



Comentários
às obras de Kant

**FUNDAMENTAÇÃO DA
METAFÍSICA DOS
COSTUMES**

Egyle Hannah N. Lopes
Joel Thiago Klein
(Orgs.)

Comentários às obras de Kant

Fundamentação da Metafísica
dos Costumes

Comentários às obras de Kant

Fundamentação da Metafísica
dos Costumes

Egyle Hannah do Nascimento Lopes
Joel Thiago Klein
(Orgs.)

*Néfi*Online
Florianópolis
2022

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Irineu Manoel de Souza

Departamento de Filosofia

Chefe: Milene Consenso Tonetto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Vilmar Debona

NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Corpo Editorial da
*NéfiPO***Online**

Alessandro Pinzani
Aylton Barbieri Durão
Diego Kosbiau Trevisan
Darlei Dall’Agnol
Delamar Dutra
Denilson Luís Werle
Franciele Petry
Janyne Sattler
Maria de Lourdes Borges
Milene Tonetto
Vilmar Debona

Conselho Editorial

Alberto Pirni
Amandine Catala
Amaro Fleck
Cristina Foroni Consani
Felipe Gonçalves Silva
Fernando Costa Mattos
Fred Rauscher
Joel T. Klein
Jorge Sell
Luiz Repa
Maria Clara Dias
Monique Hulshof
Nathalie Bressiani
Nunzio Ali
Nuria Sánchez Madrid
Nythamar Oliveira
Robson dos Santos
Rúrion Melo
Thomas Mertens
Yara Frateschi

NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário - Trindade - Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia - UFSC

CEP: 88040-900

<http://nefipo.ufsc.br/>

Capa: Marina Burigo Guimarães Back

Tema/foto: desenho de Puttrich, 1798

Revisão: Egyle Hannah do Nascimento Lopes

Diagramação e Editoração: Egyle Hannah do Nascimento Lopes

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

C732 Comentários às obras de Kant [recurso eletrônico]: fundamentação da Metafísica dos costumes /Egyle Hannah do Nascimento Lopes, Joel Thiago Klein (Orgs.). Florianópolis: NétipOnline, 2022.
474 p.

E-book (PDF)

ISBN 978-65-9947-613-6

1. Metafísica. 2. Filosofia. 3. Kant, Immanuel, 1724-1804. I. Lopes, Egyle Hannah do Nascimento (Org.). II. Klein, Joel Thiago (Org.)

CDU: 111

Elaborada pela bibliotecária Dirce Maris Nunes da Silva - CRB 14/333



Licença de uso Creative Commons

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)

Sumário

Apresentação	8
<i>Egyle Hannah do Nascimento Lopes</i> <i>Joel Thiago Klein</i>	
Comentário do Prefácio à FMC	10
<i>Guido Antônio de Almeida</i>	
Boa vontade e dever moral: o giro copernicano da ética teleológica para a ética deontológica	49
<i>Joel Thiago Klein</i>	
Conforme ao dever e por dever – [GMS, AA 04: 397-401] ..	122
<i>Joãosinho Beckenkamp</i>	
O conceito de máxima	141
<i>Marília Espirito Santo</i>	
Sobre os diferentes tipos de imperativos	185
<i>Egyle Hannah do Nascimento Lopes</i>	
As fórmulas do imperativo categórico	213
<i>Sílvia Altmann</i>	
Deveres perfeitos e imperfeitos	289
<i>Milene Consenso Tonetto</i>	
Dos deveres de amor e da simpatia como ornamento moral do mundo: comentário às <i>Questões casuísticas</i> dos parágrafos 34 e 35 do primeiro capítulo da segunda parte da Doutrina elementar ética	319
<i>Giorgia Cecchinato</i>	

Autonomia e Heteronomia	337
<i>Tiago Fonseca Falkenbach</i>	
Liberdade e autonomia da vontade	385
<i>Diego Kosbiau Trevisan</i>	
Como é possível um Imperativo Categórico?	437
<i>Robinson dos Santos</i>	

Apresentação

Em tempos atuais em que uma fundamentação de uma teoria – seja ela do *direito* ou da *moral* – por meio de bases *metafísicas* vem sendo constantemente criticada e atacada, destaca-se a importância de um retorno aos fundamentos de uma filosofia moral por meio de uma introdução aos principais argumentos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Publicada em 1785, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC) é a primeira obra de Kant dedicada exclusivamente à filosofia moral. Ela se constituiu como um cânone indispensável para aqueles que buscam compreender uma das correntes mais influentes da ética. Não é demasiado afirmar que a FMC é um dos textos mais significativos da história da filosofia moral. Apesar de ser pouco extensa, as ideias nela contidas apresentam uma profundidade e originalidade que lhe atribuem uma relevância incontestável. É nessa obra que Kant apresenta pela primeira vez conceitos centrais como os de imperativo categórico, autonomia, dever e obrigação moral.

O presente volume tem o objetivo de servir como um estudo e guia introdutório para estudantes de graduação e pós-graduação que possuem interesse em estudar a filosofia moral kantiana ou buscam um conhecimento para além do superficial com relação a uma das principais correntes da ética. Cooperaram com esse comentário reconhecidos professores e pesquisadores

brasileiros da área, de modo que fica à disposição do público um comentário detalhado, abrangente e multifacetado do texto.

Florianópolis, outubro de 2022.

Egyle Hannah do Nascimento Lopes

Joel Thiago Klein

Comentário do Prefácio à FMC

Guido Antônio de Almeida*

Redigido após a conclusão da obra¹, o Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*² nada contém de que dependa o argumento desenvolvido nas três “secções” em que Kant a dividiu. Nem poderia conter, pois de outro modo não seria um prefácio, mas, sim, um novo e primeiríssimo capítulo do livro. Mas, como todo prefácio, também este tem um objetivo modesto e serve tão somente para dar ao leitor indicações preliminares que o autor achou úteis para uma leitura informada e a compreensão adequada das novidades da doutrina a ser exposta no corpo da obra.

* Professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Em que pese à opinião contrária de Bittner 2003, p. 13, n. 1.

² Abreviado: FMC. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é a tradução usual entre nós de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, que também poderia ser traduzido mais literalmente por *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes* e, talvez mais corretamente, por *Fundamentação para a Metafísica Moral*. Com efeito, *Sitten* em alemão pode ser tomado em sentido lato para designar os costumes em geral (morais ou não), ou em sentido mais estreito para designar os costumes morais em particular, ou mais simplesmente ainda, a moral, a moralidade (mores, moeurs, morals), Cf. a esse respeito Katerina Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy, Phronesis*, vol. 38, no. 1 (1993), pp. 57-74.

O Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* pode ser dividido em três partes. Na *primeira*, Kant explica o que entende por “metafísica dos costumes” (ou “metafísica moral”) mostrando, com base numa divisão da filosofia em suas diferentes áreas, como “tem origem a ideia” de semelhante metafísica. Na *segunda*, explica por que considera importante, tanto para a teoria quanto para a prática, uma metafísica dos costumes baseada numa exposição separada dos princípios que supõe determinar *a priori* a conduta moral, para em seguida mostrar a originalidade de sua concepção em face da “filosofia prática universal” de Wolff. Na *terceira*, explica a escolha do título e diz qual é o objetivo que se propôs na *Fundamentação*, o método que seguiu para atingi-lo e as etapas em que teve de dividir o caminho percorrido.

Vejamos, então, o Prefácio parte por parte.

1ª parte (§§1-5) - Como tem origem a ideia de uma “metafísica dos costumes”

Kant introduz (§ 1) a ideia de uma “metafísica moral”, ou “dos costumes”, com base numa divisão da filosofia em três “ciências”: Lógica, Física e Ética, divisão esta que ele atribui à filosofia grega antiga e que de fato pertence à filosofia estoica, a qual, segundo Diógenes Laércio (que se pode presumir ser a fonte de Kant) costumava, desde Zenão até Sexto Empírico, dividir o

discurso filosófico nessas três partes.³ Esta maneira de dividir o campo da filosofia, Kant considera-a “perfeitamente correta” desde que se possa indicar o princípio em que se baseia, a fim de mostrar sua completude e, em seguida, derivar as subdivisões necessárias para incluir numa delas a “metafísica moral”.⁴

É verdade que Kant não diz, pelo menos expressamente, qual é o princípio da divisão. Visto, porém, que o primeiro passo para mostrar a completude da divisão consiste na alegação de que

todo conhecimento racional é ou material e considera um objeto qualquer, ou formal, e ocupa-se então da mera forma do entendimento ou da razão ela própria e das regras universais do pensamento em geral, sem distinção dos objetos⁵

é razoável pensar que o princípio da divisão seja o próprio conceito de filosofia tal como costuma ser definido por Kant.

³ Cf. a esse respeito Katerina Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy*, *Phronesis*, vol. 38, no. 1 (1993), pp. 57-74.

⁴ Na opinião de Allison (2011, p. 16), o objetivo de Kant com esse acréscimo é o de tornar a divisão estoica grosso modo coerente com sua divisão na primeira *Crítica* no capítulo da Arquitetônica. Assinale-se, porém, que a divisão na *Arquitetônica* difere em um ponto importante da sua divisão no *Prefácio*, notadamente porque este não inclui a *Crítica* entre as partes da filosofia (nem pode incluir, na medida em que se apoia numa divisão que atribui à filosofia antiga), mas, em compensação inclui a *Lógica formal*, que não é mencionada na divisão apresentada na *Arquitetônica*. Por que e com que consequências é um ponto a considerar mais à frente (a propósito dos §§ 6-10).

⁵ GMS, AA 04: 387.

Com efeito, na primeira *Crítica* encontramos a filosofia definida de maneira muito genérica, (mas também de maneira não doutrinária⁶), como o “conhecimento racional a partir de conceitos”, aliás por oposição à matemática, definida por sua vez como o “conhecimento racional a partir da construção de conceitos”⁷. Como o Prefácio da *FMC* não inclui a matemática entre as “ciências” em que se divide a filosofia, é lícito supor que o conhecimento racional de que fala o Prefácio seja um conhecimento racional a partir de conceitos, que é o que a diferencia da matemática.

Considerando também que a razão é a faculdade dos princípios⁸, podemos presumir que um conhecimento é racional para Kant na medida em que pode ser organizado segundo princípios, portanto de uma maneira sistemática, e não de uma maneira rapsódica, por simples agregação de conhecimentos dados.⁹ E, finalmente, considerando também que a organização

⁶ Não doutrinariamente, porque não depende de nenhum ponto da doutrina filosófica que será desenvolvida por Kant, mas exprime um conceito prévio de filosofia pelo qual Kant explica o que entendemos de antemão por “filosofia” e permite caracterizar como filosóficas doutrinas não apenas distintas, mas antagônicas. Certamente não é a única maneira possível de responder à questão: “o que é a filosofia?”, mas tem a seu favor ao menos o fato de não prejudicar qualquer decisão doutrinária, em especial a resposta à questão que nos interessa particularmente aqui e que concerne à necessidade de se admitir, ou não, uma “metafísica moral”.

⁷ *KrV*, A 713 / B 741.

⁸ *KrV*, A 299 / B 356.

⁹ “A unidade sistemática”, diz Kant na *Arquitetônica* da primeira *Crítica*, “é aquilo que transforma o conhecimento comum em ciência, isto é, de um simples agregado de conhecimentos faz um sistema” (*KrV*, A 832 / B 860).

sistemática, isto é, segundo princípios, é o que caracteriza o conhecimento científico, compreende-se também por que Kant toma como ponto de partida uma divisão da filosofia (conhecimento racional) em três “ciências”.

Tendo dividido a seguir (§2) a *filosofia* enquanto conhecimento racional numa parte puramente *formal*, na qual se considera apenas a “forma” e as “regras universais do pensamento em geral”, abstração feita da diversidade de objetos que se possam pensar, e numa parte *material* especificada pela natureza dos objetos (bem entendido, dos objetos do conhecimento filosófico), Kant identifica a *Filosofia formal* à *Lógica*. A *Filosofia material*, porém, subdivide-a em duas partes, conforme à diversidade das leis a que estão submetidos os objetos da filosofia (enquanto conhecimento racional), as quais são, diz Kant sem mais, ou bem *leis da natureza* ou bem *leis da liberdade*. Kant identifica então, como seria de esperar, a ciência das leis da natureza à *Física*, ou *Doutrina da Natureza*, e a ciência das leis da liberdade à *Ética*, ou *Doutrina dos costumes*¹⁰.

O passo seguinte (§ 3) baseia-se na consideração da maneira como as duas partes da Filosofia material, ou seja, a Física e a Ética, determinam suas *leis* em comparação com a Filosofia formal, isto é, com a Lógica. Com efeito, as “regras universais do pensamento em geral”, das quais se ocupa a Lógica como explicado na alínea anterior, também podem ser caracterizadas, como Kant faz agora, como “leis universais e necessárias do pensamento em

¹⁰ GMS, AA 04: 387.

geral”. Contudo, diferentemente do que se passa na Física e na Ética, a Lógica não pode conter nada de empírico, isto é, não pode assentar as leis do pensamento em “fundamentos (*Gründe*) ” ou “razões tomadas à experiência”, pois de outro modo, suas leis não poderiam constituir um “cânon para o entendimento e a razão, que vale em todo pensar e tem de ser demonstrado”.¹¹ Ao contrário, tanto a Filosofia natural (ou seja, a Física) quanto a Filosofia moral (a Ética) podem ter sua parte empírica (iv 387), embora também possam presumivelmente, como indicado nas duas alíneas seguintes, ter como a Lógica a sua parte pura, na medida em que determinem leis universais e necessárias para a natureza e a moral a partir de princípios *a priori*.

¹¹ Por “cânon” Kant entende, como explicado na primeira *Crítica*, o “conjunto dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades cognitivas em geral. Assim a Lógica geral é em sua parte analítica um cânon para o entendimento e a razão em geral, mas tão somente quanto à forma, pois ela abstrai de todo conteúdo. Assim também a lógica transcendental era um cânon do entendimento puro; pois só este é capaz de conhecimentos sintéticos *a priori*” (*KrV*, A 796 / B 824). No capítulo “Sobre a Lógica em geral”, Kant distingue a *lógica pura*, que tem a ver com princípios *a priori* e constitui um cânon para o uso do entendimento e da razão, da *lógica aplicada*, baseada no conhecimento das condições empíricas que podem facilitar ou dificultar o uso correto do entendimento (*KrV*, A 53 / B 76). Embora reconheça que a investigação dessas condições (por exemplo, a atenção e a desatenção, a origem do erro, o estado de dúvida, do escrúpulo, da persuasão, etc., que exercem uma influência sobre o uso correto do entendimento) dependa mais da psicologia do que da lógica propriamente dita, Kant inclui a “Lógica aplicada” no campo da “Lógica geral” (*allgemeine Logik*), porque ela “tem em vista o uso do entendimento em geral sem distinção dos objetos” (*KrV*, A 53 / B 76).

Que a filosofia natural, ou seja, a Física, tenha sua parte empírica é fácil de compreender a partir do significado do termo “natureza”. Com efeito, sendo a natureza, por definição, objeto da experiência, é para a natureza enquanto objeto do conhecimento empírico que a Física tem de determinar suas leis, as quais são leis, explica agora Kant, “segundo as quais tudo *acontece*” para contrastá-las com as leis da filosofia moral, ou Ética, que são “leis segundo as quais tudo *deve acontecer*”¹² (isto é, normas, ou leis prescritivas, por oposição às leis da natureza, que são descritivas).

Que a filosofia moral, ou Ética, tenha sua parte empírica, Kant explica-o considerando que ela tem de determinar suas leis para a vontade do ser humano na medida em que esta é “afetada pela natureza”, ou seja, como *leis* dizendo “o que *deve* acontecer, mas levando em conta as condições sob as quais o que deve acontecer nem sempre acontece”. O que é fácil de compreender, se levamos em conta o fato trivial de que nossa vontade é tal que nem sempre queremos fazer o que, no entanto, sabemos que é bom fazer, e que é o que se encontra expresso quando dizemos que *devemos* fazer algo.¹³ Visto que a expressão “nossa vontade” quer dizer, no caso, a vontade humana tal como a conhecemos

¹² Formulação semelhante na Arquitetônica: “A Filosofia da Natureza versa sobre tudo o que *existe* (*da ist*), a dos Costumes sobre tudo o que deve existir (*da sein soll*)” (KrV, A 840 / B 868).

¹³ Porque implícito na compreensão pré-filosófica do que queremos dizer quando dizemos que devemos fazer ou deixar de fazer algo. Os imperativos, dirá Kant mais à frente, “dizem que seria bom fazer ou omitir algo, só que o dizem a uma vontade que nem sempre faz algo porque lhe é representado que seria bom fazê-lo” (GMS, AA 04: 413).

empiricamente, compreende-se que Kant tenha designado mais à frente (§ 5) a parte empírica da Ética como uma “Antropologia prática”¹⁴.

Tendo explicado em que consiste a parte empírica tanto da Filosofia da natureza quanto da Filosofia moral, era de se esperar que Kant indicasse a seguir em que consistiria a parte pura de cada uma delas. Em vez disso, na alínea seguinte (§ 4) Kant limita-se a duas observações de alcance, ao que parece, apenas terminológico. Primeiro, decide chamar *filosofia empírica* àquela que se baseia em princípios empíricos e *filosofia pura* àquela que se baseia apenas em princípios *a priori*. Em seguida, divide o campo da filosofia pura entre a filosofia formal, que é, como já sabíamos, o que chama de *Lógica*, e a parte pura da filosofia material, que é o que chama agora, finalmente, de *Metafísica*.

Dessa maneira, Kant evita asserir desde o início a existência e até mesmo a mera possibilidade de se edificar uma Metafísica moral, antes mesmo de explicar por que teríamos de supor a existência de princípios *a priori* como fundamento de normas, ou proposições exprimindo um dever em sentido moral. Com efeito, que haja efetivamente princípios *a priori* no domínio da Ética (tanto quanto no domínio da Física) é algo que não pode ser meramente pressuposto e precisa ser demonstrado. Assim, o máximo que Kant pode pretender a essa altura é ter mostrado a origem da “ideia” (e isso quer dizer: o conceito problemático) de uma dupla Metafísica, da natureza e dos costumes, no mesmo nível

¹⁴ GMS, AA 04: 388.

da Lógica formal, isto é, também baseada em princípios *a priori* e, portanto, pertencente ao campo da filosofia pura.

Podemos ver agora que a divisão da filosofia no Prefácio não coincide em todos os seus passos com a divisão anterior na Arquitetônica da CRP. Ambas começam, é verdade, de maneira semelhante, com base no conceito dado da *filosofia* entendida muito genericamente como uma espécie de *conhecimento racional* (mas não matemático). Isso pressuposto, o primeiro passo nas duas divisões consiste em dividir a filosofia assim definida numa parte empírica (conhecimento racional “*a partir de princípios empíricos*”) e numa parte pura (conhecimento “*a partir da razão pura*”)¹⁵.

Já o passo seguinte na divisão da Arquitetônica não corresponde a nada na divisão do Prefácio e consiste em dividir a filosofia “da razão pura” numa parte propedêutica, que “investiga o conhecimento puro *a priori* e se chama *Crítica*”, e numa parte contendo a exposição sistemática do resultado da Crítica, que Kant chama agora de *Metafísica* e abrange tudo o que pretende ser “conhecimento a partir da razão pura (tanto o verdadeiro, quanto o aparente)”¹⁶.

O último passo consiste, então, na divisão da *Metafísica* em dois campos, conforme se trate do uso especulativo ou do uso prático da razão pura, a saber, numa *Metafísica da Natureza* e numa *Metafísica dos Costumes*. A *Metafísica da Natureza* engloba “todos os princípios racionais puros que possam ser derivados de meros

¹⁵ KrV, A 849 / B 868.

¹⁶ KrV, A 841 / B 869.

conceitos (portanto com a exclusão da Matemática) para o conhecimento teórico de todas as coisas”¹⁷ (ibid.). A Metafísica dos Costumes, por sua vez, abrange, diz Kant, as leis morais, pois estas são as únicas que podem ser derivadas a partir de princípios de maneira totalmente *a priori*. Razão por que a Metafísica dos Costumes é a parte da filosofia que se pode chamar de “Moral pura” (*reine Moral*), que não depende em nada da Antropologia, isto é, da consideração de condições empíricas (ibid.).

Ora, isso contrasta visivelmente com a maneira pela qual a ideia de uma metafísica dos costumes é introduzida no Prefácio e sugere que Kant não mais considerava o que lemos na primeira Crítica como base suficiente para fundamentar a ideia de semelhante metafísica. Com efeito, ao excluir no Prefácio o passo em que a filosofia pura é dividida numa parte propedêutica, que é o exame crítico das pretensões da razão pura, e a parte que resulta desse exame crítico prévio, que é a Metafísica, ela também suprime precisamente aquilo que, na primeira crítica (mais precisamente, no Canon da Razão Pura) conteria a fundamentação da metafísica *moral* e tornaria dispensável uma crítica da razão prática pura (que, aliás, vem a ser o tema do terceiro capítulo de sua *FMC*).

¹⁷ Esses princípios podemos supor que sejam não só os princípios do entendimento puro, que a *Crítica* estabeleceu previamente como condições de possibilidade da experiência e dos objetos da experiência em geral, por conseguinte da natureza como um todo, mas também os princípios da própria razão em seu uso dialético, na medida em que a Crítica teria provado que é possível fazer um uso regulativo das ideias da razão para a ampliação e sistematização do conhecimento científico.

O que terá levado Kant a isso? Certamente um descontentamento com a doutrina aí exposta, ou pelo menos com algum de seus pontos, que vale a pena recensear aqui rapidamente para ter alguma clareza sobre o que está por trás da mudança de sua maneira de pensar e a decisão de escrever uma fundamentação separada para a sua metafísica moral.

O primeiro ponto é a suposição de que as “leis morais determinam de maneira inteiramente *a priori* a vontade humana, sem levar em conta quaisquer motivos empíricos, isto é, a felicidade”¹⁸, suposição esta que Kant apresenta como apoiada pelo “juízo moral de todo ser humano desde que ele queira pensar claramente semelhante lei” (ibid.). Visto que Kant não recuará na *Fundamentação* desse passo inicial¹⁹, não pode estar aí a razão da mudança na divisão do Prefácio.

O segundo passo envolve, no entanto, uma qualificação importante da tese sobre a maneira como devemos pensar a determinação da vontade por leis morais. Com efeito, diz Kant aí, é preciso distinguir a *avaliação* da moralidade de nossas ações, da *observância* das leis morais, que ocorre quando estas são adotadas como princípios práticos subjetivos (isto é, como leis que reconheço não apenas como validas em princípio para todos, mas

¹⁸ K_rV, A 807 / B 835.

¹⁹ Não recuará nem da tese (a saber, que as leis morais derivam de princípios válidos *a priori* para a nossa vontade) nem do apoio indicado para essa tese (o juízo moral de todo ser humano), que decorre, como veremos, de sua concepção metodológica da filosofia em geral como “conhecimento racional a partir de meros conceitos”.

que adoto como máximas de minha vontade).²⁰ Porém, para que isso aconteça, é preciso que a razão perceba (ou pelo menos acredite perceber) uma relação de proporcionalidade entre o comportamento de acordo com a lei moral e a expectativa de uma vida feliz, seja neste ou noutro mundo. Donde, conclui Kant, “sem um Deus e um mundo por enquanto não visível para nós, mas esperado, as ideias magníficas da moralidade são, é verdade, objetos do aplauso e da admiração, mas não molas propulsoras do propósito e da execução”²¹.

Parece ser este o ponto nevrálgico da teoria moral defendida no Cânon da Razão Pura, pois isso não só a sobrecarrega com hipóteses especulativas sobre a existência de Deus e a imortalidade da alma (as quais Kant, é verdade, se esforça por tornar mais palatáveis apresentando-as como objetos de uma “crença racional”), mas sobretudo porque apresenta a moralidade como algo de irrealizável por si mesmo, na medida em que precisaríamos de um incentivo ou mola propulsora para nos conformarmos a leis que, no entanto, por hipótese, comandam incondicionalmente. Parece, pois, que é o reconhecimento por Kant de uma tensão interna à teoria moral exposta no Cânon que a torna inepta a seus próprios olhos para a fundamentação da ideia

²⁰ Nas preleções sobre Ética dadas à época da CRP Kant expõe mais detalhadamente a distinção entre o *principium diiudicationis* e o *principium executionis* das ações morais. Cf. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (nova ed. por G. Gerhardt), Frankfurt: Fischer, 1990, p. 46 ss.

²¹ KrV, A 813 / B 841.

de uma metafísica moral e explica sua decisão de repensá-la a partir de uma melhor análise do que entendemos por moralidade.

2ª parte (§§ 6-10). - Importância e originalidade da ideia de uma metafísica moral

Tendo mostrado com base numa divisão tradicional da filosofia como tem origem a ideia (o projeto) de uma dupla Metafísica, da Natureza e dos Costumes, Kant se pergunta inicialmente (§ 6) se não convém “separar cuidadosamente”²² a parte empírica da parte racional, “a fim de saber quanto a razão pura pode levar a cabo nos dois casos e de quais fontes ela própria extrai essa sua lição *a priori*”²³. Levando em conta, porém, que seu objetivo na *Fundamentação* concerne apenas à *filosofia moral*, dispõe-se (no § 7) a considerar unicamente a questão da importância de expurgá-la de todo elemento empírico pertencente à Antropologia. A resposta a essa questão vem em dois ou, antes, três passos, pois Kant quer mostrar [1] não só a importância teórica (para a filosofia), mas também [2] a importância prática (para os costumes eles próprios) dessa questão e, subsidiariamente [3], que seu

²² Mesma questão na *Arquitetônica*, onde fala da “extrema importância de *isolar* <ênfase de Kant> conhecimentos que se distinguem de outros por seu gênero e origem, e de evitar cuidadosamente que confluam numa mistura com outros aos quais costumam estar ligados no uso” (*KrV*, A 842 / B 870). Kant deixa aqui também entrever o duplo alvo polêmico dessa observação ao se referir a filósofos que, não importa se “de maneira escolástica ou popular”, se entregam a especulações metafísicas sem fazer uma distinção clara entre os elementos *a priori* e *a posteriori* do nosso conhecimento.

²³ GMS, AA 04: 388-389.

projeto de uma metafísica moral não pode ser confundido com a “filosofia prática universal” de Wolff, precisamente por sua insistência em expurgá-la de todo compromisso com o empírico.

[1] *Importância para a filosofia moral de uma metafísica dos costumes* (§§ 6-7)

Obviamente, uma resposta cabal a essa questão seria a própria fundamentação da metafísica moral, e o que é possível fazer por enquanto, num mero prefácio, é apenas dar plausibilidade a uma resposta antecipada em suas linhas gerais. Eis por que formulou sua questão de maneira cautelosa como uma questão de opinião, a saber, como uma questão “se não achamos (*meinen*, somos de opinião) que seria da mais extrema necessidade elaborar afinal uma filosofia moral que esteja inteiramente expurgada de tudo o que possa ser empírico e pertença à Antropologia”, e por que também o começo de sua resposta se vê formulado de maneira igualmente cautelosa: “pois, que tenha de haver semelhante filosofia” (ou seja, uma metafísica moral independente do conhecimento empírico da natureza humana) é algo que “fica claro”, (ou “faz sentido”, *leuchtet ein*) “a partir da ideia comum do dever e das leis morais”. Com o quê, a meu ver, parece reclamar tão somente uma plausibilidade inicial para sua tese e evita dar a impressão de tomar já no Prefácio uma decisão

doutrinária prévia, prejudgando o que deve ainda ser demonstrado por uma *fundamentação*.²⁴

Kant esboça a seguir um argumento para essa tese inicial, a ser desenvolvido posteriormente. Esse argumento, ou antes, esboço de argumento, baseia-se na “ideia comum do dever e das leis morais” e consiste na alegação de que as leis morais são o “fundamento de uma obrigação” e, por isso, implicam: [i] “necessidade absoluta” e [ii] “validade universal”, não apenas para os homens em geral, mas para todos os seres racionais. Onde Kant conclui finalmente [iii] que não devemos buscar o fundamento da obrigação expressa pelas leis morais no conhecimento empírico da natureza humana ou nas circunstâncias de sua vida no mundo, mas *a priori* unicamente em conceitos da razão pura²⁵.²⁶

O argumento esboçado por Kant faz sentido se aceitamos a existência de uma ideia que seja comum a quem quer que seja capaz de pensar os conceitos de dever e lei moral. Mas por que

²⁴ Cf. a opinião contrária de intérpretes, como L. Siep, no artigo que faz parte do comentário cooperativo de O. Höffe (ed.) *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Klostermann, 2000. Cf. também E. Tugendhat, *Vorlesung zur Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993 (há tradução em português).

²⁵ GMS, AA 04: 389.

²⁶ Este esboço será desenvolvido, no que diz respeito ao conceito do *dever* na 1ª secção, onde Kant mostrará que o conceito do *dever* é a necessidade de uma ação por respeito à lei (GMS, AA 04: 400) e, no que diz respeito ao conceito de lei, na 2ª secção, com o argumento segundo a qual as leis morais exprimem-se para um ser racional dotado de uma vontade imperfeitamente racional como imperativos categóricos, os quais são os únicos que podem se chamar propriamente de mandamentos na medida em que são “*absolutamente necessários* <grifo meu>, embora em sentido prático (*absolut- obgleich praktisch notwendig*)” (GMS, AA 04: 416).

teríamos de aceitar semelhante ideia? A razão para isso, a meu ver, está indicada na alegação segundo a qual “todo o mundo tem de admitir que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta”²⁷, o que equivale a estabelecer uma relação de reciprocidade entre pensar algo como uma lei moral e pensá-lo como exprimindo uma ação obrigatória, ou absolutamente necessária. Poderíamos dizer então que uma norma ou preceito prático (dizendo o que é bom, ou necessário, fazer) só é uma lei moral se ela diz que fazer (ou deixar de fazer) algo é bom ou necessário num sentido *absoluto*, isto é, *independentemente de qualquer condição subjetiva particular* (qual seja a de ser do agrado particular de um indivíduo, ou gênero de indivíduos, ou um meio útil para se obter o que for de seu agrado). A questão, porém, é: por que teríamos de aceitar isso? Por que não poderíamos recusá-lo? A resposta kantiana consistiria, então, na alegação correta, a meu ver, de que recusá-lo equivaleria a negar que o conceito de lei moral seja essencialmente distinto de e, por isso mesmo, irreduzível ao conceito de normas que dizem o que é bom, ou necessário, fazer sob uma condição subjetiva particular.

Quanto à “validade universal” das leis morais, Kant apresenta-a separadamente como uma segunda implicação da ideia comum da moralidade: “Todo o mundo tem de admitir”, diz Kant logo a seguir sem maiores explicações, “que o mandamento: não mentirás de modo algum vale só para seres humanos, não tendo

²⁷ GMS, AA 04: 389.

outros seres racionais de fazer caso dele”. Na verdade, Kant pode se dispensar de maiores explicações, na medida em que isso é uma consequência imediata da tese anterior, segundo a qual uma lei moral só é uma lei *moral* se ela comanda algo como absolutamente necessário. Com efeito, se a lei moral comanda algo como absolutamente necessário, ela o comanda independentemente da condição de ser do agrado particular (individual ou coletivo) ou um meio para isso e, por isso mesmo, comanda-o a todos seres racionais dotados de uma vontade e definidos precisamente pela capacidade de agir com base na representação de leis dizendo o que é necessário fazer.²⁸

Finalmente, Kant infere daí (em última análise, da “ideia comum” do que entendemos de antemão por dever e lei moral) que a “razão (ou fundamento, *Grund*) da obrigação” (que é o distintivo de uma lei moral enquanto tal) não pode ser buscada na “natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo”²⁹, mas, sim, de maneira “*a priori* unicamente em conceitos da razão pura”. Kant não diz quais são esses “conceitos da razão pura”, mas é razoável supor que se trata dos conceitos que resultam justamente da análise na FMC da “ideia comum” do dever e das leis morais e que culminam na idéia da autonomia moral, como princípio e norma última das decisões morais.

²⁸ Observação essa que é o ponto de partida para a distinção feita, na 2ª secção (GMS, AA 04: 412), entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos.

²⁹ Ou seja, as circunstâncias em que decorre a vida humana e que são relevantes para a explicação antropológica de seus “costumes”, ou o que se chamou depois de “mundo da vida”.

O parágrafo termina com uma crítica formulada de maneira extremamente concisa à tentativa equivocada, segundo Kant, de fundar as leis morais em princípios empíricos, nem que seja “por uma ínfima parte, quicá quanto a um único motivo apenas”. Crítica essa que pode muito bem ser uma autocrítica de Kant à sua tentativa, à qual já nos referimos, de distinguir, no Cânon da Razão Pura da CRP, os princípios de avaliação (as leis morais) dos princípios de execução (baseados na expectativa de prêmios e castigos) sem os quais as leis morais não teriam efeito algum.

[2] *Importância da metafísica dos costumes para o agir moral (§§ 8-9)*

Depois de ter mostrado que uma metafísica moral é indispensável do ponto de vista *teórico* para investigar a “fonte dos princípios práticos que estão *a priori* em nossa razão” (ak iv 390), Kant propõe-se mostrar que ela é igualmente importante para a própria *prática* moral. Com efeito, a investigação filosófica da origem *a priori* dos princípios práticos inclui a tarefa de explicitar o “fio condutor e norma suprema” de nossos juízos morais, na falta do qual a moralidade fica exposta a toda forma de corrupção.

A razão é que, enquanto faltar essa explicitação, nossa vontade, afetada que é por inclinações contrárias ao dever e à lei moral, pode não apenas se desviar ocasionalmente da lei moral, mas (o que é pior e explica por que Kant fala aqui em “corrupção” da moralidade) pode ser tentada a abandonar a ideia da moralidade em sua pureza ou mesclá-la com princípios empíricos.

Como só uma filosofia pura pode exprimir em sua pureza e genuinidade o que entendemos por dever e lei moral (isto é, como a exigência de agir não apenas em conformidade com o dever a lei moral, mas por dever), segue-se daí a prioridade que se deve dar na filosofia a uma metafísica dos costumes e, visto que é isso o que importa no domínio prático, a importância de uma metafísica dos costumes para os costumes eles próprios.

Isso não significaria, porém, poderia alguém objetar, que, em última análise, apenas os filósofos e, na verdade, entre eles apenas alguns, no caso os metafísicos kantianos, seriam capazes de agir moralmente? De modo algum, poderia responder o leitor kantiano. Essa conclusão estaria não só em contradição com a opinião expressa de Kant³⁰, mas também, e o que é mais importante ainda, com sua maneira de argumentar na filosofia, na medida em que a metafísica dos costumes e toda a filosofia depende metodologicamente da explicitação de conceitos que pertencem por hipótese à razão humana *comum*. No caso da filosofia moral, trata-se de explicitar a compreensão pré-filosófica dos conceitos que usamos ao falar em dever e agir moralmente. Mas isso é um ponto a ser considerado na 3ª parte do Prefácio, que tem a ver com a formulação da questão central da FMC e o método

³⁰ “Não é preciso de qualquer ciência e filosofia para saber o que se tem de fazer para ser honesto e bom, e até mesmo para ser sábio e virtuoso”, é o que diz Kant no final da 1ª secção (GMS, AA 04: 404). “Já se poderia também presumir de antemão que o conhecimento daquilo que incumbe a todo homem fazer e, por conseguinte, também saber, será igualmente da conta de todo homem, até mesmo do mais comum! (ibid.).”

seguido por Kant. Antes disso, porém, as observações de Kant sobre a filosofia prática universal de Wolff.

[3] *A idéia kantiana de uma metafísica moral e a “filosofia prática universal”* (§ 9)

Tendo mostrado a importância teórica e prática da ideia de uma metafísica moral, Kant acha necessário defender a novidade de seu projeto relativamente à Filosofia Prática Universal de Wolff, que era a teoria rival mais importante na Alemanha em sua época. Assim, para mostrar que a sua metafísica moral, ou dos costumes, “envereda por um campo inteiramente novo”, ao qual não tem acesso a Filosofia Prática Universal, Kant faz duas observações críticas.

A primeira é que a Filosofia Prática Universal se propõe investigar a natureza da vontade humana *em geral* e, por isso mesmo, tem de ignorar a diferença específica de qualquer vontade particular, como seria o caso de uma vontade pura determinada por princípios *a priori*, independentemente de quaisquer motivos empíricos. Ora, argumenta Kant, uma metafísica moral tem de investigar precisamente a “ideia e os princípios de uma vontade pura e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são extraídas da Psicologia”³¹.

Por isso, acrescenta Kant, o estatuto de uma Filosofia Prática Universal é muito diferente do estatuto de uma metafísica

³¹ GMS, AA 04: 390.

dos costumes e está mais para o da Lógica Geral, na medida em que a esta incumbe expor “as ações e regras do pensamento em geral”, do que o da Lógica transcendental, que se ocupa do “pensamento puro, pelo qual se conhecem objetos de maneira totalmente *a priori*”³², (ibid.).

A segunda observação concerne à maneira pela qual os “autores da Filosofia Prática Universal” tratam o conceito de *obrigação*, sem o qual, segundo Kant, não se pode falar em dever e leis morais, como havia observado mais acima no § 7³³, naturalmente na suposição de que as leis morais sejam essencialmente distintas de quaisquer outros preceitos. É verdade, reconhece Kant, que na Filosofia Prática Universal também se fala em dever e leis morais, ainda que ela não tenha competência (*Befugnis*) para isso, visto que não distingue os motivos morais, que são representados *a priori* pela mera razão, dos motivos empíricos, representados por conceitos universais a partir da comparação das experiências.³⁴ Contudo, objeta Kant, fiéis ao seu projeto de tudo

³² A filosofia transcendental, a qual, note-se de passagem, não é mencionada na divisão inicial das disciplinas filosóficas, é, no entanto, caracterizada aqui (GMS, AA 04: 390) de maneira a aproximá-la da conceituação inicial de uma Metafísica da Natureza como uma “filosofia pura” que se distingue da Lógica na medida em que “se restringe a objetos determinados do entendimento” (GMS, AA 04: 388).

³³ GMS, AA 04: 389.

³⁴ O objetivo de Kant, porém, pode não ser exatamente mostrar que os autores da Filosofia Prática Universal não têm o direito de falar sobre o dever e leis morais (uma vez que, para isso, ele teria de pressupor no Prefácio a doutrina a demonstrar na *Fundamentação*), mas sim advertir o leitor que eles falam disso de

explicar a partir de um conceito unívoco da vontade humana em geral, os autores da Filosofia Prática Universal não podem distinguir (qualitativamente) motivos morais de motivos não morais e têm de considerar todos eles como determinados empiricamente. Por isso, são levados a formar seu conceito de *obrigação* (“que é tudo, menos moral” observa Kant de passagem) como se esta fosse determinada (quantitativamente) pela soma de motivos, isto é, de tal sorte que consideram obrigatória a ação determinada pela maior soma de motivos possíveis, que é tudo o que se pode exigir, observa Kant, de uma filosofia que nenhum juízo se faz sobre a origem *a priori* ou apenas *a posteriori* de seus conceitos práticos.

3ª parte (§§ 11-14) – sobre a escolha do título, o objetivo geral, o método e a divisão da obra em três secções

Na terceira parte do Prefácio Kant fala da relação de sua *Fundamentação* com uma “crítica da razão prática pura”, a qual seria a única coisa capaz de fundamentar uma metafísica moral tal como pensada por ele, e dá em seguida algumas indicações valiosas, embora extremamente concisas, sobre o ponto de partida e o objetivo geral da obra, o método que aplicou para a consecução desse objetivo e a divisão do livro em três capítulos, ou “secções”, como resultado da aplicação do método.

uma maneira radicalmente distinta da maneira pela qual ele próprio, Kant, pretende falar numa *Metafísica dos Costumes* (cuja possibilidade, convém recordar, ainda está por ser provada pela presente *Fundamentação*).

Até aqui Kant tratou unicamente da metafísica dos costumes, primeiro, como vimos, de uma maneira programática, para mostrar como surge na filosofia a ideia de semelhante ciência; em seguida, para realçar sua originalidade e importância não só teórica, mas também prática. Nessas duas partes, a possibilidade de uma metafísica moral com base em princípios puros *a priori* não foi, certamente, pressuposta de uma maneira dogmática, mas, antes, formulada como um projeto filosófico cuja viabilidade ainda estaria por ser fundamentada.

É só na terceira parte do Prefácio que Kant vem a tratar dessa *Fundamentação*. Também é aqui que se vê mencionada pela primeira vez a *crítica da razão pura*, presente como vimos na taxonomia das disciplinas filosóficas que encontramos na *Arquitetônica*, mas ausente da divisão proposta no Prefácio, que Kant usou para mostrar como surge na filosofia a ideia de uma metafísica moral.

Kant começa (§ 11) informando o leitor que o presente livro precede a publicação em data ainda incerta de sua programada metafísica dos costumes, para, em seguida, explicar por que não deu a ela o nome de uma *Crítica*, muito embora reconheça que não pode haver “outro fundamento para a metafísica moral senão a crítica de uma *razão pura prática*”, do mesmo modo que a “crítica da *razão pura especulativa* já publicada para a metafísica teórica”.

Kant dá duas razões para a escolha do título. Só a primeira merece um comentário mais extenso, formulada que está de uma maneira que pode confundir o leitor, pois com ela Kant parece

dispensar-se sem mais de uma crítica da razão pura prática, logo após reconhecer que a rigor não haveria outro fundamento para a metafísica moral. Com efeito, Kant diz aí que semelhante crítica não lhe parece “de tão extrema necessidade” quanto a crítica da razão pura especulativa, uma vez que esta é “inteira e totalmente dialética”, ao passo que a razão humana, mesmo a mais comum, “pode facilmente ser trazida a maior correção e detalhamento”.

Não é difícil, no entanto, compreender o que Kant quer dizer. É compreensível que a crítica seja dita “de extrema necessidade” no caso do “uso teórico, mas puro da razão”, pois aí a razão humana extrapola os limites do conhecimento discursivo e se torna “inteira e totalmente dialética” e comete erros incorrigíveis.³⁵ Por outro lado, também é compreensível que Kant não faça a mesma objeção ao uso *prático* da razão pura, porque aqui a pretensão da razão pura não é ampliar o *poder cognitivo* da razão humana, mas de determinar a *vontade* por meio de leis morais, que temos de pensar (como já antecipou Kant na 2ª parte do Prefácio) como válidas para todo ser racional, por conseguinte, para a razão humana “mesmo caso do entendimento mais comum”. Eis por que os erros eventuais cometidos na determinação da vontade segundo

³⁵ Kant retoma a mesma objeção na parte final da 1ª secção, onde lemos: “Quando a razão comum ousa desviar-se das leis da experiência e das percepções dos sentidos, ela acaba caindo em coisas pura e simplesmente incompreensíveis e em contradições consigo mesma, [ou] pelo menos num caos de incerteza, obscuridade e inconstância. No domínio prático, porém, o poder de julgar só começa a se mostrar realmente vantajoso, quando o entendimento comum exclui das leis práticas todas as molas propulsoras sensíveis” (GMS, AA 04: 404).

leis morais podem ser facilmente corrigidos pela explicitação do princípio que preside a todos os nossos juízos morais.³⁶

Observemos por fim, que, ao dizer que a crítica não é “tão necessária” para o uso prático da razão pura quanto o é para o seu uso teórico, Kant não a está considerando de todo dispensável para a fundamentação de uma metafísica moral. Com efeito, ela é necessária num sentido inteiramente diverso daquele em que uma crítica é necessária para o uso especulativo da razão pura. A saber, não para *impugnar* liminarmente, como no caso da metafísica especulativa, a pretensão da razão pura, mas, ao contrário, para legitimar a pretensão da razão humana em matéria moral contra o cepticismo daqueles que querem recusar a própria ideia da moralidade como um conceito vazio e uma quimera da nossa imaginação. É o que fica claro ao final da 2ª secção, onde Kant encarece justamente a necessidade de proceder a uma “crítica da razão pura prática”, a qual vem a ser justamente o passo conclusivo da *Fundamentação* e serve de título à sua terceira e última secção.³⁷

³⁶ “Seria fácil mostrar aqui como, com essa bússola na mão, ela” (a razão humana comum) “sabe muito bem o que fazer, em todos os casos que se lhe deparem, para distinguir o que é bom, o que é mau, conforme ao dever ou a ele contrário” (GMS, AA 04: 404, *no alto*).

³⁷ Como é o caso no Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, onde Kant parece ter radicalizado sua posição no sentido de negar sem mais a necessidade da uma crítica da razão pura prática e substituí-la por uma crítica da razão prática em geral, isto é, das tentativas de substituir sub-repticiamente a razão pura prática por uma razão prática empiricamente condicionada. - Sobre isso v. comentário de Allan Wood ao Prefácio e Introdução, em O., Höffe (ed.), *I. Kant – Kritik der praktischen Vernunft*, 2ª ed. Berlin: Akademie Verlag, 2011.

Quanto à segunda razão indicada para a escolha do título, esta tem a ver com a completude de uma crítica da razão pura prática, a saber, com a demonstração da unidade da razão prática e da razão teórica, que só se pode fazer com a exibição de um princípio comum ao uso prático e ao uso teórico. Eis aí uma tarefa que Kant reconhece não ter ainda levado a cabo, e que, sendo essencial para uma crítica completa da razão pura prática, também explica porque optou pelo título mais modesto de uma *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes*.

