ação*, mesmo que “aquela” manifestação externa determinada seja singular – única/particular –, o seu conteúdo é universal porque nasce da multiplicidade. Nesse caso, há uma coisa na *ação* que, mesmo que ela seja isolada, e, quando realizada, se torne única no mundo, ela se torna um ser-aí partilhado, portanto comum. Essa condição comum que existe na *ação* é a Intenção.

Por isso, “o propósito, enquanto procede de um ser pensante, não contém somente a singularidade, porém contém essencialmente esse aspecto universal, – a intenção” (HEGEL, 2010, §119, p. 136). A Intenção é uma condição comum a todos⁴⁵ e ela é a extensão do propósito de todo o ser

⁴⁵ A base referencial será sempre a dos indivíduos com todas as atribuições racionais e cognitivas dentro dos parâmetros tidos como normais. Sempre que for tratado fora dessa base referencial, aí sim será expressa a distinção.

racional. Como vimos anteriormente, o propósito é a particularidade de um indivíduo, pois é algo que é propriamente nascido nele e dele. Porém, existe no propósito uma coisa que é a Intenção, *i.e.*, a motivação para tal. Não obstante, em contrapartida ao propósito particular, a Intenção é um objeto universal, uma vez que todos os sujeitos – racionais – têm a intenção. Percebamos que cada indivíduo tem uma Intenção movida por um propósito e isso é exclusividade daquele que sente. Contudo, a intencionalidade é um conteúdo que abrange a todos os indivíduos.

Intenção contém etimologicamente a *abstração*, de um lado, a forma da *universalidade*, de outro lado, o extrair de um aspecto *particular* da Coisa concreta. O esforço da justificação pela intenção é o isolar de um aspecto singular em geral, do qual se afirma ser a essência subjetiva da ação. – O juízo sobre uma ação, enquanto ato exterior, sem que ainda seja determinado seu aspecto licito ou ilícito, confere-lhe um predicado *universal* de ser um incêndio, um homicídio etc. – A determinidade *isolada* da efetividade exterior mostra o que é sua *natureza* enquanto *contexto* exterior. A efetividade, inicialmente, apenas é afetada em um ponto singular (assim, o incêndio apenas atinge imediatamente um pequeno ponto da madeira, o que apenas propicia uma proposição e não um juízo), mas a natureza universal desse ponto contém sua extensão. No vivente, o singular é de maneira imediata não enquanto parte, porém enquanto órgão, no qual o universal como tal existe de maneira presente, de modo que no assassinato não é um pedaço de carne, enquanto algo singular, que é violentado, porém a própria vida. De uma parte, é a reflexão subjetiva que não conhece a natureza lógica do singular e do universal, que entra na dispersão dos detalhes singulares e das consequências; de outra parte, é a natureza do próprio ato finito conter tais separações dos contingentes. – A invenção da *dolus indirectus* tem seu fundamento nessas considerações (HEGEL, 2010, §119, p. 136-137, *grifos do autor*).

Hegel inicia sua consideração expondo uma contradição⁴⁶ interna na Intenção, dado que ela é ao mesmo tempo universal e particular. Como já foi trazido anteriormente, o que o autor deseja passar é o fato de que a Intenção é universal enquanto determinação racional da vontade e particular enquanto coisa no mundo – real. Essa intencionalidade é essência da ação, pois sem ela pode ser exteriorizado um ato, mas jamais ser manifestado uma ação. Chama bastante atenção o caráter conceitual primário, que é feito no julgamento de uma ação, porque de forma imediata, dentro do conteúdo conceitual, não tem certo e errado ainda, muito menos a particularização do acontecido.

Por exemplo, Nero matou Pedro; porém, o primeiro juízo é: “houve um homicídio”. A ação, na qualidade de acontecimento exterior, é o homicídio, e

⁴⁶ Consideramos aqui *contradição* da perspectiva hegeliana e não a do senso comum.

esse é seu caráter universal sem qualquer juízo de licitude ou eticidade. Contudo, o juízo que se desenvolve é: “quem morreu e quem matou”; é assim que sabemos que Nero matou Pedro e passamos a tentar entender os motivos e a eticidade da *ação*. Quando isso acontece, passamos a decifrar a natureza da coisa e identificar seu caráter particular. Portanto, é nessa contradição – dualidade – entre universal e particular que podemos compreender a moralidade e executar o juízo de que “no assassinato não é um pedaço de carne, enquanto algo singular, que é violentado, porém a própria vida” (HEGEL, 2010, §119, p. 137).

No §120, Hegel traz o “direito da intenção” que, para ele, representa o cuidado ao se falar da universalidade da Intenção para não pensá-la como algo *em si* fora do domínio do agente – o executor da *ação*. A Intenção é percebida pelo indivíduo, que é dotado de racionalidade – Hegel chama de “ser pensante” – desde a sua representação no propósito. É, por isso, que só se pode falar de uma *ação* objetiva quando ela “se afirme como sabida e querida pelo sujeito enquanto ser pensante” (HEGEL, 2010, §120, p. 137).⁴⁷ E Hegel faz um importante comentário acerca da *inimputabilidade* da *ação*, *i.e.*, a incapacidade de entender aquilo que se faz naqueles nos quais o processo necessário para a *ação* não pode ser aplicado: crianças, loucos e incapazes por alguma deficiência. À vista disso,

Esse direito ao discernimento traz consigo a inimputabilidade total ou menor das crianças, dos imbecis, dos loucos etc. em suas ações. – Mas, como as ações, segundo seu ser-aí exterior, incluem nelas contingências em suas consequências, assim o ser-aí subjetivo contém também a indeterminidade, que se refere ao poder e à força da autoconsciência e da ponderação sobre si, – contudo, essa indeterminidade apenas pode ser considerada no que respeita a imbecilidade, a loucura e coisas semelhantes, como a idade das crianças porque apenas tais situações definidas supressumem o caráter do pensamento e da liberdade da vontade e permitem não tratar o agente conforme a honra de ser um ser pensante e uma vontade (HEGEL, 2010, §120, p. 137).

Pois bem, compreendido como a Intenção tem seu modo de ser, merece atenção agora a particularidade do conteúdo da Intenção, que serve como objeto determinante para a *ação*. Pensar nesse aspecto é considerar que, na realização de uma *ação*, a particularidade do indivíduo e a sua liberdade

⁴⁷ Lembrando o processo de estruturação da *ação* a partir da vontade em Hegel: I- Sentir = Instinto = Vontade Livre = Livre-Arbitrio; II- Querer = Decisão = Vontade Decisiva = Liberdade Abstrata; III- Fazer = Realização = Vontade Manifesta = Liberdade Concreta (prática).

subjetiva se fenomenalizam e se tornam concretas. Assim sendo, o indivíduo encontra na *ação* a sua satisfação (cf. HEGEL, 2010, §121. P. 137-138). Pois bem, “por esse aspecto particular, a *ação* tem valor subjetivo, interesse para mim” (HEGEL, 2010, §122, p. 138).