A essas duas considerações sobre o título da presente obra, Kant acrescenta, a seguir (no §12), uma terceira, mas a fim de explicar agora por que acha não só possível, mas também útil separar da metafísica dos costumes uma “elaboração prévia de seu fundamento”. Essa terceira consideração tem a ver com as “sutilezas aí inevitáveis”, isto é, com o rigor analítico exigido pela fundamentação crítica. É esse rigor analítico que torna impossível o recurso à “popularidade e adequação ao entendimento comum” e que, no entanto, é considerado por Kant possível e desejável no caso da *Metafísica dos Costumes*, ou seja, presumivelmente, para a exposição sistemática dos deveres éticos (jurídicos e morais) baseados em princípios, ou antes no princípio estabelecido pela crítica de uma razão pura prática.³⁸

³⁸ Sobre a relação entre o princípio supremo da moralidade e os princípios do direito na 2ª parte da *Metafísica dos Costumes* (Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito), Cf. Almeida. *Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito*. pp. 209-222.

Na alínea seguinte (§ 13), Kant dá uma razão adicional para separar a presente fundamentação de toda outra investigação moral, a saber, com alegação de que ela constitui uma ocupação completa em si mesmo quanto a seu objetivo, que nada mais é, diz Kant sem mais, senão “a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade” (informação esta das mais importantes, mas que deixaremos para comentar mais à frente com as demais informações quanto ao método e divisão da *Fundamentação*).

Kant reconhece que suas “assertivas sobre essa questão” (a saber, qual é o princípio supremo da moralidade) “receberiam muita luz da aplicação desse princípio ao sistema inteiro” da moralidade e uma “grande confirmação” com a demonstração da “suficiência desse princípio” (a saber, para derivar sistematicamente a totalidade das leis práticas, que podemos presumir como sendo o objetivo geral de sua programada *Metafísica dos Costumes*). Kant argumenta, no entanto, que a “facilidade no uso e aparente suficiência de um princípio não vem a ser uma prova inteiramente segura da correção do mesmo”. Para isso, é preciso “investigá-lo e ponderá-lo por si mesmo com todo rigor, sem qualquer consideração das conseqüências”, o que é outra maneira de dizer que é preciso buscá-lo e estabelecê-lo por si mesmo.

Finalmente, tendo descrito no parágrafo anterior o *objetivo* geral da *Fundamentação*, Kant descreve no parágrafo 14, que é o último do Prefácio, o *método* que seguiu para chegar ao seu objetivo e a *divisão* da obra que resultou da aplicação desse método. O objetivo foi descrito sem mais como “a busca e o estabelecimento

do princípio supremo da moralidade”). O método, por sua vez, se vê descrito de maneira tão breve quanto concisa como consistindo em ascender, primeiro, “analiticamente” do conhecimento moral comum ao seu princípio supremo, para retornar em seguida “sinteticamente” a esse conhecimento comum. Daí resulta, segundo Kant, a divisão da obra em três capítulos ou, mais literalmente, três “seções”, apresentadas cada uma delas como uma “passagem” (ou “transição”) do conhecimento moral comum ao conhecimento filosófico, da filosofia moral popular à metafísica moral e, finalmente desta à crítica da razão pura prática.

Kant não se dá ao trabalho de esclarecer o leitor sobre nenhum desses pontos, os quais merecem, no entanto, uma consideração prévia, uma vez que todos estão longe de ser óbvios e envolvem alguma obscuridade. Assim, no que concerne ao *ponto de partida* da investigação, indicado na primeira seção como o “conhecimento moral comum”, a dificuldade consiste em saber o que autoriza supor que possa haver algo de comum no conhecimento moral. Assumindo que Kant se mantenha fiel na *Fundamentação* ao conceito metodológico de filosofia formulado na primeira *Crítica* (o qual vimos estar subjacente à divisão do conceito de filosofia usado para introduzir o conceito de uma metafísica moral), é razoável identificar o “conhecimento racional moral comum”, que constitui na primeira “passagem” o ponto de partida do “conhecimento filosófico”, a um conceito “dado” de moralidade, portanto, à compreensão pré-filosófica desse conceito, anterior a toda teoria ou doutrina filosófica.

Essa explicação, porém, não é inteiramente satisfatória, porque parece que não se pode sem mais falar, *no singular*, de um único conceito dado, uma vez que as ideias sobre o que é moralmente lícito, proibido ou obrigatório, até mesmo aquelas que poderíamos dizer “comuns”, ou compartilhadas por muitos senão todos de uma mesma comunidade, variam segundo os grupos sociais e a época histórica a que pertençam. Assim, se a decisão kantiana de partir na filosofia do “conhecimento racional moral comum” tem um sentido preciso para os seus fins (fundar uma metafísica moral), ela deve se basear na suposição de que se trata de algo comum a todos aqueles que supomos capazes de fazer avaliações morais, não importa a diversidade das concepções e códigos morais vigentes em cada comunidade.

Kant tem certamente um argumento para isso, que ele diz “desenvolver” (*entwickeln*) na 1ª secção com base na análise do conceito complexo de “boa vontade” (que não é outra coisa senão uma vontade moralmente boa) e que foi antecipado em suas linhas gerais nos §§ 7-8 do Prefácio). Esse argumento se baseia na alegação de que dizemos que algo é moralmente bom num sentido essencialmente distinto do sentido em que dizemos que algo é bom em sentido não moral.

Com efeito, se entendemos o que é moralmente bom como sendo especificamente distinto do que é bom em sentido não-moral, podemos atribuir a todos sujeitos capazes de fazer juízos morais um conceito básico de moralidade, que se pode determinar com base nessa oposição. Assim, supondo que o bom em sentido não-moral seja entendido como o que é bom sob uma condição

subjetiva particular, por exemplo, a condição de ser útil para um fim qualquer de um indivíduo particular, ou a condição de ser de alguma maneira qualquer prazeroso ou do agrado de um indivíduo particular, teremos de pensar o que é o bom em sentido moral como o que é bom independentemente de qualquer condição particular e poderemos atribuir esse conceito a todos indivíduos capazes em princípio de fazer juízos morais.

O segundo ponto tem a ver com o objetivo geral da *Fundamentação*, que vimos definido como sendo “buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade”. A dificuldade aqui é dupla, e concerne, em primeiro lugar, à suposição de que o conceito pré-filosófico de moralidade implica a compreensão de um “princípio supremo”; em segundo lugar, à questão se buscar e estabelecer esse princípio constituem são única tarefa ou duas tarefas distintas.

Com relação à primeira dessas questões, é relativamente fácil compreender por que Kant baseia a explicitação do conceito pré-filosófico do que é moralmente bom na indicação de algo como um “princípio supremo da moralidade”. Com efeito, se admitimos que o conceito pré-filosófico do que é bom em sentido moral é essencialmente distinto do conceito do que é bom em sentido não-moral, é preciso admitir um *critério* pelo menos implícito para essa distinção. É lícito, então, tomar a explicitação desse critério como um princípio que podemos chamar de “supremo” porque, regulando o uso do conceito de moralidade em geral, ele se sobrepõe a quaisquer outros princípios particulares dizendo que tais ou tais coisas (por exemplo, decidir-se a dizer a verdade ou, ao

contrário, dizer a mentira) são boas ou más, obrigatórias ou ilícitas, de um ponto de vista moral.

Um pouco mais difícil é decidir em que sentido devemos tomar os termos “buscar” e “estabelecer”. Com efeito, não se pode excluir de antemão que eles designem uma *única* tarefa: investigar o “conhecimento moral comum” a fim de determinar “o princípio supremo da moralidade”. O desenvolvimento do argumento kantiano deixa claro, no entanto, que se trata de duas tarefas distintas, na medida em que à “exposição” do princípio supremo da moralidade nas duas primeiras secções se segue na terceira uma “dedução” desse princípio, baseada em premissas inteiramente diversas. Com efeito, o argumento da “exposição” toma como ponto de partida o “conhecimento racional moral comum”, <deixar para incluir depois quando tiver de explicar por que a exposição se desdobra em duas etapas : e pressupõe um conceito de moralidade definido do ponto de vista motivacional como a disposição a agir por dever (e não por interesse no resultado da ação), para desembocar no discernimento da autonomia da vontade como condição de possibilidade do agir por dever.> ao passo que o argumento kantiano para a dedução tem como ponto de partida a consciência da espontaneidade do poder de julgar e da razão em geral, tanto no sentido da razão teórica quanto no sentido da razão prática.

Essa maneira de proceder é compreensível dado o carácter inevitavelmente hipotético de um argumento baseado num conceito dado de moralidade. Com efeito, mesmo que se possa mostrar que esse conceito possa ser atribuído a toda pessoa capaz

de fazer juízos *morais* em algum sentido do termo “moral”, a conclusão do argumento estará sempre condicionada à aceitação de uma suposição moral, que poderá sempre ser recusada por quem esteja disposto a pôr em dúvida o conceito de moralidade e, considerá-lo, como diz Kant ao final da 2ª secção, como uma quimera urdida por nossa imaginação³⁹. É compreensível, pois, que Kant atribua à *Fundamentação* a tarefa não só de “buscar”, isto é, explicitar o princípio que subjaz por hipótese aos juízos morais (analisando o conceito pré-filosófico de moralidade), mas também a de “estabelecer”, isto é, provar a validade, ou a necessidade de se aceitar esse princípio, por um argumento adicional (que não dependa da suposição do conceito de moralidade). Com essa prova da validade do *princípio moral* será possível provar, então, a validade dos *juízos morais* nele baseados e assim remover as razões para se recusar o conceito dado de moralidade. Com o que o argumento hipotético poderá ser completado por um novo argumento que permita afirmar agora de uma maneira categórica e não apenas hipotética, a possibilidade de se fazer juízos morais.

Quanto ao método seguido na *Fundamentação*, Kant limita-se a dizer, mais uma vez sem maiores explicações, que ele consiste em ascender “analiticamente” do conhecimento moral comum ao seu princípio, para retornar “sinteticamente” desse princípio ao conhecimento moral, numa alusão transparente ao uso dos métodos de prova analítico e sintético, que pode supor conhecidos de todo leitor bem informado e, sobre o qual, aliás, já

³⁹ GMS, AA 04: 445.

se pronunciara dois anos antes, ao publicar suas *Prolegômenos a toda Metafísica Futura* (1783).

Nos *Prolegômenos*, Kant definira o método analítico como aquele “no qual partimos do que é procurado como se fosse dado e ascendemos às condições sob as quais apenas é possível o procurado”⁴⁰. Nesta obra, o que é suposto sem prova, como se fosse dado, é a possibilidade real de juízos sintéticos *a priori* (na matemática e na física), e as condições de possibilidade às quais ascendemos são a forma espaciotemporal da intuição sensível e a forma categorial dos conceitos de objetos em geral. Para que esse método “regressivo”, como diz Kant na mesma passagem, seja um método de *prova* da possibilidade real de juízos sintéticos *a priori* (que é o que se procura) é preciso, certamente, que essas condições já tenham sido estabelecidas independentemente da suposição da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na matemática e no conhecimento da natureza. Ora, isso só é possível, segundo um método “sintético”, ou “progressivo”, que não prejudique a possibilidade daquilo que deve ser provado. Tal é, diz Kant, o método empregado na *Crítica da Razão Pura*, onde a possibilidade real de juízos sintéticos *a priori* foi estabelecida por uma “dedução”, isto é, por uma prova da realidade objetiva de conceitos puros do entendimento, bem como dos princípios do entendimento que regulam a aplicação de seus conceitos puros ao que é dado na intuição sensível.

⁴⁰ GMS, AA 04: 276.

Em que pese à opinião contrária de comentaristas eminentes⁴¹, creio que podemos extrair daí uma indicação para compreender o emprego do método analítico e sintético na *Fundamentação*. Nesta, o que é suposto como dado é a possibilidade de fazer juízos morais “segundo o conhecimento moral comum”. Partindo dos juízos morais pensados segundo essa compreensão comum podemos então, segundo Kant, regredir ao princípio em que eles se fundam, o que naturalmente não é suficiente para provar o que foi suposto como dado. Como o princípio dos juízos morais foi introduzido a partir da suposição da possibilidade de juízos morais, não é possível utilizá-lo para provar reciprocamente a possibilidade de fazer semelhantes juízos, a não ser que o regresso analítico do que é suposto como dado conduza a uma proposição imediatamente certa.

Na *Fundamentação*, Kant não considera a possibilidade de tomar o princípio dos juízos morais como uma proposição imediatamente certa, mas podemos tomá-la como implicitamente excluída com a decisão de aplicar o método sintético. Kant tampouco fala expressamente, no Prefácio, em dar uma “prova” do princípio, mas apenas em proceder a um “exame”. Esse exame, porém, tem lugar na terceira secção, que tem por título justamente o “passo” final das considerações “metafísicas” para a “crítica da razão pura prática” Ora, esse “passo” culmina precisamente na “dedução do imperativo categórico, com base na qual podemos agora afirmar categoricamente a possibilidade real de nossos juízos

⁴¹ Notadamente Allison (2011) p. 33, R; Brandt (1980) e B. Militz (1998).

morais. Que a *Fundamentação* contenha semelhante dedução, só pode sabê-lo, naturalmente, quem seguiu a argumentação kantiana em todas as suas etapas. O que se pode depreender das parcas indicações dadas no Prefácio é tão somente a necessidade de dar uma prova do princípio baseada num exame crítico desse princípio, portanto uma prova que não só não prejudique a possibilidade do princípio moral, mas também tenha como ponto de partida, como é necessário na filosofia, um conceito dado da vontade, enfocado agora não mais como um poder de agir moralmente, mas, de maneira mais geral, como um poder de agir racionalmente (necessário, como veremos a seguir como ponto de partida do argumento na segunda secção) e que não pode ser exercido sem a consciência de sua espontaneidade.

A quarta e última observação importante no Prefácio diz respeito à *divisão* da obra em três secções. Mas por que em três e não em duas, há de se perguntar o leitor, visto que Kant explica a divisão do livro como resultando da aplicação sucessiva do método analítico e do método sintético? E, em especial, por que a segunda secção é apresentada como uma passagem da filosofia popular moral à metafísica moral? Com efeito, pode parecer a um leitor escrupuloso que a passagem do plano da filosofia moral (alcançado na primeira secção, ao plano metafísico” (a ser atingido na segunda), não dependeria mais de considerações metodológicas, mas de considerações circunstanciais sobre um alvo polêmico da filosofia kantiana. De fato, os dez primeiros parágrafos da segunda seção são dedicados à polêmica com defensores da filosofia popular

e é por isso, ao que parece, descreve a segunda seção como uma passagem da filosofia moral ao plano de uma metafísica moral.

Na verdade, porém, a filosofia moral popular entra no título da segunda seção um pouco como Pilatos no Credo, a saber, como autora de uma objeção ao seu argumento na primeira seção e que Kant retoma logo na primeira alínea do capítulo (ak iv 406). A objeção baseia-se na alegação de que o princípio descrito por Kant é em si mesmo correto, mas impraticável pela vontade humana, pois esta só poderia ser determinada com base na afecção por desejos e inclinações sensíveis⁴². E por isso pode certamente agir em *conformidade* com o que lhe é representado como dever, mas jamais *por dever*. Eis por que Kant se propõe na segunda seção mostrar que o princípio moral tem sua fonte na vontade de todo indivíduo dotado de uma razão prática, isto é, capaz de agir com base em razões (*Gründe*), que pensamos como imperativos na medida em que nem sempre fazemos o que sabemos ser bom fazer, e, em especial, como imperativos categóricos, quando se trata do que sabemos ser moralmente bom fazer.

O ponto de partida para esse argumento é, mais uma vez, de acordo com sua concepção prévia da filosofia como o conhecimento racional a partir de conceitos, a análise do conceito da vontade, considerada agora não mais de um ponto de vista moral, mas um poder de querer racional, ou seja, com base em

⁴² Na verdade, os autores da filosofia popular atuam como procuradores de Kant, na medida em que ele assumia no Cânon da Razão Prática uma posição semelhante, no que respeita à motivação necessária para se conformar a princípios morais. Ver acima as páginas 19 e 20.

razões. Seu objetivo sendo o de mostrar que é pelo menos possível pensar a vontade moral como uma forma específica do poder de agir racionalmente e, assim, apresentar o princípio de nossos juízos morais como um possível princípio da razão prática em geral.

Fica claro assim que a obra de Kant está dividida em três secções dedicadas elucidação progressiva um complexo conceito de vontade. Na primeira, a vontade é enfocada do ponto de vista do conhecimento *moral* comum e o capítulo se inicia com a tese de que uma vontade moralmente boa é a única coisa que se pode considerar como boa sem restrição. No segundo, ela é tratada de um ponto de vista *metafísico* e se inicia com a tese de que a vontade nada mais é do que a razão prática, isto é a capacidade de escolher com base em princípios, que temos de pensar como válidos *a priori* no caso da vontade moral. No terceiro, o conceito de uma vontade moralmente boa é submetida a um exame crítico e seu argumento se inicia com a tese de que todo ser racional necessariamente pensa sua vontade como livre.

Referências

Allison, Henry, **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals**. A Commentary, Oxford: Oxford University Press (2011).

Almeida, Guido A. de, O conceito kantiano de filosofia e a FMC, in **Tensões e Passagens: filosofia crítica e modernidade** orgs. Peres D.T. et al., São Paulo: Singular/Esfera Pública (2008), 43-58.

Almeida, Guido A. de, Kant et la bonne volonté, in **Que é o Homem?** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (2010), 609-622.

Almeida, Guido A. de, Observações sobre a derivação do imperativo categórico, in: **Minas e Horizontes do Pensamento: escritos em homenagem a Ivan Domingues**, orgs. Carozzi, A. et al., São Leopoldo RS: Editora Unisinos (2021), 349-365.

Almeida, Guido A. de, Introdução, in **I. Kant, Fundamentação da Metafísica dos Costumes** (trad. G. de Almeida), São Paulo: Discurso Editorial / Barcarolla, (2009), 11-55.

Bitner, Rüdiger, Die Unternehmung einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein Kooperativer Kommentar**, ed. O. Höffe, Frankfurt am Main: V. Klostermann (1989), 13-30.

Delbos, Victor, **La philosophie pratique de Kant**, Paris, Presses Universitaires de France (1969).

Guyer, Paul, Introduction, in **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**, Critical Essays, ed. Paul Guyer, New York and Oxford: Roman & Littlefield 1998, p. xi-xiv 1998.

Ierodiakonou, Katherina, The Stoic Division of Philosophy, in **Phronesis**, vol. 38, n^a 1 (1993), 57-74.

Scarano, Nico, Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy, An Interpretation of the *Groundwork's* Preface (GMS, 387-392), in **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, ed. Ch. Horn and D. Schönecker, Berlin and New York W. de Gruyter (2006) 3-22.

Sedgwick, Sally, **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**, An Introduction, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Siep, L.: „Wozu Metaphysik der Sitten? Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung“, in: Höffe, Otfried (Ed.): **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1993, 31-44.

Boa vontade e dever moral: o giro copernicano da ética teleológica para a ética deontológica

Joel T. Klein*

1. Introdução

Escrever um comentário introdutório à primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (daqui para frente apenas FMC), que ao mesmo tempo faça justiça aos desdobramentos na literatura secundária, não é uma tarefa nada simples. Afinal, segundo Wood,

as páginas iniciais da FMC são algumas das mais discutidas na história da ética. Mas elas também são algumas das páginas mais facilmente mal compreendidas em toda a filosofia e eu penso que são também as mais comumente mal compreendidas. O objetivo de Kant é conseguir suporte para um modo revolucionário de abordar o princípio da moralidade ao apelar para um conjunto de julgamentos sobre a bondade peculiar da boa vontade que ele pensa estar presente no conhecimento moral da razão comum. Mas alguns desses julgamentos não são apenas muito mais controversos, mas mesmo muito mais difíceis de

* Professor da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador do CNPq.

serem corretamente compreendidos do que Kant assume. O resultado é que aqueles que abordam essas páginas com preconceções opostas às de Kant não apenas provavelmente rejeitarão o que ele está dizendo, mas também provavelmente não compreenderão o que ele está dizendo de um modo que racionalizarão a sua rejeição. Mesmo aqueles que simpatizam com Kant também podem facilmente mal interpretá-lo ao projetar no texto um conjunto de preconceções sobre o foco da discussão, as quais são estranhas aos seus reais objetivos.¹

Mas se essas palavras podem eventualmente desencorajar leitores iniciantes ou aqueles que já tenha alguma familiaridade com a filosofia e com a ética, mas que ao mesmo tempo possuem algumas preconceções opostas à filosofia de Kant, cabe apontar razões que justifiquem o engajamento com o texto. Segundo Allison, a FMC trouxe consigo

a reconceitualização da razão prática. Ao invés de ser considerada o veículo para determinar a natureza do bem e da melhor forma de alcançá-lo, como se entendia tradicionalmente, Kant viu a razão prática, na forma de uma “razão prática pura”, como fonte de princípios normativos universalmente válidos, que valem independentemente de quaisquer fins escolhidos por um agente racional e, por conseguinte, independentemente de qualquer objeto da vontade. Essa ideia é, às vezes, caracterizada em termos da fórmula Rawlsiana da “da prioridade do justo sobre o bem”. Essa caracterização é, entretanto, em certo sentido equivocada, na medida em que a prioridade

¹ WOOD, 2006, p. 25.

para Rawls se aplica à sua concepção de justiça como equidade; enquanto para Kant não se aplica apenas aos deveres de justiça, mas a todos os deveres éticos. Assim eu acredito que a perspectiva Kantiana poderia ser mais adequadamente descrita como a prioridade da lei (moral) sobre o bem. E é o fato de que a FMC seja o primeiro livro em que Kant expressa essa prioridade, a qual está inseparavelmente conectada com as concepções de autonomia e de imperativo categórico, que a torna a contribuição mais importante da filosofia moral moderna.

Como qualquer outra tese de importância filosófica, ela é altamente controversa e está claro que muitos filósofos morais de diversas correntes a contestaram. O que não pode ser contestado, entretanto, é que a FMC é a obra sobre a qual mais se escreveu na filosofia moral moderna. Na verdade, tendo em conta a vasta gama de literatura já devotada a esse relativamente pequeno texto, a primeira pergunta que um pretendo comentador deve se fazer é o que justifica acrescentar mais um comentário.

[Uma resposta] surge da natureza do próprio texto. Como qualquer outra grande obra filosófica, a FMC é inexaurível. Por isso, estou confiante de que, se em duzentos anos as pessoas ainda estiverem estudando e refletindo sobre textos filosóficos, a FMC continuará proeminente entre eles. Embora isso não seja nenhuma garantia de que a obra do comentador tenha alguma importância, é possível rejeitar a preocupação de que nada mais se possa dizer acerca do assunto.²

² ALLISON, 2011, pp. 2-3.

Assim, apesar das inegáveis dificuldades, pode-se dizer que a FMC é uma obra incontornável para qualquer um que queira entender e se engajar com a ética filosófica.

É nesse sentido e espírito que este comentário foi escrito. Ele também se utiliza do princípio de que as teses e argumentos de Kant não podem ser adequadamente compreendidas e reconstruídas sem um princípio sistemático que lhes organize em um sistema coerente. Também se assume que, esse princípio sistemático, que funciona como um ideal regulativo, também deve ser coadunado com a perspectiva de que certas teses e argumentos possuem um contexto argumentativo e que as nuançadas formulações de Kant perderiam parte do seu correto significado se interpretadas de forma descontextualizada. Mas como seria pouco produtivo para um comentário de caráter mais introdutório ficar primeiramente se engajando com a literatura secundária, prefere-se registrar apenas que o trabalho com outros comentadores e críticos será feito de modo adjacente e que o modo de construção desse comentário evidentemente já implica uma tomada de posição quanto a uma série de teses controversas.

É por compreender que as teses de Kant são postas em um contexto argumentativo específico que se inicia o comentário com uma análise da estrutura argumentativa da primeira seção da FMC (daqui para frente FMC 1).

2. Estrutura argumentativa da FMC 1

A FMC 1 pode ser dividida em três grandes momentos argumentativos. Antes de tudo, é preciso ter em conta que toda a FMC 1 é construída segundo um procedimento que Kant

denomina de analítico, ou seja, trata-se de explicitar teses e premissas já pressupostas no conceito de moralidade ou de bem tal como concebida pela razão humana comum, enquanto “*die gemeine Menschenvernunft*”. Segundo a formulação do prefácio, trata-se de “tomar o caminho que vai analiticamente do conhecimento comum até a determinação do princípio supremo do mesmo”, ou ainda, trata-se de fazer uma “transição do conhecimento moral comum para o conhecimento filosófico”³. Talvez a melhor explicação para esse ponto de partida, tenha sido dada por Kant no prefácio da *Crítica da razão prática*:

Um crítico, que queria expressar algo em desabono dessa publicação [a FMC], teve a melhor sorte do que ele mesmo possa ter imaginado ao dizer que nela não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade mas somente uma *nova fórmula*. Mas quem é que queria introduzir também uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez? Quem, porém, sabe o que significa para o matemático uma *fórmula*, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma *fórmula*, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável.⁴

Ou seja, para Kant não é nenhum demérito iniciar a análise filosófica a partir da comum razão humana, particularmente no que concerne à moralidade. Bem pelo contrário: a função mais fundamental da filosofia não é inventar ou introduzir novos

³ GMS, AA 04: 392.

⁴ KpV, AA 05: 08n..

sistemas filosóficos, mas apresentar em uma formulação adequada aquilo que já está dado *a priori* na razão humana e que naturalmente se manifesta na razão humana comum. A segunda tarefa fundamental da filosofia é, em seguida, avaliar criticamente a validade desse conteúdo moral ou teórico e seus respectivos contextos de uso⁵. É por isso que no prefácio da FMC Kant não afirma que irá inventar ou criar um novo princípio supremo da moralidade, mas sim apenas buscá-lo através da análise da consciência moral que está presente na comum razão humana. Portanto, iniciar a investigação filosófica a partir do que se encontra *in nuce* na comum razão humana não é apenas uma reverência ao princípio de Rousseau⁶, mas é sobretudo um momento importante da investigação filosófica.

⁵ Na Crítica da razão pura, essas duas tarefas podem ser pensadas da seguinte forma: se a primeira tarefa pode ser normalmente atribuída à uma dedução metafísica, a segunda tarefa é adequada ao que Kant entende por dedução transcendental, a primeira, busca pela origem, a segunda pela legitimidade.

⁶ Cf. “Eu sou por inclinação um pesquisador. Sinto uma grande sede por conhecimento, uma ansiada inquietação em avançar mais em sua direção e também felicidade quando alcanço algum. Havia um tempo em que eu pensava que apenas isso poderia trazer glória à humanidade e eu desprezava o povo que não sabia de nada. Rousseau me trouxe ao caminho correto. Aquela preferência cega desapareceu e eu aprendi a honrar os homens. Eu me sentiria sem finalidade, como um trabalhador indigno, se eu não acreditasse que aquelas reflexões poderiam atribuir algum valor para estabelecer os direitos da humanidade.” (KANT, Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. AA 20: 44. 8-16. *Tradução própria*); “Newton viu pela primeira vez a ordem e a regularidade unidas com grande simplicidade onde antes dele se encontrava desordem e uma desagradável e redobrada diversidade, e desde então os cometas percorrem órbitas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez sob a diversidade das formas humanas convencionais a profunda e oculta natureza do homem e a escondida lei, de

Por fim, por procedimento analítico não se deve entender aqui a utilização de juízos analíticos, ou seja, juízos que fundam sua legitimidade unicamente no princípio de contradição⁷. Mas há sim alguma semelhança com o método dos *Prolegômenos* no sentido de que não se está aqui procurando provar a legitimidade da existência de juízos morais necessários e universais ou ainda justificar a sua condição de possibilidade (essa é uma tarefa destinada a FMC 3), mas sim assume-se que a razão humana comum faz esses julgamentos, por conseguinte, coloca-se a questão de saber qual é o princípio, a regra ou a característica fundamental que está em seu fundamento. Em outras palavras, a FMC 1 assume que existe um senso moral intrínseco na razão humana comum e a questão filosófica que se coloca é identificar e isolar os seus elementos característicos através de um processo de exclusão daquilo que não é lhe essencial. Nesse sentido, o processo analítico poderia ser entendido em analogia com o processo de análise da química que através de um conjunto de procedimentos vai separando diversos componentes que se encontram unidos ou misturados. Nesse caso, o princípio moral seria como que um elemento químico que estaria misturado com impurezas, que após separadas (tarefa analogamente desempenhada pela filosofia), permitem identificar o elemento em sua pureza e características próprias.

O *primeiro momento* argumentativo se desenvolve de GMS 393 até 397, ou seja, abarca os primeiros sete parágrafos da FMC

acordo com a qual, a providência, através das suas observações, é justificada.” (KANT, *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA 20: 58f. 12-01)

⁷ Veja-se a definição de juízos analíticos na *KrV*, B 10ff.

1. A partir de diversos argumentos e perspectivas teleológicas, Kant procura mostrar que disso não se segue uma ética teleológica, isto é, a partir de argumentos teleológicos ele sustenta que a boa vontade é a única coisa incondicionalmente boa, mas o conteúdo desse conceito não pode mais ser compreendido teleologicamente. Em outras palavras, a estratégia de Kant é mostrar que todos os argumentos teleológicos acabam chegando ao conceito de boa vontade, o qual, por sua vez, não pode ser definido teleologicamente. Nesse momento argumentativo, o conceito de uma boa vontade é compreendido teleologicamente a partir unicamente de uma argumentação negativa, isto é, argumenta-se sobre aquilo que a boa vontade não é e não pode ser. Assim, a ética teleológica, a única grande rival com dignidade filosófica e que comporta em si uma grande família de modelos, é desqualificada na medida em que se assenta em uma espécie de petição de princípio⁸.

O *segundo momento* argumentativo se desenvolve de GMS 397 até 402, ou seja, vai do oitavo até o décimo segundo parágrafo da FMC 1. É nesse momento que Kant estabelece pela primeira vez o seu giro copernicano na ética, o qual pode ser reconhecido pelas três proposições acerca do dever e pela primeira apresentação da fórmula da lei moral. A tese de Kant é que apenas com esse conteúdo moral angariado pela ideia de dever, que a boa vontade recebe um conteúdo positivo. Por conseguinte, mesmo se assumindo a validade do raciocínio teleológico que chega ao

⁸ A outra rival seria a ética teológica, mas essa é filosoficamente irrelevante na medida em que as verdades ou princípios morais não são justificados filosoficamente, mas já pressupõe o dogma da revelação e sua aceitação incontestes.

conceito de boa vontade, o seu conteúdo positivo não é definido teleologicamente, mas apenas de modo deontológico, isto é, não a partir de um raciocínio de meios e fins, mas a partir de uma lei fundamental, de um princípio.

O *terceiro momento* argumentativo se desenvolve nas páginas GMS 402 à 405, ou seja, os cinco últimos parágrafos da FMC 1. É nesse momento que Kant faz um retorno à comum razão humana estabelecendo a conciliação entre a apresentação da nova formulação do princípio da moralidade e a condição e uso desse princípio pela comum razão humana.

O presente comentário irá abarcar todo o primeiro momento e apenas parte do segundo, no que diz respeito ao tema da primeira proposição sobre o dever. Mas ainda que não se discuta e se analise em detalhe o restante da FMC 1, por razões de compreensão de contexto e concatenação argumentativa, os outros momentos estarão sempre no horizonte.

3. A refutação da ética teleológica

Pode-se dizer que o primeiro momento (de GMS 393 até 397) é dedicado à refutação da ética teleológica a partir do próprio instrumental argumentativo teleológico. Essa separação entre argumentação teleológica, de um lado, e ética teleológica, de outro, pode parecer estranha à primeira vista, mas é uma distinção importante e muitas vezes negligenciada. Uma ética teleológica não se caracteriza apenas pelo uso de argumentos que estabelecem uma relação entre meios e fins, mas se caracteriza pela tese de que uma ação ou um padrão de comportamento é considerado bom com base na avaliação dos seus fins. Esses fins podem ser o

resultado alcançado por uma ação, ou o *estado* provocado no sujeito ou nos pacientes com relação a referida ação ou padrão de comportamento, ou ainda, a condição objetiva que se alcança com aquela ação, seja do ponto de vista do agente, seja do ponto de vista estabelecido por um espectador imparcial. Entretanto, uma argumentação teleológica pode ser utilizada sem que pretenda sustentar uma ética teleológica, na medida em que o argumento teleológico seja contextualizado e limitado em seu escopo. Nesse sentido, utilizando-se um raciocínio de meios e fins, pode-se mostrar que a finalidade do fim não é determinada por ele mesmo, mas por uma regra ou princípio prévio.

Esse momento teleológico pode ser compreendido como um movimento argumentativo em três partes. A primeira parte do argumento se desdobra nos três primeiros parágrafos, onde o tópico central é a natureza da boa vontade, que a torna a única coisa que pode ser considerada como incondicionalmente boa.

A segunda parte do argumento, que se desenrola entre o quarto e o sexto parágrafo, é normalmente entendida na literatura como o único momento argumentativo teleológico, posição da qual discordo. Às vezes, ele também é visto como um apêndice irrelevante. Pretendo mostrar que esse não é o caso. Na segunda parte do argumento o objetivo é mostrar que uma teleologia da natureza não dá suporte a uma ética teleológica numa versão hedonista.

Por fim, a terceira parte do argumento ocorre no sétimo parágrafo, onde Kant defende uma forma de integrar a boa vontade, como incondicionalmente boa, e todos os outros fins, inclusive a felicidade. Trata-se de um parágrafo conclusivo que sustenta que a moralidade é independente e autossuficiente, mas

não exclusiva com relação ao que se entende como um bem. Cada um desses movimentos será analisado em detalhe no que se segue.

3.1) *Apenas a boa vontade pode ser considerada como algo irrestritamente bom – Primeira parte* (GMS, AA 04: 393-394)

Como espirituosamente observa Klemme (2017, p.58), Kant inicia a FMC 1 com uma sentença espetacular: “Não há nada no mundo e também fora dele que se possa pensar como sendo considerado bom irrestritamente a não ser uma *boa vontade*.”⁹ Nesta proposição, uma das mais conhecidas da história da filosofia, Kant enuncia a tese que irá defender ao longo de toda a primeira parte do argumento. Cinco aspectos podem ser destacados nessa sentença:

a) Kant não está negando que possa existir outras coisas boas, mas defende que há apenas uma única que pode ser considerada boa irrestritamente. Nesse caso, cabe ressaltar que o adjetivo “irrestrito” será posteriormente tomado como equivalente de “incondicionado”, “puro” e “absoluto”, enquanto o adjetivo “bom” será esclarecido com o substantivo “valor” (Cf. Klemme 2017, p.59).

b) Ao fazer referência ao mundo e também fora dele, há uma perspectiva de uma totalidade que ultrapassa o conceito de natureza. Nesse sentido, ao falar de “no mundo e também fora dele”, Kant

⁹ Tradução própria. Segundo a tradução de Almeida: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*.” Segundo a tradução de Quintela: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*.”

sustenta que a boa vontade não seria apenas algo irrestritamente bom no mundo em que vivemos, enquanto mundo fenomênico, mas também em um mundo inteligível. Assim, mesmo para entes puramente inteligíveis, caso eles existam¹⁰, a única coisa que seria incondicionalmente boa seria também uma boa vontade. Um ser onipotente, mas que não tivesse uma boa vontade, não poderia ser considerado bom.

c) Para Kant, a vontade não é um valor, mas ela possui um valor. Note-se que Kant utiliza o verbo “considerado” ou “tomado por” (*gehalten werden*) e não “ser”, pois no último caso isso teria a implicação de que existiria algo que é bom independentemente da perspectiva do agente e do sujeito que a considera dessa forma. Isso é importante pois dá uma clara indicação de que a objetividade não está atrelada a uma ontologia normativa independente do sujeito. Não há uma coisa boa que nos caberia apenas reconhecer de tal maneira, mas o que nós consideramos como irrestritamente bom está atrelado ao que nossa razão considera como bom.

d) Ao fazer referência ao pensar ou pensamento, Kant está sendo coerente com sua divisão entre pensar e conhecer, tal como estabelecida na primeira *Crítica*. Pensamento é entendido no sentido técnico-filosófico, ou seja, não faz referência a uma simples capacidade imaginativa ou de elucubração, mas se trata do uso coerente das regras de pensamento, tal como estabelecido pelas categorias não esquematizadas e também pelo uso coerente das ideias. Assim, a partir do uso coerente da categoria de causalidade volitiva, que no seu uso prático se traduz na relação entre meios e fins (ao invés da relação causa e efeito), o pensar coloca para si a perspectiva do incondicionado, que se traduz no conceito de algo que é bom sem limitação (uma ideia). Sem a ideia de um fim que

¹⁰ Nunca se deve perder de vista que Kant não assevera a existência de seres puramente inteligíveis, ao menos não a partir argumentos teóricos com um objetivo teórico, mas apenas assume sua possibilidade transcendental, no sentido de que não se pode apresentar argumentos conclusivos sobre sua impossibilidade (no sentido distinto de mera impossibilidade lógica).

seja bom em si mesmo, não seria possível pensar um ponto final objetivo e, por conseguinte, também não haveria valor algum. Esse raciocínio é feito a partir de uma assunção teleológica, segundo a qual deve haver algo que seja bom sem limitação, pois do contrário não haveria valor algum. Uma formulação clássica desse pensar teleológico coerente se encontra no livro I da *Ética a Nicômacos*:

Toda arte e toda indagação, assim com toda ação e todo propósito, visam a algum bem, por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. (...) Se há, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo o mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens.¹¹

Segundo o raciocínio teleológico de Aristóteles, a inexistência de algo que seja bom em si mesmo, e não apenas bom em relação a outra coisa, tornaria nosso desejo ou querer algo vão e vazio. O ponto de partida do argumento de Kant está de acordo com essa posição teleológica, a qual em Aristóteles conduziu a uma ética teleológica, mas que em Kant conduzirá a sua rejeição. A diferença entre Aristóteles e Kant nesse caso, não está na aceitação do princípio de que é necessário que haja um bem em si mesmo, mas sim qual seria esse bem e como ele pode ser encontrado e justificado. Para Aristóteles o bem em si seria a eudaimonia, para Kant a boa vontade. Talvez Kant tenha pensado ser desnecessário explicitar esse princípio teleológico, uma vez que ele seria algo amplamente reconhecido pelos seus leitores. Mas para fins de análise, cabe perguntar: por que não haveria valor algum caso não houvesse algo que fosse bom em si mesmo? A resposta para essa pergunta está no raciocínio de que não havendo um fim em si mesmo, não haveria

¹¹ ARISTÓTELES, 1094a / 2001, p. 17.

um fim objetivo, por conseguinte somente fins relativos. Logo, a perspectiva de um relativismo implicaria necessariamente no reconhecimento de que não haveria nada que fosse bom para todos ou ruim para todos.

e) Por fim, a partir de todas as considerações acima, fica claro que a razão humana comum não poderia chegar por conta própria à formulação clara e precisa dessa primeira proposição da FMC 1, isto é, sem o auxílio do instrumental da análise filosófica. Entretanto, a estratégia de Kant será mostrar que essa tese acerca da boa vontade está atuando implicitamente no modo de julgar da razão comum. Por isso que, mais à frente, lê-se que o conceito de boa vontade “se encontra já no são entendimento natural e não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, esclarecido [*aufgeklärt*]”¹². Allison (2011, p.74) vê nesse processo de esclarecimento uma herança do modelo socrático. Já na FMC 3, Kant retorna a esse ponto asseverando que mesmo o mais perverso vilão, uma vez que consentisse em refletir, concordaria com essa proposição¹³. Nesse sentido, como corretamente chama a atenção Timmermann (2007, p.16.), essa primeira proposição não possui um caráter teórico ou descritivo, que pudesse ser confirmada por uma pesquisa empírica, como por meio de uma pesquisa estatística, por exemplo, mas é claramente uma proposição normativa. Allison (2011, p.74), por sua vez, sugere que a proposição inicial tem uma função essencialmente expositiva e heurística.

Na sequência do primeiro parágrafo, Kant enuncia *três possíveis grupos* que, ao longo da história da filosofia, reclamaram esse estatuto de ser algo bom irrestritamente. O primeiro grupo é nomeado de talentos da mente ou do espírito (*Talente des Geistes*), a saber, “entendimento, engenho, poder de julgar”, os quais, de

¹² GMS, AA 04: 397.

¹³ Cf. GMS, AA 04: 454.

certo modo corresponderiam às chamadas “excelências intelectuais” em Aristóteles. O segundo grupo é chamado de propriedades ou qualidades do temperamento (*Eigenschaften des Temperaments*), a saber “coragem, decisão e persistência de propósito [Mut, Entschlossenheit, Beharlichkeit im Vorsatze]”. Com esses dois grupos, Kant se refere a três das quatro virtudes cardeais, tal como definidas por Platão e Cícero, a saber, fortaleza, prudência e temperança, omitindo a justiça. Por que a justiça foi omitida dessa lista? Talvez por que ela não seja mais compreendida por Kant no contexto estrito da ética, mas sim do direito, sendo desenvolvida em detalhe em uma teoria própria na Doutrina do direito, que constitui a primeira parte da *Metafísica dos Costumes*, publicada 12 anos mais tarde, em 1797. O terceiro grupo se constitui dos chamados “dons da fortuna”, entre os quais estão “poder, riqueza, a honra, e a própria saúde”, que normalmente são reunidos sob o conceito de felicidade.

Com relação a esses três grupos, Kant sustenta que eles são “sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos”, mas lhes falta muito para serem considerados como bons de modo irrestrito. Eles podem se tornar “extremamente más e nocivos” quando desacompanhados de uma boa vontade. Enquanto o terceiro grupo pode desandar em “soberba” que causa inclusive repugnância para um “espectador imparcial e racional” que contempla “a prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adorna traço algum de uma vontade pura e boa”. A menção ao “espectador imparcial e racional” é uma referência direta a Adam Smith que o adotou como critério de avaliação moral em seu livro *Teoria dos sentimentos morais* (1759). Essa referência feita por Kant

não implica um acordo completo com Smith, pois essa figura do espectador será substituída por um conceito mais adequado e robusto, o de uma vontade pura prática. Nesse sentido, a referência ao espectador imparcial e razoável de Smith parece ser antes apenas uma concessão ao ponto de vista mais facilmente compreensível da razão humana comum.

O que caracteriza a boa vontade como irrestritamente boa e o que a distingue dos três grupos acima está em sua condição de ser boa sempre, isto é, não importa sob que condições, a boa vontade não perde o seu caráter a partir de algo que lhe é externo. A boa vontade corrige a influência dos outros atributos, se tornando inclusive condição da sua bondade. Surge aqui então dois conceitos distintos de bom, o bom em si mesmo, que é característico da moralidade, e o bom relativo, que pode ser entendido sob as categorias do adequado, favorável, desejável, ou o útil. O bom relativo, não é mais um bom moral, mas é apenas um “bom sob determinados aspectos”, ou seja, demanda sempre um outro qualificativo que o torne moral. Esse qualificativo é a boa vontade. Assim, o bom relativo, seja o adequado, o favorável, o desejável e o útil, podem se tornar algo moralmente bom, apenas sob a condição de estarem vinculados à boa vontade. Nesse sentido, Korsgaard (1996a, p.239) tem razão em chamar a boa vontade de “fonte” do valor moral, entendida aqui como fonte do bem moral. É importante notar que Kant não nega que a felicidade, por exemplo, possa ser desejada por ela mesma e, portanto, que se lhe atribua um valor próprio¹⁴. Entretanto, na

¹⁴ Cf. WOOD, 2006, p. 29-31.

medida em que não se reconhece na felicidade um bem incondicionado, ela não pode ser considerada um bem moral.

Mas o que a boa vontade é exatamente? Em primeiro lugar não se deve equalizar essa pergunta com outras duas: o que é um ser que tenha uma boa vontade? Ou ainda, o que é e como se comportaria um ser humano que tenha uma boa vontade? Nessas duas outras questões acrescenta-se uma complexidade com a qual Kant não pretende por ora dar uma resposta, pois elas trazem consigo a necessidade de pensar a boa vontade na relação com uma pessoa, ou ainda, com uma pessoa com uma vontade sensivelmente determinada. Kant irá tratar de alguns desses aspectos no próximo passo do argumento, mas principalmente em outras obras, como na *Crítica da razão prática* (1796), na *Religião nos limites da simples razão* (1791), e nos *Princípios Metafísicos da doutrina da virtude* (1797)¹⁵. Assim, nesse primeiro movimento argumentativo, o foco está apenas na ideia de uma boa vontade e, nesse caso, trata-se de uma vontade que não se caracteriza por ações isoladas, mas sim como equivalente a *caráter* (*Charakter*). Em outras palavras, a boa vontade está atrelada a um certo padrão de comportamento que não é variável e contingente, mas que se funda sobre um princípio estável.

No segundo parágrafo, Kant retoma seus argumentos sobre o “valor intrínseco incondicional” da boa vontade, a qual é boa sempre e em todas as condições e é a única que merece a mais

¹⁵ O não reconhecimento desse aspecto fez com que diversos intérpretes, como Allison (2011), por exemplo, trouxessem um complexo de considerações para interpretar a FMC 1. Sobre as diferentes formas de interpretar a boa vontade na FMC 1 ver também Ameriks (2003).