Quando sentimos o desejo e a intenção nos leva a querer realizar algo, é porque aquele sentimento subjetivo desperta em nós um valor de interesse, e esse interesse anseia por se satisfazer. A satisfação é, nesse sentido, o fim almejado e é através da *ação* que se alcança tal satisfação. Nesse caso, “frente a esse fim, a intenção segundo o conteúdo, o imediato da *ação* em seus demais conteúdos é rebaixado a meio” (HEGEL, 2010, §122, p. 138). Diante disso, a Intenção, que é um fim em si mesmo, porque é o que direciona o interno para a externalização, se torna um meio para se alcançar a satisfação. Ora, é a satisfação que gera o Bem-Estar. Aqui já começamos a entender como Intenção e Bem-Estar se relacionam e fazem parte do processo de caracterização da *ação*.

Para o conteúdo desses fins está aqui apenas α) presente a própria atividade formal, – o fato de que o sujeito [esteja presente] com sua *atividade* junto ao que deve considerar e promover como sendo seu fim; – pelo qual os homens querem ser ativos em função do que lhes interessa ou deveria lhes interessar. β) Mas a liberdade da subjetividade, ainda abstrata e formal, apenas tem conteúdo ulteriormente determinado em seu *ser-aí subjetivo natural*, carecimentos, inclinações, paixões, opiniões etc. A satisfação desse conteúdo é o *bem-estar* ou a *felicidade* em suas determinações particulares e, na maneira universal, os fins da finitude em geral.

Enquanto do ponto de vista da *relação* (§108), segundo o qual o sujeito está determinado por sua diferenciação e com isso vale enquanto particular, aqui é o lugar em que entra o conteúdo da vontade natural (§11); mas a vontade aqui não é tal como é imediatamente, porém esse conteúdo, enquanto pertencendo à vontade refletida dentro de si, é elevado ao nível de fim *universal*, de *bem-estar* ou de *felicidade* (*Enciclopédia*, §395 s.), – é o ponto de vista do pensamento, não ainda do pensamento que apreende a vontade em sua liberdade, porém do pensamento que *reflete* sobre seu conteúdo como algo natural e dado, – como, por exemplo, na época de *Creso* e de *Solon* (HEGEL, 2010, §123, p. 138-139, *grifos do autor*).

Para o reino dos fins, Hegel afirma que, primeiro, os homens não se aplicam àquelas coisas que não os interessam como sendo seu, sendo, portanto, ativos nas coisas que lhes interessam. E, segundo, que a Intenção, enquanto livre na sua forma abstrata – interna –, tem conteúdos que se relacionam a esse interesse: desejos, fantasias, paixões, opiniões, carências etc. À vista disso, buscar realizar esses interesses é buscar satisfazer-se, o

que, por sua vez, é uma busca pelo Bem-Estar ou pela felicidade. Mas, logo em seguida, o autor chama atenção para o fato de que essas considerações estão relacionadas à vontade natural como particular, que conduz ao Bem-Estar, o qual, por sua vez, tem uma condição universal. Não tem mistério enquanto a isso, pois, apesar daquela felicidade ser específica de quem está sentindo, todos os homens buscam a felicidade; encontramos aqui, novamente, a dinâmica do particular e do universal.

No §124, Hegel faz uma reflexão bastante interessante lembrando ao leitor que, a despeito de estarmos falando desses elementos constitutivos da ação e de seu modo de operar no indivíduo, não podemos cair no erro de olhar apenas para cada fato isoladamente. Isso porque “o que o sujeito é, é a série de suas ações” (HEGEL, 2010, §124, p. 139), ou seja, o sujeito é formado pelo todo, pelo conjunto que constitui o seu modo de ser e agir. Esse ponto é de suma importância, uma vez que enxergar tais elementos de forma isolada pode levar a uma deturpação da moralidade em que a ação pode ser vista apenas pelos elementos da sua particularidade, mas não da sua relação com o mundo e com o outro. Além de que a obrigatoriedade moral não pode ser vista como um fardo que causa aversão, mas como condição essencial da vida. Desse modo, ação é sempre o todo enquanto processo; jamais uma condição isolada de ser.

A subjetividade do Bem-Estar deve ser entendida como a subjetividade moral, que é em si, mas para o outro. É importante considerar que só podemos nos identificar com *um* na relação com os *outros*. À vista disso, Hegel foi muito feliz quando escreveu que:

O elemento subjetivo com o conteúdo *particular* do *bem-estar* mantém-se enquanto refletido dentro de si e, ao mesmo tempo, infinito em vinculação com o universal, com a vontade sendo em si. Esse momento, que é inicialmente posto nessa particularidade mesma, é o *bem-estar também do outro*, – em uma determinação completa, mas totalmente vazia, é o bem-estar de *todos*. O bem-estar de *muitos outros* particulares em geral é então também fim essencial e direito da subjetividade. Mas como o *universal sendo em si e para si*, deferente de tal conteúdo particular, não é ainda aqui determinado enquanto direito, assim aqueles fins do particular podem se diversos desse último, podem lhe ser conformes, mas também não ser (HEGEL, 2010, §125, p. 140-141, *grifos do autor*).

Talvez, o que falte no espírito da sociedade seja justamente a noção que Hegel deseja trazer aqui: compreender que o meu Bem-Estar é também Bem-

Estar do outro e que o Bem-Estar de um é o Bem-Estar de todos. O indivíduo social é constituído em si para os outros. O meu Bem-Estar não pode ser alcançado anulando o Bem-Estar do outro, porque o Homem autenticamente moral não constrói a sua felicidade na infelicidade do outro. É em cima disso que, no §126, Hegel vai chamar atenção para o fato de que, mesmo que seja livre a busca pelo Bem-Estar, “não pode justificar uma ação ilícita” (HEGEL, 2010, §126, p. 141). Para Hegel, nada justifica agir de forma contrária ao Direito, mesmo que o ato tenha a desculpa de uma Intenção de se alcançar a felicidade. Assim, compreendemos que a expressão popular “nada é errado se te faz feliz” é uma forma que os maus encontram para fingirem ter um bom coração ou, simplesmente, se passarem por pessoas que estavam em busca da felicidade.