“alta estima (*Hochshätzung*)”¹⁶, pois é a única que é “boa sem reserva”. O argumento de Kant é que

sem princípios de uma boa vontade, [a moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação] podem tornar-se extremamente maus, e o sangue-frio de um malfeitor torna-o não só muito mais perigoso, mas também ainda mais imediatamente abominável aos nossos olhos do que teria sido assim considerado sem isso.¹⁷

Mas o que torna o vilão que mata à sangue frio pior do que o assassino que age motivado por uma paixão? Parece haver aqui uma assimetria, de que o que torna o assassinato pior no caso do vilão não é o fato de que ao seu ato se adiciona algo que, visto isoladamente poderia ser bom, como por exemplo, a capacidade de sóbria deliberação, mas porque a sua má vontade deturpa o uso de um talento da mente¹⁸.

No terceiro parágrafo, Kant avança uma outra característica da boa vontade, novamente utilizando-se de um procedimento por exclusão, o qual se direciona diretamente contra o consequencialismo da ética moderna:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim

¹⁶ Na FMC 2 Kant vai distinguir entre o valor moral, a única que possui dignidade, em detrimento de todas as outras coisas que possuem um preço.

¹⁷ GMS, AA 04: 394.

¹⁸ Cf. WOOD, 1999, p. 24s.

que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma.¹⁹

Na medida em que o consequencialismo se funda sobre uma teoria das inclinações ou paixões, Kant faz questão de ressaltar que a boa vontade

deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.²⁰

Kant não está negando todo e qualquer valor à utilidade, mas assevera que ele não acrescenta, nem diminui o valor moral da boa vontade. A utilidade deve ser avaliada a partir daquilo que lhe é próprio, seu caráter útil, já a moralidade possui outra natureza, é um bem de outro tipo e deve ser avaliada sob regras e perspectivas que lhe dizem respeito. Assim,

Mesmo que essa vontade [a boa vontade], devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrastra, faltassem inteiramente recursos para impor sua intenção; mesmo que, por mais que se esforçasse, ainda assim nada conseguisse e restasse apenas a boa vontade (...) ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo.²¹

¹⁹ GMS, AA 04: 394.

²⁰ GMS, AA 04: 394.

²¹ GMS, AA 04: 394.

Mas por que exatamente uma boa vontade não se torna má, quando, sob as condições de “um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta”, todos os efeitos do seu agir trouxessem consigo consequências prejudiciais para o agente e os afetados pela ação? Não poderíamos dizer a mesma coisa na situação de um indivíduo dotado de fortaleza, prudência e temperança, que por “um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta” produziria consequências negativas para ele e todos os outros afetados? Segundo Kant essa equivalência não pode ser feita, pois Kant separa aquilo que para os antigos estava impropriamente unido. Segundo ele,

Os antigos gregos concentraram a determinação do princípio da moralidade na questão: qual é o sumo bem? Entre tudo aquilo que nós chamamos de bom, a maior parte é bom em um sentido condicional, e nada é bom irrestritamente a não ser a boa vontade. Entendimento, força física, prudência são bons, mas quando ligados a uma vontade má se tornam altamente prejudiciais. Saúde, prazer, um coração sempre feliz e bem-estar são bons apenas sob a condição de que se tenha uma boa vontade ao se fazer uso disso. Apenas uma boa vontade é algo bom sem limitação, por si mesma, sob todas as perspectivas e circunstâncias. É a única coisa que é boa sem depender de nenhuma outra condição, mas ela não é por isso o bem completo. Algo pode ser incondicionadamente bom, sem ser ainda completamente bom. Ela não constitui ainda o bem completo.²²

²² KANT, *V-Mo/Mron II*, AA 29: 599, *tradução própria*.

Assim, fortaleza, prudência e temperança, por exemplo, devem ser avaliadas cada uma segundo os elementos que lhe são característicos. Para os antigos, um indivíduo que não tivesse boa vontade, não poderia ser considerado como prudente, pois, para eles a prudência já pressupõe a boa vontade. Segundo Aristóteles, por exemplo,

Nem toda espécie de correção na deliberação é excelência na deliberação; com efeito, as pessoas incontinentes e más poderão, graças aos seus cálculos, atingir o objetivo que se propõem, e portanto terão deliberado corretamente, embora tenham trazido um grande mal para si mesmas. (...)

Portanto, se é característico das pessoas de discernimento deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento.²³

Por isso, Aristóteles afirma que uma pessoa má teria talento, enquanto que somente uma pessoa boa seria prudente (teria discernimento). Nesse sentido,

Existe uma qualidade que se chama talento, e esta consiste em sermos capazes de praticar as ações que conduzem ao objetivo visado e de atingi-lo. Se o objetivo visado for nobilitante, o talento será louvável, mas se for mau o talento será apenas astúcia; por isto

²³ ARISTÓTELES, 2001, p. 122.

dizemos que as pessoas de discernimento são talentosas ou mesmo astuciosas. (...) É obviamente impossível, ser dotado de discernimento sem ser bom.²⁴

Note-se que a posição de Kant parece ser a de criticar esse tipo de divisão artificial que encobre, na verdade, uma sobreposição conceitual. Se o que está em questão é a relação entre meios e fins, então essa relação não pode ser avaliada por algo que lhe é externo, como a qualidade dos próprios fins. Assim, se a prudência é o atributo característico da relação adequada da escolha de meios e fins, então, ela não poderia ser rejeitada quando atribuída a um excelente envenenador. Assim, *mutatis mutandis*, Kant julga o caso da destreza:

a questão aqui não é de modo algum se o fim é racional e bom, mas apenas o que se tem de fazer para atingi-lo. Os preceitos para o médico curar meticulosamente o seu paciente e para um envenenador matá-lo com segurança têm o mesmo valor na medida em que cada qual serve para realizar perfeitamente sua intenção.²⁵

O que distingue a prudência que possui valor moral, daquela que não possui valor moral não é algo intrínseco à prudência, mas a boa vontade que está no estabelecimento do fim correto e verdadeiro. Nesse sentido, de um ponto e vista Kantiano, um excelente envenenador não teria a sua prudência diminuída pelo caráter imoral dos seus fins, mas teria sim perdido o caráter moral da sua prudência. É exatamente nesse sentido que “o sangue frio

²⁴ ARISTÓTELES, 2001, p. 125.

²⁵ GMS, AA 04: 415.

de um malfeitor torna-o não só muito mais perigoso, mas também ainda mais imediatamente abominável”. O caráter imoral dos fins não torna o indivíduo imprudente, ou sem coragem, pois o que define a destreza ou prudência se refere à capacidade adequada de estabelecer uma relação entre meios e fins, enquanto que a coragem é a capacidade de realizar os seus fins mesmo sob condições adversas perigosas. Mas o caráter imoral dos fins torna a prudência e a coragem nesse caso algo detestável.

Voltando agora à questão: por que exatamente uma boa vontade não se torna má, quando, sob as condições de “um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta”, todos os efeitos do seu agir trazem consequências negativas para o agente e os afetados pela ação? A resposta é que a vontade não se torna má nesse caso, pois não foi ela a causadora e, por conseguinte, a responsável pelos resultados negativos da ação, mas sim o singular desfavor do destino ou a parca dotação de uma natureza madrasta. Se fizéssemos a mesma questão para a prudência ou destreza, por exemplo, a resposta não seria a mesma, pois a prudência seria exatamente aquilo que não está presente ou está comprometida quando se fala de uma parca dotação de uma natureza madrasta²⁶.

Em suma, para Kant, a boa vontade não é afetada por nada que lhe é externo, como os resultados, pois ela é definida exatamente por algo que independe deles, ou seja, pelo seu princípio. Por outro lado, todos os outros candidatos rejeitados por Kant, como fortaleza, prudência, ou temperança, por

²⁶ Há claramente aqui uma assimetria entre o que Aristóteles e o que Kant entendem por prudência. Para uma compreensão mais adequada do ponto de vista de Kant veja-se o apêndice deste capítulo.

exemplo, são atributos definidos e identificados exatamente pelo sucesso e pelo modo como seus resultados são levados a cabo. Assim, um assassino pode ser considerado imoral, ainda que seja um assassino corajoso e prudente. A prudência ou a coragem não deixam de ser prudência e coragem quando perdem o seu estatuto moral, isto é, a coragem e a prudência podem ser boas, mas apenas sob a condição de estarem vinculadas à boa vontade, mas quando esse não é o caso, elas podem se tornar bastante más sem deixar de ser consideradas sob o ponto de vista que lhes é próprio, isto é, enquanto prudência e coragem.

Que Aristóteles também reconhecia, ainda que muitas vezes implicitamente, o princípio independente da boa vontade, parece estar indicado na seguinte passagem:

O fim a que se visa não é escolhido automaticamente, mas cada pessoa deve ter nascido com uma espécie de visão moral, graças à qual a pessoa forma um juízo correto e escolhe o que é realmente bom, e será naturalmente bem dotado quem for bem dotado sob este aspecto. De fato, esta visão moral é a dádiva maior e mais nobre da natureza, e é algo que não podemos obter ou aprender de outras pessoas, mas devemos ter tal como nos foi dado ao nascermos.²⁷

A diferença com relação à teoria de Kant é que esse princípio da boa vontade não precisa estar unido com os seus diferentes momentos da sua realização. O vínculo entre o princípio e os efeitos não é mais o fundamento da moralidade, sendo que esse vínculo reaparece apenas no contexto da discussão que Kant faz

²⁷ ARISTÓTELES, 2001, p. 59 / 1114b.

do sumo bem. Retornando-se à citação feita anteriormente, acerca do texto da Moral Mongrovius (AA 29: 599), pode-se dizer que o sumo bem não é mais para Kant o princípio da moralidade, pois esse papel passa a ser desempenhado pela boa vontade. Nesse caso, o sumo bem, enquanto a união *necessária* da boa vontade com a felicidade, se torna apenas um objeto de crença. Poder-se-ia perguntar: qual a razão dessa separação e reenquadramento? A resposta é que a teoria teleológica antiga assumia um cosmos ordenado para a possibilidade e fomento da moralidade. Essa premissa altamente carregada teoricamente foi posta sob suspeita a partir da modernidade. Por isso, tornou-se necessário uma teoria moral capaz de vigorar independentemente daquela premissa teleológica que pressupõe o sumo bem. Uma teoria moral capaz de se desvencilhar de um aparato teórico insustentável e demandas morais excessivas. Como se verá mais à frente, apesar de não ser muitas vezes essa à fama atribuída à ética kantiana, na verdade, ela demanda muito menos e depende de premissas teoricamente muito menos substantivas do que a ética teleológica, em particular a ética antiga, mas também com relação às suas herdeiras modernas (como a teoria moral hegeliana).

Por fim, cabe advertir contra um equívoco comum, mas nem por isso menos grave. Exatamente porque a boa vontade é definida pelo seu princípio e não pelas consequências das ações, a posição de Kant foi caracterizada como uma ética das intenções (*Gesinnungsethik*). Nunca é demais ressaltar uma sentença que se encontra no terceiro parágrafo, a saber, de que a boa vontade não pode ser compreendida “como um mero desejo mas enquanto mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso

poder”²⁸. Reduzir a ética de Kant a uma ética das intenções é apresentar uma caricatura mal feita. Está claramente assumido que a boa vontade não se constitui por simples desejos, os quais envolvem deliberações e um esforço pouco comprometido e inconstante. Essa caricatura normalmente também pode ser esclarecida por aquela máxima do senso comum, a saber, “de boas intenções o inferno está cheio”.

A boa vontade não implica apenas um desejar, mas envolve um querer comprometido e constante que mobiliza tudo que está ao seu alcance para alcançar o seu fim. Porém, uma vez que a condição humana não permite justificar uma relação *necessária* entre o querer da vontade e a realização do seu fim (o objeto querido), é preciso, então, abandonar a demanda excessiva de que a valoração moral dependa da realização do fim.

Claro que se poderia então colocar o problema de que a ética de Kant parece ser incapaz de regular as ações em sociedade. A posição de Kant é exatamente a de reconhecer essa limitação da ética, pois essa demanda de regulação externa passa a ser atribuída ao direito, o qual possui seu próprio princípio, demandas e contextos de uso. Por isso, a ética deontológica de Kant estabelece uma clara distinção, ainda que não oposição, entre ética e direito, algo que não ocorre nas éticas teleológicas. Não é, portanto, casual que Kant não mencione a virtude da justiça nos primeiros parágrafos da FMC 1. A razão é que a avaliação e regulação social das ações e de seus resultados passa a ter o seu campo próprio no direito e na política.

²⁸ GMS, AA 04: 394.

3.2) Teleologia e boa vontade – Segunda parte

A segunda parte do argumento teleológico contra a ética teleológica (que vai do parágrafo quarto até o sexto) envolve uma mudança de perspectiva. Se a primeira parte se dedicava a mostrar que os tradicionais fins reconhecidos pela ética teleológica não podem ser considerados em si mesmos como incondicionalmente bons, agora, na segunda parte do argumento, Kant desenvolve o ponto de vista de uma teleologia externa, ou de uma teleologia da natureza.

Na literatura secundária há dois pontos de vista equivocados sobre esse passo argumentativo. O primeiro ponto de vista defende tacitamente que Kant cometeu nesses parágrafos um deslize ou um equívoco, pois, segundo esses intérpretes²⁹, Kant teria rejeitado na primeira *Crítica* toda a legitimidade de argumentos teleológicos, uma vez que a categoria da causalidade teleológica deixou de ser considerada um modo de determinação constitutivo dos fenômenos. O segundo grupo³⁰, mais numeroso, defende que Kant estaria nesses parágrafos simplesmente assumindo o ponto de vista dos seus adversários para mostrar que o argumento teleológico, se corretamente conduzido, não levaria a uma ética teleológica que concebe a felicidade como o fim último do ser humano. Ao contrário, o próprio argumento teleológico também conduziria de modo mais adequado à tese da boa vontade. De todo modo, mesmo sob esse segundo ponto de vista, o argumento de Kant nesses parágrafos seria meramente

²⁹ Cf. WOOD e SCHÖNNECKER, 2014, p. 54.

³⁰ Cf. por exemplo Ludwig (2020) e também Horn (2006).

instrumental, um apêndice que poderia ser descartado ou desconsiderado.

Ambas as posições estão equivocadas, pois desconsideram três pontos importantes. Primeiro, apesar de a teleologia não ser mais uma categoria que determina constitutivamente os fenômenos, Kant insiste e defende que a perspectiva teleológica tenha uma importância fundamental enquanto uso regulativo na construção de teorias científicas, no caso da teleologia de uso teórico, mas também no campo da ação, no caso de uma teleologia regulativas de uso prático³¹. Esses dois usos, o teórico e o prático da teleologia, são justificados na *CRP* e empregados em diversos outros escritos, como no ensaio publicado no mesmo ano da *FMC*, a saber, *Ideia de uma história universal com uma intenção cosmopolita* (daqui para frente apenas *IHU*). Segundo ponto, o uso regulativo desempenha uma função relevante na filosofia crítico-transcendental e não é algo abandonado ou datado, pois Kant desenvolve esse ponto em uma crítica independente, na *Crítica da faculdade do juízo*, em particular na sua segunda parte, enquanto faculdade de julgar teleológica. Terceiro ponto, as posições acima confundem a perspectiva do uso de argumentos e perspectivas teleológicas, os quais possuem uma legitimidade determinada pelo seu contexto de uso, com a posição de uma ética teleológica ou uma fundamentação teleológica do conhecimento e do agir humano. Desse modo, parece haver sempre um grande mal-entendido com relação ao significado, o peso teórico, e ao emprego do uso regulativo das

³¹ Sobre a distinção entre o uso teórico e prático das ideias regulativas ver Klein (2013, 2014a, 2016).

ideias ou aos juízos reflexionantes teleológicos. Exatamente devido à essa incompreensão que não se faz a distinção entre o uso de argumentos teleológicos e uma teoria teleológica da natureza ou mesmo da ética.

Tendo isso em vista, pode-se agora retornar ao problema levantado por Kant:

Não obstante, há nessa ideia do valor absoluto da mera vontade (...) uma suspeita de que ela se baseie às ocultas tão-somente nos altos vôos de uma fantasia delirante, e de que a natureza tenha sido erroneamente entendida em sua intenção quando ajuntou a razão à nossa vontade para governá-la. Por isso, queremos pôr à prova essa ideia a partir do seguinte ponto de vista.³²

O ponto de vista que se assume agora é o de uma natureza organizada teleologicamente, isto é, a perspectiva de uma natureza sábia que tem uma intenção. Similarmente, lê-se na IHU:

Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de modo completo e apropriado. É o que comprova em todos os animais tanto a observação externa como a observação interna, ou analítica. Um órgão que não venha a ser utilizado, uma disposição que não atinja o seu fim é uma contradição na doutrina teleológica da natureza.³³

Assumindo esse ponto de vista teleológico, Kant defende que:

³² GMS, AA 04: 394-395.

³³ IaG, AA 08: 18.

A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão. A natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins. (...) Parece que a natureza se comprazeu aqui na máxima parcimónia e que mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o homem, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e, assim, (tanto quanto é possível na terra), à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a *auto-estima* racional do que qualquer bem estar. Com efeito, no curso dos afazeres humanos há todo um exército de dificuldades que aguardam o homem. Parece, pois, que à natureza não lhe interessava que ele vivesse bem, mas que se desenvolvesse até o ponto de, pelo seu comportamento, se tornar digno da vida e do bem-estar.³⁴

Ao seu modo, o ensaio da IHU reconstrói com mais detalhes a mesma tese que Kant está defendendo na FMC 1. Inclusive, o fim último de se “tornar digno da vida e do bem-estar” ressoam a posição de que o que deve ser desenvolvido é a boa vontade, que se encontraria em germen no ser humano. Mas por que razão a felicidade ou o bem-estar não podem ser considerados como a intenção última da natureza? O argumento é que

³⁴ IaG, AA 08: 19f..

se o verdadeiro fim da natura num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela [a criatura] tem de realizar nessa intenção e toda a regra do seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão.³⁵

Em outras palavras, segundo o princípio da parcimônia da natureza (um dos princípios teleológicos fundamentais), a natureza teria dotado muito mal o ser humano dando-lhe a razão, se o seu fim fosse a felicidade, entendida aqui como o conjunto de bem-estar. Se o bem-estar fosse a finalidade, seria muito melhor que a natureza tivesse criado os seres humanos como ovelhas, os quais viveriam “numa arcádia vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco”³⁶. Como esse não é o caso, a única interpretação teleológica possível é a de que a natureza quis que o homem desenvolvesse por si mesmo todos os seus gérmens, em particular a sua disposição moral, pois do contrário, suas

disposições naturais deveriam na sua maior parte considerar-se como inúteis e sem finalidade; o que eliminaria todos os princípios práticos, e deste modo, a natureza, cuja sabedoria deve servir de princípio para

³⁵ GMS, AA 04: 395.

³⁶ IaG, AA 08: 21.

julgar todas as restantes coisas, só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil.³⁷

Contra esse raciocínio, poder-se-ia argumentar em duas direções: a primeira seria sustentar que a posse da razão nos permite alcançar um tipo de bem-estar ou contentamento muito mais elevado do que os prazeres sensíveis, como o contentamento estético (com as artes e a contemplação da beleza da natureza) e o contentamento intelectual (prazer com relação a contemplação das verdades da natureza e do mundo). Esse ponto ressoa por exemplo a posição de Aristóteles no livro X da ética a Nicômaco, que defende que a felicidade mais completa e autossuficiente é aquela alcançada pela filosofia através da contemplação das verdades, ou ainda, uma posição semelhante àquela que será desenvolvida por Mill, de que a felicidade enquanto prazer ou ausência de sofrimento permite uma distinção qualitativa entre prazeres inferiores e superiores. A resposta a essa linha de argumento já é adiantada por Kant nas linhas que seguem:

E, se, esta [a razão] tivesse sido outorgada por acréscimo à criatura favorecida, ela só poderia ter servido para que essa criatura se entregasse a reflexões sobre a índole feliz de sua natureza, para admirá-la, alegrar-se com ela e por ela ficar grata à causa benfazeja; mas não para submeter sua faculdade apetitiva a essa direção fraca e enganosa e para se intrometer atabalhoadamente na intenção da natureza; numa palavra ela teria tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da

³⁷ IaG, AA 08: 19.

felicidade e os meios para chegar até ela. A natureza teria tão somente se encarregado da escolha dos fins, mas também dos próprios meios, e, com sábia providência, teria confiado um e outro ao instinto tão somente.³⁸

Em outras palavras, para que a linha de contra-argumento acima fosse correta, nossa razão jamais deveria ter assumido um aspecto prático, isto é, enquanto vontade, estabelecer atabalhoadamente fins para perseguimos. Ou ainda, segundo o princípio teleológico, a natureza jamais teria permitido que nossa razão se tornasse prática e interferisse em nossos desejos e no nosso querer: teríamos apenas razão no seu uso teórico.

A segunda direção em que se poderia argumentar contra à posição de Kant é a de que a razão soluciona de fato muitas das dificuldades presentes na existência humana, aliviando o sofrimento através do desenvolvimento técnico e encontrando respostas para dúvidas e questões que angustiam o ser humano. Em outras palavras, se bem sopesado, o desenvolvimento da racionalidade teórica produz mais bem-estar e felicidade do que sofrimento e infelicidade. Kant também se antecipa contra essa linha de argumentação:

De fato, descobrimos também que, quanto mais uma razão cultivada se dedica à intenção de gozar a vida e a felicidade, tanto mais o homem se aparta do verdadeiro contentamento, com o que tem origem em muitos (aliás nos mais experimentados no uso da razão, desde que sejam sinceros o bastante para confessá-lo) um certo grau de *misologia*, isto é, ódio à razão, porque,

³⁸ GMS, AA 04: 395.

tendo feito um cálculo por alto de toda a vantagem que tiram, não direi da invenção de todas as artes e luxo comum, mas até mesmo das ciências (que, afinal, também parecem ser para eles um luxo do entendimento), descobrem, que, na verdade, apenas impuseram tribulações maiores do que [o que] ganharam em felicidade e, por causa disso, acabam mais invejando do que menosprezando o tipo mais comum os homens, que estão mais próximos de se deixarem dirigir pelo mero instinto natural e não cedem à sua razão muita influência sobre o que fazem e deixam de fazer.³⁹

Note-se que Kant não está negando que o uso teórico da razão nos tenha trazido vantagens. Entretanto, se avaliarmos por alto e com sinceridade os ganhos e prejuízos, teremos de confessar que os prejuízos são muito maiores. O excerto acima pode ser complementado e esclarecido em conjunto com um outro da Ideia:

Antes de ocorrer esse último passo (a saber, a liga dos Estados), portanto, quase só a meio da sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa de bem-estar exterior; e *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda de subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta muito para nos considerarmos já *moralizados*. Com efeito, a ideia da moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso desta ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decência externa,

³⁹ GMS, AA 04: 395-396.

constitui simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes todo o apoio em semelhante intento, nada há de esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência coruscante. Nesta situação permanecerá, sem dúvida, o gênero humano até sair, do modo como eu referi, do estado caótico das suas relações estatais.⁴⁰

Essa passagem também merece ser lida em proximidade com esta outra da *Crítica da faculdade do juízo*:

A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois que a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para a comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de uma arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. Porém, nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais elevada. No entanto as misérias crescem paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário) em ambos os lados de um modo igualmente

⁴⁰ IaG, AA 08: 26.

forte: de um lado com uma dominação por parte de um estranho, do outro lado como uma insatisfação interior.⁴¹

Ora, tendo em vista esses três excertos em conjunto, pode-se tecer algumas considerações:

a) Ao escrever o sexto parágrafo da FMC 1, Kant concorda em larga medida com a ácida crítica feita por Rousseau tanto no *Discurso sobre as ciências e as artes*, quanto no *Discurso sobre a origem da desigualdade dos homens*. Nesse caso, Kant está se perfilando ao lado de Rousseau contra um otimismo ingênuo que vê progresso moral no simples desenvolvimento das ciências e artes, mas também nos costumes, entendidos enquanto civilidade. Muito pelo contrário, aparece aqui um pessimismo profundo quanto à “aparência corruscante” que espalha miséria, ainda que de modo distinto entre as diversas classes sociais. Tendo isso em vista, para um leitor atento e bem intencionado causa perplexidade quando se depara com leituras tão inconsistentes acerca da filosofia prática de Kant como aquelas feitas por Adorno e Horkheimer (1985), mas que encontraram eco em certas facções filosóficas. Se esses excertos não bastassem para indicar todas as ressalvas de Kant com relação ao uso técnico-teórico da razão quanto apartado das exigências morais, ainda assim sempre se poderia destacar a abordagem de Kant à questão do mal radical, tal como encontrada na sua obra *Religião dos limites da simples razão*, ou seja, uma das poucas tentativas na história da filosofia que não compreende o mal apenas como uma simples ausência de realidade (como na tradição escolástica medieval) ou um momento necessário no processo histórico dialético (como na tradição hegeliano-marxista). Em suma, Kant parece ter levado muito mais a sério a questão dos limites e males da cultura e civilização do que o conjunto de posições que se autointitulada de “realista” ou “crítica”. Para Kant, se a espécie humana não se desenvolver moralmente, por

⁴¹ KU, AA 05: 432.

consequente, se ela não parar de buscar a mera felicidade e bem-estar, então “Rousseau não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens”.

b) Nestas passagens, Kant chama a atenção para o fato de que mesmo se a razão teórica conseguisse satisfazer alguns ou mesmo muitos desejos de conhecimento ou de bem-estar, em última instância, o processo de desenvolvimento teórico trás consigo um acréscimo igualmente grande de novas exigências e da criação de novas necessidades. Isso ocorre porque a razão é sobretudo uma faculdade que potencializa nossa capacidade imaginativa, que vai alterando e moldando o que se entende como uma necessidade. Em outras palavras, é da característica da razão humana, quando restrita ao seu uso teórico ou meramente técnico-prudencial, jamais encontrar satisfação plena. É também por isso que o ser humano é o único animal que teme a morte, mesmo quando não está enfrentando uma situação de perigo, ou aquilo que pode ocorrer depois dela. Kant desenvolve esse aspecto no seu escrito *Início conjectural da história humana*.

c) Para evitar ou ultrapassar essa condição em que o uso meramente técnico-instrumental da razão teórica conduz o ser humano, é preciso que haja o desenvolvimento da disposição moral, a qual não se reduz apenas à ética, mas também abarca o direito. Por isso o conceito de moral será considerado como o gênero, enquanto a ética e o direito são espécies. Veja-se o título *Metafísica dos costumes* ou em outra tradução *Metafísica da moral*, que se divide nessas duas áreas da filosofia prática. É nesse sentido que a superação dos males produzidos pela civilização também passa pelo processo de desenvolvimento do direito, seja internamente aos estados e povos, seja internacionalmente.

d) A única forma de superar essa condição em que a espécie padece dos seus piores males é através do desenvolvimento moral. Note-se que se, por um lado, Kant possui um profundo pessimismo com relação ao uso técnico-prudencial da razão, quando ele é visto de modo isolado, por outro lado, diferentemente das filosofias niilistas,

há uma clara indicação de uma saída, ao menos da direção que se deve tomar. Essa saída é o reconhecimento da capacidade moral e do seu desenvolvimento. Somente sob a condição da boa vontade pode a capacidade técnico-prudencial receber também um valor moral. Já aparece aqui claramente uma das teses mais centrais da filosofia de Kant, a tese da primazia da razão prática sobre a razão teórica. Essa não é uma tese descritiva, que descreve como as coisas ocorrem de fato na história e na experiência, mas é uma tese normativa que afirma sob qual condição as diversas faculdades racionais humanas podem possuir o seu adequado uso. A tese do primado da razão prática sobre a razão teórica é apresentada e defendida em sua forma mais completa na *Crítica da razão prática*⁴². Nesse sentido, cabe ler a passagem que encerra o sexto parágrafo:

é preciso confessar que não é de modo algum ranzinza ou desagradecido à bondade do governo do mundo o juízo daqueles que moderam muito e até mesmo rebaixam a menos de zero os louvores com que celebram as vantagens que a razão deveria proporcionar com respeito à felicidade e ao contentamento da vida, mas, ao contrário, [é preciso confessar], que a esses juízos subjaz ocultamente a ideia de um outro e muito mais digno desígnio de uma existência, ao qual, e não à felicidade, a razão está muito propriamente destinada e ao qual por isso mesmo, enquanto condição suprema, deve ceder na maioria das vezes o desígnio privado do homem.⁴³

Em suma, mesmo do um ponto de vista de uma teleologia externa, isto é, de uma teleologia da natureza, a felicidade, no sentido de um contentamento, bem-estar ou satisfação, seja simplesmente empírica e sensível, seja intelectual ou artística, não pode ocupar a posição de

⁴² Cf. *KpV*, AA 05: 119.

⁴³ *GMS*, AA 04: 396.

um fim incondicional, ou ainda, ser considerado como algo incondicionalmente bom.

3.3) *Fim independente e incondicional, mas não exclusivo – Terceira parte*

O sétimo parágrafo, enquanto um parágrafo de conclusão do argumento, sintetiza e mostra claramente que até então, no contexto de um argumento teleológico, a única explicação satisfatória para o fato de termos uma razão prática é de que ela deve exercer a sua influência como uma vontade. Mas não como uma vontade qualquer, que seria ela mesma apenas um meio para outra coisa, mas como um fim em si mesma, isto é, como uma vontade boa em si mesma, para a qual, a razão prática é absolutamente necessária.

Entretanto, Kant não se restringe a enunciar sua conclusão, mas já adianta algumas considerações. Mesmo que boa vontade seja a única coisa incondicionalmente boa, disso não se segue que ela seja a única coisa boa, ou mesmo que ela não possa ser complementada com outros atributos (lembre-se aqui da passagem citada acima da *Moral Mongrovius*). Aqui Kant já introduz uma outra distinção que será retomada em grande detalhe e complexidade na Dialética da *Crítica da razão prática*, a saber, a diferença entre o bem moral e o sumo bem. Com isso, Kant defende a tese de que a boa vontade é o único bem incondicional e independente, mas que não é o bem total, ou seja, ele não é exclusivo.

Assim, a felicidade não é completamente excluída da esfera prática, mas assume outra posição. Ela deixa de ser o princípio determinante que define o que é moral e passa a ser um conceito que engloba a totalidade do momento consequente da ação, ou seja, se refere tanto ao sucesso da ação, quanto à representação da totalidade do bem-estar que se espera dela. Mas note-se que ao ser deslocada para esse momento consequente, ela passa a ser qualificada. Não se trata mais de felicidade, em sentido estrito, mas de uma dignidade ou merecimento de ser feliz, ou seja, a felicidade passa a ser vista sob a qualificação de que ela não contradiga a moralidade, mas que também dependa dela. Como essa dependência não pode mais ser garantida através de uma certeza ou seja, uma prova, tendo em vista o rompimento com a visão teleológica dogmática do mundo, restam apenas duas alternativas: a primeira é a de que o vínculo entre moralidade e felicidade deixa de ser uma certeza moral ou teórica e passa a ser um objeto de crença⁴⁴; segundo, que da perspectiva moral, a própria moralidade toma um interesse pela realização da felicidade, ou seja, a boa vontade assume para si o dever de promover a felicidade no mundo. Enquanto a segunda alternativa é enunciada apenas mais adiante, quando Kant fala de um dever de promover a felicidade, a primeira alternativa é claramente enunciada na parte final do parágrafo:

Portanto, essa vontade não pode ser, é verdade, o único e todo o bem, mas tem de ser o sumo bem e a condição para todo o outro, até mesmo para todo anseio de felicidade; e, neste caso, é perfeitamente compatível

⁴⁴ Sobre o conceito de crença ver Klein (2014b).

com a sabedoria da natureza se percebemos que a cultura da razão, que se exige para a primeira e incondicionada intenção, restringe de muitas maneiras, pelo menos nesta vida, a realização da segunda, que é sempre condicionada, a saber, a realização da felicidade, e pode até mesmo reduzir essa intenção ela própria a menos de nada, sem que a razão proceda aí contrariamente a seus fins, porque a razão, que reconhece sua mais alta destinação prática na fundação de uma boa vontade, ao realizar essa intenção, só é capaz de um contentamento à sua maneira, a saber, resultando do cumprimento de um fim que, uma vez mais, só a razão determina, ainda que isso possa estar ligado à ocorrência de alguma derrogação aos fins da inclinação.⁴⁵

Note-se que no excerto acima Kant enuncia que a natureza não perderia sua finalidade, segundo a perspectiva de uma teleologia externa, mesmo se a felicidade não pudesse ser alcançada neste mundo.

Para finalizar, é importante apresentar qual seria o conceito de felicidade com o qual Kant está trabalhando aqui. Trata-se de um conceito que se refere a um ideal da imaginação, visto que ele não pode ser completa e sistematicamente determinado. Além disso, ele envolve uma perspectiva do bem-estar, mas também pode envolver um autocontemamento moral, ou mesmo, a satisfação com a realização dos fins aos quais a ação se dirige. O desejo e a busca pela felicidade não são pensados como algo alheio à natureza humana, ao contrário, a importância da felicidade para o ser humano é tamanha que a própria

⁴⁵ GMS, AA 04: 396.

moralidade se direciona também para ela, mas apenas de uma forma consequente e nunca enquanto princípio determinante da ação moral. O tópico do dever para promoção da felicidade reaparece tanto na *Crítica da razão prática* como na *Princípios Metafísicos da Doutrina da virtude*, a qual constitui a segunda parte da *Metafísica dos Costumes*.

4. O giro copernicano na ética: dever moral como razão de conhecimento da boa vontade

O segundo momento argumentativo da FMC 1 busca apresentar a proposta de uma ética deontológica, isto é, a substituição do fim pelo princípio do dever como o critério para o estabelecimento daquilo que é o moral, o bom sem limitação.

No momento argumentativo anterior, Kant falou sobre o que a boa vontade não era, ou seja, trata-se de um argumento negativo que operava por eliminação. Entretanto, como o próprio Kant defende na *Crítica da razão pura*, um argumento filosófico não pode ser meramente apagógico⁴⁶, isto é, não pode defender sua tese simplesmente através de uma alegada refutação do seu contrário. Isso é assim, pois a realidade de algo deve ser provada de modo positivo e não negativo, ou seja, para o conhecimento propriamente dito de algo não basta indicar o que o objeto não é, sem dizer o que está positivamente contido nele⁴⁷. Em outras palavras, para uma filosofia prática, não basta apenas indicar o que a boa vontade não é, é preciso dizer o que positivamente está

⁴⁶ Cf. K_rV, B 817.

⁴⁷ Cf. K_rV, B 149.

contida nela. O sucesso do argumento teleológico desenvolvido na seção anterior estava em mostrar que do ponto de vista teleológico, a boa vontade é ao mesmo tempo pressuposta, mas não pode ser determinada positivamente. O argumento teleológico pressupõe a boa vontade, mas não o pode determinar. Portanto, para escapar do círculo vicioso é preciso assumir uma outra perspectiva. É preciso abandonar a perspectiva teleológica para que se possa compreender de modo positivo o que está contido na boa vontade, ou seja, não somente o que ela não é, mas o que ela é. Esse é o giro copernicano promovido no campo da ética e desenvolvido nos próximos parágrafos.

4.1 Relação entre boa vontade e dever

O giro copernicano na forma de pensar a ética é proposto no seguinte parágrafo:

Mas para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem [qualquer] intenção ulterior, tal com já se encontra no são entendimento natural e não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, esclarecido, conceito este que está sempre por cima na estimativa do valor inteiro de nossas ações e constitui a condição de todo o restante, vamos tomar para exame o conceito do *dever*, que contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém, longe de ocultá-lo e torna-lo irreconhecível, antes, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara.⁴⁸

⁴⁸ GMS, AA 04: 297.

Nesse parágrafo diversos pontos merecem ser assinalados e analisados.

a) Parte-se de algo dado e não criado, ou seja, o filósofo não inventa a moralidade ou a boa vontade. Cabe a ele apenas analisar, ou ainda, decompor os seus elementos. O conceito de boa vontade se encontraria já no *são* entendimento natural e por isso não é ensinado, mas esclarecido.

b) O fato do conceito de boa vontade ser dado não significa que ele seja uma ideia inata. Pois, assim como as categorias do entendimento, ser dado, mas não inato, significa a capacidade da razão enquanto faculdade de criar certas estruturas de um modo necessário, isto é, não subjetivamente voluntário e dependente do desejo particular de um sujeito individual. Ideias inatas sempre pressupõe a existência de um conteúdo analítico dado, o qual por sua vez, precisa nos ter sido dado por alguma divindade. Se a ideia de boa vontade fosse uma ideia inata, a ética Kantiana não seria uma ética da autonomia, mas uma ética heterônoma. Também não seria uma ética deontológica, mas uma ética teológica.

c) Em que sentido deve-se entender a afirmação de que o conceito de dever “contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos”? Para entender esse ponto, é preciso ter em conta a lógica dos conceitos utilizada por Kant⁴⁹.

⁴⁹ Ver Lógica Jäsche, AA 08: 95. É preciso chamar a atenção aqui para um erro que está no texto de Jäsche, o qual não ocorre nos outros textos anotados pelos alunos de Kant, qual seja, Jäsche escreve “quanto mais um conceito contenha sob si, tanto mais ele contém *em si*, e vice-versa”. Ora a própria noção de vice-versa contradiz a formulação, assim como a formulação “O conteúdo e a extensão de um conceito estão numa relação inversa um com o outro” que ocorre na fase precedente. Portanto, a formulação correta a qual se encontra nos textos de outros alunos é a seguinte “quanto mais um conceito contenha sob si, tanto menos ele contém *em si*, e vice-versa”.

Segundo ele, todo conceito possui conteúdo e extensão. Conteúdo e extensão estão numa relação inversamente proporcional, ou seja, quanto maior o conteúdo, menor a extensão e vice-versa. O conteúdo diz respeito às coisas a que ele se refere, a sua extensão se refere a sua razão de conhecimento, isto é, as suas notas características. Assim, quanto mais notas características tiver um conceito, tanto menos coisas podem ser potencialmente vinculadas a ele. Por exemplo, o conceito de brasileiro tem um conteúdo menor do que o conceito de paranaense, mas exatamente por isso, “brasileiro” se refere potencialmente a muito mais “coisas”, nesse caso, refere-se também à paulistas, catarinenses, goianos, sergipanos, por exemplo. Dito ainda de outra forma, mais coisas caem sob o conceito de “brasileiro” do que caem sob o conceito de “paranaense”. Por outro lado, o conceito “paranaense” tem uma maior extensão, ou seja, ele é definido por tudo aquilo que se diz de um brasileiro, acrescentando ainda a nota característica de ter nascido no estado do Paraná. Em outras palavras, ser brasileiro é uma razão de conhecimento de “paranaense”, mas além dessa, há também a razão de conhecimento de “ter nascido no estado do Paraná”. Então, nesse sentido, sob uma perspectiva, o conceito de brasileiro está acima do conceito de paranaense, mas de outra perspectiva, o conceito de brasileiro está contido no conceito de paranaense, pois não tenho como compreender o conceito de paranaense, ou seja, suas notas características, ou ainda, sua razão de conhecimento, sem que inevitavelmente eu utilize o conceito de ser brasileiro. Outra forma de dizer isso é que “brasileiro” é o gênero, enquanto que “paranaense” seria uma espécie.

Se voltarmos ao caso da relação conceitual da “boa vontade” com “dever” podemos dizer que, sob um ponto de vista, isto é, do conteúdo (das coisas que caem sob o conceito), a boa vontade está numa posição superior em relação ao conceito de dever, pois a boa vontade é o gênero, sendo que a boa vontade vinculada ao dever é a espécie. Isso significa que além de uma boa vontade vinculada ao dever, poderia haver alguma que não o fosse, como seria o caso de uma vontade absolutamente santa de seres puramente racionais. Do ponto de vista da extensão do conceito, que é aquele que Kant está

asserindo, a boa vontade está contida no conceito de dever, isto é, acerca de tudo o que é pensado (as notas características) acerca do conceito de dever, “ter uma boa vontade” sempre estará entre elas. Assim, deve-se entender a afirmação de que o dever é “a boa vontade sob certas restrições e obstáculos subjetivos”.

Uma das consequências dessa relação conceitual entre conteúdo e extensão da “boa vontade” e do “dever” é a de que tudo aquilo que é dito sobre a boa vontade, deve ser incluído quando se for analisar o conceito de dever, sob pena de o dever não ser uma espécie daquele gênero. Assim, por exemplo, ao se afirmar que o conceito de “mamífero” implica um animal com mamas, não seria possível dizer que o animal “x” é um mamífero, mas não possui mamas. Isso seria uma contradição. Nesse mesmo sentido, todas as características estabelecidas para a boa vontade, ainda que negativamente, também deverão ser atribuídas ao conceito de dever. Pode-se dizer, por isso, que há uma isomorfia conceitual entre o primeiro momento argumentativo e o segundo, entre o conceito de boa vontade e o de dever.

d) A partir da relação descrita acima cabe perguntar: se o conceito de dever é inferior ao conceito de boa vontade, por que não começar esclarecendo positivamente o conceito de boa vontade e somente então o conceito de dever? Essa possibilidade nos é vedada pelo fato de não termos conhecimento de uma boa vontade que não seja a humana, por conseguinte, que esteja vinculada ao conceito de dever. O mesmo problema conceitual é apresentado de forma clara por Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, quando se coloca a questão de se determinar o caráter da espécie humana. Ali, lê-se:

Para poder indicar o caráter da espécie humana de certos seres se requer que ela seja compreendida sob um conceito juntamente com outras por nós conhecidas, mas que se indique e empregue, como fundamento-de-diferenciação, aquilo por meio do que, como particularidade (*proprietas*), elas se diferenciam umas das outras. – Se no entanto se compara uma

espécie de seres que conhecemos (A) com uma outra espécie de seres (non A) que não conhecemos, como se pode esperar ou desejar que se indique um caráter da primeira, se nos falta todo o conceito intermediário de comparação (*tertium comparationis*)? – Se o conceito supremo da espécie⁵⁰ for o de um ser racional *terrestre*, então não podemos nomear nenhum caráter dele, porque não temos conhecimento de seres racionais *não-terrestres* para poder indicar sua particularidade e caracterizar assim aqueles seres terrestres entre os racionais em geral. – Parece, por conseguinte que o problema de indicar o caráter da espécie humana é absolutamente insolúvel, porque a solução teria de ser empreendida por comparação entre duas *espécies* de seres racionais mediante a *experiência*, a qual não no-las oferece.⁵¹

Ora, fica claro então que não é possível ter um conhecimento teórico e objetivo do conceito de boa vontade utilizando-se um procedimento comparativo entre diferentes tipos de boa vontade. A solução kantiana para esse problema é o de utilizar então o procedimento da reflexão, o qual investiga o significado do conceito de boa vontade a partir de um ponto de vista interno e já humano, ou seja, não a partir de um processo de comparação entre dois tipos diferentes de boa vontade, mas sim a partir do emprego ou da compreensão que normalmente se tem dele quando se usa tal conceito, que no caso do ser humano sempre está associado ao uso que se faz do conceito de dever. Se no caso da boa vontade não podemos comparar uma boa vontade humana com uma boa vontade não humana e, portanto, não podemos começar esclarecendo o conteúdo positivo da boa vontade por si mesma,

⁵⁰ Kant utilizava os conceitos de gênero e espécie de modo inverso ao que é utilizado contemporaneamente, ou seja, espécie era superior a gênero.

⁵¹ *Anth*, AA 07: 321.

podemos, entretanto, dentro do uso que se faz do conceito de dever, distinguir entre aquilo que consideramos como uma ação realizada por dever daquelas que não o são (sejam elas contrárias ao dever, sejam apenas conformes ao dever). Note-se que é exatamente por esse caminho que segue a argumentação do próximo parágrafo. Em suma, é unicamente através da análise do conceito de dever que se pode dar um conteúdo positivo ao conceito de boa vontade. Se voltarmos à analogia com a questão do problema do conteúdo conceitual do caráter racional da espécie humana, o procedimento seria o de distinguir o que se pensa nesse conceito a partir da distinção com aquilo que se considera como o não racional, ou seja, chega-se às propriedades do conceito de racionalidade humana a partir da comparação e exclusão daquilo que não compõe esse conceito.

4.2. A Primeira proposição do dever

Kant dá a entender que há três proposições sobre o dever. Duas delas estão claramente enunciadas, mas a primeira não. Houve quem sugerisse que ocorreu uma falha na edição do texto de modo que talvez um parágrafo ou algumas linhas tenham se perdido na versão final. Outros sugeriram que a primeira proposição era tão evidente para Kant e seus leitores, que ele achou desnecessário enunciá-la. O fato é que existe muito debate sobre qual seria exatamente essa primeira proposição. Há muitos artigos sobre isso e diversas variantes, mas não quero entrar na análise disso, pois isso implicaria um artigo ou mesmo um capítulo independente.

De todo modo, Kant enuncia claramente que

a segunda proposição é: uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva.⁵²

Por sua vez, “a terceira proposição, enquanto consequência das duas anteriores, eu a exprimiria da seguinte maneira: *o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.*”⁵³ Ora, infere-se então que existe uma primeira proposição, pois existe uma segunda e uma terceira. Parece muito provável supor que a primeira proposição deve ser encontrada entre o parágrafo de transição que enuncia que o conceito de dever contém o de boa vontade e a segunda proposição, ou seja, ao longo dos parágrafos 9 e 13. Por fim, sabe-se que a terceira proposição é de algum modo derivada da primeira e da segunda. Esses são os elementos a serem considerados.

Se analisarmos com atenção o tema dos parágrafos 9 a 13 pode-se concluir que o dever é pensado na sua relação com a inclinação, mais precisamente, na sua *não* relação com a inclinação. Se levarmos em conta todos os critérios atribuídos à boa vontade no primeiro momento argumentativo, pode-se dizer que a boa vontade exclui a ética teleológica nas suas duas vertentes principais, tanto do ponto de vista de que os fins são eles mesmos bons, quanto do ponto de vista de que os fins são bons na medida em que satisfazem a um desejo, inclinação, ou paixão que seja boa

⁵² GMS, AA 04: 399f..

⁵³ GMS, AA 04: 399f..

em si mesma. Dessa forma, nota-se que se a segunda proposição do dever exclui a forma da ética teleológica que fala de fins que sejam eles mesmos bons, então parece muito plausível concluir que a primeira proposição do dever seja aquela que exclui que o dever possa ser fundado em inclinações que sejam consideradas irrestritamente boas.

Ora, ao se considerar todos os argumentos levantados nos parágrafos 9 ao 13, pode-se perceber que o objetivo é exatamente o de sustentar que uma ação por dever é distinta de uma ação realizada por inclinação, mesmo sendo ela conforme ao dever. Nesse sentido, pode-se dizer que a primeira proposição do dever é algo que com algumas variações pode ser formulada da seguinte maneira: *uma ação praticada por dever é aquela que não se funda em uma máxima que busca satisfazer uma inclinação.*

Essa hipótese acerca da primeira proposição acerca do dever parece ser confirmada quando Kant trata da terceira proposição. Ao definir que “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”, Kant logo em seguida afirma que não é possível ter respeito pelo objeto da ação, ou seja, o fim da ação, por conseguinte, em conformidade com o que expressa a segunda proposição. Em seguida, em conformidade com o que se propôs acima como sendo a primeira proposição, ele afirma: “Do mesmo modo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja minha, seja a de outrem; posso no máximo aprová-la no primeiro caso, no segundo às vezes até mesmo a amar, isto é, considerá-la como favorável em meu proveito.”⁵⁴. Portanto, segue-se que a primeira proposição do dever é aquela que em sua formulação simplificada

⁵⁴ GMS, AA 04: 400.

sustenta que *uma ação por dever não se funda sobre uma máxima da inclinação*. Cabe agora analisar o conteúdo dessa proposição.

No parágrafo 9, Kant se ocupa de distinguir uma ação por dever de uma ação contrária ao dever e, em seguida, também de uma ação realizada por uma inclinação *mediata* ou *egoísta*. Em primeiro lugar é importante notar que a distinção que Kant está estabelecendo é conceitual, ou seja, ele não está pretendendo fazer uma análise ou avaliação de uma ação empírica. O que ele faz é distinguir uma ação realizada por dever com relação a outros tipos de ação, tendo em vista que essas outras ações sejam tais como ele descreve. Assim, ações por dever devem ser imediatamente distinguidas das ações que são reconhecidas como contrárias ao dever, pois se trata de uma questão de contradição. A segunda distinção, de uma ação realizada por uma inclinação *mediata* ou *egoísta*, também é claramente reconhecida como distinta de uma ação por dever. Muitas e muitas páginas foram escritas sobre o exemplo do comerciante, algumas defendendo que nem todos os comerciantes agem por inclinação *egoísta*. Mas todos esses debates se confundiram com relação ao ponto que estava em questão, qual seja, que se trata de uma distinção conceitual. Em outras palavras, assume-se que se está lidando com um caso de um “comerciante esperto”. Esse comerciante em particular trata seus clientes honradamente, mesmo um comprador inexperiente como uma criança. Mas nesse caso, fica claro que quando o comerciante não engana seus clientes, ele não faz isso porque considera isso incorreto, mas porque ele quer assegurar seu interesse pessoal de não perder clientela, o que poderia ocorrer caso sua reputação fosse prejudicada perante os seus clientes. Em suma, para Kant, é óbvio que um comerciante pode tratar

corretamente seus clientes por dever, isto é, um comerciante pode agir moralmente. Entretanto, sob a hipótese de estarmos tratando de um comerciante esperto, então, nesse caso, fica claro que, segundo o uso que o senso comum faz do conceito de dever, ele não atribuiria valor moral ao tratamento correto dispensado por tal comerciante. Segundo uma terminologia que aparece no próximo parágrafo, estamos lidando com um caso de uma ação conforme ao dever, mas não com uma ação realizada por dever, por conseguinte, trata-se de uma ação que não possui valor moral, ainda que de um ponto de visto externo (de um expectador), ela seja correta.

Nos parágrafos 10 e 11 ele se ocupa da distinção de uma ação por dever de ações realizadas por inclinação *imediate*. Para evitar equívocos com relação ao que é enunciado nesses parágrafos, talvez seja adequado começar indicando o que Kant não está defendendo. Em primeiro lugar, ter uma inclinação imediata para conservar sua vida ou para ajudar os outros não é algo ruim. Ao contrário, Kant julga que essas inclinações são coisas boas e merecem honra, louvor e estímulo. O que elas não possuem é um valor moral intrínseco, ou seja, elas não podem ser consideradas como dignas de estima e respeito. Em segundo lugar, o que Kant não está defendendo é que para que uma ação seja moral, um indivíduo tenha necessariamente que ser infeliz ou não ter nenhuma inclinação imediata para a realização daquela ação. Essa foi uma caricatura, uma espécie de falácia do espantinho formulada pela primeira vez por Schiller⁵⁵, mas que

⁵⁵ Friedrich Schiller escreveu a seguinte epigrama a Goethe:

continuou encontrando eco ao longo da história da filosofia. Para Kant, um sujeito que age por dever pode sentir contentamento e felicidade por ter agido dessa forma, mais do que isso, tem o direito de se sentir feliz por alcançar os seus objetivos. Para Kant não são apenas misantropos que podem agir moralmente, mas eles constituem sim o melhor caso para esclarecer o conteúdo próprio do conceito de dever na sua pureza.

Ora, o que Kant pretende defender com o exemplo do misantropo é novamente uma questão conceitual, ou seja, que uma ação por dever pode ser realizada por alguém como um misantropo e que nestes casos o conceito de dever pode ser mais claramente apresentado e concebido. O exemplo do misantropo representa então uma situação extrema em que o conceito de dever pode ser apresentado em toda a sua pureza. É apenas quando a máxima que determina a ação não depende de uma inclinação que ela possui um conteúdo moral. “Sem dúvida! É aí que começa o valor do caráter, que é [um valor] moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever.”⁵⁶

Quando se diz que se trata de uma questão conceitual, se quer dizer com isso que não se está falando de critérios para

“Escrúpulo da Consciência: Alegremente, eu sirvo meus amigos, mas, ai de mim! faça isso com prazer. Por isso sou atormentado pela dúvida de que não sou uma pessoa virtuosa. Decisão: Certamente, a única solução é tentar desprezá-los totalmente, E então, fazer com aversão aquilo que o dever te ordena.” A versão original pode ser encontrada em: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/gewissensskrupel/> e <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/decisum/>

⁵⁶ GMS, AA 04: 398f..

identificar tal ação na prática, isto é, se uma determinada ação *foi* realizada por dever ou não. Para Kant, a ética é uma disciplina normativa que deve apresentar os critérios segundo os quais nós devemos agir e não uma disciplina técnico-teórica cuja função seria identificar se uma pessoa de fato agiu ou não moralmente. Essa posição é reforçada pelo que se convencionou chamar de tese da opacidade da ação moral, a qual é enunciada de forma clara no início da FMC 2:

De fato, é absolutamente impossível estabelecer com plena certeza pela experiência um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha assentado unicamente em razões morais e sobre a representação [que cada um se faz] do seu dever. Pois, na verdade, ocorre às vezes que, por mais severo que seja o autoexame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever, que pudesse ter sido suficientemente forte para mover-nos a esta ou àquela boa ação e a tão grande sacrifício; mas daí não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob a mera simulação daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade; pois não é à toa que gostamos de nos lisonjear atribuindo-nos falsamente um motivo mais nobre; mas, de fato, jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê.⁵⁷

⁵⁷ GMS, AA 04: 407.

Portanto, quando Kant fala do comerciante, do filantropo ou do misantropo, ele não está se propondo a avaliar ações particulares de indivíduos, as quais seriam, dessa forma, descritas. Isso estaria em contradição com a tese da opacidade moral. Entretanto, e isso também é importante, a tese da opacidade moral não constitui um empecilho para que o dever moral se imponha ao indivíduo, ou seja, não é porque o sujeito nunca pode ter certeza de que agiu moralmente (uma questão teórica) que ele não tenha o dever de agir dessa forma (uma questão prática e moral), afinal

mesmo que jamais tenha havido ações originadas de fontes tão puras, aquilo, no entanto, de que se trata aqui não é absolutamente se acontece isto ou aquilo, mas, sim, que a razão comanda por si só e independentemente de todas as aparências o que deve acontecer, por conseguinte, [a clara convicção de que] ações, das quais o mundo talvez ainda não tenha dado até aqui qualquer exemplo, cuja factibilidade poderia até mesmo ser posta em dúvida por quem baseia tudo na experiência, são, no entanto, irremissivelmente comandadas pela razão, e de que, por exemplo, a pura sinceridade na amizade nem por isso pode ser menos exigida de todo homem, mesmo que até agora não tenha havido qualquer amigo sincero, porque este dever está situado, enquanto dever em geral, antes de toda experiência, na ideia de uma razão determinando *a priori* a vontade mediante razões.⁵⁸

Tendo isso em vista, não é função da ética controlar a vida social dos indivíduos a partir de uma avaliação sobre como eles de fato agem, pois isso passa a ser uma função do direito, que constitui

⁵⁸ GMS, AA 04: 407f..

uma outra esfera da moral, com critérios e princípios próprios, os quais são elaborados por Kant na primeira parte da *Metafísica dos costumes*, intitulada de *Princípios metafísicos da doutrina do direito*.

Há mais um elemento relevante que merece ser explorado a partir do exemplo do misantropo. Ele constitui um caso paradigmático que serve como pedra de toque para mostrar o quanto a ética de Kant é menos exigente do que uma ética como a de Aristóteles. Para Aristóteles, um misantropo jamais poderia ser considerado moral, pois lhe faltaria o sentimento adequado, o qual ele sente no momento da ação. Não basta que o sujeito tenha agido como deveria, ele também precisa sentir os sentimentos adequados para aquela situação. Além disso, também um indivíduo que tivesse boa vontade, mas não conseguisse alcançar adequadamente os fins exigidos pela virtude não seria considerado moral. Para Aristóteles, o agir moral não se relaciona, portanto, apenas com os fins corretos estabelecidos pela boa vontade, mas depende também de alcançar os fins corretos de modo adequado e conforme um modo adequado de sentir ao longo do processo. Isso é o que Aristóteles chama de qualificativos da ação (como, quanto, quando, de que forma, etc.). Portanto, pode-se dizer que a ética deontológica de Kant promove uma deflação de exigências com relação ao modelo teleológico contextualista de Aristóteles e, por conseguinte, também dos seus seguidores modernos (como Hegel) e contemporâneos (como no caso de MacIntyre). Se Aristóteles e Kant poderiam concordar com relação ao princípio da boa vontade, Aristóteles acrescentaria ainda outras duas exigências, a saber, 1) alcançar os fins da boa vontade com sucesso e, 2) a ação deveria ocorrer sempre acompanhada dos sentimentos e emoções

adequadas. Esses outros dois elementos são vistos por Kant como elementos bem-vindos, que inclusive devem ser promovidos, mas que não constituem uma condição necessária. Apesar da “fama” que a ética Kantiana carrega como uma ética extremamente exigente e rígida, essa é, mais uma vez, uma visão distorcida.

Outro ponto levantado a partir desses parágrafos sobre o filantropo e o misantropo é a sugestão de que um filantropo moral, por exemplo, poderia acolher em suas máximas tanto o princípio do dever, quanto o de uma inclinação. Nesse caso, alguns intérpretes sugeriram que se está lidando com uma situação de sobredeterminação moral (Cf. Baron 1995), ou seja, em um primeiro momento, a máxima seria determinada pelo dever e, em um segundo momento, ela receberia uma determinação da inclinação. Como dito anteriormente, é natural e adequado que um indivíduo que aja moralmente também queira ter suas inclinações satisfeitas, entretanto, é bastante problemático assumir que essas inclinações, ainda que em uma posição secundária, estejam *determinando* a máxima, pois, se esse fosse o caso, então poder-se-ia dizer que o princípio do dever não é suficiente para determinar a ação, o que não seria mais uma posição adequada no contexto da ética de Kant. Por outro lado, se o princípio do dever é suficiente para determinar a máxima, não faz sentido dizer que uma inclinação também passou a determinar a máxima, ainda que em um segundo momento. Portanto, um filantropo pode agir moralmente, mas a satisfação das suas inclinações nunca pode ser *determinante* no estabelecimento das suas máximas. Elas podem constituir apenas uma *expectativa adjacente*, mas não determinante para suas máximas. Dito ainda de outra forma, para o agente moral, ter as

inclinações indo na mesma direção daquilo que constitui o dever é, com certeza, algo bem-vindo e desejável, mas não necessário para a moral. Dessa forma, parece ser equivocado falar de sobredeterminação, pois não há uma segunda determinação, apenas um acompanhamento adjacente que pode ser bem-vindo, mas não necessário.⁵⁹

Aqui vale a pena trazer um comentário de Korsgaard:

Quando Kant sugere que a ação de um filantropo está determinada por outras inclinações, ou seja, que sua ação foi baseada no princípio do amor-próprio, seus leitores frequentemente supuseram que ele *devia* estar sugerindo que o impulso de simpatia não é, no final das contas, desinteressado. Mas Kant é perfeitamente claro que ele não pensa isso, pois ele caracteriza tal pessoa como agindo “sem outro motivo de vaidade ou proveito próprio” (GMS 04:398). O conteúdo dos desejos e impulsos de alguém não é de algum modo modificado pelo princípio da vontade pelo qual alguém decide agir sobre eles. A queixa de Kant com relação ao filantropo não é a de que ele quer ajudar os outros *por quê* isso lhe *agrada*. Mas é porque ele escolheu ajudar os outros apenas por que *quis* esse agrado. Isso é com certeza uma razão para ajudar aos outros, ainda que incompleta, mas uma razão ainda melhor está disponível, a qual o filantropo poderia ter encontrado se ele tivesse apenas pensado se ele poderia universalizar as suas máximas. Kant condena a pessoa com temperamento solidário não com base no conteúdo do seu incentivo, mas por ela não ter feito uma escolha suficientemente refletida.⁶⁰

⁵⁹ Nesse sentido também Timmermann (2009).

⁶⁰ KORSGAARD, 1996b, p. 243s..

De modo similar assevera Timmermann:

Se o comportamento humano fosse determinado por inclinação, ações beneficentes seriam impossíveis sempre que a simpatia fosse muito fraca ou estivesse indisponível. Se agir por inclinações imediatas fosse um exemplo de uma verdadeira ação moral, a moralidade estaria exposta aos caprichos da ‘sorte moral’. Não poderiam existir comandos que fossem estritamente morais e universais.⁶¹

No parágrafo 12 fica novamente evidente o quanto é caricata a visão atribuída à ética de Kant como sendo avessa à felicidade. Se, por um lado, não há dúvidas de que sua ética não se funda sobre o princípio da felicidade, por outro lado, é falso dizer que a felicidade ou as inclinações são inimigas, algo a ser combatido. Ao contrário, Kant não poderia ter sido mais claro quando escreveu:

Assegurar a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente), pois a falta de contentamento com seu estado, sob a premência de uma multidão de cuidados e em meio a necessidades insatisfeitas, poderia facilmente transformar-se numa grande *tentação à transgressão aos deveres*.⁶²

Ou seja, quando a inclinação imediata para buscar a sua própria felicidade deixa de ser um móbil para o agente, então torna-se até mesmo um dever promover sua felicidade, “e é só então que seu

⁶¹ TIMMERMANN, 2007, p. 35.

⁶² GMS, AA 04: 399.

comportamento tem um valor propriamente moral.”⁶³ Em outras palavras, os seres humanos possuem uma inclinação imediata para buscar a sua própria felicidade e quando fazem isso com base nesse fundamento, sua ação não tem valor moral, ainda que ela não seja também imoral. Entretanto, buscar a própria felicidade é um dever moral e quando os seres humanos fazem isso sem se basear na sua inclinação imediata, então sua ação possui valor moral. De todo modo, a moralidade não compreende a felicidade como uma rival ou inimiga. A felicidade é algo diferente da moralidade e, por razões indiretas, isto é, para que não sejamos tentados fortemente a descumprir o dever, a promoção da felicidade passa a ser reconhecida também como um dever.

No parágrafo 13 Kant aborda a questão do amor e sua relação com o dever. Aqui ele busca dar um sentido moral às “passagens das Escrituras onde se manda amar o próximo, até mesmo o nosso inimigo”. Segundo Kant, o único sentido em que se pode falar de um dever de amor é se distinguirmos entre o amor patológico, que está situado “no pendor da sensação” e se constitui de uma “solidariedade sentimental” e sobre o qual não temos controle, e o amor prático, o qual se funda num princípio e pode, portanto, ser “mandado”. Assim, se no senso comum está presente o dever de amar ao próximo, isso somente pode ter sentido se o amor for algo que está submetido à nossa vontade, ou seja, sobre o que temos escolha de fazer ou deixar de fazer. Esse somente pode ser o caso de um amor distinto do amor da inclinação.

⁶³ GMS, AA 04: 399.

Enfim, o fio condutor do parágrafo 9 ao 13 foi desassociar o conceito de dever do conceito de inclinação, seja ela mediata e egoísta, seja ela imediata e não egoísta. E nessa empresa o caso do misantropo representa uma excelente oportunidade para esclarecimento.

Ações subjetivamente difíceis são, portanto, admiráveis no sentido de que podemos admirá-las, enquanto que a mesma ação moral não seria tão claramente revelada como boa em uma pessoa virtuosa no caso dela ser acompanhada por uma inclinação. Essa é a razão pela qual casos extremos são tão úteis na educação moral e para a ética. Sendo assim, não é necessário nem desejável que a força moral de alguém seja posta a prova, mas é necessário que ela prevaleça caso isso ocorra. Essas teses são filosoficamente controversas, mas elas não são completamente bizarras nem obviamente equivocadas. O comum entendimento sobre questões morais pode ao final estar do lado de Kant.⁶⁴

Por isso, a primeira proposição do dever somente pode ser aquela que distingue a ação realizada por dever daquelas cujas máximas estão definidas em função das inclinações, ou seja, *uma ação praticada por dever é aquela que não se funda em uma máxima que busca satisfazer uma inclinação.*

⁶⁴ TIMMERMANN, 2009, p. 62.

5. Apêndice: Sobre a distinção do uso, do contexto e do valor da habilidade, da prudência e da moralidade

Kant distingue basicamente três modos de uso da razão (entendida em sentido amplo) em relação ao arbítrio, isto é, a capacidade de fazer e deixar de fazer, a saber, o *instrumental* em relação às coisas, o *pragmático* em relação ao comportamento social e o uso *moral* da razão. Eles corresponderiam às seguintes três disposições humanas: a técnica, a pragmática e a moral. A meta da disposição técnica é a *habilidade*, a da disposição pragmática é a *prudência* e a da moral é a *moralidade*. Kant chama o *processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.⁶⁵ O ideal da primeira é a simplicidade (*Einfalt*), da segunda é a prudência (*Klugheit*), o da terceira a sabedoria (*Weisheit*).⁶⁶ Irrita-se com a falta de habilidade, envergonha-se com a falta de prudência e se repugna com a falta de moralidade,⁶⁷ chamando-se o primeiro indivíduo de inábil (*Einfältig*), o segundo de idiota ou estúpido (*Thorheit*),⁶⁸ e o terceiro de imoral.

Kant concebe a *habilidade* como uma competência instrumental racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de autossustento (prover alimentação e segurança), como também a formulação e

⁶⁵ Cf. *Anth*, AA 07: 322ff. Veja-se também Refl. 1482, AA 15: 659.

⁶⁶ *Refl.* 6577, AA 19: 92. Também Refl. 6894, AA 19: 197. Nesse caso, o ideal da moralidade é virtude (*Tugend*).

⁶⁷ *Refl.* 6824, AA 19: 173.

⁶⁸ *Anth*, AA 07: 210.

uso dos conhecimentos técnico-científicos. Na *Anth*, a disposição técnica é concebida como “mecânica, vinculada a consciência para o manejo das coisas”.⁶⁹ O seu desenvolvimento depende da cultura escolástica ou da didática. É através dela que o ser humano se torna “habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como indivíduo”.⁷⁰

A *prudência* se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, por meio de sua cultura conseguir agir segundo as leis e as normas de bom comportamento. O homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.⁷¹ Além disso, a formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela”.⁷² Na *KrV*, uma regra de prudência é definida como “a lei prática derivada da motivação da felicidade”, e felicidade como, “a satisfação de todas as nossas inclinações”.⁷³ Na *GMS*, prudência é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio”,⁷⁴ a qual deve ser de caráter duradouro e não meramente

⁶⁹ *Anth*, AA 07: 322. “A habilidade está direcionada para as coisas, a prudência para a felicidade” [Die Geschicklichkeit ist auf Sachen, die Klugheit auf Menschen gerichtet] (AA 25: 855)

⁷⁰ *Päd*, AA 09: 455.

⁷¹ Cf. *Päd*, AA 09: 449f; 486f.

⁷² *Päd*, AA 09: 455.

⁷³ *KrV*, B 834.

⁷⁴ *GMS*, AA 04: 416n.

transitório,⁷⁵ e na *Anth* como disposição “de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções”.⁷⁶ Para exemplificar a distinção entre habilidade e prudência Kant utiliza o exemplo do relojoeiro: “o relojoeiro é hábil se ele faz um bom relógio, mas prudente se ele sabe como apresentá-lo de modo efetivo [aos seus clientes]”.⁷⁷

Já com a disposição moral o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre e autônomo. A “formação moral dá ao ser humano um valor que diz respeito à inteira espécie humana”.⁷⁸ Para a moralização “não basta que o homem seja capaz de toda a sorte de fins, convém também que ele consiga a disposição [*Gesinnung*] de escolher apenas os bons fins, os quais são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo os fins de cada um.”⁷⁹ Como aponta Loudon (2000, 42s), essa passagem contém três elementos importantes: 1. É crucial que se alcance uma determinada *disposição* para que se possa considerar moralizado. Uma disposição não é um mero hábito, mas um modo de pensar [*Denkungsart*] que se enraíza na estrutura da personalidade do agente e envolve deliberação racional e consciente a respeito de *máximas*. 2. A disposição de que não se deve buscar nada além de

⁷⁵ Nesse sentido a distinção entre *Weltklugheit* e *Privatklugheit* (GMS, AA 04: 416n.).

⁷⁶ *Anth*, AA 07: 322.

⁷⁷ V-Mo/Mrong II, AA 29: 606.

⁷⁸ *Päd*, AA 09: 455.

⁷⁹ *Päd*, AA 09: 450.

bons fins pode se referir a formulação do imperativo categórico segundo o reino dos fins. 3. O elemento que se refere à necessidade de aprovação de todos invoca o princípio da universalidade. Nesse sentido, Kant volta a afirmar que “a cultura moral deve ser fundada sobre máximas, não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos, aquelas formam a maneira de pensar. É preciso proceder de tal forma que a criança se acostume a agir segundo máximas, e não segundo certos incentivos.”⁸⁰ Ou ainda, “é preciso cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem.”⁸¹

Além disso, no contexto da avaliação das máximas de ações é importante ressaltar que nem toda ação comporta uma avaliação que seja simultaneamente moral e prudencial. Isso significa que uma grande parte de comportamentos humanos pode ser avaliada simplesmente de uma perspectiva técnica, outros de uma perspectiva pragmática e outros ainda de uma perspectiva moral, sendo que em alguns casos é possível avaliar a mesma ação a partir de mais de uma perspectiva.⁸² Portanto, é importante destacar que existem coisas que são indiferentes de um ponto de vista moral,⁸³ ainda que não o sejam de um ponto de vista técnico e prudencial ou vice-versa.

⁸⁰ *Päd*, AA 09: 480.

⁸¹ *Päd*, AA 09: 475.

⁸² Cf. *MS*, AA 06: 216.

⁸³ Cf. “Mas pode, outrossim, ser chamado de delirantemente virtuoso aquele que não admite que haja, do ponto de vista moral, coisas indiferentes (*adiaphora*) e que deixa todos os passos juncados de deveres, quais ratoeiras,

Exatamente porque prudência e moral podem ser utilizadas tanto conjuntamente, quanto separadamente, é que se faz necessário ter clareza acerca das suas características distintivas de cada uma. Ao se comparar prudência e moralidade pode-se apresentar três aspectos distintivos:

a) a prudência se vincula ao conceito de felicidade ou bem-estar (das *Wohl*),⁸⁴ enquanto que a moralidade se relaciona com o conceito de moral e do bom (das *Gute*);⁸⁵

b) a prudência, apesar de se relacionar aos fins do arbítrio, pertence a parte teórica da filosofia, enquanto que apenas a moralidade constitui a parte estritamente prática da filosofia;⁸⁶ Além disso, a doutrina da prudência tem a ver com “os fins que o homem se

não considerando indiferente que me alimente de carne ou de peixe, que beba cerveja ou vinho, fazendo-me ambos bons proveitos: cai-se aqui numa micrologia, que, se a incluíssemos na doutrina da virtude, converteria o seu domínio em tirania” (MS, AA 06: 409)

⁸⁴ Cf. GMS, AA 04: 416.

⁸⁵ Cf. KpV, AA 05: 59.

⁸⁶ Cf. “todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem, em seu conjunto, à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; somente as que dão à liberdade são, segundo o conteúdo, especificamente diferentes daquelas. Pode-se dizer das primeiras: constituem a parte prática de uma *filosofia da natureza*, mas somente estas últimas fundam uma *filosofia prática* em particular” EEKU, AA 20: 197. Para ficar mais claro vale conferir toda a passagem: EEKU, AA 20: 195-197. Também sobre isso em: MS, AA 06: 217f; KU, AA 05: 172. Ou ainda: “Princípios do amor de si na verdade podem conter regras gerais de habilidade (de encontrar meios para objetivos), mas em tal caso são meros princípios teóricos (por exemplo, como aquele que gosta de comer pão tem que inventar um moinho). Mas preceitos práticos que se fundam sobre eles não podem ser nunca universais, pois o fundamento determinante da faculdade de apetição funda-se sobre um sentimento de prazer e desprazer, que jamais pode ser admitido como dirigido universalmente aos mesmos objetos.” (KpV, AA 05: 25f).

propõe atendendo aos impulsos sensíveis da sua natureza a qual se baseia em princípios empíricos”, enquanto que a doutrina moral trata dos “objetos do livre arbítrio sob as leis deste, objetos que ele deve propor-se como fins”, os quais são princípios objetivos dados *a priori* na razão pura prática.⁸⁷

c) a justificação e utilização dos princípios prudenciais segue um paradigma de reflexão consequencialista e utilitarista,⁸⁸ ou seja, avalia as máximas do agente na medida em que os meios escolhidos para a ação estão mais ou menos de acordo com o fim a ser alcançado (a representação da consequência da ação, a qual está ligada a representações do agradável ou desagradável);⁸⁹ enquanto que a justificação de princípios morais segue sempre um modo de reflexão principiológico, isto é, que avalia as máximas da ação segundo um princípio que se apresenta em si mesmo como legítimo, ou ainda,

⁸⁷ MS, AA 06: 385.

⁸⁸ Cf. “A sabedoria diz respeito ao que é bom. A prudência acerca do que é útil. [Die Weisheit geht auf das Gute. Klugheit aufs nützliches.]” (Refl. 3644, AA 17: 172); “(...) nossa prudência pode ser apenas avaliada a partir das consequências.” (V-Mo/Collings, AA 27:347); “As regras da prudência são tais que nós temos que olhar para as consequências.” (V-Mo/Mrong II, AA 29: 616). Também em V-Mo/Herder, AA 26:37.

⁸⁹ Cf. “na doutrina da prudência toda a ocupação da razão consiste em unificar todos os fins que nos são impostos por nossas inclinações num único fim, o da *felicidade*, e em coordenar os meios para alcançá-la. Neste setor, pois, a razão não pode nos fornecer senão leis pragmáticas do comportamento livre para atingirmos os fins que nos são recomendados pelos sentidos; de maneira alguma pode, pois, munir-nos de leis puras determinadas *a priori*.” (KvV, B 828) “Às regras da prudência serão exigidas duas coisas: estabelecer elas mesmas o fim e o uso dos meios para este fim. Pertence a isso uma regra de julgamento daquilo que pertence à felicidade e a regra do uso dos meios para esta felicidade. A prudência é, pois, uma capacidade de determinar o fim e também os meios de modo suficiente.” (V-Mo/Collings, AA 27: 246)

que se apresenta como válido independentemente da representação das consequências das ações.⁹⁰

Ora, tendo isso em vista, pode-se por exemplo considerar uma ação como moral e ainda assim, como realizada de forma inábil e imprudente. Mas exatamente porque os critérios e princípios são diferentes para cada uma das perspectivas, também não há nada que estabeleça uma contradição entre esses âmbitos, isto é, uma ação moral também sempre pode ser uma ação realizada com habilidade e de forma prudente. Tendo em vista o que Kant afirma com relação ao dever de promover a própria felicidade, pode-se inclusive ir além. Pode-se dizer que, de modo geral, existe um dever moral de que a habilidade e a prudência sejam continuamente desenvolvidas, pois são elas que garantem o sucesso da ação. Afinal, a ação moral não envolve apenas um desejo de alcançar determinado fim, mas a realização de tudo o que está ao seu alcance para realizá-lo. Trata-se de um querer. Logo, de modo indireto, a moralidade também passa a abarcar o

⁹⁰ Cf. “(...) a razão pura tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios. Só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição superior, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla de impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência, do mesmo modo como o mínimo de empírico, como condição em uma demonstração matemática, reduz e aniquila sua dignidade e importância. A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuido nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa.” (*KpV*, AA 05: 25) Ver também *GMS*, AA 04: 394.

dever de desenvolvimento da habilidade e da prudência, não porque elas sejam boas incondicionalmente em si mesmas, mas porque elas podem ser vistas como meio para a realização dos fins da própria moralidade. Entretanto, cabe sempre lembrar a ressalva que Kant fez na esteira de Rousseau, de que o simples desenvolvimento da prudência e da habilidade sem a disposição moral não passa de ‘aparência coruscante’ que coloca o gênero humano na pior das condições⁹¹.

⁹¹ Sobre as relações entre Rousseau e Kant ver Klein (2017; 2019).

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALLISON, H. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary**. Oxford, 2011.

AMERIKS, K. Kant on the Good Will. In. AMERIKS, K. **Interpreting Kant's Critiques**. Oxford, 2003, pp. 193-211.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário Cury. Brasília: UNB, 2001.

BARON M. W. **Kantian Ethics Almost Without Apology**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

HORN, C. Kant on Ends in Nature and in Human Agency: The teleological Argument (GMS I, 394-396). In. HORN. C.; SCHÖNECKER, D. (Eds.) **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, pp. 45-71.

KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Tradução José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. In. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarola/Discursos Editoriais: 2009.

KANT, I. **Gesammelte Schriften**. hrsg: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: [s. n.], 1900.

KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In. KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

KANT, I. **Início conjectural da história humana**. Trad. Joel Klein. In. *Ethica@* v.8, n. 1, pp. 157-168, 2009.

KANT, I. **Lógica** (Jäsche). 3.ed. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Fontanella. Piracicaba: Unimep, 2004.

KANT, I. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Tradução e introdução Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KLEIN, J. T. **A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau**. Trans/Form/Ação (Unesp. Marília. On Line), v. 42, p. 9-34, 2019.

KLEIN, J. T. **A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau**. CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ, v. 22, p. 51-70, 2017.

KLEIN, J. T. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. **Kant-Studien**, v. 104, p. 188-212, 2013.

KLEIN, J. T. Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. **Analytica** (UFRJ), v. 18, p. 47-81, 2014a.

KLEIN, J. T. **Kant e a Ideia de uma história universal**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

KLEIN, J. T. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana. In. **Veritas** (Porto Alegre), v. 59, p. 143-173, 2014b.

KLEMME, H. F. **Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”**: Ein systematischer Kommentar. Reclam, 2017.

KORSGAARD, C. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge, 1996a.

KORSGAARD, C. **The Sources of Normativity**. Cambridge, 1996b.

LOUDEN, R. **Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings**. Oxford, 2000.

LUDWIG, B. **Aufklärung über die Sittlichkeit: Zu Kants Grundlegung einer Metaphysik der Sitten**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020.

SCHÖNECKER, D; WOOD, A. W. A. “Fundamentação da metafísica dos Costumes” de Kant: um comentário introdutório. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Loyola, 2014.

SEDGWICK, S. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes: Uma chave de leitura**. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. São Paulo: Vozes, 2017.

TIMMERMANN, J. Acting from duty: inclination, reason, and moral worth. In. TIMMERMANN, J. (Ed.) **Kant's Groundwork to the Metaphysics of Morals: A Critical Guide**. Cambridge, 2009, pp. 45-62.

TIMMERMANN, J. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A commentary**. Cambridge, 2007.

WOOD, A. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge, 1999.

WOOD, A. The good without limitation (GMS 393-394). In. HORN. C.; SCHÖNECKER, D. (Eds.) **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, pp. 25-44.

Conforme ao dever e por dever – [GMS, AA 04: 397-401]

Joãosinho Beckenkamp*

Como são geralmente entendidas, as duas primeiras seções da *Fundamentação da metafísica dos costumes* se caracterizam por um procedimento analítico, o que significa que se parte de algo aceito em geral para identificar, por análise e abstração, seus elementos constitutivos. Assim, a primeira seção procede a uma explicitação racional ou filosófica das convicções populares (entendimento comum, senso comum ou sã razão) acerca do que é moralmente bom. E neste sentido Kant registra que, para o entendimento moral comum, o moralmente bom implica uma certa incondicionalidade, ou seja, que para o povo em geral só é moralmente bom e merecedor de valoração moral o que é incondicionalmente bom; as condicionalidades diminuem o valor moral daquilo que está em questão.

O início da primeira seção introduz então a vontade boa como candidata única ao posto do incondicionalmente bom, para em seguida proceder à análise racional do que está implícito nesta ideia de uma vontade boa. Esta análise gira em torno do conceito de dever, em relação ao qual se devem ressaltar os traços característicos de uma vontade boa. Depois de anunciar que, para desenvolver o conceito de vontade boa, pretende tratar do

* Professor do Departamento de Filosofia da UFMG.

conceito de dever, Kant passa diretamente para o tópico da distinção entre agir por dever e agir meramente conforme ao dever, o que deixa ao leitor atento uma sensação de existir no texto uma lacuna.

Antes de passar para a mencionada distinção, ter-se-ia esperado um parágrafo que deixasse claro que só uma ação por dever é moralmente boa (o que faria o nexos com o tópico anterior da vontade boa) e pode ser ordenada (o que faria o nexos com o tratamento posterior dos ordenamentos da razão prática pura). Esta lacuna é identificada na literatura como a ausência de uma primeira proposição de três, como se faz esperar a partir da introdução da segunda (em GMS, AA 04: 399) e da terceira (em GMS, AA 04: 400). Posto que esta última é apresentada como consequência das anteriores, Schönecker e Wood propuseram uma redação da primeira proposição que permitisse a conclusão. A formulação de Kant para a proposição a ser derivada: “A terceira proposição, como consequência de ambas as anteriores, eu expressaria assim: *dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.*”¹ A formulação de Schönecker e Wood para a primeira proposição: “(P1) Uma ação por dever é uma ação por respeito à lei.”² Este procedimento dos autores traz a complicação extra de antecipar a introdução do conceito de respeito à lei. Mais indicado parece ser a leitura da exposição de Kant como uma progressiva explicitação do conceito de dever, que, a meu ver, deveria começar com uma proposição conectando a vontade boa

¹ GMS, AA 04: 400.

² SCHÖNECKER/WOOD, 2002, p. 62.

ou o moralmente bom (também colocado por Kant como o que tem valor moral) com o agir por dever.

O longo tratamento da distinção entre agir por dever e agir meramente em conformidade ao dever³ visa expor o conceito de dever em sua pureza, recorrendo a “certas restrições e obstáculos subjetivos” para “enaltecer por contraste e deixar aparecer com tanto mais brilho”⁴ o conceito de uma vontade boa. Nesta exposição, Kant descarta de saída e explicitamente as ações contrárias ao dever, “pois nelas nem sequer se coloca a questão se podem ter ocorrido *por dever*, uma vez que até colidem com ele.”⁵ Nisto já está implícita uma distinção entre ações contrárias ao dever e ações conformes ou não contrárias ao dever. Além disto, como observam Horn, Mieth e Scarano, são deixadas de lado as ações meramente permitidas: “Kant não considera a grande classe das ações indiferentes ou permitidas, quer dizer, ele não menciona as ações que não são nem ordenadas (conforme ao dever) nem proibidas (contrárias ao dever).”⁶ Pode-se ilustrar esta exclusão a partir do que Kant diz na sequência sobre dois tipos de ações meramente conformes ao dever, sendo que o primeiro tipo deve igualmente ser deixado de lado, visto que não contribui para ressaltar o que é o dever pelo dever:

Deixo de lado também as ações que são efetivamente conformes ao dever, para as quais os homens tampouco têm imediatamente inclinação, mas que eles ainda assim realizam, porque são levados a elas por

³ GMS, AA 04: 397-399.

⁴ GMS, AA 04: 397.

⁵ GMS, AA 04: 397.

⁶ HORN/MIETH/SCARANO, 2007, p. 179.

uma outra inclinação. Pois então se deixa facilmente distinguir se a ação conforme ao dever ocorreu por dever ou por intenção egoísta.⁷

Um exemplo disto (complementando Kant) seria o pagamento de impostos, o que em geral não se faz por inclinação imediata a pagar impostos, mas porque não se quer ter problemas com o fisco (a intenção egoísta). Nestas ações, encontra-se determinado o que é dever, mas o cumprimento do que é devido se dá por uma motivação que não é derivada do próprio dever; como é fácil estabelecer nestes casos que a ação, ainda que conforme ao dever, foi realizada por uma motivação egoísta, não há nada a extrair daí para elucidar o que é agir por dever, e não meramente conforme ao dever.

No segundo tipo de ações meramente conformes ao dever, seria mais difícil separar o dever da inclinação ou motivação subjetiva, visto que aquilo que é posto como devido coincide com o interesse subjetivo geral do agente:

Bem mais difícil é perceber esta distinção lá onde a ação é conforme ao dever e o sujeito tem ademais inclinação imediata para ela. Por exemplo, é certamente conforme ao dever que o merceiro não cobre mais de seu comprador inexperiente, e onde há bastante comércio o comerciante prudente não o faz também, mas mantém um preço geral fixo para qualquer um, de modo que uma criança pode comprar dele tão bem quanto qualquer outro. Portanto se é atendido honestamente; só que isto está longe de ser suficiente para já por isto acreditar que o comerciante

⁷ GMS, AA 04: 397.

procedeu assim por dever e princípios da honestidade: sua vantagem o exigia; mas que ele tivesse ademais uma inclinação imediata aos compradores, para não favorecer ninguém no preço como que por amor, não se deixa supor aqui. Portanto a ação não ocorreu nem por dever nem por inclinação imediata, mas apenas por intenção egoísta.⁸

Neste caso, então, o comerciante tem também interesse egoísta em ser honesto, quer dizer, em parecer honesto, visto que isto melhora sua posição num mercado mais desenvolvido (“onde há bastante comércio”).

Tanto no caso das ações conformes ao dever que são realizadas mesmo contra a inclinação do sujeito quanto no das que podem contar com uma certa inclinação ou interesse egoísta para sua realização, há uma clara referência ao dever (o imposto a ser pago, o preço a ser mantido para todos). Ficam de fora desta análise, como observam os comentadores mencionados, aquelas ações que nem constituem dever nem são proibidas (cuja omissão constitui um dever), quer dizer, as ações moralmente indiferentes ou meramente lícitas (permitidas). Pode-se ilustrar esta espécie de ações com o exemplo do merceiro, que agora, além de cobrar o preço justo e devido, resolve colocar um televisor em sua mercearia, digamos que para se distrair em momentos de refluxo do movimento. É óbvio que esta decisão não tem relação com nenhum dever em particular, não sendo a instalação de um televisor em sua loja nem ordenada (portanto dever) nem proibida (caso em que seria seu dever a omissão, quer dizer, deixar

⁸ GMS, AA 04: 397.

de fazer). No cotidiano das pessoas, aliás, a maior parte das ações se incluiria nesta terceira classe, como é fácil de concluir.

No contexto da análise que Kant realiza na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a desconsideração desta classe não causa problemas, uma vez que se trata de ressaltar o mais possível a incondicionalidade das demandas morais, chamando a atenção assim para a necessidade de uma metafísica do moral ou um tratamento puramente racional do princípio da moralidade. Mas no desenvolvimento posterior de sua filosofia moral esta exclusão leva a uma tensão interna que Kant nunca resolveu definitivamente. De um lado, como aqui na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant se apresenta como um rigorista em termos de moral, sugerindo que toda ação é ou ordenada ou proibida, portanto, que toda ação é determinada como dever de fazer ou deixar de fazer. Creio que não se estaria na trilha errada se fôssemos buscar a origem deste rigorismo moral numa certa herança cristã, modernamente mesclada com uma retomada de ideias estoicas; mas isto já é outro assunto. Do outro lado deste tensionamento interno da filosofia moral kantiana, encontram-se textos como a *Crítica da razão prática*, que desenvolve uma compreensão bem mais neutra dos princípios da razão prática e, neste contexto, também do princípio da razão prática pura e do que dele decorre, e a *Metafísica dos costumes*, com sua clara distinção entre o meramente jurídico e o ético. Ainda que o faça de maneira pouco decidida, Kant chega a corrigir o rigorismo típico da *Fundamentação da metafísica dos costumes* quando reconhece, na introdução à doutrina da virtude da

Metafísica dos costumes, que há um quê de exagero em tal rigorismo moral:

Pode-se chamar, entretanto, de quimericamente virtuoso aquele que não admite coisas *indiferentes* (*adiaphora*) em vista da moralidade e cobre todos os seus passos com deveres feito estacas, não considerando indiferente se me alimento com carne ou peixe, cerveja ou vinho, mesmo se ambos me fazem bem; uma micrologia que, se admitida na doutrina da virtude, tornaria seu domínio uma tirania.⁹

Isto dito precisamente lá onde se esperaria a aplicação mais rigorosa do rigorismo moral, quer dizer, em relação à doutrina da virtude ou da ética como especificamente diferente do direito (tratado na *Metafísica dos costumes* como domínio do meramente conforme ao dever ou mesmo do simplesmente permitido), não quer dizer pouco.

Uma vez entendida a função dos exemplos que Kant apresenta em GMS AA 04: 397-399, a saber, ressaltar o valor moral exclusivo da ação por dever ou do cumprimento do dever pelo dever, a leitura desta parte do texto já não constitui dificuldade no que diz respeito à compreensão. Como observou já Paton em seu comentário da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “no intuito de estabelecer sua doutrina, Kant adota um método de isolamento.”¹⁰ Só que nisto Kant parece ter exagerado na dose, o que levou muitos de seus leitores a protestar contra certo excesso na consequência. Particularmente o segundo

⁹ MS, AA 06: 409.

¹⁰ PATON, 1971, p. 48.

exemplo se presta a causar uma péssima impressão ao colocar em dúvida o valor moral de ações caritativas realizadas

por almas de disposição tão compassiva, que, mesmo sem um outro motivo da vaidade ou do proveito próprio, encontram um íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e que se podem regozijar com a satisfação de outros na medida em que é obra sua.¹¹

Este parece ser o caso ideal da alma caridosa e benemérita movida por compaixão e tocada pelo sofrimento alheio. Mas, sempre para ressaltar a exclusividade da ação por dever e nada mais que dever, Kant passa a questionar o mérito moral de tais ações movidas por ou acompanhadas de envolvimento humano efetivo, dando a preferência a ações caritativas realizadas por algum escroque moral:

Mas eu afirmo que em tal caso uma ação semelhante, por mais que seja conforme ao dever e amável, ainda assim não tem verdadeiro valor moral, emparelhando com outras inclinações [...]; pois falta à máxima o conteúdo moral, a saber, de realizar tais ações, não por inclinação, mas *por dever*.¹²

Até aqui fica claro que Kant está seguindo o que Paton chamava de método de isolamento, que visa ressaltar que, para ter mérito ou valor moral, a ação deve ser realizada tendo como máxima o cumprimento do dever pelo dever.

¹¹ GMS, AA 04: 399.

¹² GMS, AA 04: 399.