É fácil entender que o caminho feito por Hegel é visando a estrutura da eticidade ou um tipo de jurisprudência. Por isso, reforçamos que o foco deste trabalho não é na eticidade e nem no Direito, mas tão somente na constituição moral da ação. À vista disso, no §127, o autor justifica que toda condição do Direito está resumida em seu caráter pessoal enquanto *vida*. E, com relação a isso, Hegel usa um termo bastante forte que é o de “direito à miséria”, que nada mais é do que uma condição na qual, em *perigo último*, o conflito com a propriedade jurídica do outro deva corresponder a um benefício de imunidade. Em outras palavras, significa que, em vista de uma emergência que vise proteger ou garantir a vida, uma ação que normalmente seria vista como um rompimento jurídico do Direito seja enxergado como uma condição própria da existência. Como exemplo dessa condição, poderíamos citar uma mãe em estado crítico de pobreza que rouba um biscoito para alimentar os filhos famintos, a legítima defesa etc. Desse modo, pudemos compreender a aplicação da Intenção e do Bem-Estar na dinâmica da ação e sua relação com a moralidade.

3.2.3 Bem e Consciência Moral

Hegel, no §129, apresenta o Bem como sendo uma ideia; uma ideia que faz parte da formação do conceito de vontade. Nesse caso, o Bem é “a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo” (HEGEL, 2010, §129, p.

143). À vista disso, podemos compreender o Bem como sendo o objeto realizado, que é fruto da liberdade. Percebe-se que se trata de um estágio ligado ao bem-estar, mas que se coloca para além dele. Assim, se analisarmos por estágios, enquanto o bem-estar tem seu caráter de particularidade de alocação e se basta a si mesmo por isso, o Bem tem necessidade da vontade universal para existir. Para que exista o Bem, é condição *sine qua non* que haja efetividade da vontade particular no universal, pois só nela tal condição pode existir de fato.

Já, no §131, Hegel ressalta que, sendo o Bem essencial a vontade subjetiva, essa vontade só tem dignidade quando pensada tendo intenção a partir do Bem. Com isso, observamos que o Bem, apesar de estar relacionado com a realização da coisa, tem uma condição inicial abstrata, na qual a vontade conduz a efetividade. Mas é interessante que, a partir do valor moral da vontade, Hegel defende que essa vontade *deve* fazer do Bem o fim objetivo da *ação* e levá-lo a se realizar (cf. HEGEL, 2010, §131, p. 143). A condição do direito presente na vontade subjetiva é a capacidade de discernimento acerca do que é *bom*. A inteligência é peça fundamental para compreender a moral e a *ação* na sua forma autêntica.

O direito da *vontade subjetiva* consiste no fato de que o que ela deve reconhecer com válido seja por ela *discernido com bom* e que uma *ação*, enquanto fim que penetra na objetividade exterior, seja a ela imputada como conforme ou contrária ao direito, como boa ou má, com legal ou ilegal, segundo o *conhecimento* que ela tem do valor da *ação* nessa objetividade (HEGEL, 2010, §132, p. 144, *grifos do autor*).

O Bem, para Hegel, é “a vontade na sua verdade” e, por isso, “ele simplesmente é apenas no pensamento e pelo pensamento” (HEGEL, 2010, §132, p. 144). Essa afirmação categoricamente contraria o pensamento kantiano de que só seria possível ao indivíduo lhe dar com os fenômenos das coisas e jamais conhecer o que é *verdadeiro* – em si. Esse tipo de pensamento, na ótica hegeliana, nega a eticidade e o valor intelectual do indivíduo, pois, como vimos, segundo Hegel, há uma justaposição entre *pensar* e *ser*, em que um e outro são uma e a mesma coisa. O Bem está no indivíduo

no pensamento e *por causa* do pensamento; a razão é essência do sujeito⁴⁸ e, por causa disso, da moralidade.

No entanto, tendo em vista que o sujeito é formado por sua racionalidade, então é a partir dela que se funda o seu *direito*. Logo, o direito do sujeito é formal enquanto sua subjetividade e *direito racional* enquanto objetividade. Contudo, “por causa de sua determinação formal, o discernimento tanto é suscetível de ser verdadeiro como de simples opinião e erro” (HEGEL, 2010, §132, p. 144). Ora, a natureza formal do pensamento, por ser determinada e ainda inicialmente instintiva, está contingenciada ao erro. No entanto, isso permite que o indivíduo tenha acesso ao direito do seu *discernimento*, e é pelo discernimento que se pode deliberar acerca do Bem:

[...] segundo esse discernimento, o direito da objetividade tem a figura de que a ação é uma transformação que deve existir em um mundo efetivo, porque quer ser assim reconhecida nele, é preciso que seja, de maneira geral, conforme ao que ali tem validade. Quem quer agir nessa efetividade, precisamente com isso, submetido a suas leis e reconheceu o direito da objetividade. [...] (HEGEL, 2010, §132, p. 144-145).

O discernimento do Bem visa na *ação* a condição dele de existir no mundo. O Bem deseja ser reconhecido no mundo porque é só no mundo que o Bem tem validade. Não adianta ter o Bem em si; é preciso colocá-lo no mundo, pois é só assim que ele se realiza, concretiza e se efetiva. Apesar disso, no mundo, devido à possibilidade do discernimento equivocado do Bem, existem as leis que garantem a normatização do Bem. Nesse caso, agir na efetividade do Bem significa agir de acordo com o Bem no mundo. Assim, subjetividade e objetividade se harmonizam e coabitam; o Bem em si e o Bem no mundo se completam e se estabelecem como condição própria da *ação*.

Posto isso,

O Bem tem, com o sujeito particular, a relação que consiste em ser o *essencial* de sua vontade, que assim tem nele simplesmente sua *obrigação*. Como a *particularidade* é diferente do Bem e intervém na vontade subjetiva, o Bem tem inicialmente apenas a determinação da *essencialidade abstrata universal*, – a *obrigação*; – por essa sua determinação, deve querer cumprir a *obrigação* pela *obrigação*. Porque o agir exige para si um conteúdo particular e um fim determinado, mas o aspecto abstrato da obrigação não contém ainda nada de tal, surge a pergunta: *o que é a obrigação?* Para essa

⁴⁸ Com exceção dos loucos, crianças e débeis, como já vimos anteriormente, bem como salvaguardada a condição daqueles que têm o “direito da miséria”, ao qual a razão não é negada na contrariedade da moral, mas é levada em condição à garantia da vida como emergência.

determinação, inicialmente ainda não está presente senão isto: realizar o *direito* e cuidar do *bem-estar*, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem-estar do outro (ver §119). (HEGEL, 2010, §133; §134; §135, p. 146-147, *grifos do autor*).