Já neste ponto do texto se poderia levantar um escrúpulo moral como aquele formulado numa epigrama de Schiller de meados dos anos 1790: “De bom grado ajudo os amigos, mas infelizmente o faço com inclinação, / E assim me aflijo seguidamente com a ideia de que não sou virtuoso.”¹³ Escrúpulo resolvido pela decisão kantiana, na interpretação de Schiller: “Então não há outro remédio: tens de procurar desprezá-los, / E então fazer com nojo o que o dever te ordena.”¹⁴ Paton certamente tem razão ao considerar esta interpretação de Kant um mal-entendido, repetido posteriormente tanto por críticos quanto por seguidores de Kant (neste caso, obviamente moralistas ou rigoristas em matéria de moral). Mas não deixa de ser verdade que Kant exagera na dose:

Supondo assim que o ânimo daquele filantropo esteja obnubilado por um desgosto que apaga toda compaixão com o destino de outros, que ele ainda possui fortuna para beneficiar outros em necessidade, mas que necessidade alheia não o comovesse porque está suficientemente ocupado com a própria, e então, quando já nenhuma inclinação o incitasse a tanto, ele ainda assim se arrancasse desta insensibilidade mortal e realizasse a ação sem qualquer inclinação, tão somente por dever, justo e apenas então ela tem seu verdadeiro valor moral.¹⁵

¹³ SCHILLER, 2004, 299.

¹⁴ SCHILLER, 2004, 300.

¹⁵ GMS, AA 04: 399.

Caridade com indiferença ou até nojo dos necessitados: seria este o exemplo perfeito para uma ação por dever e tão somente por dever?

O que Kant diz na sequência pode ser lido como elogio indireto do homem moderno ou burguês, cujo coração está mais ocupado pela ânsia de lucro do que pela compaixão com os semelhantes (um aspecto que, no contexto da crítica da ideologia burguesa, certamente merece também consideração:

Mais ainda: caso a natureza tivesse colocado pouca simpatia no coração deste ou daquele, caso ele (ademais um homem honesto) fosse frio por temperamento e indiferente em relação aos sofrimentos dos outros, talvez porque, ele mesmo dotado do dom particular da paciência e da força de resistência em relação aos seus próprios [sofrimentos], pressupõe ou até exige algo parecido também de qualquer outro, caso a natureza não tivesse formado tal homem (que certamente não seria seu pior produto) propriamente para a filantropia, não encontraria ele ainda assim em si uma fonte para se dar a si mesmo um valor muito maior do que pode ser o de um temperamento benevolente? Sem dúvida! É justamente aí que começa o valor do caráter que é moralmente e sem comparação o mais elevado, a saber, que faça o bem, não por inclinação, mas por dever.¹⁶

Difícil não dar razão a Schiller neste ponto; o mesmo Schiller que, aliás, admite, em *Sobre graça e dignidade*, que em casos limites tudo o que resta ao sujeito é mesmo a dignidade que consiste em cumprir puramente seu dever, não sendo possível, portanto, unir

¹⁶ GMS, AA 04: 399.

sempre dever e inclinação num cumprimento gracioso de seu dever.

Mas, como dito, a intenção de Kant é apresentar de forma depurada o que constitui o incondicionalmente bom e, neste sentido, o valor moral. Para tanto, introduz mais duas proposições que delimitam seu objeto. Uma isola a vontade boa em relação às consequências ou efeitos de sua determinação:

A segunda proposição é: uma ação por dever tem seu valor moral, *não na intenção* que deve ser alcançada por ela, *mas na máxima segundo a qual ela é decidida*, dependendo assim, não da realidade do objeto da ação, mas apenas do *princípio* do *querer* segundo o qual a ação ocorreu, sem consideração de todo objeto do desejo.¹⁷

Pois a realização do objeto da ação, como efeito a ser produzido no mundo, depende sempre de circunstâncias empíricas que não podem ser controladas pela própria vontade. Por isto, o essencial para decidir se uma vontade é boa ou não só pode ser encontrado no princípio de sua determinação, ou seja, naquilo que leva a vontade a se determinar, e não nas consequências, em que ela pode ser frustrada. Este ponto pode ser exemplificado com o caso extremo em que ocorre entre a determinação da vontade e a ação a ser realizada um sinistro que interrompe a sequência temporal, como a morte ou, mais dramático, uma paralisia física. Neste último caso, o sujeito teria de assistir a sua própria impotência em executar a ação boa que se decidira a realizar no momento anterior; de acordo com a análise que Kant empreende aqui, tal

¹⁷ GMS, AA 04: 399-400.

sujeito não teria motivo para escrúpulo moral, pois sua determinação foi decisiva naquilo que estava a seu alcance, podendo então se consolar com a compreensão de que seu repentino infortúnio não estava ao alcance de sua vontade.

A última proposição especifica finalmente que o dever (*Pflicht*) implica mais do que mera conformidade ao dever, mas que o cumprimento do dever ocorra também por dever, o que leva Kant a introduzir já aqui o móbil da vontade que deve constituir o fundamento subjetivo no cumprimento do dever: “A terceira proposição, como consequência de ambas as anteriores, eu expressaria assim: *dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.*”¹⁸ Já se viu que não é possível decidir se esta proposição é

¹⁸ GMS, AA 04: 400. É aqui que deveria ser introduzida a longa nota sobre o sentimento do respeito que se encontra adiante no texto, ligada a um parágrafo em que não se trata deste tópico (Cf. GMS, AA 04: 401). Como a nota apresenta aspectos decisivos da teoria kantiana do móbil moral, tratada exaustivamente no terceiro capítulo da analítica da razão prática na *Crítica da razão prática*, pode ser interessante deixar aqui a passagem mais relevante: “Poder-se-ia me acusar de procurar com a palavra *respeito* apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de responder claramente à questão com um conceito da razão. Só que, mesmo sendo respeito um sentimento, ele decerto não é um sentimento *recebido* por influência, mas um *causado* por um conceito da razão, e por isto especificamente diferente de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo. O que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço com respeito, que significa simplesmente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência disto se chama *respeito*, de modo que esta é considerada como *efeito* da lei sobre o sujeito e não como sua *causa*. No fundo, respeito é a representação de um valor que rebaixa meu amor-próprio. Portanto é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação nem do medo, ainda que tenha algo análogo a ambos. O *objeto* do respeito é,

consequência das duas anteriores, uma vez que Kant não enunciou a primeira, e a terceira não decorre simplesmente da segunda, que apenas isola a vontade boa em relação ao resultado empírico que pode ser alcançado.

Com essa terceira proposição, é introduzida uma distinção entre determinação objetiva e determinação subjetiva da vontade, que será fundamental para a execução posterior da filosofia moral de Kant:

uma ação por dever deve isolar completamente a influência da inclinação e, com ela, qualquer objeto da vontade; portanto não sobra nada para a vontade que a possa determinar a não ser objetivamente a *lei* e subjetivamente *puro respeito* por esta lei prática, logo a máxima de seguir tal lei mesmo com perda para todas as minhas inclinações.¹⁹

No conceito do dever por dever se encontra, portanto, mediante a análise em seus elementos, que objetivamente a vontade seja determinada tão somente pela lei ou princípio da vontade (e não por uma inclinação qualquer ou também pela consideração dos resultados empíricos), e subjetivamente pelo puro respeito à lei, a

portanto, unicamente a *lei*, e na verdade aquela que impomos a *nós mesmos* e ainda assim como em si necessária. Como lei lhe somos submetidos sem consultar o amor-próprio; como imposta a nós por nós mesmos, ela é ainda assim uma consequência de nossa vontade, tendo analogia, na primeira perspectiva, com medo, na segunda, com inclinação.” (GMS, AA 04: 401). Encontra-se, portanto, já nesta nota da *Fundamentação da metafísica dos costumes* a estrutura elementar do respeito à lei como móbil propriamente moral da vontade: um sentimento causado pela razão prática pura mediante a imposição de sua lei a uma vontade sensivelmente afetada.

¹⁹ GMS, AA 04: 400-401.

qual se torna assim também princípio subjetivo da vontade ou sua máxima, como Kant a define já aqui: “Máxima é o princípio subjetivo da vontade; o princípio objetivo (isto é, aquele que serviria a todos os seres racionais como princípio prático também subjetivamente se a razão tivesse pleno poder sobre o desejo) é a lei prática.”²⁰

Uma vez expostos estes elementos, Kant pode concluir sua longa análise com um resumo do que é então constitutivo do valor moral da ação ou do bem moral da vontade:

O valor moral da ação não se encontra, portanto, no efeito que dela é esperado, tampouco num princípio qualquer da ação que precisa emprestar deste efeito esperado seu motivo. [...] Por isto, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que certamente só ocorre no ser racional, na medida em que ela é o motivo da vontade, e não o efeito esperado, pode constituir o bem tão excelente que chamamos de moral, e que já está presente na própria pessoa que age de acordo com ela, não precisando ser esperada ainda do efeito.²¹

Excurso sobre a distinção entre moralidade e legalidade no direito e na ética

Na *Crítica da razão prática*, a distinção entre agir conforme ao dever e agir por dever é apresentada também como distinção entre legalidade e moralidade. A passagem mais completa neste sentido retoma o que se viu aqui como sendo a

²⁰ GMS, AA 04: 400.

²¹ GMS, AA 04: 401.

análise feita na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

O conceito do dever exige na ação, portanto, *objetivamente*, concordância com a lei, mas em sua máxima, *subjetivamente*, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei. E nisto se baseia a diferença entre a consciência de ter agido *conforme ao dever e por dever*, isto é, por respeito à lei, dos quais o primeiro (a legalidade) também é possível se apenas inclinações tivessem sido os fundamentos de determinação da vontade, mas a segunda (a *moralidade*), o valor moral, tem de ser posto exclusivamente em que a ação ocorra por dever, isto é, tão somente por causa da lei.²²

Depois do visto acima, esta passagem já não deve oferecer dificuldades de compreensão.

Ora, a distinção entre mera legalidade e moralidade constitui um elemento decisivo na doutrina do direito de Kant, na qual defende uma compreensão do direito como especificamente diferente da ética, reservando então o termo “moral” para designar o gênero (que engloba justamente ética e direito). Agora, no contexto de sua filosofia do direito, Kant admite dois tipos de leis da liberdade, cada qual colocando um tipo diferente de exigência em seu cumprimento, a saber, mera legalidade ou conformidade à lei e moralidade ou cumprimento da lei pela lei:

²² KpV, AA 05: 144.

Estas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas*, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações.²³

Se a legislação ética inclui a exigência de que a própria lei constitua o fundamento de determinação das ações, quer dizer, também a máxima como princípio subjetivo determinante das ações, a legislação jurídica em sentido estrito ou específico não coloca esta exigência, esgotando-se seu cumprimento, do ponto de vista meramente jurídico, na concordância externa com a lei.

Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* se encontra uma teoria do móbil moral (detalhada finalmente no terceiro capítulo da analítica da razão prática na *Crítica da razão prática*), apresentando este como adoção subjetiva do princípio objetivo da moralidade enquanto máxima determinante de suas ações. Na *Metafísica dos costumes*, a relação com o móbil da vontade serve para marcar mais uma característica distintiva das legislações jurídica e ética, já diferenciadas pela mera legalidade ou conformidade externa com a lei e pela moralidade ou conformidade interna com a lei (adoção da lei também como máxima ou princípio subjetivo da vontade):

Toda legislação pode distinguir-se ainda em vista dos móveis. Aquela que faz de uma ação um dever e deste

²³ MS, AA 06: 214.

dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a ideia do próprio dever, é *jurídica*. [...] Chama-se à mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem considerar seu móbil, a *legalidade* (conformidade à lei); mas àquela concordância em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação chama-se a *moralidade* da ação.²⁴

Não cabe aqui uma análise destas passagens decisivas para marcar a diferença específica do direito no âmbito da filosofia moral de Kant. O que deve ter ficado claro é que estas distinções retomam tópicos analisados na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e que agora passam a cumprir outras funções num contexto em que se trata de lidar com a delicada questão se e como o direito é parte da moral, ou ainda se e como o direito se distingue da ética.

Visto que se explicitou acima o que é para Kant dever em sentido estrito (*Pflicht*), caberia ainda apontar para uma incongruência que se coloca com o conceito de dever jurídico, tal qual comparece numa divisão apresentada na introdução da *Metafísica dos costumes*: “Todos os deveres são ou *deveres de direito* <*Rechtspflichten*> (*officia juris*), isto é, tais que é possível para eles uma legislação externa, ou *deveres de virtude* <*Tugendpflichten*> (*officia virtutis s. ethica*), para os quais não é possível uma legislação externa”.²⁵ O contexto deixa claro que “*Pflicht*” traduz o termo “*officium*” de Cícero, que certamente não tinha em mente um rigorismo moral de tipo cristão. Como as obrigações jurídicas não

²⁴ MS, AA 06: 218-219.

²⁵ MS, AA 06: 239.

exigem em seu cumprimento a adoção da lei como máxima ou princípio subjetivo da vontade, sendo plenamente atendidas com a mera conformidade externa à lei, elas não constituem, no âmbito da legislação jurídica, um dever no sentido estrito definido por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (ver acima).

Referências

GUYER, P. (Ed.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Totowa: Rowman and Littlefield, 1998.

HÖFFE, O. (Ed.). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar**. Frankfurt a. M.: Klosterman, 1989.

HORN, C.; MIETH, C.; SCARANO, N. **Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kommentar**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

PATON, H. J. **The categorical imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. **Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar**. Paderborn: Schöningh, 2007.

TUGENDHAT, E. **Vorlesungen über Ethik**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

O conceito de máxima

Marília Espirito Santo*

Na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant apresenta máximas como princípios práticos subjetivos em oposição a leis, princípios práticos objetivos: “máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática”¹.

Em uma passagem na segunda seção da *Fundamentação*, Kant retoma o contraste entre máxima e lei, e explicita o sentido da normatividade contida em uma e outra:

Máxima é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o

* PNPd/CAPES - PPGLM/UFRJ

¹ KANT, 2009, p. 129 | GMS, AA 04: 400n.

princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo.²

Embora essas duas passagens apareçam em notas de rodapé, o papel que as máximas desempenham na filosofia moral kantiana é tão significativo que alguns a denominam “ética de máximas”³ (*Maximenethik*). Para esclarecer esse papel, convém examinar o texto da *Fundamentação* e procurar distinguir as notas características do conceito de máxima. Não se trata de estender a análise para outros textos de Kant, como a *Crítica da razão prática* (1788), o escrito sobre *A religião nos limites da mera razão* (1793) ou a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Em vez disso, trata-se de considerar brevemente certos textos de Wolff e de Rousseau para situar o contexto histórico filosófico em que Kant elabora seu conceito de máxima.

I

A compreensão do conceito de máxima como princípio prático subjetivo exige, primeiro, a compreensão do que significa princípio, para então distingui-lo como princípio prático em oposição a princípio teórico e como princípio subjetivo em oposição a princípio objetivo.

Kant recorre a dois termos em alemão para se referir a princípio: *Prinzip* e *Grundsatz*. Por vezes, utiliza também as formas latinas *princíp* e *principium*. Em português, assim como *Prinzip* é

² KANT, 2009, p. 213 | GMS, AA 04: 420-1n.

³ HÖFFE, O. 2005, P. 205 ss. Sobre a interpretação de Höffe, Cf. Albrecht, M. 1994, p. 129 ss.

simplesmente “princípio”, *Grundsatz* pode ser traduzido por “proposição fundamental” ou, como assinala Rubens Rodrigues Torres Filho, “sentença-base”⁴. Esses dois termos em alemão, *Prinzip* e *Grundsatz*, expressam, ao menos, três diferentes aspectos complementares, não excludentes, do conceito de princípio: 1) temporal, no sentido de “início”; 2) espacial, no sentido de “solo”, “base” ou “fundamento” (*Grund* pode ser compreendido como “chão”; *Abgrund*, por exemplo, significa “abismo”, “sem chão”); 3) transcendental, no sentido de *ratio*, “razão” ou “fundamento” (outro sentido de *Grund*)⁵. Consideradas essas notas em uma definição geral, o conceito de princípio representa algo que serve de início, base ou razão para algo.

Uma nota característica que escapa a essa definição geral, entretanto, é o aspecto discursivo do substantivo “proposição” em “proposição fundamental” (*Satz* em *Grundsatz*). Pois algo que serve de início, base ou razão para algo não precisa ser uma proposição nem ter forma discursiva. Conforme a *Crítica da razão pura* (1^a ed. 1781; 2^a ed. 1787): a “divisão <das categorias> é sistematicamente extraída de um princípio (*Prinzip*) comum, a saber, o poder de julgar (que é o mesmo que o poder de pensar)”⁶. Conforme a *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770): “O tempo é (...) princípio (*principium*) formal absolutamente primeiro do mundo sensível”⁷. N’Os sonhos de

⁴ TORRES FILHO, R.R. 1992, p. 185.

⁵ Howard Caygill, no verbete “princípio” do *Dicionário Kant*, observa que “na tradição wolffiana *Grund* e *ratio* eram sinônimos” (Caygill, H. 2000, p. 259-260). Cf. Baumgarten, A. 2014, p. 156, § 307.

⁶ KANT, 1997, p. 111 | *KrV*, A 80-1 / B 106.

⁷ KANT, 2005, p. 253 | *MSI*, AA 02: 402.

um visionário explicados pelos sonhos da metafísica (1766), Kant escreve que as almas, “seres imateriais <que> são princípios (*Principien*) espontâneos”, “contêm o fundamento (*Grund*) da vida no universo”⁸. Já no escrito sobre *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763), ele escreve: Deus é “o grande princípio” (*der große Principium*) responsável pela harmonia e unidade do mundo⁹.

Em nenhum desses exemplos apresentados por James Messina no verbete *Prinzip* do *Kant-Lexikon*¹⁰, quer nos textos pré-críticos quer na *Crítica da razão pura*, verifica-se o aspecto discursivo do conceito de princípio, relevante para a compreensão do conceito de máxima. O tempo não é uma proposição, é antes o “*princípio formal* absolutamente primeiro do mundo sensível”¹¹, na medida em que “tudo o que é sensível só pode ser pensado como posto de modo simultâneo ou sucessivo, conseqüentemente, (...) como correlacionado por uma posição determinada no tempo”¹². Por sua vez, tampouco é uma proposição o poder de julgar, potência cuja atualização das funções discursivas do pensamento está na origem da tábua dos juízos e da tábua das categorias. Conforme Béatrice Longuenesse, o poder de julgar é “uma possibilidade ou potencialidade para formar juízos”¹³. Fonte de toda discursividade na medida em que vem a ser exercitado, esse poder para formar juízos não dispõe ele mesmo de forma discursiva.

⁸ KANT, 2005, p. 159 | GMS, AA 02: 329.

⁹ Cf. KANT, 2003A, p. 154 | MSI, AA 02: 112.

¹⁰ MESSINA, J. 2015, p. 1843-45.

¹¹ KANT, I. 2005, p. 253 | MSI, AA 02: 402.

¹² Cf. KANT, 2005, p. 253 | MSI, AA 02: 402.

¹³ LONGUENESSE, B. 2019, p. 33.

Em contrapartida, máximas são princípios que encerram em si uma forma discursiva, elas são *proposições* fundamentais. Daí a relevância da distinção conceitual entre os termos “princípio” e “proposição fundamental”, embora Kant os utilize, na maioria das passagens, como sinônimos e de modo intercambiável. Na passagem da primeira seção da *Fundamentação* em que apresenta o conceito de máxima, Kant usa somente o termo *Prinzip*¹⁴; na passagem da segunda seção usa ambos, *Prinzip* e *Grundsatz*¹⁵. Em sentido estrito, toda proposição fundamental é um princípio, mas nem todo princípio é uma proposição fundamental. O conceito de princípio é mais amplo que o conceito de proposição fundamental.

¹⁴ KANT, 2009: “máxima é o princípio subjetivo do querer (*das subjective Princip des Wollens*); o princípio objetivo (*das objective Princip*) (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática” (p. 129 | GMS, AA 04: 400n.).

¹⁵ KANT, 2009: “Máxima é o princípio subjetivo para agir (*das subjective Princip zu handeln*) e tem de ser distinguida do *princípio objetivo (objectives Princip)*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio (*Grundsatz*) segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo (*objectives Princip*), válido para todo ser racional, e o princípio (*Grundsatz*) segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo” (p. 213 | GMS, AA 04: 420-1n.).

II

A propósito da discursividade das máximas, uma proposição (*Satz*) é uma declaração em que se diz algo de algo. Em sua forma elementar, ela põe (*setzt*) em relação um sujeito e um predicado na medida em que ou afirma ou nega o predicado do sujeito. Uma proposição fundamental não se deduz de outra proposição, ela serve de base à dedução de outras. Exemplo paradigmático é o papel desempenhado pela premissa maior em um silogismo. Aí uma conclusão (todo S é P) se deduz da relação entre a premissa maior (todo M é P) e a menor (todo S é M). A premissa maior não é deduzida de outra proposição, mas, pensada em relação com a menor, é razão da verdade da conclusão. Daí seu sentido de proposição fundamental ou sentença-base.

O aspecto discursivo de uma proposição fundamental também se verifica no princípio de não contradição (*Satz des Widerspruchs*), cujo enunciado declara que “a coisa alguma convém um predicado que a contradiga”¹⁶. Introduzido por Kant como uma proposição (*Satz*), o princípio de não contradição é fundamental porque não se deduz de outra proposição e, além disso, nenhuma proposição pode contrariá-lo sem aniquilar a si mesma. Ele consiste na “*conditio sine qua non*”¹⁷, em particular, de toda proposição analítica, cuja relação entre sujeito e predicado já está contida no conceito do sujeito, de modo que basta analisá-lo para reconhecer sua síntese com o conceito do predicado.

¹⁶ KANT, 1997, p. 190 | K_rV, A 151 / B 190.

¹⁷ KANT, 1997, p. 191 | K_rV, A 152 / B 191.

O caráter “fundamental” da proposição que serve de princípio não deve ser confundido, porém, com o adjetivo “universal” (*allgemein*). Kant esclarece na *Crítica da razão pura* que há proposições universais, extraídas da experiência por indução, que podem servir de premissa maior em um silogismo, mas não podem ser denominadas princípios em sentido estrito.¹⁸ Kant as denomina “princípios por comparação”¹⁹ (*komparative Prinzipien*), em oposição aos princípios por excelência. Mais apropriado seria chamar tais princípios por comparação de proposições gerais, não de proposições universais. Na análise do conceito de máxima também se trata de considerar a diferença entre generalidade e universalidade.

Kant divide as proposições, na *Lógica de Jäsche* (1800), em teóricas e práticas.²⁰ Proposições teóricas enunciam algo sobre um objeto nela representado. Proposições práticas enunciam algo representado como condição necessária para a realização de algo. Mais precisamente, ao enunciarem ações como condições necessárias para a realização de algo, proposições práticas representam razões (*Gründe*) para agir de certo modo, justificando por que agir assim e não assado.

Em uma proposição prática, por exemplo, “comer uma maçã por dia deixa o médico longe”, enuncia-se uma ação, “comer uma maçã por dia”, representada como condição necessária para a realização de algo, “deixar o médico longe”. Não se trata aí de uma proposição *fundamental* prática, pois, ao perguntarmos “por

¹⁸ Cf. KANT, 1997, p. 299 | *KrV*, A 300 / B 356.

¹⁹ KANT, 1997, p. 300 | *KrV*, A 301 / B 358.

²⁰ Cf. KANT, 2003b, p. 129 | *Log*, AA 09: 110.

quê?”, a resposta seria: “para mantermos a saúde”. Há uma razão mais geral que justifica a ação. As proposições fundamentais práticas, por sua vez, contêm as razões mais gerais e, nessa medida, são primeiras, não derivam de outra razão. Máximas são, portanto, proposições fundamentais que enunciam uma ação representada como condição necessária para a realização de algo e que contêm as razões mais gerais que justificam a ação. A pergunta “por quê?” não pode ser respondida por um princípio do qual a máxima seja derivada, ela é primeira. Dela podem ser derivadas outras proposições práticas, mas ela mesma não se deriva de nenhuma proposição mais geral. Na *Reflexão 7078* (1776-78), Kant esclarece: “Convém à ética não as ações que devo praticar, mas o *principium* a partir do qual as devo praticar. Máximas”.²¹

Proposições práticas podem, segundo Kant, ser objetivas ou subjetivas. Essa distinção conceitual explicita o âmbito de validade da regra de ação enunciada. Proposições práticas objetivas enunciam regras de ação válidas para todo agente racional, isto é, sua normatividade possui universalidade e necessidade absolutas. Elas contêm razões para justificar que todos os agentes racionais, independentemente de suas condições particulares, pratiquem uma ação. Proposições práticas subjetivas, por outro lado, enunciam regras de ação válidas para algum agente racional, sua normatividade possui universalidade e necessidade relativas. Universalidade que consiste, portanto, em generalidade, pois depende das condições subjetivas do agente racional e está “muitas vezes em conformidade com a ignorância

²¹ KANT, 1934, p. 244 | HN, AA 19: 244.

ou também com as inclinações do mesmo”²². Nesse caso, as razões que justificam uma ação valem para o agente racional em virtude de sua particularidade, visto que proposições práticas subjetivas são extraídas da experiência por indução.

Não se deve confundir a particularidade do agente racional determinado por proposições práticas subjetivas com a particularidade da circunstância em que o agente racional pretende agir. Se assim fosse, poderíamos supor que, em cada circunstância que exigisse um tipo de ação, o agente racional deveria apelar a um princípio distinto. Mas isso esvaziaria a generalidade do princípio prático subjetivo e sua condição de princípio que enuncia razões para agir. A máxima não se confunde, pois, com uma intenção isolada ou um propósito específico²³, relativos a uma circunstância particular ou a um caso individual. Sua validade, embora dirigida a um agente particular, é de ampla extensão. A máxima é um *princípio* prático subjetivo, uma *proposição fundamental*. Ela reflete o tipo de vida que o agente quer: “a máxima é a *lei subjetiva*, isto é, aquilo que a pessoa, *em geral*, propõe-se a fazer”²⁴ (itálicos adicionados).

A distinção entre proposições práticas objetivas e proposições práticas subjetivas é análoga à distinção da *Crítica da razão pura*, respectivamente, entre princípios por excelência e princípios por comparação. Proposições práticas objetivas, isto é, a lei prática ou o imperativo nas passagens em questão na

²² KANT, 2009, p. 213 |GMS, AA 04: 420n.

²³ Sobre a distinção entre máxima e propósito específico, Cf. R. Bittner (2003).

²⁴ KANT, 1928, p. 128 |HN, AA 18: 128 (*Reflexão 5237*) (1769-1778?). No original: “(...) *die maxime ist das subjective Gesetz, d.i. das, was man sich selbst allgemein zu thun vorgesetzt hat.*”

Fundamentação (04: 400n e 420-1n), são princípios por excelência. Já proposições práticas subjetivas, as máximas, são princípios por comparação. As máximas funcionam como princípio do juízo prático para um agente racional particular e, nessa medida, servem como premissa maior em um silogismo prático.²⁵ Elas representam as razões mais gerais do porquê agir assim e não assado. Nesse sentido é que desempenham os papéis de início e fundamento, representando discursivamente a razão que justifica a ação.

Quanto à lei prática, princípio objetivo, ela tem origem na razão pura. A lei prática representa o que é racional fazer, independentemente da condição particular de um agente qualquer. Se o agente é um ser racional finito, como o ser humano, o que é racional fazer é representado por um dever. Se o agente não é, porém, um ser racional finito, se nele a razão tem pleno poder sobre a faculdade apetitiva, então o princípio subjetivo coincide com o princípio objetivo e o que é racional fazer não é representado por um dever. O princípio objetivo é “válido para todo ser racional” e, no caso do ser racional finito, mais especificamente, é “o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo”²⁶. Já a máxima, princípio subjetivo, embora seja um princípio racional, tem origem na experiência. Ela representa o que o agente quer praticar e isso depende das condições particulares de cada agente. A máxima é um princípio

²⁵ Sobre máxima como premissa maior em um silogismo, Cf. p. ex. *Metafísica Dohna* (1792-93) (KANT, 2001a, p. 380 | *V-Met/Dohna*, AA 28: 678).

²⁶ KANT, 2009, p. 213 | *GMS*, AA 04: 420n.

subjetivo válido apenas para seres racionais finitos, seres em que a razão não tem “pleno poder sobre a faculdade apetitiva”²⁷.

A particularidade da máxima só se identifica com a universalidade da lei se o conteúdo da máxima for determinado unicamente pela razão. Aí a máxima que enuncia o querer de um agente particular vale para todo e qualquer agente. Trata-se de uma máxima que também é lei. Porém, se o conteúdo da máxima for determinado não só pela razão, mas também pela sensibilidade, então a particularidade da máxima se diferencia da universalidade da lei. Aí a máxima que enuncia o querer de um agente particular vale apenas para ele, e não para todo e qualquer agente. Trata-se da máxima que não é lei, nem pode sê-lo.

Na *Fundamentação*, a dicotomia entre razão e sensibilidade como fontes em que tem origem o conteúdo do princípio prático corresponde à divisão entre moralidade e felicidade. O princípio da moralidade, princípio prático objetivo, é normativo para os seres humanos. Ele contém uma regra de ação que os seres humanos devem seguir na medida de sua racionalidade e de modo independente de suas condições particulares. Mas, para que o ser humano adote determinado curso de ação, não é suficiente que ele *deva* agir assim e não assado, é necessário que ele o *queira*. Mesmo que o agente se proponha a seguir o dever representado no princípio da moralidade, ele precisa tomar esse dever como *seu* princípio prático subjetivo. Em outros termos, é preciso que o agente faça do princípio da moralidade sua máxima ou, para utilizar os

²⁷ KANT, 2009, p. 129 | GMS, AA 04: 401n.

termos d'A religião, é preciso que o agente admita ou incorpore²⁸ (*aufnimmt*) o princípio objetivo em seu princípio subjetivo. Uma vez incorporado na máxima o princípio da moralidade, este deixa de ser apenas normativo em relação ao agir e passa a ser também descritivo em relação ao querer. Como o princípio objetivo é válido para todos os seres racionais independentemente de suas particularidades, a máxima que incorpora o princípio moralidade e, portanto, que é “conforme à universalidade da lei”²⁹ vale para

²⁸ Sustentada por Kant n'A religião (1992, p. 29-30 | RGV, AA 06: 24), a tese segundo a qual um motivo (*Triebfeder*) só pode determinar a vontade à ação na medida em que for incorporado ou acolhido (*aufgenommen*) na máxima ficou conhecida a partir da interpretação de Henry Allison (1990, p. 40) como “tese da incorporação”. Sobre a tradução do termo *Triebfeder*, é preciso considerá-lo em contraste com os termos *Bewegursache* e *Bewegungsgrund*, pois as traduções em português dos escritos práticos de Kant divergem a respeito. Na *Fundamentação*, Guido de Almeida traduz *Triebfeder* por “mola propulsora” ou “força propulsora” e traduz *Bewegursachen* por “móbil”, “móvel” ou “causas motrizes”. Ambos indicam um fundamento subjetivo da apetição e se opõem a *Bewegungsgrund*, que indica um fundamento objetivo do querer e é traduzido por “motivo”. (Cf. p. ex. KANT, 2009, p. 127 | GMS, AA 04: 400; p. 163 | GMS, AA 04: 407; p. 179 | GMS, AA 04: 411; p. 233 | GMS, AA 04: 426; p. 299 | GMS, AA 04: 444; p. 361 | GMS, AA 04: 450; p. 361 | GMS, AA 04: 458. Cf. tb. Almeida, G. 2009, p. 437 e 454. Paulo Quintela traduz *Triebfeder* por “móbil” (Cf. KANT, 1988, p. 40), mas utiliza “motivo” para *Bewegursache* (KANT, 1988, p. 65) e também para *Bewegungsgrund* (KANT, 1988, p. 98). Valério Rohden, em sua tradução da *Crítica da razão prática*, utiliza “motivo” tanto para *Triebfeder* quanto para *Bewegungsgrund*, e enfatiza que Kant não utilizaria os termos de modo unívoco nem na *Fundamentação* nem na segunda *Crítica*. Ambos podem ser compreendidos em sentido amplo como “motivos da razão” e “motivos da sensibilidade” (ROHDEN, V. 2003, p. 583-4, n. 119). Em relação à passagem d'A religião que enuncia a “tese da incorporação”, deve-se ler *Triebfeder* em sentido amplo e com referência tanto aos motivos da razão quanto aos móveis da sensibilidade. Ambos têm de ser incorporados na máxima do agente para que sejam fundamento de determinação da vontade.

²⁹ KANT, 2009, p. 213-15 | GMS, AA 04: 421.

a vontade do agente que a toma como sua, mas também pode valer para todo e qualquer agente. Esse é o sentido da máxima que pode ser lei em vista da chamada tese da incorporação (*incorporation thesis*).

Diferente é o caso do princípio da felicidade, considerada como amor de si. A felicidade é definida na *Fundamentação* como a “soma total das inclinações”³⁰. Ela depende das condições particulares dos seres racionais finitos na medida de sua limitação, relativa a sua inserção na experiência.³¹ Assim como no caso do princípio da moralidade, é preciso que o agente queira agir de modo a realizar sua felicidade. É preciso que o agente tome o princípio da felicidade como seu princípio prático subjetivo, como sua máxima. De todo modo, esse tipo de máxima não pode ter validade universal, visto depender de uma condição particular. A máxima que representa o princípio da felicidade vale apenas para o querer do agente que a tomou como sua.

Kant apresenta na *Fundamentação* diversos exemplos de juízos práticos cuja máxima seria o princípio da felicidade, para enfatizar que a validade dessas máximas não é nem pode ser universal. O exemplo começa com a descrição da situação do agente e da regra de ação que ele pretende justificar a partir de sua máxima:

³⁰ KANT, 2009, p. 123 | GMS, AA 04: 399. Cf. tb. p. 145 | GMS, AA 04: 405.

³¹ Na *Fundamentação*, Kant explicita que “todos os elementos que pertencem ao conceito da felicidade são, sem exceção, empíricos, isto é, têm de ser tomados de empréstimo à experiência (...)”. KANT, 2009, p. 203 | GMS, AA 04: 418.

Alguém que ficou desgostoso da vida por causa de uma série de males que foram se acumulando até a perda de toda esperança ainda está suficientemente em posse de sua razão para poder perguntar a si mesmo se, acaso, pôr fim à vida não seria também contrário ao dever para consigo mesmo. Ele examina agora se a máxima de sua ação poderia se tornar uma lei universal da natureza.³²

Kant esclarece a máxima que justifica o curso de ação pretendido pelo agente: “por amor de mim mesmo, tomo como princípio abreviar a minha vida se esta, com o prolongamento de seu prazo, me ameaçar com males maiores do que a amenidade que ainda prometer”³³. Uma vez identificada a máxima, a questão versa sobre seu âmbito de validade: “Ele só se pergunta ainda se esse princípio do amor de si poderia se tornar uma lei universal da natureza”³⁴. A resposta, como se prevê, é negativa:

Vê-se logo, porém, que uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida pela mesma sensação que nos foi destinada para impelir à promoção da vida, estaria em contradição consigo mesma e, portanto, não subsistiria enquanto natureza; por conseguinte, que é impossível que aquela máxima possa ter lugar como uma lei universal da natureza e, conseqüentemente, <que ela> está em total conflito com o princípio supremo de todo dever.³⁵

³² KANT, 2009, p. 217|GMS, AA 04: 421-422.

³³ KANT, 2009, p. 217|GMS, AA 04: 422.

³⁴ KANT, 2009, p. 217|GMS, AA 04: 422.

³⁵ KANT, 2009, p. 217-19|GMS, AA 04: 422.

No exemplo apresentado, a máxima da felicidade, ou do amor de si, não pode ser considerada como lei, sua condição particular não pode ser tomada como condição universal, pois isso levaria a uma contradição que terminaria por extinguir a natureza como natureza, sistema cujas partes são organizadas na unidade de um todo por leis universais.³⁶ Implícito no argumento é a atribuição da função da promoção da vida ao princípio da felicidade, de modo que tomar como lei a regra de supressão da vida, com base no princípio da felicidade, consistiria em uma contradição. Trata-se de uma impossibilidade lógica³⁷, segundo Kant, na medida em que “não se pode sequer *pensar* sem contradição a máxima como lei da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela devesse se tornar tal coisa”³⁸. Uma natureza em que a felicidade, assumida como princípio, justificasse a promoção e a supressão da vida seria inconcebível, ela aniquilaria seus próprios fins. Tal natureza aniquilaria a si mesma.

A regra de ação enunciada no princípio da felicidade nem sempre contradiz, entretanto, a regra de ação enunciada no princípio da moralidade. Os dois princípios podem, por exemplo, determinar a filantropia. A diferença é que o princípio da felicidade depende de uma condição particular do agente: é

³⁶ Cf. KANT, 2009, p. 215 | GMS, AA 04: 421.

³⁷ Alguns comentadores sustentam que essa contradição tem sentido teleológico, e não estritamente lógico. O que estaria em questão não diz respeito ao agente, mas à finalidade da natureza como sistema harmônico de fins organizado por leis universais, em que cada parte (isto é, cada órgão, faculdade etc.) tem um propósito determinado. Cf. p. ex. C. Korsgaard (2000, p. 87-92), H. Allison (2011, p. 182-185), D. Schönecker & A. Wood (2014, p. 122).

³⁸ KANT, 2009, p. 225 | GMS, AA 04: 424.

preciso que o agente sinta prazer em ajudar os outros. Esse sentimento é contingente, daí o âmbito de validade da regra não poder ser universal. Se a regra pode alcançar generalidade, mas não universalidade, então ela é máxima, e não lei. Mas a máxima e a lei não se distinguem pela regra de ação enunciada. A distinção primordial entre máxima e lei é que esta vale para todos os seres racionais, e não apenas para alguns.

Proposições práticas enunciam ações, portanto, para um ser racional capaz de realizar um objeto por seu querer e seu agir. Elas relacionam uma ação a uma vontade³⁹. O querer é, segundo Kant, mais que um mero desejar, na medida em que envolve a mobilização de todos os meios em poder do agente.⁴⁰ A proposição prática é analítica se relaciona uma ação a uma vontade que, por natureza, quer necessariamente a ação enunciada. Esse é o caso da síntese entre uma vontade perfeita, tal como a vontade divina ou a vontade santa, e a lei moral.⁴¹ Basta analisar o conceito de vontade perfeita para dela deduzir o conceito de ação moral. Mas a proposição prática é sintética, por outro lado, se relaciona uma ação a uma vontade que, por natureza, não necessariamente quer a ação enunciada. Esse é o caso da síntese entre uma vontade imperfeita, tal como a vontade

³⁹ A vontade “é o poder agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios” (KANT, 2009, p. 183 | GMS, AA 04: 412). Ou, ainda, a “vontade é pensada como um poder de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (KANT, 2009, p. 237 | GMS, AA 04: 427). Tradução levemente modificada. Onde aqui se lê “poder”, na tradução aparece “faculdade”.

⁴⁰ Cf. KANT, 2009, p. 105 | GMS, AA 04: 394.

⁴¹ Cf. KANT, 2009, p. 211 | GMS, AA 04: 420n.

humana ou a vontade finita, e a lei moral.⁴² Aí não basta analisar o conceito de vontade imperfeita para deduzir o conceito de ação moral. O ser humano, ser racional finito, pode ou querer ou não querer agir segundo a lei moral. Tanto a ação moral como seu contrário são predicáveis da vontade humana sem contradição. Por isso, para que se estabeleça a síntese entre o conceito de vontade humana e o conceito de ação moral, é necessário recorrer a um terceiro elemento.

Prescindível nas proposições analíticas, esse terceiro elemento é a condição da predicação nas proposições sintéticas.⁴³ Ele permite dividi-las em sintéticas *a priori* e sintéticas *a posteriori*. É prescindível nas proposições analíticas, que sempre são *a priori* a despeito da origem de seus conceitos, porque nelas a condição da predicação já se encontra no conceito do sujeito. As proposições analíticas são aquelas em que o “vínculo do sujeito com o predicado é pensado por identidade”⁴⁴, de forma que o conceito do predicado se deduz do conceito do sujeito por não contradição. Ao inverso, nas proposições sintéticas, o vínculo do sujeito com o predicado não é pensado por identidade, pois tanto o conceito do predicado quanto seu contrário são predicáveis do conceito do sujeito sem contradição. Não basta analisar o conceito do sujeito para encontrar o conceito do predicado, é necessário ir além do conceito do sujeito e buscar um terceiro elemento que sustente o vínculo entre os termos da proposição. Esse terceiro elemento, a condição da predicação nas proposições

⁴² Cf. KANT, 2009, p. 211 | GMS, AA 04: 420n.

⁴³ Sobre essa distinção, Cf. KANT, 2003b, p. 130 | *Log*, AA 09: 111. Cf. tb. ESPIRITO SANTO, M. e CODATO, L. 2019.

⁴⁴ KANT, 1997, p. 43 | *KrV*, B 10.

sintéticas, é a intuição. Nas proposições sintéticas *a priori*, a intuição pura; nas sintéticas *a posteriori*, a intuição empírica.

Se o vínculo se dá na vontade pura, que no juízo prático desempenha o papel que a intuição pura desempenha no juízo teórico, então temos um princípio prático objetivo que enuncia uma ação válida para todo ser racional finito, abstraídas suas condições particulares. O ser humano deve praticar essa ação na medida em que é um agente racional. Tal dever é expresso na forma de um imperativo categórico, que se impõe de modo incondicionado, visto que um ser racional finito, como o ser humano, não necessariamente quer agir assim e não assado. O dever não é suficiente para o querer. O imperativo enuncia razões que justificam porquê todo ser racional finito, na medida em que é racional, deve agir assim e não assado. Na medida em que o agente racional finito quer agir refletindo sobre suas condições particulares, e não abstraindo delas, o vínculo entre o querer humano e a ação moral deve ser buscado na intuição empírica. Nesse caso, o agente racional confere a si mesmo um princípio subjetivo, a máxima, que justifica por que ele, agente racional, em sua particularidade, quer agir segundo a lei moral.

III

A subjetividade da máxima, além de referir-se ao âmbito de validade da regra de ação representada por um agente racional particular, consiste na consciência e na espontaneidade do juízo pelo qual ela vem a ser elaborada. A consciência e a espontaneidade do ato de representar um princípio subjetivo

permite-nos compreender os diferentes papéis que as máximas desempenham na filosofia prática de Kant. O primeiro é relativo à própria ação racional. O segundo, à avaliação moral das ações.

Kant declara na segunda seção da *Fundamentação* que somente o ser racional age segundo a representação de leis:

Toda coisa da natureza atua (*wirkt*) segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir (*Vermögen zu handeln*) segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a *vontade* nada mais é do que *razão* prática.⁴⁵

Representar leis para si é dar-se máximas. Isso ocorre mediante uma atividade da razão. Trata-se, portanto, de um processo que envolve espontaneidade. As máximas não são inatas ao agente, tampouco são impostas por uma instância externa. Elas são espontaneamente adotadas e refletem um ato de julgar implementado pelo agente, ao atribuir razão suficiente a um motivo capaz de justificar suas ações. As máximas “são regras impostas a si mesmo”.⁴⁶ O agente precisa não apenas reconhecê-

⁴⁵ KANT, 2009, p. 183 | GMS, AA 04: 412.

⁴⁶ KANT, 2009, p. 279 | GMS, AA 04: 438. Cf. *Lógica Dohna* (1790's): “uma regra que o sujeito estabelece para si como princípio chama-se máxima” (KANT, 1992b, p. 473 | AA 24: 738). A característica da espontaneidade no procedimento de dar-se máximas torna-se ainda mais explícita no texto sobre *A religião*, quase dez anos depois da *Fundamentação*: “a liberdade do arbitrio tem a qualidade inteiramente peculiar de não poder ser determinado a uma ação por nenhum móbil (*Triebfeder*), a não ser apenas na medida em que o ser humano o incorporou (*aufgenommen*) em sua máxima (o transformou para si em regra universal segundo a qual quer se comportar)”. KANT 1992, p. 29-30 |

la como lei da razão, mas adotá-la espontaneamente como princípio do agir. Visto que o agente escolhe e adota um princípio como sua máxima, é a partir dela que deriva a ação a ser praticada.

Ao sustentar que tudo na natureza é causa eficiente segundo leis, mas somente um ser racional é causa eficiente segundo a representação de leis, Kant sustenta que somente um ser racional pode julgar em sentido prático. Apesar da equiparação entre a lei da razão e a lei da natureza com base na forma universal de ambas, a diferença entre elas corresponde à diferença entre o agir racional e o agir não racional. Segundo a lei da natureza, “tudo que *acontece* pressupõe um estado anterior de que é consequência, segundo uma regra, inevitavelmente”⁴⁷. Se a ocorrência de A no instante t_1 é causa da ocorrência do efeito B no instante t_2 , então toda vez que A ocorrer em t_1 , B ocorrerá *inevitavelmente* em t_2 : se o sol é, por sua luz, causa do calor, então toda vez que um corpo submeter-se algum tempo à luz do sol, ele se aquecerá⁴⁸. Diante da lei da natureza, o ser humano *não tem escolha*. Como qualquer corpo sob o sol, nosso corpo estará necessariamente mais quente em t_2 que em t_1 , *queiramos ou não*.

Segundo a lei da razão, em contrapartida, um ser racional pode ser causa eficiente a partir de suas representações, ele pode julgar em sentido prático. Ao contrário da ação não racional, toda ação racional depende da adoção, por parte do agente, de um princípio que o motive a agir e que justifique sua ação. Se uma ação é racional, então ela é espontânea e consciente,

AA 06: 24. Tradução levemente modificada: onde se lê “incorporou”, na tradução ocorre “admitiu”.

⁴⁷ KANT, 1997, p. 406 | *KrV*, A 444 / B 472.