No §133, Hegel faz uma crítica ao caráter essencial do Bem como uma *obrigação*. Essa “obrigação” seria a condição própria que o Bem tem de conduzir algo para o Bem. Nesse caso, a obrigação que está no indivíduo tem o dever de cumprir a obrigação que está fora dele – o bem comum, as leis. É nessa situação que relacionado ao Bem a vontade por “sua determinação, deve querer cumprir a obrigação pela obrigação” (HEGEL, 2010, §133, p. 146).

No §134, a pergunta do que seria a *obrigação* surge de um aparente paradoxo em que o agir necessita de um conteúdo particular e um fim objetivo para ser o que é – *ação* –, mas que, enquanto abstração, a obrigação ainda não contém isso. Nesse caso, compreende-se que a obrigação, em seu caráter inicial – abstrato –, é o desejo de “realizar o direito e cuidar do bem-estar, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem-estar do outro” (HEGEL, 2010, §134, p. 146). Ou seja, a *obrigação* é a condição natural interna de realizar o Bem no mundo para se satisfazer em si e no outro, *i.e.*, fazer o Bem para si e para os outros. Assim sendo, se entende que “a obrigação mesma é o essencial ou o universal da autoconsciência moral” (HEGEL, 2010, §135, p. 146).

Nesse ponto, a questão com a perspectiva moral de Kant fica ainda mais distinta. Hegel pensa a determinidade da consciência moral para além da *obrigação pela obrigação* como parece ser o *dever* de Kant. O Imperativo Categórico kantiano é uma perspectiva moral de relação – sujeito e dever. Para Hegel, a moral, mais que um dever, é um *dever-ser*, que ultrapassa a relação, mas que é fruto de uma existência justaposta entre sujeito e moral. A máxima universal do Imperativo Categórico kantiano no primeiro momento trata do que é concreto no mundo no seu cumprimento do dever, mas não tem internamente um conteúdo formal que seja seu princípio anterior (cf. HEGEL, §135). Em Hegel, a moralidade não é externa somente; ela é interna e está associada à vida humana e à propriedade na sua condição de *ser-aí*. É, por esse motivo, que a *ação* autêntica, na perspectiva hegeliana, parte da consciência moral,

que está vinculada ao princípio da vida *em si* e *para si* – do indivíduo e do mundo.

Assim,

Em vista do caráter abstrato do Bem, o outro momento da ideia, a *particularidade* em geral, cai na subjetividade que, em sua universalidade refletida dentro de si, é dentro de si a certeza absoluta de si mesma, o que põe a particularidade, o que determina e o que decide, – *a consciência moral*.

A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom *em si* e *para si*; ela tem, por isso, princípios estáveis; e, no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. Diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é apenas o *aspecto formal* da atividade da vontade, que, enquanto essa vontade não tem nenhum conteúdo próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e obrigações e a reunião do saber subjetivo com esse apenas estão ali presentes do ponto de vista da eticidade. Aqui, no ponto de vista formal da moralidade, a consciência moral é desprovida desse conteúdo objetivo, é assim para si a certeza formal infinita de si mesma, que precisamente por causa disso é ao mesmo tempo enquanto certeza *desse* sujeito. (HEGEL, 2010, §136; §137, p. 148, *grifos do autor*).

Na dinâmica do Bem no indivíduo, há internamente a certeza de si, o poder de decisão e capacidade de determinar algo para o Bem, e isso é a *consciência moral*. Como já pudemos perceber, “a consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom em e para si” (HEGEL, 2010, §137, p. 148). Existe no indivíduo um anseio pelo que é bom e justo tanto para si quanto para o outro; esse anseio, para Hegel, é a Consciência Moral. A Consciência Moral é a condição formal da vontade, enquanto ela não encontra a sua propriedade na realização do Bem.

Vale ressaltar que, quando se está na objetividade, ou seja, na sua dinâmica de ser no mundo, se trata da eticidade. Já, quando se está no âmbito não objetivo, ou seja, na abstração e formulação de ser, se trata de moralidade. Desse modo, eticidade é o fenômeno manifestado e disseminado no mundo a partir da moralidade que surge e se dignifica na vontade e na sua abstração. Assim, compreende-se, como visto no trecho acima, que a Consciência Moral não tem o conteúdo objetivo da eticidade e é a certeza de si mesma enquanto certeza do sujeito. Acerca dessa Consciência Moral Hegel escreve quase que poeticamente que:

A *consciência moral* expressa a autorização absoluta da autoconsciência, isto é, saber *dentro de si* e *a partir de si* o que é direito e obrigação e nada reconhecer a não ser o que ela sabe como Bem, com o que ao mesmo tempo afirma que o que ela sabe e quer é, em *verdade*, direito e obrigação. Enquanto é essa unidade do

saber subjetivo e do que é em si e para si, a consciência moral é um santuário e seria um sacrilégio atentar contra ele (HEGEL, 2010, §137, p. 148-149, *grifos do autor*).

Logo, a Consciência Moral é uma expressão da razão que legitima aquilo que a consciência aceita como sendo bom e reconhece a verdade porque anseia por ela em seu íntimo. É essa consciência da verdade que se faz saber o que é direito e obrigação. Tendo essa perfeita condição de ir reconhecendo o Bem para si e para o outro, ir de encontro à Consciência Moral é violar a razão e a verdade: um absurdo moral. Contudo, é importante considerar que o fato de se ter Consciência Moral não torna cada sujeito um legislador privado que faz o que quer, porque, mesmo sendo inaceitável violar a “sacralidade” da consciência moral, há quem o queira fazer. Assim, o Bem é pensado em forma de leis e princípios que garantam a perpetuação do que é bom e a não violação do Bem. É evidente que esse tema tem vários desdobramentos, mas a maioria deles parte para o campo do Estado, do Direito e da Eticidade, o que não é nossa seara.

Para finalizarmos essas considerações acerca da Consciência Moral e do Bem, consideremos que:

A autoconsciência, na vaidade de todas as determinações antes vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de tomar por princípio tanto o *universal em si e para si* como o *arbitrário*, a *particularidade própria* acima do universal, e de realiza-la por seu agir – de ser *má*.

A consciência moral, enquanto subjetividade formal, é simplesmente o fato de se reverter no *Mal*; ambos, a moralidade e o Mal, têm sua raiz comum na certeza de si mesmo sendo para si, sabendo e decidindo para si (HEGEL, 2010, §139, p. 150, *grifos do autor*).

A consciência, por ser livre e racional, tem a possibilidade de escolher na vontade tanto a “adequação” da parte ao todo quanto a de querer colocar a particularidade – parte – sobre o universal – todo. Realizar tal coisa é agir mal. Desse modo, a Consciência Moral é a capacidade de agir bem tão somente se for compreendida na sua subjetividade em função da objetividade, porque se for pensada apenas na subjetividade formal é o retorno ao agir mal. Se prestarmos bem atenção, perceberemos que a moralidade e o mal são frutos do mesmo lugar, da “certeza de si mesmo sendo para si, sabendo e decidindo para si” (HEGEL, 2010, §139, p. 150). Há uma linha tênue entre a moral e o mal, pois a certeza de si tanto pode decidir para a moralidade – o Bem –

quanto decidir para o crime – o mal. Assim, da certeza pode surgir uma *ação* boa ou um crime, que é uma *ação* ruim.

Portanto, compreendemos que a *ação* é a expressão da moralidade na condição de manifestação no mundo daquele processo de instauração que busca a satisfação de si e do outro em busca do Bem. Dentro dessa dinâmica, percebemos que a *ação*, mais do que um simples realizar algo, é o processo que caracteriza e concretiza um “fazer algo” em vista do Bem Moral, que é essência do Homem. Nesse processo, temos o Propósito e a Culpa como propiciadores singulares da gestão do que se vai ser realizado, a Intenção e o Bem-Estar como manifestação da particularidade que gera moralidade realizada e a Consciência Moral e o Bem que são constituição e fim último do agir como caráter de universalidade (cf. HEGEL, §114, p. 133). Dessa maneira, entende-se a *ação* como sendo elemento racional que tem como propósito a garantia da sociedade e a concretude da moralidade que é *para si* e *para o outro*.

3.3 CONSTITUIÇÃO DA AÇÃO NA MORALIDADE HEGELIANA

Nesta seção de encerramento, buscaremos expor as considerações acerca da *ação* que foram desenvolvidas ao longo da investigação deste capítulo dedicado à moralidade hegeliana. Desse modo, trataremos da constituição da *ação* na perspectiva moral de Hegel e faremos um trabalho de encadeamento para situar essa constituição na ótica da Filosofia da Ação. O intuito é, justamente, expor elementos da *ação* moral de Hegel que são alguns dos princípios basilares da disciplina contemporânea da Filosofia da Ação. Tudo isso após compreendermos como a moralidade pressupõe a *ação* dentro da subjetividade e liberdade do indivíduo. É importante considerar que o objetivo desta seção não é construir estruturalmente uma argumentação com exposições detalhadas, visto que tudo isso já foi feito no decorrer do capítulo; apenas sintetizar as ideias que permeiam a temática proposta.

A primeira coisa a se levar em consideração é o fato de que Hegel pensa a *ação* a partir da dupla condição da liberdade e subjetividade. Por sua vez, a liberdade e a subjetividade são pensadas a partir do pressuposto moral. Assim sendo, a *ação* pressupõe a moralidade. Para entendermos melhor, basta

percorrer o caminho idealizado até então. É necessário ter em mente que tudo começa com a vontade; e é a vontade que define o sujeito (cf. §105). Ora, o sujeito se define quando a vontade percebe que só existe em si porque existe para o outro – uma alteridade de essência. E é esse o princípio basilar da moralidade em Hegel.

Essa consideração nos leva a entender que, em Hegel, não há uma separação entre o sujeito e sua relação com o mundo; na verdade, o sujeito só existe *na* e *para* o mundo. As condições próprias da vontade de voltar-se para si e definir-se expressam a subjetividade contida na vontade. E é esse processo que gera a autodeterminação da vontade. Sendo a autodeterminação o princípio base da moralidade, então relacionada à vontade, é possível falar de uma moralidade subjetiva. Trata-se, dessa forma, de uma moral que nasce em si para ser para o outro.

Ademais, só existe subjetividade na liberdade, e a subjetividade só existe na objetividade, porque é onde ela se expressa e se realiza. Por sua vez, a moralidade é o aspecto real da liberdade. O sujeito que é subjetivo só se define na sua objetividade e liberdade enquanto relação com a organização social, ou seja, é no mundo que o indivíduo pode ser sujeito autêntico quando sua vontade e liberdade relacionam-se com a organização social. E é assim que a *ação* manifesta a expressão da vontade moral no mundo. Mas, dentro da dinâmica da *ação*, é preciso compreender que a *ação* é, primeiro, ter consciência daquilo que é externalizado; segundo, estar relacionado a um dever-ser (obrigatoriedade de agir); e, terceiro, estar ligada à vontade do outro (cf. HEGEL, §113).

Nesse caso, Hegel compreende que só há *ação* de fato quando ocorre uma manifestação da vontade moral. *Ação* e moralidade, a partir dessa perspectiva, são uma coisa só, porque, consoante Hegel, a *ação* é consequência da subjetividade e da liberdade do indivíduo; por seu turno, essa subjetividade é moral. A liberdade é o fim de toda *ação*, uma vez que ela é a determinação essencial do sujeito, e a condição de ter consciência disso a torna o fundamento da *ação* em sua finalidade. Por causa disso, falamos em *ações livres*, e só o fazemos porque elas são *ações morais*.

O agir humano consiste fundamentalmente num objeto exterior: o mundo. A condição para o agir é justamente a capacidade de se manifestar no

mundo. Mas é certo que essa manifestação no mundo gera consequências; e é aqui que entra a ideia de Propósito e Culpa na *ação*. Propósito é o desejo de tornar algo real e a Culpa é a responsabilidade pelo ato realizado. No processo da *ação* só existe Culpa direta quando há Propósito para a realização – *dolo*. Lembrando que Culpa é responsabilidade, não “certo e errado”. Nesse caso, quando o Propósito é um e o ato é realizado é outro, não se tem Culpa proposital (direta), apenas responsabilidade por uma determinada consequência – *culposo*. Há uma distinção considerável entre *ato* e *ação* em Hegel; *ato* é apenas uma realização enquanto manifestação no mundo, já *ação* é o processo que gera uma realização (Vontade Subjetiva, Propósito e Culpa, Intenção e Bem-Estar, Bem e Consciência Moral).

A vontade não reconhece como *ação* aquilo que não teve Propósito porque *ação* pressupõe o domínio da Culpa. À vista disso, *ação* é aquele Propósito que ultrapassa o interno por uma necessidade própria de externalização, mas que sua ocorrência é fruto de um processo necessário, não se dando de qualquer maneira. Hegel considera que há na *ação* uma dupla condição de ser-aí; a primeira é de que ela não pode ignorar as consequências, uma vez que, se tratando de um processo, as consequências estão ligadas às experiências possíveis da *ação*, e, a segunda, é que, enquanto fenômenos no mundo, passíveis de contingencialidade, não se pode colocar as consequências como ligadas de forma imediata à natureza da *ação*. Assim sendo, o sujeito é responsável pela *ação* primeira, fruto do seu Propósito, e as leis tem o dever de regular as consequências variantes das *ações*. Nesse caso, as leis são a força moderadora da normativa moral. É importantíssimo entender que as leis não são forças arbitrárias, mas uma padronização ética fruto da Consciência Moral presente em todo indivíduo e guiados pelo Bem.