⁴⁸ Cf. KANT, 2014, p. 89 | *GMS*, AA 04: 312.

consistindo na autodeterminação da vontade por uma lei. Para que a lei representada seja causa eficiente e produza efeitos, é preciso que o agente *queira* a lei e, portanto, que a *escolha*, ao contrário do que ocorre com a lei da natureza, em que o ser humano não tem escolha. Representar a lei e querê-la como sua é dar-se uma máxima.⁴⁹

A nota característica que distingue o agir racional do agir não racional é a espontaneidade do juízo prático como autodeterminação da vontade por uma lei representada como princípio de ação e tomada como máxima. Conforme a *Crítica da razão pura* e *A religião*, o juízo prático é o traço distintivo do *arbitrium liberum* em contraste com o *arbitrium brutum*. O sujeito dotado de *arbitrium brutum* responde a uma causa tal como reage a um estímulo. O sujeito dotado de *arbitrium liberum*, por sua vez, embora motivado por paixões e desejos, não responde a uma causa simplesmente como reage a um estímulo. Ao agir por um motivo causado por paixões ou desejos, o sujeito dotado de *arbitrium liberum* consente a essa inclinação e representa o motivo como razão suficiente para agir. Kant anota na *Reflexão 5611* (1775-78?): “as ações são ocasionadas, em grande parte, pela sensibilidade, mas não são de todo determinadas [por ela]; pois a razão tem de fornecer um complemento de *suficiência*”⁵⁰. Não existe agir racional sem juízo prático. Visto que se exige a *razão*

⁴⁹ Cf. *Metafísica Dohna* (1792-93), segundo a qual toda ação livre ocorre segundo máximas, ao passo que toda ação não livre não ocorre segundo máximas (KANT, 2001a, p. 380 | AA 28: 678).

⁵⁰ *Nun sind die Handlungen durch sinnlichkeit großen Theils veranlaßt, aber nicht gänzlich bestimmt; denn die Vernunft muß ein complement der Zulänglichkeit geben* (KANT, 1928, p. 252 | AA 18: 252).

para derivar as ações a partir de leis, “a vontade nada mais é do que razão prática”⁵¹.

Uma “ação sem pensar” é, nessa medida, uma contradição em termos. Aquilo que se denomina “ação por impulso” não é propriamente uma ação, mas uma reação a um estímulo. O sujeito produz efeitos, mas não *age*, porquanto não julga. Na medida em que toda ação racional envolve o julgar, é necessário que a representação da lei seja não apenas uma representação *no* sujeito agente, mas *para* o sujeito agente. O sujeito deve ter consciência, por um lado, do princípio de ação que representa e que adota como máxima; por outro lado, deve ter consciência de si como sujeito que se impõe a máxima e em cuja vontade se aplica o princípio de ação. Visto que toda ação racional envolve o julgar, é impossível que o sujeito não tenha consciência da máxima que o motiva e que justifica suas ações. A operação prática de julgar efetua-se mediante um silogismo em que a premissa maior, a máxima, posta em relação com a premissa menor, fundamenta a conclusão que representa a ação. A máxima que motiva e justifica a ação pode ser ou uma representação do princípio da moralidade, princípio da razão pura, ou uma representação do princípio da felicidade, princípio da razão empiricamente condicionada.

Um exemplo de Kant na segunda seção da *Fundamentação* serve para esclarecer o silogismo envolvido no processo prático de julgar.⁵² A situação é de alguém que se vê

⁵¹ KANT, 2009, p. 101 | GMS, AA 04: 412.

⁵² Já na primeira seção da *Fundamentação*, Kant apresenta esse exemplo para enfatizar que a máxima da prudência (*Maxime der Klugheit*) não pode valer como lei universal: KANT, 2009, p. 135 | GMS, AA 04: 402-403.

forçado por necessidade a pedir um empréstimo, sabendo que não terá condições de pagá-lo, mas que não conseguiria o empréstimo, caso não promettesse pagá-lo:

(...) a máxima de sua ação teria o seguinte teor: se eu creio que estou num apuro financeiro, tomarei dinheiro emprestado e prometerei pagá-lo embora saiba que isso não ocorrerá. Ora, esse princípio do amor de si, ou do proveito próprio, talvez possa se conciliar muito bem com todo meu bem-estar futuro (...).⁵³

O objetivo de Kant ao apresentar esse e outros três exemplos na segunda seção da *Fundamentação* é mostrar que a máxima do agente não é e não pode ser universal, ela não pode valer como lei. A máxima tem validade geral para o sujeito que a adota, mas admite exceção. Todas as máximas que não podem ter estrita validade universal são representações do princípio da felicidade. Se esta, a felicidade, inclui “poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado”⁵⁴, então o princípio da felicidade inclui a promoção e a manutenção desses elementos, conforme desejados. Esse é o princípio prático subjetivo representado pelo agente e que dá as razões mais gerais para agir assim e não assado. Nos termos da *Reflexão 1164* (1772-75): “A máxima determina para a faculdade do juízo (*Urteilkraft*) o caso que está sob a regra”⁵⁵.

⁵³ KANT, 2009, p. 101 | GMS, AA 04: 422.

⁵⁴ KANT, 2009, p. 101 | GMS, AA 04: 393.

⁵⁵ KANT, 1923, p. 515 | AA 15-2: 515.

No exemplo em questão, o silogismo prático pode ser assim reconstruído:

- 1) Maior – Por amor de mim mesmo, se acreditar que estou em dificuldade financeira, tomarei um empréstimo e prometerei pagá-lo, embora saiba que isso não ocorrerá.
- 2) Menor – Acredito que estou em dificuldade financeira.
- 3) Conclusão – Tomarei um empréstimo e prometerei pagá-lo, embora saiba que isso não ocorrerá.

A premissa maior é a máxima. Ela é a razão mais geral que motiva e justifica a ação representada na conclusão. A premissa menor é a situação em que se encontra o agente e que exige que ele se mobilize. A conclusão é o tipo de ação que ele deve praticar à luz de seu princípio. Quando o agente pratica a ação representada na conclusão do silogismo, quando pede um empréstimo com a falsa promessa de restituir o montante a seu credor, ele tem consciência do porquê está fazendo isso, reconhece a máxima que o motiva a agir e que descreve seu querer.

A partir das condições particulares do agente racional no exemplo em questão, o princípio da felicidade representado e adotado como máxima enuncia-se na proposição: “se eu creio que estou num apuro financeiro, tomarei dinheiro emprestado e prometerei pagá-lo embora saiba que isso não ocorrerá”. O princípio da felicidade como princípio da razão tem forma universal, mas, na medida em que depende da experiência, seu conteúdo é particular. Visto ser representado e adotado como princípio prático subjetivo de um agente racional, “muitas vezes

em conformidade com sua ignorância e suas inclinações”, o princípio passa a descrever a particularidade do agente. Nessa medida, a máxima descreve o que esse agente representa como “seu bem-estar”. Mesmo que ela descreva uma particularidade do agente, a máxima é de ampla validade para ele, pois deve ter generalidade. Ela vale como princípio ou premissa maior em diversas situações. A máxima não se confunde com um propósito específico, por exemplo, “pedir dinheiro emprestado a um irmão, em vez de contrair dívida com uma instituição financeira”.

Na medida em que as máximas motivam e justificam as ações dos seres racionais, elas determinam o valor moral ou não moral da ação: “uma ação (...) tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo, não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu (...)”⁵⁶. Se a máxima representa o princípio da felicidade, como no exemplo da falsa promessa, então a ação não é moral. O princípio da felicidade, embora racional, depende da experiência e não tem origem na razão pura. Isso significa que, embora a felicidade seja algo que todo ser humano deseje alcançar, seu conceito é indeterminado. Não apenas os elementos que a compõem são empíricos, o que é suficiente para a indeterminação de seu conceito, mas, “para a ideia de felicidade, exige-se um todo absoluto, um máximo de bem-estar, em meu estado presente e em todo estado futuro”⁵⁷. Em outras palavras, embora a felicidade seja algo desejado por todo ser humano, o que ela representa

⁵⁶ KANT, 2009, p. 125 | GMS, AA 04: 399-400.

⁵⁷ KANT, 2009, p. 203 | GMS, AA 04: 418.

depende da particularidade de cada um. Na medida em que depende da experiência, ela é contingente entre os sujeitos e, até mesmo, para o indivíduo. Se é contingente, então a felicidade não pode motivar e justificar ações morais, embora possa não ser contrária à moralidade.⁵⁸

Em contrapartida, o princípio da moralidade tem origem na razão pura, ele vale para todo ser racional na medida de sua racionalidade. Esse princípio tem estrita validade universal, não admite exceções. Para os seres racionais finitos, o princípio da moralidade é representado como dever incondicionado, o imperativo categórico. Eis, segundo Kant, o “cânone do ajuizamento moral”: “é preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal”^{59, 60}. Visto que toda ação racional depende de uma máxima que representa um princípio racional, a ação moral, uma das espécies de ação racional, exige que a máxima represente o princípio da moralidade. Quando o sujeito quer que sua vontade seja determinada pelo imperativo

⁵⁸ Cf. a distinção entre ações por dever (morais) e ações conformes ao dever (não morais) na primeira seção da *Fundamentação*.

⁵⁹ KANT, 2009, p. 225 | GMS, AA 04: 424.

⁶⁰ Ao final da primeira seção, Kant chega a uma formulação similar: “(...) nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 2009, p. 133 | GMS, AA 04: 402). Ele observa que, embora o ser humano não represente tal princípio de modo tão abstrato em uma forma universal, “sempre [o] tem efetivamente diante dos olhos, usando-o como norma de seu ajuizamento” (KANT, 2009, p. 139 | GMS, AA 04: 403). E segue: “seria fácil mostrar aqui como, com essa bússola na mão, ela <a razão humana comum> sabe muito bem o que fazer em todos os casos que se lhe deparem para distinguir o que é bom, o que é mau, conforme ao dever ou a ele contrário (...)” (KANT, 2009, p. 139 e 141 | GMS, AA 04: 404).

categórico, o princípio normativo da vontade torna-se um princípio descritivo dela.

A forma do princípio da moralidade tem de ser combinada com uma matéria condizente com sua universalidade. Em outras palavras, para que o princípio da moralidade tenha validade universal e necessária para todos os seres racionais na medida de sua racionalidade, é preciso que ele represente um conteúdo que tenha origem na razão pura. De outro modo, ele seria tão particular e contingente quanto o princípio da felicidade, cujo conteúdo depende da experiência. Isso significa que um ser racional finito só “pode querer que sua máxima se torne uma lei universal” se a forma e a matéria do princípio o permitirem. A matéria não pode estar relacionada, portanto, ao bem-estar de um agente. É preciso que esteja relacionada à racionalidade de todos os agentes. Na *Fundamentação*, Kant explicita a necessidade dessa combinação entre a forma e a matéria em uma máxima moral observando que todas as máximas têm:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade e, então, a fórmula do imperativo moral está expressa de tal maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis da natureza;
- 2) uma *matéria*, a saber, um fim e, então, a fórmula diz que o ser racional como fim, segundo sua natureza, por conseguinte, como fim em si mesmo, tem de servir para toda máxima como condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;
- 3) uma *determinação completa* de todas as máximas mediante aquela fórmula, a saber, de que todas as máximas por legislação própria devem concordar umas

com as outras para um possível reino dos fins como um reino da natureza.⁶¹

Em vez de analisar a relação entre as fórmulas do imperativo categórico⁶², trata-se de enfatizar que a máxima só pode ser considerada lei, só pode ter universalidade e necessidade estritas, na medida em que tem uma matéria específica, “o ser racional como fim em si mesmo”. Se essa é a matéria da máxima de um ser racional, então a particularidade do princípio subjetivo iguala-se à universalidade do princípio objetivo. Nessa medida, aquilo que justifica o que todo ser racional *deve* fazer é também aquilo que justifica o que esse ser racional em particular *quer* fazer. O que determina o valor de uma ação não é, mais uma vez, a própria ação ou o objeto que com ela se pretende realizar. A conclusão no silogismo prático pode ser a mesma independentemente do princípio que a justifica. A regra de ação da filantropia, que nos determina a “ajudar os outros”, pode ser a conclusão de um silogismo em que a premissa maior é uma máxima que representa o princípio da felicidade, mas pode ser também a conclusão de um silogismo em que a premissa maior é uma máxima que representa o princípio da moralidade. No primeiro caso, em que a máxima não é moral, o silogismo prático poderia ser:

- 1) Maior – Por amor de mim mesmo, porque me causa bem-estar, toda vez que uma pessoa precisar de amparo na adversidade, irei ajudá-la.

⁶¹ KANT, 2009, p. 271 | GMS, AA 04: 436.

⁶² Cf. ESPIRITO SANTO, M. 2018, p. 105-119.

- 2) Menor – A pessoa X precisa de amparo na adversidade.
- 3) Conclusão – Ajudarei a pessoa X.

A diferença em relação ao silogismo prático em que a máxima é moral verifica-se apenas na premissa maior:

- 1) Maior – Por dever, isto é, porque devo e quero tratar o ser racional como fim em si mesmo, toda vez que uma pessoa precisar de amparo na adversidade, irei ajudá-la.
- 2) Menor – A pessoa X precisa de amparo na adversidade.
- 3) Conclusão – Ajudarei a pessoa X.

Em relação à avaliação moral das ações a partir das máximas, o “cânone do ajuizamento moral” (“é preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal”⁶³) mostra que as diferentes fórmulas do imperativo categórico, apresentadas ao longo da segunda seção da *Fundamentação*, ordenam que a *máxima* do agente seja de certa espécie. Nenhuma das fórmulas ordena um curso de ação. Não se trata, portanto, de investigar se a ação que o agente pretende praticar é viável ou não, não se trata de saber se a ação seria contraditória. Trata-se de investigar a *máxima*, o princípio do querer que justifica e motiva a ação. Isso ocorre na medida em que ele é espontaneamente adotado pelo sujeito agente, depende de seu querer. Já as ações propriamente ditas ou, melhor, o resultado das ações não depende exclusivamente do querer do

⁶³ KANT, 2009, p. 225 | GMS, AA 04: 424.

agente. Em suma, as máximas desempenham papel imprescindível no juízo prático da ação racional em geral, assim como na avaliação moral das ações, visto que “um agente livre (...) sempre age segundo máximas, mesmo que não universalmente <universaliter>”⁶⁴. Daí a caracterização da filosofia moral de Kant como uma “ética de máximas”.

IV

Diante desse duplo papel das máximas na *Fundamentação*, um relativo à ação racional em geral, outro, à avaliação moral das ações, pode-se buscar no legado de Wolff e de Rousseau o contexto histórico filosófico em que ganha sentido o conceito kantiano de máxima. Ao leitor da *Fundamentação*, essa remissão a Wolff é natural, pois se trata do único autor mencionado no texto. No prefácio, Kant anuncia enveredar-se na filosofia moral por um novo caminho:

Não se pense, porém, que o que é exigido aqui já se encontra na Propedêutica do célebre Wolff à sua Filosofia moral, a saber, a que intitulou *Filosofia prática universal*, e que aqui, pois, não se tenha precisamente de enveredar por um campo inteiramente novo.⁶⁵

Não é fortuito que o termo máxima só seja definido em nota de rodapé na *Fundamentação* e apenas em sua quinta ocorrência. Kant dirige-se a um público já familiarizado com os

⁶⁴ KANT, 2001a, p. 380 | GMS, AA 28: 678.

⁶⁵ KANT, 2009, p. 77 | GMS, AA 04: 390.

escritos práticos de Wolff. Além disso, a palavra “máxima”, confirma Patricia Kitcher⁶⁶, é um “termo comum nas discussões sobre a conduta, tanto na língua alemã quanto nas línguas francesa e inglesa nos séculos XVII e XVIII”.⁶⁷

Referida por Kant no prefácio à *Fundamentação*, a *Filosofia prática universal* foi publicada por Wolff em 1730 sob o título *Philosophia practica universalis, methodo mathematica conscripta*. Os escritos em latim tinham então como alvo o público erudito. O público em geral dispunha da chamada *Ética alemã*, publicada dez anos antes (1720) e intitulada *Pensamentos racionais sobre a ação e a omissão humanas, para a promoção de sua felicidade* (*Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*). Do mesmo ano de 1720 era a chamada *Metafísica alemã*, publicada por Wolff sob o título *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma do ser humano e todas as coisas em geral* (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*).⁶⁸ Além da *Ética alemã* e da *Filosofia prática universal*, também a *Metafísica alemã* dá suporte à caracterização do conceito wolffiano de máxima.

Kant parece herdar de Wolff a função lógica de premissa maior assumida pelas máximas no silogismo prático. Assim Kant lecionava, por exemplo, na *Metafísica Dohna* (1792-93): “Ação

⁶⁶ KITCHER, 2003, p. 215 e 222.

⁶⁷ Sobre a familiaridade da época com a filosofia moral de Wolff e, mais especificamente, com o conceito de máxima, Richard McCarty observa que Moses Mendelssohn resumia com clareza a posição wolffiana sobre máximas. Cf. MCCARTY, R. 2006, p. 67, nota 10, e MCCARTY, R. 2009, p. 5, nota 9.

⁶⁸ Kitcher sustenta que o pensamento de Wolff, no essencial, mantém-se o mesmo nesses escritos. Cf. KITCHER, 2003, p. 222.

voluntária <*actio voluntaria*> na medida em que ocorre segundo máximas (máximas <*maxime*; g: *Maximen*>, princípios práticos subjetivos <*principia practice subiectiva*> porque seriam a premissa maior <*propositio maior*> em silogismos práticos)”⁶⁹. Na *Ethica philosophica*, compêndio de Baumgarten utilizado por Kant em suas lições, a máxima também desempenha o papel da premissa maior no silogismo prático.⁷⁰ Esse aspecto lógico das máximas é confirmado por Lewis White Beck: “máxima é um termo emprestado da lógica e deriva de *sententia maxima*, a premissa maior em um polissilogismo”⁷¹.⁷² Nessa mesma linha, Marcus Willaschek observa que o “derivar ações a partir da representação de leis” remonta ao silogismo prático de Aristóteles, assim como a expressão de Kant “razão prática” remonta ao *nous praktikos*.⁷³

Na *Ética alemã*, toda ação humana, segundo Wolff, é praticada a partir da representação de que algo seja bom, quer um objeto quer uma condição. Essa representação é o motivo (*Bewegungsgrund*) da ação. Além de seu motivo, toda ação humana é precedida por uma inferência racional. Com base na representação de que algo seja bom, ocorre na alma (*Seele*) um

⁶⁹ KANT, 2001a, p. 380 | AA 28: 678.

⁷⁰ Cf. BAUMGARTEN, A. 1751, §§ 246, 449, em que máximas são referidas, respectivamente, como “(...) *maioribus propositionibus syllogismorum practicorum* (...)” e “(...) *propositiones syllogismorum practicorum maiores* (...)”. O texto de Baumgarten é reproduzido nas obras de Kant: KANT, 1975, p. 800 e p. 857 | AA 27-2: 800, 857. Cf., também, BAUMGARTEN, A. 2014, p. 250, § 699. A propósito, Cf. MCCARTY, R. 2009, p. 5.

⁷¹ BECK, L. W. 1960, p. 81.

⁷² Cf. tb. RÜDIGER BITTNER (2001, p. 56-57): “Máxima’ é o superlativo de ‘maior’, que é o termo padrão para a primeira premissa de um silogismo”.

⁷³ WILLASCHEK, M. 2006, p. 126-27.

silogismo prático que conduz à ação, de forma a realizar o objeto ou a condição. Para julgar se algo é bom e, assim, guiar a ação a ser praticada, é preciso uma máxima como regra geral. Trata-se da representação que nos fornece razões para agir assim e não assado.

Tanto para Wolff quanto para Kant, toda ação racional, moral ou não moral, depende de uma máxima. No esquema de Wolff, a máxima está sempre presente, ainda que o agente não a reconheça. Isso porque a representação do que é bom pode derivar ou do querer ou do desejar. No primeiro caso, se deriva do querer, a representação é distinta; no segundo, se deriva do desejar, indistinta. Se a representação é distinta, então a máxima também o é; do mesmo modo, se a representação é indistinta, a máxima também o é. Isso significa que a ação a partir de um desejo, ou de uma emoção muito forte, é uma ação segundo uma máxima, ainda que o agente não a reconheça. Que a máxima seja indistinta não implica que o agente jamais possa descobrir a regra que guiou sua ação. Isso seria possível, segundo Wolff, mediante um silogismo reverso. Por isso, comenta Jens Timmermann, as máximas seriam “regras de comportamento de início inconscientes”^{74 75}.

Outros traços do conceito kantiano de máxima também se delineiam nos textos de Rousseau, em especial na *Nova Heloísa* (1761) e no *Emílio* (1762).⁷⁶ Na concepção de máxima segundo

⁷⁴ TIMMERMAN, J. 2015, p. 1487.

⁷⁵ Cf. WOLFF, C. 1736, p. 109, 116-120, 268-271; §§ 180, 190-193, 400, e WOLFF, C. 2000, p. 139, 143, 167, 168, 180; §§ 337, 349, 434, 436, 496. A propósito, Cf. KITCHER, P. 2003, p. 221-225; MCCARTY, R. 2006, p. 67-70; MCCARTY, R. 2009, p. 4-9.

⁷⁶ Cf., por exemplo, ALBRECHT, M. 2009, p. 136.

Rousseau, trata-se de considerar seu caráter racional, geral e subjetivo. Na *Nova Heloísa*, Rousseau escreve: “(...) estou convencido de que um homem honesto sempre se envergonha de mudar sua máxima da noite para o dia e desdizer, em seu coração, no dia seguinte, tudo que sua razão lhe ditou no dia anterior”⁷⁷. Aí se verifica, primeiro, o aspecto da generalidade da máxima: um homem honesto não muda sua máxima da noite para o dia. Ainda que possamos mudar de máxima, ainda que ela seja contingente, a máxima deve valer para muitos casos, e não para uma situação específica. Em segundo lugar, as máximas são subjetivas, elas competem a um sujeito particular: “um homem honesto sempre se envergonha de mudar sua máxima (...)”. “Minha máxima”, lê-se noutro exemplo da *Nova Heloísa*, “é não manter segredos entre os amigos”⁷⁸. Em terceiro lugar, as máximas não são inatas ao sujeito, tampouco são impostas por uma instância externa ao agente. Elas são produtos da razão, assinala Rousseau, é a razão que as dita. Nos termos de Kant: a “máxima (...) contém a regra prática que a razão determina (...)”⁷⁹.

O sentido das máximas como regras práticas relaciona-se à conduta dos agentes racionais. Rousseau escreve na *Nova Heloísa*:

Eis, assim me parece, as máximas de vossa moral; elas são, pois, também as *regras de vossa conduta*; pois sempre haveis desprezado aqueles que, contentes com a aparência, falam diferente do que agem e

⁷⁷ ROUSSEAU, J.J. 1843, p. 253-54.

⁷⁸ ROUSSEAU, J.J. 1843, p. 727.

⁷⁹ KANT, 2009, p. 231 | GMS, AA 04: 420n.

sobrecarregam os outros com onerosos fardos que eles mesmos não querem tocar.⁸⁰ (itálicos adicionados)

As máximas aparecem como regras de conduta também no *Emílio*. Ao comentar o preceito moral “não fazer mal a ninguém”, Rousseau declara que “não é raciocinando sobre essa máxima, é tentando praticá-la que se sente o quão grande e penoso é consegui-lo”⁸¹. Noutra passagem do *Emílio*, ele reitera a relação das máximas com a conduta do agente racional:

Depois de ter assim deduzido, a partir da impressão dos objetos sensíveis e do sentimento interior que me leva a julgar as causas segundo minhas luzes naturais, as principais verdades que me importava conhecer, resta-me procurar quais máximas devo extrair para minha conduta, e quais regras devo prescrever-me para cumprir meu destino na terra, segundo a intenção daquele que nela me colocou.⁸²

Rousseau observa, desse modo, não apenas a relação da máxima com a conduta dos agentes racionais, mas também a elaboração de uma máxima por indução a partir das condições subjetivas do agente.

Que conclusões se poderiam extrair dessas referências a Wolff e a Rousseau? Não se trata de apontar para a presença do conceito kantiano de máxima já em seus predecessores, mas apenas de situar o contexto histórico filosófico em que Kant elabora sua própria concepção de princípio prático subjetivo.

⁸⁰ ROUSSEAU, J.J. 1843, p. 945-946.

⁸¹ ROUSSEAU, J.J. 1856, p. 63.

⁸² ROUSSEAU, J.J. 1856, p. 220-221.

Princípio discursivo, na função de proposição fundamental.
Princípio prático, na medida em que representa regras de ação.
Princípio subjetivo, por se tratar de regras de ação que valem para um sujeito agente na medida em que as representa e as adota como suas de modo espontâneo e consciente. Introduzidas na *Fundamentação*, essas notas características do conceito de máxima são resumidas por Kant na *Ética Vigilantius* (1793):

O princípio é sempre objetivo e, quanto ao sujeito, é denominado máxima. É entendido como a regra reconhecida universalmente pela razão; a máxima é o princípio prático subjetivo na medida em que o sujeito faz da regra, segundo a qual ele deve agir, também o motivo (*Triebfeder*) de sua ação. – O princípio prático subjetivo é o *maximum* na determinação dos fundamentos da ação.⁸³

⁸³ KANT, 2001b, p. 263 | AA 27: 495.

Referências

Textos de Kant

Kant, I. **Kant's gesammelte Schriften. Preussische Akademie der Wissenschaften**, Band XV, Zweite Hälfte. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1923.

_____. **Kant's gesammelte Schriften. Preussische Akademie der Wissenschaften**, Band XVIII. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1928.

_____. **Kant's gesammelte Schriften. Preussische Akademie der Wissenschaften**, Band XIX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1934.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

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

_____. **Lectures on Logic**. Tr. J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992b.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. M. Santos & A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Lectures on Metaphysics**. Tr. K. Ameriks & S. Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a.

_____. **Lectures on Ethics**. Tr. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b.

_____. **Theoretical Philosophy 1755-1770**. Tr. D. Walford & R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a.

_____. **Lógica**. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. **Escritos pré-críticos**. Trad. J. Barboza et al. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução nova com introdução e notas por G. A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

_____. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência**. Trad. J. O. de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

Outros textos

Albrecht, M. **Kants Maximenethik und ihre Begründung**. Kant-Studien 85 (2), 1994, p. 129-146.

_____. Kant's Justification of the Role of Maxims. In: Ameriks, K. & Höffe, O. (eds.) **Kant's Moral and Legal Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 134-155.

Allison, H. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Almeida, G. A. Glossário alemão-português. In: Kant, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução nova com introdução e notas por G. A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, p. 431-464.

Baumgarten, A. *Ethica philosophica* (1751). In: Kant, I. **Kant's gesammelte Schriften**. Preussische Akademie der Wissenschaften, Band. XXVII-III. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

_____. **Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidation, Selected Notes and Related Materials**. New York: Bloomsbury, 2014.

Beck, L. W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Bittner, R. **Doing Things for Reasons**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. **Máximas**. *Studia Kantiana*, v. 5, n. 1, 2003, pp. 7-25.

Caygill, H. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

Espirito Santo, M. **Autonomia e determinação completa na Fundamentação da metafísica dos costumes**. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, 2018, pp. 105-119.

Espirito Santo, M. e Codato, L. *A Crítica da razão pura, de Kant*. In: Dos Santos, M. et al. (org.) **Nos ombros de gigantes: por que ler os clássicos?**, 2019 (manuscrito).

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

Kitcher, P. **What is a Maxim?**. *Philosophical Topics*, Arkansas, v. 31, n. 1/2, 2003, p. 215-243.

Korsgaard, C. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Longuenesse, B. **Kant e o poder de julgar**. Trad. J. Cunha & L. Codato. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

McCarty, R. **Maxims in Kant's Practical Philosophy**. *Journal of the History of Philosophy*, v. 44, n. 1, 2006, pp. 65-83.

_____. **Kant's Theory of Action**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Messina, J. **Prinzip. Kant-Lexikon**. Willaschek, M. et al. (org.) Berlin: De Gruyter, 2015, p. 1843-1845.

Rohden, V. Notas complementares. In: Kant, I. **Crítica da razão prática**. Edição bilíngue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 579-586.

Rousseau, J.J. **La nouvelle Héloïse**. Paris: Librerie de Firmin Didot Frères, 1843.

_____. **Émile ou de l'Éducation**. Ouvres complètes, Tome Cinquième, Paris: J. Bry Ainé, Libraire-Éditeur, 1856.

Schönecker, D. & Wood, A. **A Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant: um comentário introdutório**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Timmermann, J. Maxime. **Kant-Lexikon**, Willaschek, M. et al. (org.) Berlin: De Gruyter, 2015, p. 1486-1488.

Torres Filho, R. R. **Produção extrateórica da síntese**. Novos estudos, n. 32, v. 1, 1992.

Willaschek, M. Practical Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals (GMS II, 412-417). In: Horn, C. & Schönecker, D. (eds.). **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Berlin: De Gruyter, 2006, p. 121-138.

Wolff, C. **Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit**. Frankfurt, 1736.

_____. Wolff, C. **Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en**

general (Metafísica alemana). Trad. A. G. Ruiz. Madrid: Akal, 2000.

Bibliografia complementar

Almeida, G. A. Sobre as fórmulas do imperativo categórico. In: Domingues, I. et al. (orgs.). **Ética, política e cultura: coletânea de textos em homenagem ao professor José Henrique dos Santos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 89-103.

_____. Kant e as “fórmulas” do imperativo categórico. In: Évora, F. et al. (orgs.). **Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 9-25.

Brewer, T. **Maxims and Virtues**. The Philosophical Review, v. 111, n. 4, 2002, pp. 539-572.

Bubner, R. Another Look at Maxims. In: Cicovacki, P. (ed.). **Kant’s Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck**. Rochester: University of Rochester Press, 2000, p. 245-259.

Fricke, C. **Máximas**. Revista Contingentia, v.3, n. 2, 2008, p. 154-163.

Gressis, R. **Recent Work on Kantian Maxims I: Established Approaches**. Philosophy Compass, 5/3, 2010, p. 216-227.

_____. **Recent Work on Kantian Maxims II**. Philosophy Compass, 5/3, 2010, p. 228-239.

Herman, B. Leaving Deontology Behind. In: _____. **The Practice of Moral Judgment**. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 208-240.

Klaudat, A. Vontade e luteranismo em Kant. In: Rocha, E. E Levy, L. (orgs). **Estudos de filosofia moderna**. Porto Alegre: Linus, 2011, p. 179-192.

Louzado, G. L. Agir segundo princípios na Fundamentação da metafísica dos costumes. In: Rocha, E. E Levy, L. (orgs). **Estudos de filosofia moderna**. Porto Alegre: Linus, 2011, p. 169-178.

McCarty, R. **The Maxims Problem**. *The Journal of Philosophy*, v. 99, n. 1, 2002, pp. 29-44.

Nyholm, S. **Do We Always Act on Maxims?**. *Kantian Review*, 22, 2, 2017, p. 233-255.

Nell, O. **Acting on Principle: an Essay on Kantian Ethics**. New York: Columbia University Press, 1975.

O'Neill, O. **Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Paton, H. J. **The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy**. New York: Haper & Row, 1967.

Timmermann, J. **Kant's Puzzling Ethics of Maxims**. *The Harvard Review of Philosophy*. 8 (1), 2000, p. 39-52.

Wood, A. Kant on Practical Reason. In: _____. **The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 40-69.

Sobre os diferentes tipos de imperativos

Egyle H. N. Lopes*

1 Fundamento dos princípios morais

Na *segunda seção* da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), Kant tem como objetivo estabelecer o *imperativo categórico* como o princípio supremo da moralidade. O título dessa seção, a saber, *Transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes*, carrega em si um objetivo: estabelecer que o conceito de *dever* não pode ser derivado da experiência, mas unicamente da razão prática. Kant escreve:

Se prestarmos atenção à experiência do que fazem e deixam de fazer os homens, encontramos queixas frequentes e, como nós próprios concedemos, justas, de que tanto não se podem aduzir quaisquer exemplos seguros da atitude de agir por puro dever que, mesmo que muita coisa possa acontecer *em conformidade com o que manda o dever*, ainda assim é sempre duvidoso se isso acontece propriamente *por dever* e tem, portanto, um valor moral.¹

*Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e bolsista CAPES.

¹ KANT, 2009, p.161 | GMS, AA 04: 406.

Assim, mesmo quando determinado comportamento está em *conformidade com o dever*, não é possível ter certeza de que ele seja realmente *motivado pelo dever*. Kant considera impossível estabelecer, pela experiência, um único caso no qual a máxima de uma ação tenha sido determinada unicamente por razões morais. Isso se dá porque “não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob a mera simulação daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade”². Segundo Sedgwick (2008), o problema é que, ao tentar conhecer os seus motivos, os indivíduos buscam acesso a algo “invisível”, isto é, aos princípios internos que determinam as suas ações, mas é sempre possível que a ação tenha sido afetada pela inclinação³.

Em última instância, a partir dessa linha argumentativa, o que Kant busca estabelecer é a importância dos *princípios da ação*, e não da ação em si mesma⁴. Desse modo, “mesmo que jamais tenha havido ações originadas de fontes tão puras, aquilo, no entanto, de que se trata aqui não é absolutamente se acontece isto ou aquilo, mas, sim, que a razão comanda por si só e independentemente de todas as aparências o que deve

² KANT, 2009, p.163 | GMS, AA 04: 407.

³ Cf. SEDGWICK, 2008, p. 84.

⁴ Sedgwick afirma que “Kant observa que, se insistirmos que a experiência é nossa única fonte de evidência para a realidade da disposição moral, faremos o jogo do cético. O cético “ridiculariza” toda moralidade como mero “fantasma” da imaginação; ela duvida que “a verdadeira virtude seja encontrada no mundo”. Kant, é claro, não compartilha das dúvidas do cético. Embora não possamos confiar na experiência para sustentar a tese de que as pessoas são capazes de agir por motivos nobres, isso não é razão, em sua opinião, para questionar a validade da própria ideia de dever, a validade do comando da moralidade” (SEDGWICK, 2008, p. 84-85 - *tradução própria*).

acontecer”⁵. A Filosofia Prática, afirma Kant, não trata de supor razões daquilo que *acontece*, mas sim de leis do que *deve acontecer*, mesmo que jamais aconteça, isto é, leis objetivamente práticas.⁶ De acordo com Sedgwick, não está implícito nessa discussão que Kant defende a possibilidade de que nenhum indivíduo jamais irá agir por dever, ao invés disso,

a mensagem que ele transmite é apenas que a experiência nunca pode estabelecer com certeza que a motivação de uma pessoa é o dever. (...) Quando ele escreve que sua preocupação não é com “fundamentos para o que acontece”, mas com leis para “o que deve acontecer”, ele não está afirmando que nenhum de nós jamais agirá por dever. Em vez disso, ele mais uma vez pretende enfatizar a futilidade da tentativa de derivar evidências do papel motivador do dever “do que acontece”, de nossas observações da conduta humana real.⁷

As leis que determinam a vontade humana, para serem entendidas enquanto tais, devem ser concebidas enquanto leis que determinam a vontade de um ser racional em geral. Em outras palavras, a lei moral possui validade não apenas para seres humanos⁸, mas sim para todos os seres racionais de modo *absolutamente necessário*. Sendo assim, Kant afirma ser evidente que nenhuma experiência é capaz de inferi-la.

⁵ KANT, 2009, p. 163 | GMS, AA 04: 408.

⁶ Cf. KANT, 2009, p. 235 | GMS, AA 04: 427.

⁷ SEDGWICK, 2008, p. 85 – *tradução própria*.

⁸ Todas as vezes que Kant mencionar “homens” substituirei por “seres humanos” ou “indivíduos”, uma vez que é isso que está implícito no escopo da interpretação de sua filosofia prática.

No *Prefácio*, Kant já havia evidenciado a necessidade de elaborar uma filosofia moral pura, livre de tudo que possa ser meramente empírico. A partir disso, tem-se que

uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta (...) não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura⁹.

Kant apresenta aqui o argumento de que essa lei não deve servir apenas para os seres humanos, mas sim para todos os seres racionais. Portanto, o princípio da obrigação não tem seu fundamento nas circunstâncias do mundo em que o homem está inserido, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura e é exatamente nessa pureza de sua origem que está sua capacidade de servir enquanto princípio prático supremo.¹⁰ Entretanto, é preciso esclarecer que o fato de Kant não derivar o princípio da moralidade a partir da experiência não significa que ele concebe o indivíduo de modo descontextualizado do mundo. O indivíduo moral kantiano não é solipsista, pois ainda que não seja derivada da *antropologia*, a moral precisa dela para a sua aplicação aos seres humanos.

Acertadamente, Sedgwick evidencia que, para Kant, o fato de a moralidade não poder ser fundamentada na experiência não implica que ela não possua fundamento¹¹. Em outras palavras, Kant não sustenta a impossibilidade de demonstrar que

⁹ KANT, 2009, p. 71 | GMS, AA 04: 389.

¹⁰ Cf. KANT, 2009, p. 179 | GMS, AA 04: 411.

¹¹ Cf. SEDGWICK, 2008, p. 89.

as leis morais são obrigatórias para todos os seres racionais. Ao invés disso, ele demonstra a obrigatoriedade das leis morais e estabelece que o fundamento da moralidade deve ser descoberto em princípios ou leis que são *a priori*. De acordo com Sedgwick, “dizer que uma lei ou princípio é *a priori* é dizer que tem sua origem e sua justificação na razão pura. Como a lei suprema da moralidade é uma lei prática – uma lei que legisla sobre as ações – sua fonte, segundo Kant, é a razão prática pura”¹².

2 A vontade humana e os imperativos

Kant apresenta seu método argumentativo como uma transição para uma metafísica dos costumes, sua estratégia argumentativa é a de, primeiramente, examinar a *faculdade prática da razão* e depois explicar *como o conceito de dever surge dela*. Ele parte da afirmação de que “toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*”¹³, isto é, apenas um ser racional é capaz de agir segundo princípios ou de acordo com uma vontade¹⁴. Segundo Kant,

¹² SEDGWICK, 2008, p. 89 – tradução própria.

¹³ KANT, 2009, p. 183 | GMS, AA 04: 412.

¹⁴ “Lembre-se que Kant sustenta que quando identificamos algo como um objeto da natureza (uma “aparência”), implicamos que ele é dado no espaço e no tempo e governado por leis da natureza. Os objetos da natureza não têm o poder de se mover ou determinar a si mesmos. Seu comportamento é inteiramente causado ou condicionado por e, portanto, explicável com referência às leis da natureza. Se considerarmos o comportamento humano apenas do ponto de vista da natureza, devemos, portanto, aceitar a implicação de que ele também é determinado por leis da natureza. Considerados desse ponto de vista, os seres humanos não têm mais capacidade de

Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom.¹⁵

Segundo Sedgwick, Kant concebe que a razão de dois modos: *infalivelmente* ou *falivelmente*¹⁶. Existe, portanto, dois tipos de seres racionais: aqueles para quem a razão determina a vontade *infalivelmente* e aqueles para quem ela determina a vontade *falivelmente*. Dizer que uma vontade é *infalivelmente* determinada é dizer que as suas ações são tanto objetivamente quanto subjetivamente necessárias, isto é, “o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei”¹⁷. Na *Crítica da Razão Prática* (KpV), Kant define essa vontade como uma vontade que não é capaz de produzir nenhuma máxima conflitante com a lei moral¹⁸.

autodeterminação ou liberdade do que plantas ou planetas. Nem são mais responsáveis por suas ações. É significativo que na passagem acima citada Kant contraste objetos da natureza com “seres racionais”. Os seres racionais possuem uma “vontade”, uma faculdade que Kant caracteriza aqui como “nada além da razão prática”. Um ser que é “racional”, diz ele, tem a capacidade de agir “de acordo com a representação das leis”. Ele vai seguir para argumentar que, graças a essa capacidade, tal ser goza de liberdade genuína”. (SEDGWICK, 2008, p. 90 – *tradução própria*).

¹⁵ KANT, 2009, p. 183-185 | GMS, AA 04: 412.

¹⁶ SEDGWICK, 2008, p. 91 – *tradução própria*.

¹⁷ KANT, 2009, p. 189 | GMS, AA 04: 414.

¹⁸ Cf. KANT, 2016, p. 54 | KpV, AA 05: 32.

Por outro lado, ao dizer que uma vontade é *falivelmente* determinada, tem-se que ela não é necessariamente afetada somente pela razão. Ao invés disso, ela está sujeita a outros impulsos motivacionais e pode, por exemplo, agir por inclinação. Desse modo, em uma tal vontade – como é o caso dos seres humanos –, as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, então, torna-se necessário determiná-la conforme leis objetivas, isto é, a lei passa a ser obrigante para a vontade humana.¹⁹ Para Kant, a relação dessas leis objetivas com uma vontade que também está submetida a certas condições subjetivas é representada como a determinação da vontade de um ser racional pela própria razão. A representação de um princípio objetivo necessitante receberá o nome de *mandamento* (da razão), e à fórmula desse mandamento Kant dá o nome de *imperativo*²⁰. Assim, tem-se que “todos os imperativos são expressos por um <verbo significando> *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva”²¹. Posteriormente, Kant retoma e desenvolve essa explicação na *KpV* afirmando que

a lei moral é naqueles um **imperativo** que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma vontade com esta lei é uma **dependência** sob o nome de obrigação, porque significa uma **necessitação** – ainda que pela simples razão e sua lei objetiva – a uma ação que por isso se chama **dever**, porque um arbítrio afetado

¹⁹ Cf. KANT, 2009, p. 185 | GMS, AA 04: 412.

²⁰ Cf. KANT, 2009, p. 185 | GMS, AA 04: 413.

²¹ KANT, 2009, p. 185 | GMS, AA 04: 413.

patologicamente (embora não determinado pela afecção, por conseguinte também sempre livre) comporta um desejo que emerge de causas **subjetivas** e por isso também pode contrapor-se frequentemente ao fundamento determinante objetivo puro; logo, precisa de uma resistência da razão prática.²²

Os imperativos não valem para a vontade divina, nem para uma vontade santa. Isso se dá porque essas são vontades *infallivelmente* determinadas, isto é, o querer destas coincide por si mesmo necessariamente com a lei. A vontade humana – sendo também afetada pela sensibilidade –, em contrapartida, precisa de uma *obrigação* para se obter uma conformidade com essa lei. Assim, Kant concebe os imperativos como fórmulas “para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana”²³.

Kant estabelece que todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente. De modo geral, tem-se que o imperativo categórico representa uma ação como *objetivamente necessária por si mesma*, isto é, como *boa em si mesma*. Já o imperativo hipotético representa uma ação como *um meio para alcançar outra coisa que se deseja*. De acordo com Sedgwick, Kant reconhece que as ações podem ser determinadas como boas de várias maneiras, e a distinção entre tipos de imperativos gira em torno desse fato.²⁴

²² KANT, 2016, p. 54 | *KpV*, AA 05: 32.

²³ KANT, 2009, p. 189 | *GMS*, AA 04: 414.

²⁴ SEDGWICK, 2008, p. 95 – *tradução própria*.

2.1 Imperativos hipotéticos

O imperativo hipotético é responsável por representar a necessidade prática de uma ação que deve ser tomada quando se deseja obter um fim por meio dela. Em outras palavras, “diz apenas que a ação é boa para uma intenção qualquer *possível* ou *real*”²⁵. O imperativo hipotético pode ser definido de dois modos, no primeiro caso é caracterizado como um *princípio problemático ou técnico*. Já no segundo caso, é tido como um *princípio assertórico* e pode também chamado de *prudencial*.

O *imperativo hipotético problemático* caracteriza-se por comandar ações que são boas/adequadas para algum fim ou propósito *possível*. Segundo Kant, esses imperativos podem ser chamados também de *imperativos da habilidade*. Ele afirma:

A questão aqui não é de modo algum se o fim é racional e bom, mas apenas o que se tem de fazer para atingi-lo. Os preceitos para o médico curar meticulosamente o seu paciente e para um envenenador matá-lo com segurança têm o mesmo valor na medida em que cada qual serve para realizar perfeitamente sua intenção.²⁶

Nesses exemplos, o que Kant busca não é avaliar a bondade ou a racionalidade dos fins referidos. Ao invés disso, ele deseja ilustrar os possíveis fins que as pessoas podem ter. Os imperativos hipotéticos problemáticos tomam os possíveis fins das pessoas e comandam os meios para alcançá-los²⁷. Kant os caracteriza

²⁵ KANT, 2009, p. 191 | GMS, AA 04: 414.

²⁶ KANT, 2009, p. 193 | GMS, AA 04: 415.

²⁷ SEDGWICK, 2008, p. 96 – *tradução própria*.

também como sendo imperativos *técnicos*. Isso se dá porque, segundo Kant, “quem quer o fim também quer (na medida em que a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para isso que está em seu poder”²⁸. Essa é, portanto, uma proposição analítica, uma vez que há uma conexão conceitual ou “analítica” entre o *objeto do querer* e o *querer*, isto é, “se eu quero o efeito completamente, também quero a ação que se exige para isso”²⁹. Desse modo – retomando o exemplo dado por Kant – tem-se que se o médico tem como fim curar seu paciente, ele necessariamente irá querer os meios para atingir esse fim.

Já o *imperativo hipotético assertórico* está relacionado a um fim *real*. Esse fim real é a felicidade. Ele não é proposto “como necessário para uma intenção incerta, meramente possível, mas, sim, como necessário para uma intenção que se pode pressupor com segurança e *a priori* em todo homem, porque pertence à sua essência”³⁰. Em outras palavras, Kant concebe a busca pela felicidade como pertencente à essência humana, portanto, todos os seres humanos a possuirão como um *fim real*. Essa habilidade de escolher meios para o máximo bem-estar próprio Kant vai chamar também de *prudência*.³¹

²⁸ KANT, 2009, p. 201 | GMS, AA 04: 417.

²⁹ KANT, 2009, p. 201 | GMS, AA 04: 417.

³⁰ KANT, 2009, p. 195 | GMS, AA 04: 415-416.

³¹ “A palavra “prudência” é tomada em duplo sentido, no primeiro podendo levar o nome de “prudência mundana”, no segundo o de “prudência privada”. A primeira é a habilidade de um homem para influenciar os outros a fim de usá-los para as suas intenções. A segunda, o discernimento para reunir todas essas intenções em vista de seu próprio e duradouro proveito. Esta última é propriamente aquela à qual se reduz o valor mesmo da primeira, e quem é prudente da primeira maneira, mas não da segunda, deste poder-se-ia melhor

Poderia se questionar se a busca pela felicidade própria não estaria relacionada com o imperativo problemático ou, até mesmo, com o categórico. Kant, ao evidenciar a distinção do imperativo hipotético como tendo um fim possível e um fim real, antecipa esse questionamento. Desse modo, o imperativo que diz respeito à escolha dos meios para alcançar a felicidade própria é o imperativo *hipotético assertórico* e não o categórico porque a ação não é comandada de maneira absoluta, mas somente como meio para outra intenção e, nem o problemático porque a felicidade pode ser pressuposta *a priori*. Portanto, esse imperativo não pode representar as ações de maneira objetiva como praticamente necessárias. Ele deve ser visto mais como *conselhos* de prudência do que como mandamentos.

O conceito de felicidade para Kant é indeterminado, uma vez que mesmo que todos queiram alcançar a felicidade, cada um procurará buscá-la ao seu modo. Dito de outra forma, “o conceito de felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer”³². Isso ocorre porque os elementos contidos no conceito de felicidade são inteiramente empíricos e os seres humanos não são capazes “de determinar com plena certeza, segundo um princípio qualquer, o que verdadeiramente há de fazê-lo feliz, porque para isso seria preciso omnisciência”³³.

dizer: é *inteligente* e *astuto*, mas no todo imprudente”. (KANT, 2009, p. 195 | GMS, AA 04: 416).

³² KANT, 2009, p. 203 | GMS, AA 04: 418.

³³ KANT, 2009, p. 205 | GMS, AA 04: 418.

Os imperativos da prudência, para falar com precisão, de modo algum podem comandar, isto é, exibir objetivamente as ações como praticamente necessárias; que eles devem antes ser tidos por conselhos (*consilia*) do que por mandamentos (*praecepta*) da razão; que o problema: determinar de maneira segura e universal que ação promoverá felicidade de um ser racional é totalmente insolúvel, por conseguinte, que não é possível com respeito à mesma qualquer imperativo de comandando em sentido estrito fazer aquilo que torna feliz, porque a felicidade não é um ideal da razão, mas da faculdade de imaginar, algo que repousa tão-somente sobre razões empíricas.³⁴

Devido ao fato de Kant argumentar que os meios para a felicidade não podem ser atribuídos com certeza, seria possível esperar a conclusão de que os imperativos da prudência não são analíticos. Entretanto, para Kant – visto que tanto o imperativo *técnico* quanto o *prudencial* comandam apenas os meios para aquilo que os seres humanos pressupõem como fins – “o imperativo que comanda o querer dos meios a quem quer o fim é, em ambos os casos, analítico”³⁵. Segundo Sedgwick, o estatuto analítico dos imperativos de prudência (imperativos hipotéticos assertóricos) é menos direto, mas pode ser interpretado do seguinte modo:

Talvez Kant tenha em mente algo assim: segue-se do fato de que o conceito da felicidade é indeterminado de modo que nunca poderemos ter uma compreensão completa de seu significado ou ingredientes. No entanto, cada um de nós realmente deseja a felicidade como um fim. Ao fazê-lo, cada um de nós pressupõe

³⁴ KANT, 2009, p. 205 | GMS, AA 04: 418.

³⁵ KANT, 2009, p. 207 | GMS, AA 04: 419.

alguma concepção particular dela. Tomando emprestado novamente um dos exemplos de Kant, talvez acreditemos que a felicidade consiste na riqueza. Se por acaso estamos comprometidos com essa concepção de felicidade e nos propusemos a realizá-la, então o “já pensado” nessa concepção é o meio para realizá-la (ou seja, o *já pensado* é a ideia de que precisamos adquirir capital). Como no caso dos imperativos de habilidade, há uma conexão conceitual ou analítica, não entre o fim geral e indeterminado da felicidade e os meios para alcançá-la, mas entre a descrição particular da felicidade que uma pessoa busca alcançar e os meios para alcançá-la.³⁶

Devido as características apresentadas sobre o conceito de felicidade como, por exemplo, o fato dela não ser a mesma para todos os seres humanos, de seus elementos seres empíricos e dela não ser comandada de maneira absoluta, conclui-se que felicidade não pode ser tida como fundamento para a moralidade.

2.2 Imperativo categórico

Kant afirma que o imperativo categórico é “uma proposição sintético-prática *a priori*”³⁷ e essa afirmação sugere que, pelo fato de a lei ser *sintética*, a relação entre o fim ou objeto que ela postula e os meios para atingir esse fim não é uma relação analítica, como a relação que se tem no imperativo hipotético.³⁸ O imperativo categórico “declara a ação como objetivamente necessária por si só, sem referência a qualquer intenção, isto é,

³⁶ SEDGWICK, 2008, p. 104 - *tradução própria*.

³⁷ KANT, 2009, p. 211 | GMS, AA 04: 420.

³⁸ SEDGWICK, 2008, p. 106 - *tradução própria*.

também sem qualquer outro fim, vale como princípio *apodíctico* (prático)”³⁹. Ele não diz respeito à matéria da ação e nem ao que se deve resultar dessa ação, mas sim à forma e ao princípio do qual a ação se segue. Em outras palavras, o imperativo categórico não está relacionado àquilo que se pode obter por meio dele ou à serventia que ele possa ter. Ele vale como princípio prático, ou seja, necessário. É chamado também de imperativo da moralidade, devido sua qualidade de impor *obrigações* que podem ser tidas como mandamentos (leis) da moralidade. Pois “só a *lei* traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicional* e, na verdade, objetiva e, por conseguinte, universalmente válida, e mandamentos são leis às quais tem de se obedecer, isto é, dar cumprimento mesmo contra a inclinação”⁴⁰. Ele é o único imperativo o qual não é limitado por nenhuma condição empírica e pode ser considerado como um mandamento absoluto e necessário.

Para Kant,

a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura, determinada **pela simples forma da lei**, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas. (...) Pois o pensamento *a priori* de uma possível legislação universal, que, portanto, (...) é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior.⁴¹

³⁹ KANT, 2009, p. 191 | GMS, AA 04: 415.

⁴⁰ KANT, 2009, p. 198-199 | GMS, AA 04: 416.

⁴¹ KANT, 2016, p. 52 | KpV, AA 05: 31.

O imperativo categórico é uma regra que determina a vontade *a priori* no que diz respeito às suas máximas. Essa regra é caracterizada por um *dever ser* que expressa necessitação objetiva. Ele funciona como uma lei prática, enquanto os demais imperativos só podem ser tidos, no máximo, como princípios da vontade. Segundo Kant,

Se me represento em pensamento um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele há de conter até que a condição me seja dada. Mas, se me represento em pensamento um imperativo *categórico*, então sei de pronto o que ele contém. Pois visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição a qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária.⁴²

Em outras palavras, uma vez que a única coisa que está contida no imperativo categórico é a lei, faz-se necessário então que uma máxima (princípio subjetivo da ação) entre em conformidade com esta lei. A lei, por sua vez, não é possuidora de nenhuma condição que a limite. Tem-se então a universalidade de uma lei em geral a qual a máxima da ação deverá ser conforme a ela. E essa conformidade só é apresentada propriamente como necessária pelo imperativo da moralidade. Portanto, “máximas, em verdade, são **proposições fundamentais** mas não **imperativos**”⁴³.

⁴² KANT, 2009, p. 213-214 | GMS, AA 04: 420.

⁴³ KANT, 2016, p. 34 | KpV, AA 05: 20.

O imperativo categórico é somente um: *age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*⁴⁴. Mesmo sendo um único imperativo, ele pode ser apresentado de modos distintos, de modo que a cada nova apresentação são acrescentados ou restringidos elementos. Assim, uma segunda maneira de apresentá-lo é a seguinte: *age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*. Em seguida, Kant faz a seguinte afirmação: “é preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne lei universal: este é o cânone do ajuizamento moral da mesma em geral”⁴⁵. Dito de outra forma, apesar de ser possível a existência de uma lei universal que subsista segundo uma determinada máxima, é necessário também saber se é *possível querer* que tal princípio possa valer como uma lei universal para todos os seres racionais. Segundo Kant, algumas as ações são de categoria tal que suas máximas não podem sequer ser pensadas sem contradição com a lei universal da natureza. Em outros casos, apesar de não haver essa impossibilidade interna, é impossível *querer* que ela se torne uma máxima universal, pois, uma vez que isso ocorresse, essa vontade entraria em contradição consigo mesma.

Kant prossegue com sua argumentação da seguinte maneira:

Ora, se prestarmos atenção em nós mesmos por ocasião de toda a transgressão de um dever, descobriremos que, na realidade, não queremos que nossa máxima se torne uma lei universal, pois isso nos é impossível, mas é antes o contrário dela que deve continuar a ser universalmente uma lei; só que nos damos a liberdade

⁴⁴ KANT, 2009, p. 215 | GMS, AA 04: 420.

⁴⁵ KANT, 2009, p. 225 | GMS, AA 04: 424.

de fazer uma exceção a ela em nosso favor ou (só mesmo dessa vez) em proveito de nossa inclinação.⁴⁶

Com isso, tem-se a ação como sendo considerada tanto de um ponto de vista de uma vontade inteiramente conforme a razão, como também sendo afetada pela inclinação. Portanto, Kant afirma não haver propriamente uma contradição, mas sim uma resistência da inclinação em face ao preceito da razão, “com o que a universalidade do princípio (*universalitas*) se transforma numa mera validade geral (*generalitas*), através da qual o princípio prático da razão deve se encontrar a meio caminho com a máxima”⁴⁷. Ele afirma que isso fornece a prova de que os seres humanos reconhecem a validade do imperativo categórico e apenas se permitem algumas exceções.

Metodologicamente, no decorrer da argumentação, Kant questiona acerca da necessidade de uma lei – para todos os seres racionais – que sempre julgue as suas ações por máximas pelas quais seja possível *querer* que se tornem leis universais. Se essa lei existe, afirma ele, “então ela já deve estar ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional em geral”.⁴⁸ Em outras palavras, o *dever* tem de valer como uma necessidade prática incondicionada para todos os seres racionais, tornando assim inviável sua derivação da vontade humana.

Mas aqui se trata de leis objetivamente práticas, por conseguinte da relação de uma vontade consigo mesma, na medida em que ela se determina pela mera razão, pois então tudo o que tem relação com o

⁴⁶ KANT, 2009, p. 227 | GMS, AA 04: 424.

⁴⁷ KANT, 2009, p. 227 | GMS, AA 04: 424.

⁴⁸ KANT, 2009, p. 235 | GMS, AA 04: 426.

empírico desaparece espontaneamente porque, se a *razão por si só* determina o comportamento, (...) ela tem de fazê-lo necessariamente *a priori*. A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais.⁴⁹

Isso se dá porque a vontade humana é também afetada pela inclinação e a lei deve ser livre de toda e qualquer influência que a experiência pode vir a fornecer. A vontade é considerada como uma faculdade que é capaz de determinar a si mesma a agir conforme a representação de certas leis e uma faculdade com essas características só pode ser encontrada em seres racionais.

O que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação é o *fim*, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais. O que, ao contrário, contém tão-somente o fundamento da possibilidade da ação cujo efeito é um fim, é o que se chama de *meio*. O fundamento subjetivo da apetição é a *mola propulsora*; o fundamento objetivo do querer é o *motivo*; daí a distinção entre fins subjetivos, que repousam sobre molas propulsoras, e objetivos, que dependem de motivos, os quais valem para todo ser racional.⁵⁰

Supondo a veracidade da existência de algo que pela sua própria existência possua um valor absoluto, e que por possuir um fim em si mesmo possa servir de base para leis determinadas,

⁴⁹ KANT, 2009, p. 237 | GMS, AA 04: 427.

⁵⁰ KANT, 2009, p. 237-239 | GMS, AA 04: 427.

pode-se dizer que é nisso que reside a base de um possível imperativo categórico, ou seja, de uma lei prática.

Kant dirá que o ser humano “e de modo geral todo ser racional – existe como fim em si mesmo”⁵¹. Dessa maneira, em qualquer ação que possa ser direcionada em relação aos seres humanos (ou a qualquer outro ser racional), eles devem sempre serem levados em consideração como *fim*, e nunca como mero *meio*. Pois a natureza já os reconhece como fins em si mesmos, ou seja, como algo que não pode servir simplesmente como meio para qualquer outra coisa e é um objeto do respeito. Os seres humanos não podem ser considerados apenas como *fins subjetivos* – aqueles os quais a sua existência serve apenas como meio para se alcançar outra coisa –, mas sim como *fins objetivos*, aqueles os quais a existência é um fim em si mesma, não podendo ser substituídos por nenhum outro. Para Kant, se “todo valor fosse condicional, por conseguinte contingente, seria absolutamente impossível encontrar para a razão qualquer princípio prático supremo”⁵².

Portanto,

Se houver um princípio prático supremo e, com respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos, porque é *fim em si mesmo*, um *princípio objetivo* da vontade que pode, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si*.⁵³

⁵¹ KANT, 2009, p. 239 | GMS, AA 04: 428.

⁵² KANT, 2009, p. 243 | GMS, AA 04: 428.

⁵³ KANT, 2009, p. 243 | GMS, AA 04: 429.

Ele é tido como um princípio objetivo uma vez que dele se pode derivar todas as leis da vontade, fazendo com que tanto os seres humanos quanto qualquer outro ser racional possam representar as suas existências por meio desse princípio. Então, o imperativo prático poderá ser apresentado da seguinte forma: *age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.* O princípio da humanidade não é retirado da experiência, não só por causa de sua universalidade – uma vez que ele se aplica a todos os seres racionais – mas também porque a humanidade não se interpreta como um fim subjetivo e sim como um fim objetivo no qual não se leva em consideração o que se tem em mente para ser alcançado, apenas se leva em consideração a condição suprema que limita todos os fins subjetivos e por isso deve ser derivado apenas da razão pura.

Em resumo, tem-se até agora que

o fundamento de toda legislação prática está *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que (de acordo com o primeiro princípio) a torna capaz de ser uma lei (eventualmente lei da natureza), *subjetivamente*, porém, está no *fim*; o sujeito de todos os fins, porém, é todo ser racional, enquanto fim em si mesmo (de acordo com o segundo princípio).⁵⁴

Desse modo, Kant apresenta o terceiro princípio prático da vontade como sendo a condição suprema da relação dessa vontade com a razão prática universal, isto é, “a ideia *da vontade*

⁵⁴ KANT, 2009, p. 250 | GMS, AA 04: 431.

de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora”⁵⁵. Sendo assim, a vontade não é meramente submetida à lei, ao invés disso, essa submissão acontece de tal modo que ela deve ser considerada também como legisladora de si mesma.

Tudo o que foi abordado anteriormente sobre o imperativo da moralidade, excluía do seu princípio toda e qualquer influência de móveis externos.

Com efeito, se pensamos uma tal vontade, então, muito embora uma vontade *que está sob leis* possa ainda estar ligada a essa lei mediante um interesse, é impossível, no entanto, para uma vontade que é ela própria supremamente legisladora depender enquanto tal de um interesse qualquer; pois tal vontade dependente precisaria ainda ela própria de uma outra lei que restringisse o interesse de seu amor de si à condição de uma validade para uma lei universal.⁵⁶

Dessa forma, o princípio da vontade humana como “*uma vontade que legisla universalmente através de todas as suas máximas, conviria muito bem*, desde que tudo mais nele estivesse correto, a um imperativo categórico”⁵⁷. Assim, uma vez que se é possível a existência de um imperativo que serve como lei para todos os seres racionais, ele só pode existir enquanto ordenar à máxima de uma vontade que tem tenha a si própria como legisladora universal. Pode-se afirmar que os seres humanos estão submetidos apenas à sua própria legislação e são obrigados a agir somente segundo a sua própria vontade, mas ela tem de ser – segundo um fim natural

⁵⁵ KANT, 2009, p. 251 | GMS, AA 04: 431.

⁵⁶ KANT, 2009, p. 255 | GMS, AA 04: 432.

⁵⁷ KANT, 2009, p. 255 | GMS, AA 04: 432.

- tida como legisladora universal. A esse princípio Kant dará o nome de *princípio da autonomia da vontade*.

O conceito “de todo ser racional que tem de se considerar como legislando universalmente mediante todas as máximas de sua vontade, a fim de ajuizar a partir desse ponto de vista a si mesmo e suas ações conduz a um outro conceito muito fecundo apenso a ele, a saber, o conceito de *reino dos fins*”⁵⁸. Foi visto que, para Kant, todos os seres racionais estão submetidos a uma lei que ordena que cada um deles nunca se tratem (a si mesmo ou aos outros) como meros *meios*, mas sempre como *fins*. É a partir disso que se origina uma relação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas em comum.

Um ser racional, porém, pertence ao reino dos fins como *membro*, se ele legisla aí, é verdade, universalmente, mas também está submetido ele próprio a essas leis. Ele pertence a esse reino como *soberano*, se ele não está, enquanto legislador, submetido à vontade de qualquer outro.⁵⁹

O agente tem que se considerar sempre como legislador no reino dos fins possível pela liberdade da vontade, seja como *membro* ou como *soberano*. Portanto, a moralidade fundamenta-se na relação das ações com a legislação, a qual possibilita a existência de um reino dos fins. Essa legislação deve poder ser encontrada em todos os seres racionais e ter origem na sua vontade⁶⁰ e possui enquanto princípio “não fazer nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal, e, portanto, de tal sorte

⁵⁸ KANT, 2009, p. 259 | GMS, AA 04: 433.

⁵⁹ KANT, 2009, p. 261 | GMS, AA 04: 433.

⁶⁰ Cf. KANT, 2009, p. 261-262 | GMS, AA 04: 434.

que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente”⁶¹.

Devido às máximas da vontade humana não coincidirem naturalmente com esse princípio, a necessidade da ação segundo ele irá se chamar *necessitação prática*, ou seja, *dever*. O dever se aplica ao soberano do reino dos fins, mas sim a todos os membros da mesma maneira. Essa necessidade não está vinculada a nenhum sentimento, impulso ou inclinação, ela diz respeito apenas à relação dos seres racionais entre si. Essa relação se caracteriza pela consideração da vontade de um ser racional como legisladora (sempre e simultaneamente) porque se fosse de outro modo ele não poderia se pensar como um fim em si mesmo. A razão liga todas as máximas da vontade que podem se compreender como legisladora universal com as outras vontades e com as ações para consigo mesma.

Kant dirá que no reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando se diz que algo possui um preço, quer dizer que qualquer coisa pode ser posta em seu lugar como equivalente. E quando algo se encontra acima de tudo o que pode ser posto em seu lugar – não permitindo equivalência – então se diz que ele possui *dignidade*. O primeiro possui um valor relativo, já o segundo estabelece uma condição a qual possibilita que as coisas possuam um fim em si mesma. Pode-se dizer que a moralidade é a única que possibilita um ser racional ter um fim em si mesmo, pois é somente por intermédio dela que ele pode ser *membro-legislador* no reino dos fins. Portanto, só a moralidade – e a humanidade apta a ser possuidora da moralidade – podem ter *dignidade*.

⁶¹ KANT, 2009, p. 263 | GMS, AA 04: 434.

Conclusão

Uma vez que os seres humanos reconhecem o dever, mas podem escolher segui-lo ou não, o imperativo tem a função de *obrigatoriedade*. Quando essa vontade humana age moralmente ela é considerada uma boa vontade, isto é, agir de boa vontade é agir moralmente. Segundo Kant, a boa vontade é a única coisa que é possível pensar que é boa sem limitação. Os dons naturais como os *talentos do espírito* (discernimento, aguça de espírito e capacidade de julgar), *qualidades do temperamento* (coragem, decisão e constância de propósito) e *dons da fortuna* (poder, riqueza e honra) são, todos eles, coisas boas e desejáveis, mas podem se tornar extremamente más e prejudiciais de modo que precisam dos princípios de uma boa vontade para corrigir suas influências sobre a alma. Dito de outra forma, a boa vontade parece ser uma condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade. Ainda que algumas qualidades possam facilitar a sua obra, elas não possuem nenhum valor íntimo absoluto, ao invés disso, elas pressupõem ainda e sempre essa boa vontade. Ela não é boa devido às coisas que promove ou realiza, mas somente pelo querer, ou seja, é boa em si mesma e por isso deve ser avaliada em maior grau do que tudo o que possa ser alcançado por meio dela.

Kant distingue aquilo que é bom daquilo que é agradável da seguinte maneira:

Bom em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal. Ele se distingue do agradável como aquilo que só influencia

sobre a vontade mediante a sensação em virtude de causas meramente subjetivas, que só valem para este ou aquele dos seus sentidos, e não com princípio da razão, que vale para todo mundo.⁶²

O bom é, pois, diferente do agradável uma vez que o último só influi na vontade por meio da sensação e devido a causas puramente subjetivas que servem apenas para a sensibilidade de indivíduos em particular, mas não servem como princípio da razão que é válido para todos. Ao passo que o primeiro determina à vontade por meio de representações da razão, isto é, suas razões possuem validade para todos os seres racionais.

Deve-se, portanto, analisar mais profundamente as ações, pois há algumas que podem parecer serem ordenadas pelo imperativo categórico quando na verdade estavam sob o comando do imperativo hipotético.

Por exemplo, quando se diz: não deves fazer promessas enganosas, e supomos que a necessidade dessa omissão não é, digamos, um simples conselho dado para evitar um outro mal qualquer, de tal sorte que isso significaria, digamos: não deves fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito se isso vier a se revelar; mas, ao contrário, supomos que uma ação dessa espécie tem de ser considerada por si mesma como má, portanto que o imperativo da proibição é categórico, nem por isso, no entanto, podemos comprovar com certeza através de um exemplo que a vontade é determinada aí tão-somente pela lei,

⁶² KANT, 2009, p. 187 | GMS, AA 04: 413.

sem outra mola propulsora, muito embora assim pareça; pois é sempre possível que o medo de se envergonhar, quiçá também um obscuro receio de outros perigos, tenham uma secreta influência sobre a vontade.⁶³

Não se pode provar – por meio da experiência – que uma ação tenha sido determinada apenas pela lei, sem que qualquer outra inclinação a tenha influenciado. Pois sempre existirá a possibilidade de que algum outro motivo tenha tido uma influência desconhecida sobre a vontade. Portanto, a possibilidade de um imperativo categórico deve ser buscada de forma totalmente *a priori*.

⁶³ KANT, 2009, p. 207-209 | GMS, AA 04: 419.

Referências

Kant, I. (2009): **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. intr. e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

_____. (2016): **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Sedgwick, S. (2008): **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction**. Cambridge University Press, New York. 1ª ed.

Bibliografia sugerida

Alisson, H. E. (2011): **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Oxford University Press, New York. 1ª ed.

Aune, B. (1979): **Kant's Theory of Morals**. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kerstein, S. J. (2002): **Kant's Search for the Supreme Principle of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press.

Siyar, J. (2013): **The Conditionality of Hypothetical Imperatives**. *Kantian Review*, 18, pp 439-460.

Timmermann, J. (2007): **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary**. Cambridge University Press, New York. 1ª ed.

Uleman, J. K. (2010): **An Introduction to Kant's Moral Philosophy**. Cambridge University Press, New York. 1ª ed.

Wood, A. W. (1999): **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press.

As fórmulas do imperativo categórico

Sílvia Altmann*

Esclarecimento inicial

O presente texto propõe-se a expor alguns dos principais aspectos da argumentação kantiana nos parágrafos 27 a 78 da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant (GMS, AA 04: 419-440). A exposição e tentativa de explicação dos argumentos inevitavelmente implicará em algumas opções interpretativas, mas infelizmente não será possível aqui fazer uma discussão com a bibliografia secundária para explicitar e defender essas opções. Farei algumas poucas referências que foram mais decisivas para minha leitura em determinados pontos, mas essas poucas referências evidentemente não pretendem esgotar a imensa bibliografia relevante sobre o tema.

Antes de passar ao comentário dos parágrafos em questão, farei uma breve retomada de alguns pontos da primeira seção e do início da segunda seção até (GMS, AA 04: 419), com o objetivo de explicitar o que suporei na explicação subsequente.

* UFRGS/CNPq

Após essa primeira seção de recapitulação, a explicação seguirá o texto kantiano e, por isso, indicarei os parágrafos visados. Foi necessário limitar a análise a certos parágrafos, tendo como foco os passos mais decisivos para chegar até cada uma das diferentes formulações do imperativo categórico e para expor a relação entre essas diferentes formulações. Outras partes do texto que também envolvem dificuldades interpretativas (como, em particular, a exemplificação da aplicação das fórmulas a casos concretos) serão aqui somente resumidas.

Primeira seção e início da segunda seção da Fundamentação

A primeira seção da *Fundamentação* parte do conhecimento prático comum, a saber, parte da análise do que seriam nossos juízos morais ordinários. A especificidade do que é dito moralmente bom é ser *absolutamente* bom e não apenas *relativamente* bom. A única coisa que pode ser pensada como absolutamente boa é uma boa vontade, caracterizada por agir de tal modo que suas máximas possam querer ser tomadas como leis universais. Considerando agora um ser que não necessariamente age segundo o moralmente bom, temos que em tal ser o moralmente bom é a ação por *dever*, e o dever é expresso do seguinte modo: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne lei universal*”¹. Assim, temos, da primeira seção, um condicional: se há tal coisa como algo absolutamente bom ou um bem moral, então o princípio da moralidade é o princípio de agir segundo

¹ GMS, AA 04: 402.

máximas universalizáveis. No entanto, a mera identificação do princípio que subjaz a nossas pretensas avaliações morais não permite justificar o antecedente desse condicional e, por isso, somos levados à necessidade da passagem ao conhecimento filosófico.

A segunda seção ainda não trará a resposta sobre a possibilidade da moralidade, mas delimitará o, digamos, ponto de partida possível para prova (objeto da terceira seção) mostrando que essa resposta depende de uma passagem da filosofia popular para uma *metafísica* dos costumes. Essa passagem é feita partindo da consideração do que significa *agir por razões*. Podemos compreender a adoção desse ponto de partida na investigação filosófica sobre a moralidade se considerarmos que investigar a possibilidade da moralidade é investigar a possibilidade de *justificar*, de *dar razões*, para *ações*. Em particular, a moralidade depende da possibilidade de dar razões *últimas ou absolutas*. Isso porque, sabemos já da primeira seção, uma justificativa moral para uma conduta teria de ser da forma “Tal ação é justificável porque é isso que deve ser feito ‘e ponto’” ou “por que isso é *absolutamente* bom (não bom ou justificável em razão de outra coisa)”. Dada essa relação entre moralidade e capacidade de dar razões para a ação, é compreensível que o exame filosófico da moralidade inicie, na segunda seção, investigando o conceito de “agir por razões”. Por isso, diz Kant, “temos de percorrer e apresentar distintamente a faculdade racional prática, desde as suas regras de determinação universais até o ponto em que dela se origina o conceito de dever”².

² GMS, AA 04: 412.

Retomemos então brevemente como Kant mostra o enraizamento do conceito de dever na capacidade racional prática. O que significa dizer que é bom fazer tal e tal coisa no sentido de ser racionalmente justificável fazer tal coisa? Significa que tal coisa é dita boa não em função de preferências eventualmente puramente subjetivas, mas que tal coisa é boa em função de *razões*. Quando existe uma *razão* para algo ser dito bom, podemos falar em algo que é *objetivamente bom*, por oposição a algo que talvez seja considerado bom por um sujeito particular, mas onde não há razões para tanto. Parece haver boas razões, por exemplo, para dizer que evitar doces é bom caso se queira emagrecer. Ao contrário, não parece haver razões para achar que sorvete de creme é bom e sorvete de morango, não. Achar sorvete de creme bom e de morango, ruim é em geral uma preferência subjetiva que sequer temos a pretensão de justificar racionalmente.³ Por outro lado, quando falamos em algo bom independente de preferências particulares, por haver razões que justificam isso ser dito bom, temos algo que pode ser dito objetivamente bom, por oposição a ser dito bom meramente relativamente a preferências subjetivas.

Temos, então, uma identificação entre “bom” (objetivamente bom, descartadas meras preferências) e “racionalmente justificável”. O passo seguinte é notar que podemos dizer que, se algo é racionalmente justificável, então é algo que um ser perfeitamente racional (isso é, um ser que sempre agisse conforme a razão) faria. Nós, seres humanos, mesmo

³ Deixando de lado casos especiais como, por exemplo, se alguém for alérgico a morangos.

supondo que sejamos capazes de agir por razões, com certeza não agimos sempre e automaticamente por razões. Mesmo reconhecendo que seria objetivamente bom evitar doces para emagrecer, muitas vezes não seguimos essas razões e não adotamos como máxima (como a regra segundo a qual efetivamente agimos) o que reconhecemos como sendo o que deveria ser feito (como quando, por exemplo, cedemos e comemos doce em excesso mesmo querendo emagrecer). Se considerarmos um ser *capaz* de agir por razões, mas que não *necessariamente* age por razões, o que é racional fazer aparece para esse ser com um *mandamento* que diz o que *deve* ser feito. Não faz sentido dizer que alguém *deve* comer sorvete de creme ao invés de morango, mas parece que podemos dizer que, se alguém quer emagrecer, *deve* evitar doces em excesso. Temos *razões* para evitar doces em excesso se quisermos emagrecer e por isso dizemos que devemos fazê-lo, ainda que nem sempre o façamos. Vemos, então, como o uso da palavra “deve” se origina na capacidade racional prática de um ser capaz de agir por razões, mas que não necessariamente segue razões. Com isso em mente, Kant pode agora introduzir a noção de *imperativo*.

Um *imperativo* é a fórmula, a expressão de um mandamento, isto é, a expressão, para um ser racional que nem sempre segue a razão, do que deve ser feito.⁴ Um ser que sempre

⁴ Há diferentes aspectos nos quais pensar em fórmulas matemáticas pode ajudar a compreender o que significa falar em fórmulas como expressão de mandamentos ou leis práticas. Podemos, por exemplo, utilizar diferentes fórmulas para calcular a área de uma superfície, mas todas elas serão expressão da mesma propriedade. Ter isso em mente poderá ajudar a compreender por que as diferentes fórmulas do imperativo categórico são expressão para mesma coisa e, nesse sentido, há um único imperativo categórico. Também pode ser

segue a razão evitaria doces caso quisesse emagrecer e por isso evitar doces caso se queira emagrecer aparece, para seres racionais que não necessariamente seguem a razão, como um imperativo (“evita doces caso queiras emagrecer”).

O imperativo de evitar doces é um imperativo condicional: é racional evitar doces (e, portanto, devemos evitar doces) *sob a condição* de quereremos emagrecer. Por isso, trata-se de um imperativo *hipotético*: “na hipótese de queres emagrecer, deves evitar doces”. Ora, na medida em que se trata da expressão de algo que é racionalmente justificável *sob uma condição*, tais imperativos jamais serão a expressão do que deve ser feito no sentido de ser *moralmente* bom, de ser *absolutamente ou incondicionalmente* bom. Se há tal coisa como algo incondicionalmente bom, o mandamento de fazer esse incondicionalmente bom deve ter como fórmula um imperativo *categórico*, da forma “Deves...” (por oposição à forma “Se queres___, deves...” dos imperativos hipotéticos).

Supondo que sejamos seres capazes de agir por razões (ainda que nem sempre o façamos), compreendemos de que modo imperativos hipotéticos poderiam “mover-nos”, isto é, influenciar nossas ações: quem quer um fim, se seguir a razão, quererá o meio. Já a questão de como um imperativo categórico pode ser algo que nos influencie e que determine nosso comportamento não é simples.

útil pensar em uma fórmula para o cálculo da área de uma superfície como um imperativo, uma regra a ser seguida que nos permite determinar a área. Por fim, podemos dizer uma fórmula matemática está fundamentada, apoiada, na, digamos, natureza espacial. Do mesmo modo, será importante mostrar que o imperativo categórico está fundamentado na natureza racional.

Em primeiro lugar, não podemos provar pela experiência que somos capazes de agir segundo um imperativo categórico, pela seguinte razão: mesmo sobre nós mesmos não podemos saber se o que acreditamos fazer simplesmente por acharmos incondicionalmente racional fazê-lo, na verdade não o fizemos por uma causa oculta a nós mesmo como, por exemplo, o medo de vergonha futura.⁵ Não sendo possível resolver a questão através da atestação por exemplos na experiência, terá de haver uma investigação *a priori* sobre a possibilidade do imperativo categórico (e, portanto, sobre a possibilidade da moralidade).

Feita essa brevíssima retomada, podemos passar aos parágrafos seguintes na segunda seção da *Fundamentação* que serão objeto desse texto. Agrupei alguns parágrafos e procurei indicar do que tratam no início.

⁵ É importante notar que, por razões que só ficarão explícitas mais adiante, o ponto não é simplesmente uma dificuldade de, digamos, sermos honestos conosco mesmos. O decisivo é que uma ação por um imperativo categórico só pode ser pensada como uma ação *livre*, não determinada por causalidade sensível, e sim pelo dever ou pela razão pura. Ora, a *Crítica razão pura* pretende ter mostrado que tudo que podemos *experimentar* ou *experienciar* é determinado pela causalidade sensível. Logo, a experiência jamais poderia atestar a possibilidade de agirmos por um imperativo categórico.

§ 27 – 29: Observações provisórias e encaminhamento da questão sobre o teor do imperativo categórico

§27

A investigação *a priori* que pretenderá determinar a possibilidade de um imperativo categórico só será concluída na terceira seção. No entanto, diz Kant, já sabemos duas coisas. Em primeiro lugar, somente um imperativo categórico pode ser expressão de uma *lei* prática. Fazendo a comparação com leis no conhecimento teórico, podemos dizer que a lei gravidade é lei no sentido de vale irrestritamente para corpos: sabemos que, dadas certas circunstâncias, corpos vão cair, pois é uma lei natural segundo a qual os corpos “se comportam”. Uma lei *prática* seria a lei da *ação* de um ser que sempre e exclusivamente age por razões, seria a lei segundo a qual esse ser necessariamente se comporta. Ora, um imperativo hipotético não pode ser a expressão de uma lei segundo a qual um ser perfeitamente racional necessariamente se comporta, pela seguinte razão. Lembremos que, ao contrário de um imperativo categórico, um imperativo hipotético expressa o que é bom fazer como meio para um fim, isto é, expressa o que é bom *relativamente* a um querer já suposto. Se A é necessário como meio para um fim B, então, se B for um fim contingente, A não será necessário, no seguinte sentido: “Fazer A” não será uma regra absolutamente necessária (lei) para um ser racional na medida em que segue a racionalidade, somente na medida em que segue a racionalidade *e contingentemente* quer B. Assim, para algo poder ser dito incondicionalmente bom (isto é, moralmente bom,

por oposição a meramente agradável ou útil), terá de ser o que um ser que segue a razão faria *em quaisquer* condições, não sob a condição de certos quererem supostos. Portanto, só um imperativo categórico (sem hipóteses) poderá ser expressão como dever de algo que qualquer ser racional que só segue razões necessariamente faria (isto é, expressão de uma lei prática).

§28

A segunda coisa que Kant diz já sabermos é do que dependerá a resposta à pergunta sobre a possibilidade da moralidade. Kant diz que o imperativo categórico é uma proposição *sintética a priori*. O que isso pode significar e o que se segue daí?

Uma proposição é dita sintética se não for *analítica*. Uma proposição analítica é uma proposição onde a mera consideração do que é pensando no conceito do sujeito contém o que é pensado no predicado. Por exemplo, o juízo “urubus são animais” é analítico, pois é impensável (seria contraditório) um urubu que não fosse animal. Já o juízo “Urubus voam acima de 100 metros altura” é sintético, não analítico, pois podemos pensar sem contradição urubus só podem voar até uma altura menor. Para estabelecer a relação entre “urubu” e “voar acima de 100 de altura”, precisamos recorrer a um terceiro termo além dos conceitos “urubu” e “voar acima de 100 de altura” (precisamos examinar os hábitos e capacidades dos urubus).

Vejamos agora em que sentido poderíamos dizer que um *imperativo* é sintético. Lembremos que o que aparece como um imperativo para um ser imperfeitamente racional (um ser capaz

de seguir razões, mas que não as segue necessariamente) é o que um ser perfeitamente racional faria. Vimos que, como quem quer os fins, quer, na medida em que segue a razão, os meios, se A é um meio para B, então quem quer B, *na medida em que é racional*, quer A. Claro, a expressão “na medida em que é racional” é crucial: para seres não perfeitamente racionais, ainda que evitar doces seja um meio para emagrecer, tal ser pode querer emagrecer, mas ainda assim não acatar para seu querer a regra de evitar doces. No entanto, dada a cláusula *na medida em que é racional*, se A é o melhor meio para B, temos uma ligação *analítica* entre os conceitos de “vontade racional que quer B” e “querer, na medida em que é racional, A que é meio para B”. Isto é, para um ser que só segue a razão, se A é meio para B, seria *contraditório* esse ser não querer A. E é isso que explica a validade objetiva do que nos aparece como um imperativo hipotético: dado que há uma relação analítica entre “ser perfeitamente racional que quer B” e “querer A que é meio para B”, temos um imperativo: “Se queres B, deves fazer A”. Como nós seres humanos não seguimos sempre a razão, não é analítico que adotemos fazer A, mesmo querendo B. Mas o fato de “querer, na medida em que é racional, A que é meio para B” estar contido analiticamente em “ser racional que quer B” explica o caráter *necessitante* (obrigante, imperativo) de “se queres B, deves fazer A”.

Vimos, no entanto (essa foi a primeira observação kantiana no parágrafo 27), que esse caráter necessitante ou obrigante expresso em imperativos hipotéticos não é absoluto, mas, ao contrário, relativo a um querer previamente suposto (isto é, o dever de fazer A que é meio para B é relativo a querer B). Não

sendo um dever absoluto, não se trata da expressão de uma lei prática, isto é, não se trata de algo que possa ser dito *absolutamente* bom, não se trata do *moralmente* bom. Só poderá ser dito *absolutamente* bom o que for racionalmente justificável fazer *independente* da suposição de determinados querereres que poderiam ser meramente subjetivos. Ou seja, o apoio ou fundamento para o caráter categórico de um imperativo não poderia ser obtido por mera análise do conceito de “vontade na medida em que é racional e quer B”, mas do conceito de “vontade na medida em que é racional”. Ora, não podemos, diz Kant, derivar desse conceito analiticamente de um querer. Por isso, se houver um fundamento para um imperativo *categórico*, tratar-se-á de uma proposição sintética, não analítica.

Vejamos agora por que se trata de uma proposição sintética *a priori*. Uma proposição é *a priori*, por oposição a uma proposição *a posteriori*, quando seu fundamento, seu apoio, *não* é a *experiência*. É pela experiência que podemos determinar se urubus podem ou não voar acima de 100 metros de altura e, por isso, a proposição “Urubus voam a 100 metros de altura” é uma proposição sintética *a posteriori*. Por outro lado, um juízo como “a soma dos ângulos internos de um triângulo é 180 graus” não é apoiada na experiência: não é medindo vários triângulos que determinamos a verdade dessa proposição e, se alguém dissesse ter em casa um triângulo cuja soma dos ângulos é diversa, diríamos que a pessoa não mediu corretamente ou que não é um triângulo (não iríamos verificar se quem sabe essa pessoa encontrou um triângulo muito raro). Na medida em que experiência não pode confirmar ou refutar a pretensão de um

juízo como “a soma dos ângulos internos de um triângulo é 180 graus”, dizemos que se trata de um juízo *a priori*, a ser determinado independentemente da experiência.

Ora, a primeira seção (e o parágrafo 26 da segunda seção retomou isso brevemente) pretende ter mostrado que a experiência não poderia jamais justificar deveres absolutos e, portanto, esse fundamento terá de ser independente da experiência. Assim, a possibilidade da moralidade dependerá do estabelecimento de uma proposição *sintética a priori*.⁶ Ou seja, será necessário mais do que mera análise de conceitos, mas esse “a mais” não poderá ser algo ao qual temos acesso pela experiência.

Kant pretendeu ter mostrado na *Crítica da razão pura* a possibilidade de juízos sintéticos a priori no conhecimento *teórico* (isto é, quando se trata de considerar o que podemos *saber* sobre as coisas, sobre o mundo). Tal empreitada, no entanto, envolveu as dificuldades que tornaram necessária uma obra tão complexa como a primeira *Crítica*. Trata-se agora, na *Fundamentação*, da possibilidade de juízos sintéticos a priori não sobre o que podemos *saber*, mas sobre o *fazer* (conhecimento *prático*) e, diz Kant, “é fácil depreender” que a dificuldade aqui não será menor do que a da *Crítica da razão pura*.

⁶ Convém notar que essa explicação que ofereci aqui é bastante inicial, pois muito mais haveria a ser dito sobre qual é, exatamente, a proposição sintética que poderia servir de apoio ao imperativo categórico. Esse ponto, no entanto, dependeria da exegese e interpretação de diversos outros textos (em particular, a terceira seção da *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*). Por isso, limitei-me aqui indicar por que nem uma análise como a que está na base dos imperativos hipotéticos nem a experiência podem fundamentar um imperativo categórico, mas deixando em aberto qual é exatamente essa proposição sintética a priori.

§29

Na direção de enfrentar essa dificuldade, Kant propõe-se nessa segunda seção o seguinte exame: “se o mero conceito de um imperativo categórico não fornece também, talvez, a fórmula contendo a proposição que é a única que pode ser um imperativo categórico”⁷, deixando para a terceira seção a questão de saber como seria possível tal mandamento absoluto.

Lembremos qual a proposta de Kant na segunda seção: examinar a faculdade racional prática para mostrar de que modo dela se origina o conceito de dever⁸. E lembremos também por que Kant se propõe a isso. Na primeira seção, Kant partiu da análise do que pode ser dito absolutamente bom e identificou como princípio da moralidade o princípio de agir por dever, onde agir por dever é agir segundo máximas universalizáveis. Tal análise, contudo, embora permitisse apresentar o princípio subjacente aos juízos morais, não respondia à questão da sua legitimidade. Trata-se agora, na segunda seção, de mostrar de que modo o conceito de dever se origina na faculdade racional prática. O caminho até aqui permitiu explicar a noção de “dever” como apoiada naquilo que um ser que sempre segue a razão faria: o que um ser que sempre segue a razão faria pode ser dito objetivamente bom (por ser baseado em razões e não em preferências subjetivas) e esse caráter de objetivamente bom serve de fundamento para imperativos que dizem a um ser racional imperfeito o que deve ser feito. Foi visto também que só um imperativo categórico

⁷ GMS, AA 04: 420.

⁸ Cf. GMS, AA 04: 412.

poderia ser a expressão de uma lei prática, de caráter *absolutamente* obrigante (que permitiria falarmos em algo *moralmente* bom, por ser *absolutamente* bom). Assim, explicamos o conceito de “dever” como fundado no objetivamente bom e sabemos que, no caso do imperativo da moralidade, sua forma não pode ser “Se queres ____, debes...” mas simplesmente a forma “Deves...”. O próximo passo será determinar como preencher “...”, ou seja, determinar o teor do imperativo categórico ou o que o imperativo categórico “nos diz”. Kant pretenderá mostrar que há um sentido no qual podemos preencher esses “...” simplesmente considerando a forma “Deves...”.⁹

§ 30 – 31: *Fórmulas da lei universal e da lei universal da natureza*

§ 30

Consideremos a mera forma de um imperativo hipotético: “Se queres ____, debes...”. Esse “deves”, vimos, está fundado no fato de que se ... é meio para ____ e se um ser perfeitamente racional quer ____, então esse ser necessariamente faria ... Sabemos que fazer ... valeria para todo ser perfeitamente racional que quisesse ____, mas sem saber o que é ____ (o que é o querer suposto), não temos como determinar o que pode preencher o lugar de ..., não temos como saber o que deve ser feito.

⁹ Ao final desse texto, teremos melhores condições de indicar de que modo essa determinação do teor do imperativo categórico é uma etapa crucial no tratamento do problema da possibilidade de imperativo categórico a ser provada na terceira seção.

Consideremos agora a forma do imperativo categórico: “Deves...”. Aqui temos uma situação peculiar, pois esse “Deves” só pode estar fundado no que *qualquer* ser perfeitamente racional faria: é o que seria regra para todo ser perfeitamente racional, não só para seres perfeitamente racionais que têm um determinado querer suposto.