Além do Propósito e Culpa, temos a Intenção e o Bem-Estar como condições para que algo seja entendido como *ação*. Apesar da *ação* ter várias maneiras de ser e se manifestar no mundo, sendo cada uma delas uma condição própria fruto de um particular, então ela é única e múltipla. Única porque é a manifestação de um particular, mas múltipla porque, como conceito no mundo, é universal a todos do gênero. O que há de particular na *ação* e que é comum em todos é a Intenção. Na Intenção há o Propósito que é o querer individual, mas a Intenção em si é o elemento do coletivo. Assim, a

intencionalidade é essencial para a *ação*, visto que sem Intenção só se produz um ato, mera manifestação de algo no mundo.

A intencionalidade é fruto exclusivo do ser pensante – racional. Por isso, os incapazes de produzir intenção – crianças pequenas, loucos e débeis – não podem exercer uma *ação* objetiva como tal. Ora, se a *ação* é a realização daquilo que se quer e a fenomenização da liberdade, então o indivíduo encontra na *ação* sua satisfação. A Intenção se torna um meio para se alcançar a satisfação e é a satisfação que gera o Bem-Estar. Nesse caso, Intenção e Bem-Estar se relacionam no processo de caracterização da *ação*.

Uma nota importante é que todos os elementos trazidos são sempre encarados no coletivo, jamais vistos apenas de forma isolada, porque isso seria uma deturpação da moralidade e da *ação*. Todos os elementos da *ação* tem seu caráter particular e universal, a sua relação consigo e sua relação com o mundo e com o outro. Assim, a *ação* é sempre o todo enquanto processo, jamais uma condição isolada do ser. À vista disso, o meu Bem-Estar é o Bem-Estar do outro; o Bem-Estar de um é o Bem-Estar de todos. Assim sendo, a busca pelo Bem-Estar não pode nunca legitimar ou justificar uma *ação* ilícita, ou um crime.

Após a Intenção e o Bem-Estar, encaramos o Bem e a Consciência Moral. O Bem está ligado à realização de algo e tem uma condição na vontade que conduz esse algo à efetividade. Dessa forma, a vontade deve fazer do Bem o fim objetivo da *ação* e levá-lo a se realizar. Como a razão é um pressuposto necessário para a *ação*, o discernimento do Bem visa na *ação* a condição dele de existir no mundo. O Bem deseja ser reconhecido no mundo, uma vez que é só no mundo que o Bem tem validade. E é só pela *ação* que o Bem pode existir no mundo.

Contudo, devido à possibilidade do discernimento equivocado do Bem, existem as leis que garantem a normatização do Bem. Desse modo, agir segundo o Bem significa agir de acordo com o Bem no mundo e com as leis. Logo, o Bem em si e o Bem no mundo se completam e se estabelecem como condição própria da *ação*. À vista disso, o Bem tem o caráter essencial que é a *obrigação*. Essa obrigação é a condição própria que o Bem tem de conduzir algo para o Bem. A obrigação nada mais é do que a condição natural interna

de realizar o Bem no mundo para se satisfazer em si e no outro, ou seja, realizar uma *ação*, e uma *ação* boa.

Por isso, a obrigação é uma Consciência Moral. A Consciência Moral está para além da *obrigação pela obrigação*; é uma existência natural justaposta entre sujeito e moral. Como sujeito e moral não se separam, a *ação* autêntica parte da Consciência Moral, que está vinculada ao princípio da vida em *si* e *para si*. No entanto, é importante levar em consideração que o fato de se ter Consciência Moral não torna cada indivíduo um legislador privado criador da sua própria eticidade. Por causa disso, o Bem é pensado a partir das leis e princípios que visam a garantia e a perpetuação do que é bom e a não violação do Bem.

Nesse caso, escolher agir a partir da sua particularidade em detrimento da universalidade do que é bom e justo é agir mal. A Consciência Moral só é agir bem se for entendida na sua subjetividade em função da objetividade, porque, se for pensada apenas na subjetividade formal, é um retorno ao agir mal. Diante disso, se ressalta o cuidado com a Consciência Moral na execução da *ação*, uma vez que a raiz tanto da moralidade quanto do mal é a certeza de si mesma *decidindo-se* por si mesma – a autodeterminação. Desse modo, da certeza pode surgir uma *ação* boa ou um crime, que é uma *ação* ruim.

Consideradas todas essas coisas, compreendemos como a moralidade é expressa através da *ação*, tendo nela uma forma de se manifestar e se satisfazer na sua essencialidade de ser para si mesma e para o mundo na busca pelo Bem. Pudemos compreender também que, mais do que realizar algo, a *ação* é um processo gerador em função do Bem Moral, que é pura essência do Ser Humano. No processo de desenvolvimento da *ação* podemos encontrar elementos constitutivos fundamentais para tal, os quais são o Propósito e a Culpa, a Intenção e o Bem-Estar, a Consciência Moral e o Bem. Todos eles desempenhando papel crucial na essencialidade do *ser-aí* do agir humano. Tudo isso leva-nos a conceber a *ação* como elemento da razão que tem em sua essência a garantia do Bem Social manifestado na moralidade que é *para si* e *para o outro*. Diante de tudo isso, observamos como a *ação* na moralidade hegeliana é muito bem desenvolvida e tem elementos fundamentais da disciplina contemporânea da Filosofia da Ação. À vista disso, damos esse capítulo como justo e o encerrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação de mestrado buscou investigar elementos relativos à Filosofia da Ação. Tratou-se de um trabalho que quis mostrar como a temática da ação já estava presente em dois grandes expoentes da Filosofia que são Kant e Hegel. Dois filósofos que não tinham estruturalmente o trabalho conceitual voltado para a Filosofia da Ação, mas que no desenvolvimento de seus pensamentos deixaram contribuições relativamente importantes para essa área em questão. É evidente que devido a abrangência tanto de conteúdo do tema quanto de material dos pensadores trabalhados foi necessário delimitar bem o que se pretendia investigar especificamente e onde se iria buscar respostas para tal. Por isso que se optou pelo conteúdo da constituição da ação na *Crítica da Razão Pura* de Kant e na *Filosofia do Direito* de Hegel.

Dessa maneira, no primeiro capítulo tratamos de como a ação é concebida no senso comum. Além disso, pudemos compreender como Kant faz uso da Razão para sustentar a autodeterminação da vontade do indivíduo e, também, como garantia da liberdade autêntica do mesmo. Vimos, também, como para Kant a *vontade* é protagonista no desenvolvimento e execução da ação. E mostramos, após uma análise vocabular da terceira antinomia da razão, que vários conceitos trabalhados por Kant fazem parte da constituição da Filosofia da Ação e que, mesmo não sendo seu intuito inicial, Kant já trazia elementos nesses conceitos que servem de base para uma argumentação acerca da ação desde o seu surgimento na representação da razão até sua concretude fenomênica no mundo.

Chamou bastante atenção na investigação dois componentes da filosofia kantiana que facilitaram muito o trabalho para assegurar uma proposta sobre uma filosofia da ação em Kant, quanto serviram de base para expor um compatibilismo kantiano. Esses dois componentes foram a *causalidade natural* e a *causalidade pela liberdade*; uma que sustentava o modo de ser natural das coisas no mundo na sua necessariedade e outra que defendia uma contingência nos fenômenos por meio do uso da liberdade constitutiva do Ser Humano. É, justamente, a partir da *causalidade natural* e da *causalidade pela liberdade* que a filosofia da ação se constitui em Kant. Assim, demonstrou-se

plausível a defesa de que há uma filosofia da ação em Kant, mesmo que ele não o tenha feito em um caráter formal como tal.

Assim sendo, conseguimos pensar uma filosofia da ação kantiana tentando chegar a um compatibilismo que visa mostrar que há coisas próprias da natureza, mas que mesmo com elas existindo em si mesmas, há uma condição particular e independente que pode ocasionar outras coisas. Trata-se de uma filosofia da ação que se estrutura essencialmente pela liberdade atrelada à intencionalidade, contingencialidade, livre-arbítrio e não coação. Pudemos compreender que o encadeamento desses elementos produz condições que mesmo estando inseridas na natureza se mostram diferentes dela. Essas condições são, portanto, as ações; condições que são essencialmente humanas. E com isso, pudemos observar que há, em Kant, uma distinção entre os acontecimentos da natureza e as ações que são operações autônomas de intervenção do Ser Humano racional e livre, mas que apesar da distinção de conceitual, esses acontecimentos se conciliam.

Já no segundo capítulo foi dedicada a atenção sobre a investigação dos pressupostos da ação na *Filosofia do Direito* de Hegel. Pudemos observar, após a devida análise do material, que em Hegel há ações livres e ações determinadas. As ações livres partem do desenvolvimento da *vontade livre* que é responsável por direcionar a liberdade para a realização das coisas desejadas. Já as ações determinadas são aquelas as quais a contingencialidade da liberdade não pode interferir, como é o caso do modo de ser da natureza.

Mostramos ainda que os elementos da natureza são aquelas determinações imediatas da vontade no Ser Humano, como instintos e desejos, condições próprias da existência humana; mas como esses elementos não tem uma condição própria que os governe, fica a cargo da liberdade exercer essa função de coordenação de tais elementos. É nessa dialética que a tomada de decisão desempenha papel importantíssimo. E é nessa questão que identificamos um compatibilismo hegeliano, pois Hegel tanto considera as causas da natureza, quanto as causas contingentes da liberdade, ambas em dialética. Isso porque, a ideia de liberdade se sustenta na sua contrariedade que é a natureza, e vice-versa.

Diante de tudo, compreendemos que a *ação* em seu processo inicial de representação está inserido na dimensão da *vontade*. E nesse caso, a *ação* passa pelo processo do *sentir*, *querer* e *fazer*, uma tríplice condição da *vontade* e da liberdade. Trata-se, portanto, da consideração de que a *ação* é fruto da liberdade em sua essência, mas é também consequência da liberdade enquanto manifestação no mundo; e isso só é possível de acontecer plenamente no ser racional. Nesse caso, *ação* é o fruto da razão e da liberdade, um que decide e outro que conduz a execução, não podendo ser considerada uma *ação* genuína aquilo que não perpassa esse processo necessário. Além de tudo isso, pudemos, também perceber como a *ação* é a forma com que o “eu” busca se satisfazer no mundo por meio da realização das coisas desejadas, fazendo com que a *ação* seja a fenomenalização do sentimento. À vista disso, entendemos como a *ação* nasce na vontade livre e se desenvolve a partir de um processo dialético.

Dando continuidade a investigação da *ação* em Hegel, o terceiro capítulo se dedicou a perspectiva da moralidade subjetiva da filosofia hegeliana. Foi possível, nesse terceiro capítulo, perceber que a *ação* para Hegel tem caráter de moralidade, pois está inserida na subjetividade e liberdade do indivíduo. Hegel, diferente de Kant, não separa sujeito e moral como se a moralidade fosse uma condição externa ao indivíduo. Pelo contrário, foi possível observar que a moralidade, para Hegel, é uma condição essencial do sujeito que é definido pela vontade. Nesse caso, a moralidade é expressa por meio da *ação*, encontrando nela uma maneira de se expressar no mundo e, com isso, se satisfazer na busca pelo Bem.

Essas considerações nos levaram a concepção de que a *ação* é muito mais do que simplesmente realizar algo, pois se trata de um processo direcionado em função de um bem moral. E, com isso, foi exposto que a *ação*, nascida da vontade, é constituída pelo *propósito* e *culpa*, *intenção* e *bem-estar*, *consciência moral* e *bem*, elementos essenciais do agir humano. No fim de tudo isso, compreendemos que a *ação* é um elemento da razão que contém em si uma garantia do bem social expresso na moralidade. Portanto, Hegel amplifica a ideia kantiana que encontra a origem da filosofia da *ação* na descoberta das causalidades pela natureza e pela liberdade. Isso porque Hegel insere essas duas causalidades na dinâmica da constituição da *ação*, mas não

se limita a isso, ele leva a *ação* a um pressuposto de atividade moral fazendo da relação sujeito e mundo uma condição essencial do Ser Humano.

Ao final deste trabalho saímos, satisfatoriamente, com a certeza de que do ponto de vista histórico, mesmo sem a intenção direta para tal, Kant e Hegel contribuíram conceitualmente para o arcabouço conceitual e gramatical da Filosofia da Ação. Mas, também, do ponto de vista sistemático, tanto Kant quanto Hegel demonstram ser ainda hoje nomes pertinentes para se discutir a *ação* humana desde sua constituição até sua prática no mundo. Isso fica evidente quando percebemos como a discussão em torno da vontade, do agir e da moralidade podem contribuir para enriquecer as pesquisas e argumentações que envolvem a Filosofia da Ação.

Como do ponto de vista histórico Kant e Hegel não puderam avançar nessa área, cabe a nós estudiosos de suas obras, do ponto de vista sistemático, dar passos positivos acerca desse tema sustentados, fundamentalmente, por esses filósofos. Também é importante considerar que em nenhum momento foi nosso objetivo apresentar apenas como válida a *ação* a partir de Kant e de Hegel. A importância dos vários usos da palavra *ação* tem sua riqueza na linguagem, o que deseja nossa pesquisa é poder contribuir, de alguma forma, para enriquecê-la ainda mais. Com isso, percebemos que não precisamos reformular a palavra *ação* ou restringi-la no senso comum, mas tão somente mostrar e trabalhar os seus variados usos e aplicações.

Toda essa coleta de informações foi fruto de um exaustivo trabalho de análise dessas duas grandiosas obras, a *Crítica da Razão Pura* e a *Filosofia do Direito*. Uma metodologia de trabalho que buscou mergulhar nesse material para construir argumentativamente a tese proposta de que havia uma estrutura da Filosofia da Ação tanto em Kant quanto em Hegel, buscando trazer elementos que corroborassem tal concepção. Mas diante de tudo isso, será que foi possível identificar uma Filosofia da Ação em Kant e Hegel? Assertivamente, sim! Como pudemos ver no desenvolvimento de todo o trabalho, foi possível, satisfatoriamente, identificar elementos-chaves no pensamento dos autores que asseguraram a defesa de tal tese. É evidente que não era o objetivo factual tanto de Kant quanto de Hegel construir uma filosofia propriamente da *ação*, contudo, tanto os elementos gramaticais quanto o próprio desdobramento conceitual nos levaram com segurança a sustentar a

tese de que sim, é possível pensar uma Filosofia da Ação em Kant e Hegel. Mas é evidente que muito ainda se pode fazer acerca disso e que as informações aqui trazidas não tem o objetivo de se tornarem verdades absolutas, apenas se manifestam como a busca incessante pelo saber filosófico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ALESSIO, Manuela. **Azione ed Eticità in Hegel**. Guerini e Associati, 2012.
- ALLISON, Henry. **Kant's theory of freedom**. Cambridge University Press, 1990.
- ARISTÓTELES, **Ethica Nichomachea I 13-III 8**: Tratado da virtude moral. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- ARNDT, Andreas. **Dialektik**. in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006).
- BOEY, Koen. *Handlung*, in Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (Eds.) (2006). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, pp.200-201.
- COSTA, C. F. Livre Arbítrio: Como Ser um Bom Compatibilista. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 7, n. 08, p. 19–33, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/657>. Acesso em: 02 setembro de 2022.
- CRUZ, Arthur P. da. Liberdade e Determinação: confronto entre as posturas compatibilistas e incompatibilistas. **Polymatheia - Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 5, n. 7, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6499>. Acesso em: 02 de setembro de 2022.
- DERBOLAV, Josef, **Hegel Theorie der Handlung**. In *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 201-216 (tomo II).

ESTEVEES, Julio César Ramos. **Kant tinha de compatibilizar Tese e Antítese da 3ª Antinomia da “Crítica da Razão Pura”?** *Analytica Revista de Filosofia*, ISSN 1414-3003, v. 2, nº 1 (1997). Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/403/360>. Acesso em: 02 de setembro de 2022.

FACHIN, Patricia Ribolli. **Causalidade e Determinação no problema do Compatibilismo.** *Revista Ítaca*, ISSN (1519-9002 | 1679-6799), Nº 34 (2019). Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/18415>. Acesso em: 23 de agosto de 2022.

FAGGION, Andrea. Liberdade Transcendental – Liberdade Empírica / Psicológica. in **Estudos Kantianos**, Marília, v. 6, n. 2, p. 33-36, Jul./Dez., 2018, p. 33.

FISCHBACH, Franck. **L’être et l’act.** Paris, Vrin, 2002.

FREIRE, Francisco. **O Compatibilismo incompatibilista de Kant: a Liberdade nos interstícios do determinismo.** *Aufklärung: revista de filosofia*, ISSN-e 2318-9428, Vol. 8, Nº. 2, 2021 (Exemplar dedicado a: May-August), págs. 79-96. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8080175>. Acesso em: 19 de agosto de 2022.

GAZOLA, Iago Orlandi. Vontade e arbítrio na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel. **Filogênese UNESP**, Marília, v. 9, p. 36-48, 2016. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/4_iagogazola.pdf. Acesso em: 19 de fevereiro de 2022.

GIUSTI, Miguel. **La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel.** in *Tras el Consenso*. Madrid: 2006, p.55-80.

HEGEL, Georg W. F. **Linhas fundamentais da Filosofia do Direito.** Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

INWAGEN, P. van. (2014). Sobre Dois Argumentos Para O Compatibilismo. **Aufklärung: Revista De Filosofia**, 1(1), p.169–172. Disponível em: <https://doi.org/10.18012/arf.2016.18509>. Acesso em: 02 de setembro de 2022.

INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

MARMASSE, Gilles. "**Qui est coupable? Action et imputation dans le moment de la moralité des Principes de la philosophie du droit**", in Hegel, penseur du droit, Paris, Éditions du CNRS, 2004.

MARTIN, Luiz Fernando Barrére. **A Noção de Vontade Livre na Filosofia do Direito de Hegel**. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/113677-Texto%20do%20artigo-205816-1-10-20160401.pdf>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2022.

QUANTE, Michael. **Hegels Begriff der Handlung**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

_____. **Hegel's concept of action**. Cambridge University Press, 2004.

_____. **Spirit's Actuality**. Boston MA, USA. Mentis Verlag, 2018.

ROHDEN, Valério (org.). **Racionalidade e Ação: Antecedentes e evolução atual da Filosofia Prática Alemã**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992.

SACHTA, Peter. Die Theorie der Kausalität in „Kants Kritik der reinen Vernunft“. Monographien zur philosophischen Forschung. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1975.

SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes: Uma chave de leitura**. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. **Selbstbewusstsein ist Weltbewusstsein.** in Philosophie des Selbstbewusstseins. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2013.

WESTPHAL, Kenneth. **Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right.** In F.C. Beiser, ed, *The Crambridge Companion to Hegel.* Crambridge University Press, 1993, p. 234-269.

Wood, Allen. **Kant's Compatibilism.** In *Kant's Critique of Pure reason: Critical Essays*_Rowman e Littlefield publishers, 1996.

YEOMANS, Christopher. **The Expansion of Autonomy:** Hegel's Pluralistic Philosophy of Action, Oxford University Press: 2015 e *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency,* Oxford University Press, 2011.