Para ver como isso nos permite chegar ao teor do imperativo categórico, devemos antes, como Kant mesmo faz, lembrar o que significa dizer que agimos por *máximas*, que são princípios subjetivos do querer, no sentido de serem princípios efetivamente adotados por um sujeito. Vimos que ainda que certa ação seja justificável, ainda que seja objetivamente boa, seres racionais imperfeitos não necessariamente agem segundo o que é objetivamente bom. Um princípio prático objetivo é um princípio de ação racionalmente justificável, um princípio de ação segundo o qual seres perfeitamente racionais necessariamente agem. No entanto, seres racionais imperfeitos não necessariamente adotam como *seu* princípio, para *sua* ação, o que tem validade objetiva. Seres racionais imperfeitos podem não adotar como regra para sua conduta o que seria racional fazer. Não basta um ser racional imperfeito perceber que algo é racionalmente justificável. E, de um modo geral, não basta para um ser racional imperfeito contemplar uma regra de ação: ele tem de adotá-la, incorporá-la ou admiti-la na sua máxima.¹⁰ Um princípio de ação incorporado,

¹⁰ Essa característica de algo não ser uma regra segundo a qual um ser efetivamente se comporta exceto se esse ser tiver adotado, admitido ou incorporado essa regra é o que Allison (1990) chamou de “tese da incorporação”, com base em uma passagem da *Religião nos limites da simples*

adotado por um agente é uma máxima: um princípio segundo o qual o agente efetivamente age, pois adotou tal princípio. Por isso Kant diz que a máxima é um princípio *subjetivo* do querer. Tal princípio pode ser *meramente* subjetivo (que vale para esse sujeito simplesmente porque esse sujeito o adotou), mas que não é um princípio objetivo (pois não há *razões* para adotá-lo). E mesmo um princípio objetivo, isto é, racionalmente justificável, só “funcionará” como princípio de ação de um agente se for *também* um princípio *subjetivo*, no sentido de ser adotado pelo sujeito, isto é, se for uma máxima.

Vejamos agora as consequências disso para o que podemos saber sobre o teor do imperativo categórico. Como consequência da distinção entre máximas e princípios objetivos, temos que, para seres imperfeitamente racionais, não basta, para a ação, algo ser uma lei prática, não basta algo ser o que um ser perfeitamente racional faria em quaisquer circunstâncias. Para um ser imperfeitamente racional, essa lei é um princípio segundo o qual ele *deve* agir, e, portanto, expressa um imperativo.

Mas qual pode ser esse imperativo? Lembremos que um imperativo expressa como dever o que todo ser perfeitamente racional faz. No caso de um imperativo categórico, expressa o que todo ser perfeitamente racional faz *em quaisquer circunstâncias* (independente de um querer suposto). Dado isso, o mandamento expresso pelo imperativo categórico não pode ordenar senão: “age

razão. “Incorporado” traduziria “aufgenommen” (que na tradução de Tânia Maria Bernkopf na Coleção Os pensadores é traduzida por “admitida”): “a liberdade do arbítrio e de uma constituição tão particular que ela não pode ser determinada à ação por nenhum motivo, a menos que o homem a tenha admitido em sua máxima” (Rel, AA 06: 24).

conforme o que todo ser perfeitamente racional faria”. Como nada de específico aqui é ordenado senão essa conformidade ao que é lei (ao que vale universalmente para seres perfeitamente racionais), tudo que o imperativo categórico ordena é a conformidade da regra de ação adotada à universalidade da lei, isto é, tudo que é ordenado é a conformidade da máxima à lei. Kant coloca isso nos seguintes termos:

Pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade essa que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária.¹¹

Em resumo, o imperativo ordena, essencialmente, algo como: “conforma-te à universalidade”.

§31

Dito isso, Kant conclui que, portanto,

o imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: age apenas segundo a máxima pela qual

¹¹ GMS, AA 04: 421.

possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.¹²¹³

Tudo que um imperativo categórico pode ordenar é a conformidade de nossa máxima (de nosso princípio de conduta adotado) à universalidade. Como saber ser nossa máxima é conforme à universalidade? Examinando se ela é universalizável. E universalizável aqui leva essencialmente em conta a possibilidade de universalização *combinada com meu querer*. Lembremos o exemplo da primeira seção da pessoa que em apuros cogita fazer uma falsa promessa. Não há nada de contraditório *em si* em um mundo onde todos fazem falsas promessas (a única consequência é que ninguém acreditaria em promessas). Mas é contraditório eu querer que o mundo seja assim (que todos sempre façam falsas promessas quando em apuros) e querer me safar de apuros pela falsa promessa, pois isso depende de promessas serem críveis (e elas não o seriam se todos fizessem sempre falsas promessas quando em apuros).

§32

Uma vez derivada, a partir da própria definição do que é *um* imperativo categórico, qual é o imperativo categórico (pois vimos que só pode ser um, pois o único mandamento incondicionado só pode ser a conformidade da máxima à lei), o passo seguinte de Kant é propor, mais uma vez, ainda deixar de

¹² GMS, AA 04: 421.

¹³ Essa primeira formulação do imperativo categórica é conhecida como “fórmula da lei universal”.

lado a questão sobre se o conceito de dever é ou não um conceito vazio, e antes explicar o que pensamos nesse conceito. Essa explicitação poderá ser feita se pudermos, diz Kant, derivar desse imperativo como princípio “todos os imperativos do dever” (GMS, AA 04: 421). Podemos dizer que derivamos do imperativo categórico o dever de não fazer falsas promessas na medida em que a máxima “fazer falsa promessa para se safar de apuros” não passou pelo teste da universalização. Devemos ver agora se podemos aplicar, às diferentes coisas que dizemos serem deveres morais, um teste como o teste que determinou que é um dever não fazer falsas promessas para se livrar de apuros.

§33

Antes de prosseguir nesses testes de derivação, Kant diz que o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei da natureza”¹⁴. Kant justifica essa formulação em função do que entendemos por *natureza* no sentido mais geral: a existência de coisas determinadas por regras universais. Dizemos, por exemplo, que é da natureza dos corpos se atraírem: é uma regra universal que uma pedra que for solta suficientemente perto da Terra irá cair. Qual o propósito dessa nova formulação do imperativo categórico?¹⁵ Se levarmos em conta que ela é introduzida logo antes da derivação dos deveres do imperativo categórico, é razoável supor que seu propósito seja facilitar essa

¹⁴ GMS, AA 04: 421.

¹⁵ Conhecida como fórmula da lei universal da natureza.

derivação. E, de fato, essa formulação nos propõe, diante da consideração de cada máxima, que façamos um exame contrafactual: suponhamos que, pelo ato de eu adotar tal e tal máxima, isso fizesse com que, por natureza, todos se comportassem do mesmo modo. Se podemos querer que seja da natureza de todos se comportarem de tal modo, podemos adotar a máxima; caso contrário (como no caso da falsa promessa), não devemos adotá-la. Vejamos como Kant ilustra a aplicação dessa fórmula de modo a gerar deveres específicos.¹⁶

§3440 – *Derivação de exemplos de dever*

§34

Para ordenar seus exemplos, Kant irá utilizar uma divisão habitual à época, que ficará mais clara após apresentar os exemplos.

¹⁶ Ou seja, embora o imperativo categórico seja único e, nesse sentido, só há um dever moral (o dever de conformar suas máximas à lei), daí se segue, em circunstâncias particulares, imperativos ou deveres mais específicos, sobre o que fazer ou não fazer. É importante ressaltar que essa derivação é, na verdade, bastante mais complexa do que a ilustração que Kant faz aqui. Como ressalta Paton, o próprio Kant tem consciência disso e a consideração dos exemplos aqui tem propósitos que permitem ignorar essas dificuldades (ver Paton (1971), em especial pp. 137-139). Também por essa razão e em função dos limites propostos aqui, irei ignorar a complexidade dos exemplos e só resumi-los aqui.

§35

1) O primeiro exemplo é o de alguém que está desgostoso com a vida e considera a máxima de, por amor a si mesmo (para preservar-se de sofrimento), cometer suicídio. O teste de universalização consistiria em considerar contrafactualmente uma natureza na qual a própria sensação que leva à promoção da vida (o amor a si mesmo e o impulso de evitar sofrimento) impeliria à autodestruição. Ora, seria contraditório que o impulso à preservação da vida levasse à autodestruição. Por não ser possível querer o que é contraditório (cometer suicídio pelo impulso de promoção da vida), a máxima não seria universalizável e derivamos daí o dever de não cometer suicídio.

§36

2) O segundo exemplo é o de considerar fazer falsas promessas quando em dificuldade, ao, por exemplo, considerar pedir dinheiro emprestado sabendo que não poderá pagar. Um mundo onde fosse uma lei natural pedir dinheiro emprestado sabendo que não poderá pagar e onde promessas funcionassem para conseguir dinheiro emprestado é contraditório e, portanto, não podemos querer tal mundo e, por isso, vemos que é um dever não pedir dinheiro emprestado quando sabemos não poder pagar.

§37

3) O terceiro exemplo proposto é o de alguém que considera não buscar desenvolver talentos naturais que poderiam ser úteis. Embora, diga Kant, não seja contraditório um mundo onde talentos naturais potencialmente úteis não sejam desenvolvidos, não poderíamos querer que seja um instinto natural não desenvolver faculdades dadas que podem ser úteis para fins possíveis.

§38

4) O quarto e último exemplo é de alguém que considera não se importar em ajudar a outros em adversidade. Novamente, um mundo no qual por natureza ninguém auxiliasse ninguém não é contraditório, mas não poderíamos querer tal mundo, pois, uma vez que é possível necessitarmos de auxílio, não podemos querer que por uma lei natural não possamos esperar tal auxílio.

§39

Esses são exemplos de coisas que consideramos deveres, e vimos como sua “repartição” surge do princípio uno. O princípio uno é “poder querer que a máxima se torne lei universal”. No caso dos dois primeiros exemplos, não podemos querer que o suicídio pelo impulso à vida e a falsa promessa em apuros sejam leis universais pois não podemos pensar tais mundos sem contradição. Por essa razão, não cometer suicídio por amor à vida e não fazer falsas promessas são deveres no

sentido mais estrito (deveres *perfeitos*), no sentido de não haver qualquer margem de escolha moralmente permissível na ação. O primeiro é um exemplo de dever perfeito para consigo mesmo; o segundo, para com os demais. Já os exemplos do não desenvolvimento de talentos e do descaso em auxiliar outros são tais que um mundo no qual essas opções fossem leis naturais não é impensável. Ainda assim, embora não haja contradição interna nesse mundo, é contraditório *querer* tal mundo, uma vez que a vontade não pode não querer o que pode lhe assegurar possíveis fins ou querer não poder esperar receber auxílio em caso de dificuldade. Esses são exemplos de deveres *imperfeitos* para consigo mesmo e para com os outros respectivamente. Não são imperfeitos no sentido de admitirem exceção ou de serem menos obrigantes que os deveres perfeitos, mas no sentido de permitirem uma margem na escolha da ação: podemos escolher desenvolver mais certos talentos em função de preferências subjetivas e, também em função de preferências subjetivas, podemos escolher entre diferentes modos de auxiliar a outros. Ou seja, a obrigação de desenvolver talentos e auxiliar a outros é absoluta (não podemos, moralmente, escolher não desenvolver talentos ou não auxiliar a outros), mas podemos escolher como fazer isso.

§40

Esses exemplos deixariam claro, segundo Kant, que, quando transgredimos um dever, não *queremos* que a máxima correspondente seja uma lei universal, pois seria contraditório querer que máximas como as de suicidar-se por amor a si, fazer falsas promessas, não desenvolver talentos e não auxiliar a outros

fossem por natureza adotadas por todos, isto é, fossem a regra geral. Pelo contrário, queremos que o impulso de promoção à vida não leve ao suicídio, que promessas sejam críveis, que talentos sejam desenvolvidos e que possamos contar com auxílio em caso de dificuldade. O que fazemos quando transgredimos um dever, diz Kant, é abrir uma *exceção* à regra em nosso favor. Que o impulso de promoção à vida não leve ao suicídio, que promessas sejam críveis, que talentos sejam desenvolvidos e que possamos contar com auxílio em caso de dificuldade é o que é racional querer e uma vontade perfeitamente racional não poderia adotar como máxima a transgressão. No entanto, como visto, um ser imperfeitamente racional pode não incorporar máximas racionalmente justificadas, mas ceder a algo outro que não a razão, algo outro que também influencia o comportamento desse ser, a saber, uma inclinação subjetiva. Por isso, nem sempre nossas máximas são conformes ao que um agente perfeitamente racional faria, ainda que possamos reconhecer o caráter não racional (pois não universalizável) de nossa máxima.

§ 41 – 45 – *Dever, ser racional em geral e metafísica dos costumes*

Assim, da mera definição do que é um imperativo categórico, Kant pretende ter encontrado sua formulação e mostrado como dela derivamos deveres. No entanto, na sequência, veremos que Kant oferecerá outras formulações para o imperativo categórico, outras “fórmulas” do imperativo categórico. Kant não é explícito quanto ao que enseja essa busca de novas formulações. A próxima fórmula do imperativo categórico, conhecida como fórmula do fim em si mesmo, aparece

no parágrafo 49, cuja preparação já inicia no 46. Procurando compreender o que leva Kant a essas novas formulações, atentemos para as considerações kantianas que precedem o parágrafo 46. Nessas considerações, Kant faz uma espécie de “saldo” dos resultados até agora. Vejamos essas considerações para depois ver de que modo elas podem ser úteis para compreender a busca de novas fórmulas para o imperativo categórico.

Segundo Kant, foi mostrado que, se o dever não é conceito vazio e sem aplicação, só pode expressar-se em imperativos categóricos e foi exibido o teor do imperativo categórico (possibilidade de querer a universalização das máximas) do qual, se o conceito de dever não for um conceito vazio, podemos derivar os deveres morais particulares. No entanto, isso é um condicional, não foi mostrado que o conceito de dever não é um conceito vazio. E a formulação de Kant para o que ainda não foi feito é importante para percebermos o que será necessário fazer para provar, na terceira seção, que o conceito de dever não é vazio e sem aplicação:

Mas não chegamos ainda ao ponto de provar *a priori* que semelhante imperativo tenha efetivamente lugar, que haja uma lei comandando por si só de maneira absoluta e sem quaisquer molas propulsoras, e que a observância dessa lei é um dever.¹⁷

Para provar que o conceito de dever não é um conceito vazio, temos de provar *a priori* (pois, já vimos, a experiência não é

¹⁷ GMS, AA 04: 425.

capaz de atestá-lo) que um imperativo categórico “tem efetivamente lugar”, e provar que um imperativo categórico “tem efetivamente lugar” é provar duas coisas: que há uma lei que comanda absolutamente independentemente de inclinações particulares que nos impulsionem à ação (molas propulsoras) e que é um dever seguir essa lei.

Kant adverte que a prova de que há uma lei que comanda absolutamente e que é dever seguir essa lei não poderá apoiar-se na natureza humana, mas deverá valer para qualquer racional. A razão para tanto é que, já vimos, (i) a noção de “dever” funda-se no modo como o que é racionalmente justificável aparece para nós (portanto, tem de estar fundada na racionalidade) e (ii) como se trata da busca da prova de um dever moral (absoluto), não pode ser derivado de algo que valha somente para *alguns* seres racionais. Em particular, a prova não poderá estar apoiada na natureza humana. Assim, a investigação filosófica deverá aqui desconsiderar inclinações, uma vez que a autoridade da lei moral (se houver uma) terá de ser independente dessas inclinações e deverá ter sua autoridade derivada da razão *pura*. Por essa razão, devemos, na investigação da possibilidade do dever moral, desconsiderar quaisquer aspectos *empíricos* e fazer uma investigação totalmente *a priori*:

A questão, portanto, é a seguinte: será que é uma lei necessária *para todos os seres racionais* ajuizar sempre suas ações segundo máximas tais que eles próprios possam querer que sirvam de leis universais? Se houver uma tal

lei, então ela já deve estar ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional em geral.¹⁸

Vemos aqui o movimento de passagem para uma *metafísica* na filosofia *prática*, para uma metafísica dos costumes.¹⁹ A *Crítica da razão pura* determinou *a priori* leis para o que acontece, fornecendo as bases para uma metafísica do conhecimento teórico ou especulativo. Trata-se agora, na filosofia prática, de investigar *a priori* leis do que *deve* acontecer. Se há tais leis, vimos, elas devem valer para qualquer agente racional, devem valer para qualquer *vontade*, independentemente da relação dessa vontade com algo outro. Para investigar a possibilidade de leis do que deve acontecer (mesmo que jamais aconteça) trata-se de investigar a “relação da vontade consigo mesma, na medida em que ela se determina pela mera razão”²⁰. Ora, “se *a razão por si só* determina o comportamento”, isso tem de ser estabelecido *a priori* (pois seria uma determinação pela razão por si só, portanto, independente da consideração de demais fatores).

Se a razão é capaz de determinar por si só o comportamento restará a ser provado na terceira seção. O passo preliminar dado aqui na segunda seção parece consistir em continuar o procedimento filosófico de análise de certos conceitos,²¹ agora tomando como ponto de partida o conceito de *vontade*, procurando elucidar o que pode significar *uma vontade*

¹⁸ GMS, AA 04: 426.

¹⁹ Lembremos o título da segunda seção: “Transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes” (GMS, AA 04: 406).

²⁰ GMS, AA 04: 427.

²¹ Cf. KrV A 713-714 e Almeida (2009), pp. 15ss.

determinar-se pela razão por si só. A partir dessa análise, encontraremos uma nova formulação para o imperativo categórico. Após a apresentação das diferentes fórmulas, voltaremos ao tema do papel dessas diferentes formulações do imperativo categórico como preparação para a terceira seção. Por ora, registremos que esse percurso é aqui introduzido pela necessidade, para tal prova, da consideração do mero conceito de vontade como razão prática, abstração feita de todo empírico, uma vez que, se for possível provar que o dever não é um conceito vazio, ele tem de valer para qualquer ser racional.

§ 4649 *Fórmula do fim em si mesmo*

§ 46

Lembremos que estamos, na segunda seção, analisando o conceito de vontade ou razão prática. Um ente capaz de vontade é pensado como sendo capaz de determinar a si mesmo à ação. Podemos dizer que falar em um ente *determinar-se* à ação é contraposto a esse ente *ser determinado* (por algo outro). Não dizemos que uma pedra se determina a cair, no sentido de que decide cair. Já quando falamos em um ente determinar-se ou decidir-se por uma ação, temos que esse ser não é pensado como sendo *determinado*, mas como determinando-se a si mesmo.²² Determinar-se a algo ou decidir-se por algo é dar-se um propósito,

²² Por essa razão, como vimos ao considerar a noção de máxima, para algo ser um princípio de ação para tal ente, tal princípio tem de ser subjetivamente incorporado.

é representar algo como algo querido e, por isso, determinar-se à ação é tomar algo como um *fim*. Nesse sentido, o fim visado pela ação pode ser dito *fundamento*,²³ razão para a autodeterminação, aquilo em função do qual a vontade se determina a fazer tal ou tal coisa. Por exemplo, ter por fim melhorar sua saúde serve de fundamento para um sujeito determinar-se a, digamos, fazer exercícios e, portanto, a melhoria da saúde é o fim adotado. Já o fazer exercícios é dito, relativamente ao fim de melhorar a saúde, *meio*, pois é algo que possibilita uma ação (exercitar-se) cujo efeito é o fim (melhorar a saúde). Devemos notar que o meio também pode ser visto como um fim e o fim, como um meio: ir até o parque correr pode ser um meio de atingir o fim de fazer exercícios e melhorar a saúde pode ser um meio para viver mais e poder conhecer seus netos, por exemplo.

Podemos dizer que um ser se move por visar algo, por ter algo como fim, na medida em esse algo é objeto de apetição ou desejo. A faculdade da apetição, segundo Kant, é a faculdade de um “ente de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações”²⁴. Simplificando bastante, podemos dizer que, se sinto sede, me represento um

²³ Estou propositadamente ignorando que, no parágrafo kantiano em questão aqui, Kant diz que o fim é o fundamento *objetivo* da autodeterminação (GMS, AA 04: 427) e falando só em fundamento. Paton, em seu primeiro comentário à *Fundamentação*, sugere que “objetivo” aqui poderia significar “como objeto” (e não objetivo no sentido de racionalmente justificável) (Paton (1946), p. 167), mas, na sua tradução comentada da *Fundamentação*, ele opta por sugerir a correção de “objetivo” para “subjetivo” (Paton (1947), p. 140 (nota 2 à p. 63)). Ver também a nota 200 de Almeida (2009). Para os propósitos da exposição aqui, bastará compreender em que sentido o fim é fundamento de determinação.

²⁴ *KpV*, AA 05: 9.

copo de água e faço a ação de beber água e, com isso sou causa de saciedade da sede. É nesse sentido que podemos falar na sede como uma “mola propulsora” da minha ação. Ora, já vimos, essas “molas propulsoras” dependentes de inclinações (como a sede) podem ser meramente subjetivas, podem não ser *razões* (como no exemplo da preferência por sorvete de creme ao invés de morango).

Ora, se pensamos um ser capaz de agir por razões, então é possível, como vimos, falar em algo que não é só uma preferência subjetiva, mas que é racionalmente justificável. Por isso, quando consideramos um ser capaz de agir por razões que não age só por razões mas tem sua faculdade da apetição também influenciada por inclinações subjetivas, devemos fazer a distinção entre “mola propulsora” (fundamento subjetivo da apetição) e motivo (fundamento objetivo do querer). Por exemplo, posso ter a apetição por doces, mas reconhecer que, se quero emagrecer, há motivos para querer evitar doces. Por outro lado, se tenho por fim levar uma vida saudável, há motivo para fazer exercícios, pois é racionalmente justificado fazer exercícios caso se queira ficar saudável. Mas é possível que a mola propulsora da preguiça seja mais forte e, ainda que, tendo por fim uma vida saudável e sabendo que nesse caso eu deveria (pois é racional) adotar como fim a prática de exercícios, o fato de ter motivos para fazer exercícios não me leve a fazer exercícios e, mesmo tendo por fim levar uma vida saudável, eu não adote como fim o que seria o meio para tanto. Assim, podemos distinguir fins objetivos (para os quais há *motivo*, pois são racionalmente justificáveis) e fins subjetivos, que são tomados como fins em função de *molas propulsoras*, em função de características subjetivas que movem um

ser racional afetado por inclinações a adotar fins para os quais não necessariamente há motivos. Assim, temos a distinção, para seres imperfeitamente racionais, entre fins objetivos (racionalmente justificáveis) e meramente subjetivos (não racionalmente justificáveis).

Essa distinção permite a Kant o passo seguinte: notar a diferença que podemos traçar entre princípios práticos *formais* e *materiais*. Um princípio prático que envolve como fundamento fins subjetivos, isto é, fins que repousam sobre molas propulsora, são ditos materiais (envolvem uma matéria, algo mais ou menos específico ao qual um ser é “propulsionado por molas”, como, por exemplo, minha “propulsão” por saladas com tempero ao invés de sem nenhum tempero). Tendo como fundamento esse fim subjetivo de tempero na salada, tenho por princípio prático “ter sempre azeite de oliva em casa”. Trata-se de um princípio material pois depende de uma mola propulsora subjetiva que faz com que certa matéria (tempero) seja um fim para mim. Por oposição, um princípio prático *formal* é definido como um que faz completa abstração de fins subjetivos (isto é, fins determinados por molas propulsoras).

Ora, diz Kant, fins materiais, fins que sujeitos adotam em função de molas propulsoras, têm um valor sempre *relativo*, pois seu valor é relativo ao sujeito que tem tais molas propulsoras. Sendo assim, tais fins não podem estar no fundamento de princípios universais, válidos para todos seres racionais e, portanto, princípios práticos materiais não podem ser leis práticas e não poderiam fundamentar um imperativo categórico. Princípios práticos materiais só podem ser expressos por imperativos hipotéticos, como, por exemplo, “se queres assegurar

tempero para a salada, tenha azeite em casa”, mas não imperativos morais que, como vimos, têm de ser categóricos. Por essa razão, qualquer fim material terá sempre um valor relativo e não poderá ser o fim (fundamento de determinação) de uma ação moralmente boa. O que pode, então, no caso de uma ação moralmente boa, ser o fim (fundamento de determinação da ação)?

§47

Descartados todos os fins materiais por terem valor relativo, temos que somente algo com um valor em si mesmo, algo que é um fim *em si mesmo*, não relativamente a outro fim, poderia ser o fundamento de uma lei prática e fundamentar um imperativo categórico. O que poderia ser um fim em si mesmo?

§48

Kant faz então a seguinte afirmação: “o homem – e de modo geral todo ser racional – *existe* como fim em si mesmo”²⁵. O que justificaria essa afirmação? Ao lermos a explicação kantiana, percebemos que essa afirmação do ser racional como existindo com fim em si mesmo parece depender de uma suposição. Kant diz que, ao contrário de outros seres, mesmo animados, cujo valor é relativo e por isso são chamados de coisas, “os seres racionais denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como

²⁵ GMS, AA 04: 428.

fins em si mesmos”²⁶. Qual seria a justificativa para essa afirmação? Suponhamos que seres racionais não sejam fins em si mesmos. Nesse caso, ou não são fins (não têm valor) ou são fins relativamente a algo outro. Ou seja, se seres racionais não forem fins em si mesmos, então ou seres racionais não têm valor ou seu valor é relativo como meio para algo outro. Ora, em qualquer um dos casos não seria possível falar em dever moral (um valor absoluto). Como vimos, a possível fonte de dever é o que é racionalmente justificável, logo, se a própria racionalidade não é um valor, não pode ser o fundamento de qualquer valor. Por outro lado, se a racionalidade é um valor somente relativamente a algo outro, seu valor é relativo ao valor desse outro valor e não é um valor absoluto. Por isso, diz Kant, sem que seres racionais sejam fins em si mesmos, “não se encontraria absolutamente nada de *valor absoluto* em parte alguma” e seria então “impossível encontrar para a razão qualquer princípio prático supremo”²⁷.

§49

Temos, então, por contrapositiva, o seguinte condicional: se houver um princípio prático supremo e, portanto, um imperativo categórico, o fim desse princípio tem de ser objetivo, para o princípio poder servir de lei universal para todo ser racional²⁸ - isto é, o fim não poderia ser senão o ser racional.

²⁶ GMS, AA 04: 428.

²⁷ GMS, AA 04: 428.

²⁸ Vemos aqui como utilizamos a primeira fórmula do imperativo categórico para chegar à fórmula do fim em si mesmo e, com isso, podemos, como assinala

Portanto, com base na representação da existência do ser racional como um fim em si mesmo, temos a possibilidade de um fim objetivo, válido para mim e para todo ser racional, fundamento de determinação de um princípio prático objetivo.²⁹

Tendo podido caracterizar a única coisa que poderia contar como o fim de um princípio prático objetivo, chegamos a uma nova fórmula do imperativo categórico, conhecida como fórmula do fim em si mesmo:

*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*³⁰

Almeida, justificar a primazia que Kant concede à primeira fórmula do imperativo categórico. Cf. Almeida (2004), p. 19.

²⁹ Esse resumo que ofereci aqui passa por cima de algumas dificuldades textuais. Kant escreve o seguinte: “É assim [como fim em si mesmo] que o homem necessariamente se representa sua própria existência; nessa medida é, pois, um princípio *subjetivo* de ações humanas [i]. Mas é assim também que todo outro ser racional representa sua existência, em consequência do mesmo fundamento racional, que também vale para mim*[ii]) portanto é ao mesmo tempo um princípio *objetivo* [...]”. Na nota * lemos: “Esta proposição, ergo-a aqui como um postulado. Na última secção, encontraremos as razões em que ela se baseia”. No entanto, não é claro qual é “esta proposição”. Como a nota vem após [ii], poderia aplicar-se somente à afirmação de que todo outro ser racional representa sua existência como fim em si mesmo pelas mesmas razões que eu o faço. Nesse caso, precisaríamos de uma justificativa para [i]. Por outro lado, a nota vem imediatamente antes de um parêntese que fecha mas sem haver parêntese que abre. Se a intenção de Kant era que o parêntese abrisse no início da frase [i], então que o homem necessariamente se represente como fim em si mesmo também será provado só na terceira seção. Seja como for, parece razoável, como sugere Almeida na nota 213 a essa passagem ((2009) p. 329) que a capacidade para a moralidade é aqui suposta para afirmar a superioridade do ser racional e, por isso, adotei essa opção na reconstrução do argumento.

³⁰ GMS, AA 04: 429.

§ 50-53 – *Derivação dos deveres a partir da fórmula do fim em si mesmo*

Kant passa em seguida a indicar de que modo essa fórmula pode ser usada para derivarmos os exemplos de dever que haviam sido derivados da fórmula da lei universal. 1) Destruir a si mesmo (mutilar-se, incapacitar-se ou matar-se) não é tomar a si mesmo como fim último, mas meramente como meio para conservação de um estado tolerável (é tomar o estado tolerável como mais importante do que si mesmo). 2) Ao fazer uma falsa promessa obviamente não estamos tomando como fim a pessoa para quem fazemos a falsa promessa, mas somente como meio (diferentemente de quando, por exemplo, utilizo alguém como meio para pedir dinheiro emprestado sem mentir; nesse último caso, utilizo pessoa como meio, mas como se trata de uma ação que pode ser fim também para essa outra pessoa, ela é respeitada também enquanto fim). 3) Se a humanidade é um fim em si mesmo, então temos o dever de *promovê-la*. O não desenvolvimento de talentos é compatível com a conservação da humanidade, mas não com sua promoção e, portanto, se tratarmos a humanidade com fim em si mesmo, devemos buscar desenvolver nossos talentos. 4) Do mesmo modo, a humanidade poderia subsistir sem que tomássemos como fim auxiliar aos outros. Nesse caso, contudo, não estaríamos tomando aos outros como fins em si mesmos que devem, portanto, ser promovidos.

§54 – *Ideia de vontade universalmente legisladora*

Kant observa que esse princípio da natureza racional como fim em si mesmo, que funciona como um princípio

restritivo da liberdade (não somos livres para utilizar a nós e a outros seres racionais meramente como meios), não se apoia na experiência, por duas razões. Em primeiro lugar, a experiência não poderia atestar sua validade para todo ser racional. Em segundo lugar, a natureza racional como fim em si mesmo não é simplesmente um fim subjetivo dos seres humanos (como é, por exemplo, a felicidade, que todos seres humanos naturalmente adotam como fim), mas é um fim objetivo e *restritivo* dos fins subjetivos. Uma vez que o princípio do fim em si mesmo (princípio de limitar a busca de fins subjetivos à consideração do ser racional sempre como fim em si mesmo) não pode se apoiar na experiência, a única alternativa é que tal princípio se origine na razão *pura*.

Por que Kant faz essa observação aqui? Lembremos que estamos analisando qual pode ser o teor de um imperativo categórico, deixando para a terceira seção a prova da sua possibilidade, que só poderá ser feita a priori a partir da razão pura. O próximo passo de Kant, iniciando agora, será introduzir o que ele diz ser um terceiro princípio prático (que ficou conhecido como fórmula da autonomia). Essa formulação será decisiva para a prova da possibilidade da moralidade na terceira seção.³¹

³¹ Que a fórmula da autonomia seja decisiva para a terceira seção não é controverso, pois é textual e, portanto, também é bastante claro que pelo menos parte da importância da introdução de diferentes fórmulas do imperativo categórico na segunda seção tem por objetivo chegar na fórmula da autonomia como etapa preliminar para a terceira seção. No entanto, qual é exatamente o argumento da terceira seção não é tão claro e, dependendo de como se compreende essa prova, a própria noção de autonomia pode ser

O terceiro princípio é introduzido a partir das duas formulações anteriores para o imperativo categórico (sendo então o primeiro princípio o da lei universal - ou da lei universal da natureza que facilita a aplicação - e o segundo, o do fim em si mesmo). Kant diz que o fundamento de uma legislação prática está objetivamente na forma da universalidade (conforme a primeira formulação) e subjetivamente no fim (na natureza racional como fim em si mesmo, conforme a segunda formulação). Isto é, o que assegura o caráter objetivo da lei prática, o que faz com que ela seja racionalmente justificada (por oposição a algo meramente subjetivo) é a sua universalidade absoluta, não restrita a quaisquer condições subjetivas. Por outro lado, vimos que o fundamento de determinação de um sujeito a uma ação é o que é tomado como fim por esse sujeito e que, no caso de um princípio que pudesse ser lei prática (pudesse ser adequado ao aspecto objetivo da universalidade absoluta), esse fim só poderia ser o ser racional como fim em si mesmo. Disso Kant conclui o seguinte:

daqui se segue agora o terceiro princípio prático da vontade, enquanto condição suprema da consonância da mesma com a razão prática universal, a ideia da

compreendida de modos distintos. Não é possível apresentar essas alternativas aqui, mas como, por mais que minha explicação tenha procurado seguir o texto na *Fundamentação*, ela com certeza é influenciada pelo modo como eu interpreto a terceira seção, quero ressaltar que a interpretação proposta aqui depende em parte de uma leitura da terceira seção que procurei defender em Altmann (2012a), fortemente relacionada a uma leitura do início da *Crítica da razão prática* (Altmann (2012b)).

*vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora.*³²

O que significa vontade universalmente legisladora e de que modo essa formulação é obtida da combinação das anteriores? Pensar a vontade como *legisladora* é pensar a vontade como legislando, como fornecendo leis, como determinando, especificando leis para o que deve acontecer. Dizemos que nossos senado e câmara de deputados são o poder legislativo pois eles ditam leis do estado jurídico brasileiro, dizem o que deve (no sentido jurídico) acontecer na nossa sociedade.

Mas o que pode significar uma vontade (uma capacidade) ser legisladora? Devemos cuidar com a analogia com o estabelecimento de leis jurídicas de um estado civil, pois não podemos pensar que dizer que a vontade deve ser pensada como universalmente legisladora é dizer que se trata de pensar nos seres racionais como “fazendo o que bem entendem”. Pensar a faculdade da vontade como legisladora é pensá-la como operando segundo regras que são próprias a ela e não derivadas de outra natureza. Para melhor compreender o que está em questão aqui, pensemos alguns exemplos de caracterizações de seres ou ações que são determinadas por algo *outro* que a vontade ou razão prática. Digamos que o comportamento de um ente fosse mecanicamente determinado por um certo equilíbrio de estímulos (molas propulsoras). Isto é, digamos que uma certa combinação de, por exemplo, raiva de um lado e medo da prisão de outro determinasse se o sujeito vai ou não cometer um ato violento – que se a raiva for maior que o medo, comete o ato, mas

³² GMS, AA 04: 431.

se o medo da prisão aumenta (pois, digamos, vê um policial), não o comete. E digamos que não se trate de pensar que o sujeito delibera, pondera prós e contras e *decide* cometer ou não o ato em função das evidências, mas que o comportamento é *determinado* pela composição de força das molas propulsoras (raiva e medo) do mesmo modo como a gravitação universal determina a queda dos corpos, por exemplo. Nesse caso, quem estaria *legislando* não seria vontade, não seria a capacidade de agir por razões, mas as propulsões e as regras naturais que regem os efeitos da sua composição de forças. Pensemos ainda um ser que precisasse sempre que outro lhe dissesse o que fazer, que fosse incapaz de decidir-se por si só. Novamente, em tal ser a vontade não seria legisladora, pois as regras adotadas seriam ditadas por outra coisa que sua capacidade de vontade ou razão prática. E, por fim, pensemos um ser no qual todo comportamento é mero acaso. Se tudo é acaso no comportamento de um ser, não há qualquer lei e, portanto, novamente não se trataria de um ente com uma vontade legisladora.

De outro lado, consideremos o que seria para uma vontade ser legisladora. Lembremos que a vontade é uma capacidade, uma faculdade, a faculdade de decidir-se à ação por razões. O que significa para uma capacidade ser pensada como legisladora? Consideremos, por exemplo, nossa capacidade de pensamento e as regras da lógica. Mesmo deixando de lado uma série de dificuldades sobre o estatuto de leis da lógica, parece razoável dizer que as leis lógicas são, digamos, ditadas por nossa própria capacidade de pensamento. Nossa capacidade de pensamento é tal que seu modo de operação na busca da verdade dita leis, legisla sobre o que é o bem pensar. Pensar a vontade

como legisladora é pensá-la como uma capacidade que tem leis próprias e as dita para a ação.

Com isso em mente, podemos já dar um primeiro passo para compreender de que modo, das formulações anteriores, chegamos na “ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora”. Digamos que a vontade do ser racional *não* fosse pensada como legisladora, isto é, suponhamos um ser racional submetido a leis que não são ditadas pela natureza racional, mas por outra instância X, qualquer que seja. Ora, nesse caso, o fim do ser racional não poderia ser ele mesmo, pois a sua adoção de fins é limitada pela legislação de X e, portanto, o fim último restritivo dos fins subjetivos seria ditado por X, não pela natureza racional. Portanto, pensar uma vontade que toma a natureza racional como fim em si mesmo é pensar uma vontade como legisladora.

No entanto, não bastará pensar a vontade como legisladora, mas ela terá de ser pensada como *universalmente* legisladora. Por quê? Aqui o central é lembrar o primeiro princípio (de possibilidade de universalização das máximas). Uma vontade legisladora mas *não universalmente* legisladora seria uma vontade incapaz de fornecer leis *universais*, válidas para *todo* ser racional. Nesse caso, novamente, o fim último não seria o ser racional, mas somente aqueles para os quais a vontade legisla. Portanto, tomar o ser racional como fim em si mesmo é pensar a vontade (a razão prática) como universalmente legisladora. Dito de outro modo, se a vontade não for pensada como universalmente legisladora, então suas leis não são absolutamente universais. Nesse caso, contudo, não haveria lei prática, isto é, não haveria moralidade.

§55 – 59 – Princípio da autonomia

§55

Como consequência do princípio da vontade como universalmente legisladora temos agora outro modo de pensar o princípio da universalização como critério para restrição das máximas: devemos recusar máximas que são incompatíveis com uma vontade universalmente legisladora. Isto é, a cada exame de uma máxima, devemos considerar o que ocorreria se tal máxima fosse lei adotada por todo ser racional.³³ Não surpreendentemente, chegamos a algo como a aplicação da primeira formulação. Qual o ganho, então, do princípio da vontade como universalmente legisladora?

Até as fórmulas da lei universal, da lei universal da natureza e do fim em si mesmo, havíamos analisado o conceito de boa vontade ou de dever e visto que, se há algo absolutamente bom e o conceito de dever não é um conceito vazio, a vontade deve estar restrita por uma lei prática que limita suas máximas. O que a ideia da vontade como autolegisladora introduz é que essa

³³ A formulação desse princípio na forma de um imperativo só aparece mais adiante, no parágrafo 65: “não fazer nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal, e, portanto, de tal sorte *que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente*” (GMS, AA 04: 434). Embora essa explicitação em forma de imperativo só apareça mais adiante, a ideia, a vontade como universalmente legisladora já deixa clara qual será sua formulação como imperativo: examinar cada máxima e ver se ela é compatível com a ideia de uma vontade universalmente legisladora, e isso pode ser examinado se “fizemos de conta” que, por eu adotar a máxima, ela “virasse” lei para todo ser racional.

lei à qual a vontade tem de estar submetida (caso o dever não seja vazio) é uma lei da própria vontade. O próximo parágrafo dará uma indicação clara de que isso será importante para a terceira seção.

§56

Kant nota que as duas primeiras formulações (i) caracterizavam o imperativo moral condicionalmente – isto é, se há um imperativo categórico, então seu teor é o da conformidade das máximas a leis universais (primeira formulação) e do ser racional como fim em si mesmo (segunda formulação). Além disso, (ii) essa caracterização é, digamos assim, puramente negativa, pois eram modos de apresentação da lei que *excluíam* todo interesse como mola propulsora. Tratar de (i), da possibilidade do imperativo categórico, será, lembra Kant mais uma vez, objeto da terceira seção. Mas a ideia de uma vontade universalmente legisladora permite já indicar, como nota específica do imperativo categórico, uma determinação, uma característica por assim dizer positiva de uma vontade submetida ao imperativo categórico (não a mera caracterização negativa “vontade *não* determinada por molas propulsoras”).

§57

Dessa ideia de uma vontade caracterizada como universalmente legisladora podemos derivar a exclusão de todo interesse, o que não podíamos fazer simplesmente da ideia de uma vontade submetida a leis (a exclusão do interesse era derivada da

suposição da moralidade ou do imperativo categórico, não da mera ideia de vontade submetida a leis). Uma vontade submetida a leis poderia estar ligada a essas leis por interesse. Por exemplo, podemos dizer que nos ligamos (nos reconhecemos como submetidos) a leis de trânsito por interesse (pelo interesse de não levar multas, digamos). Consideremos agora o que seria estar ligado (reconhecer-se submetido) a leis morais, isto é, a leis universais incondicionais que, vimos, ordenam a restrição de nossos interesses. E suponhamos que é por um interesse qualquer que nos ligamos (nos reconhecemos submetidos) a essas leis. Ora, essa vontade que se submete a uma lei por interesse não pode ser pensada como a autora dessa lei. Portanto, se pensamos uma vontade universalmente legisladora, pensamos uma vontade independente de todo interesse como mola propulsora na adoção das suas leis. Chegamos novamente na exclusão do interesse, mas agora derivado de uma característica positiva dessa vontade, a saber, a capacidade de legislar universalmente.

§58

O princípio de pensar a vontade humana como universalmente legisladora conviria, diz Kant, a um imperativo categórico (conviria, pois não sabemos ainda se devemos pensar a vontade humana assim, por ora trata-se da mera análise de conceitos). A ideia de uma vontade universalmente legisladora conviria a um imperativo categórico porque uma vontade universalmente legisladora (vimos no parágrafo anterior) pode ser pensada como submetida a leis *incondicionalmente*, pois como são

suas próprias leis (já que é legisladora), a submissão a essas leis não é condicionada por um interesse.

§59

Segundo Kant, que a ideia da vontade humana como universalmente legisladora seja a única que conviria a um imperativo categórico explica que tentativas anteriores de encontrar o princípio da moralidade tenham fracassado. A razão do fracasso era não ter pensado na ideia de uma vontade submetida às *suas próprias* leis. Tentava-se pensar a moralidade pensado um ser como submetido a certas leis. Mas como essas leis não eram pensadas como suas próprias leis, a submissão a elas tinha de ser pensada como devida a algum “interesse qualquer como atrativo ou coerção”³⁴. Isto é, não sendo a lei do próprio ser, a ligação com ela tinha de ser pensada por algo nela atrair (digamos, o amor a Deus ou um sentimento agradável na realização de certo tipo de ação) ou coagir (o medo do inferno ou de alguma outra punição qualquer). Mas, já sabemos, nesse caso não teríamos um valor absoluto, moral, não teríamos um dever incondicional. Ao pensar a vontade como a origem das leis às quais está submetida, não precisamos explicar a submissão a essas leis por interesse. Claro, não se trata de quaisquer regras de ação que sujeitos decidem adotar, essas são subjetivas. Mas se leis *universais* forem ditadas pela própria vontade humana, evitamos o problema das tentativas anteriores de explicar a submissão às leis por interesse, o que, segundo Kant, impossibilitava qualquer

³⁴ GMS, AA 04: 433.

fundamentação de um dever moral. Claro, mais uma vez, a prova da possibilidade da moralidade só será apresentada na terceira seção, mas encontramos aqui o que, pretende Kant, permitirá tal prova. Kant chama esse princípio da vontade pensada como universalmente legisladora de princípio da autonomia (ser autora de suas próprias normas). Quaisquer outros princípios, nos quais se pensa a vontade como submetida a leis cuja fonte não é a própria vontade (mas a natureza humana ou Deus, por exemplo) são princípios da heteronomia da vontade (a vontade pensada como tendo suas normas ditadas por algo outro que ela mesma).

§60-65 – *Ideia do reino dos fins*

Kant diz que a ideia do ser racional que, pela adoção de máximas, gera leis universais conduz a um outro conceito, o de *reino dos fins*. Um reino consiste na organização de seres racionais sob leis comuns. Em um bom sistema de leis, essas leis comuns devem assegurar que se respeite o ser racional como fim em si mesmo e, por isso mesmo, permitir que os seres racionais busquem seus fins particulares, desde que a adoção desses fins particulares respeite a todos os demais seres racionais como fins em si mesmos. Já um reino com uma lei que privilegia os fins particulares de certos seres racionais não pode ser pensado como um reino dos fins. Para tomar um exemplo kantiano,³⁵ um reino no qual as leis proibissem a algumas pessoas o acesso a certos postos independente de seus méritos e esforços, exclusivamente em função da situação na qual nasceram, seria um reino no qual

³⁵ Cf. TP, AA 08: 292.

os fins particulares dos que não estão nessa situação (os fins daqueles com privilégios assegurados exclusivamente por razões hereditárias) são os fins que servem de fundamento das leis comuns e, portanto, essas leis comuns não são universalmente válidas, não são leis que respeitam a todos como fins em si mesmos. Nesse reino, algumas pessoas (as proibidas de ascender socialmente em razão do nascimento) seriam utilizadas como *meros meios* por outras.

Por contraposição a esse reino imperfeito, pensemos um reino ideal, no qual todas as leis são universalmente válidas, isto é, não são leis feitas em função do conteúdo de fins particulares. Podemos então, diz Kant, pensar em “um todo de todos os fins (tanto dos seres racionais enquanto fins em si como também dos fins próprios de cada um possa pôr para si mesmo) em conexão sistemática”³⁶. Nesse reino, as leis comuns respeitariam a todo ser racional como fim em si mesmo e assegurariam que os membros desse reino pudessem buscar seus fins particulares no espaço delimitado pelas leis comuns (que respeitam a todos como fins em si mesmos). Nesse reino, é claro que pessoas seriam meio para os fins de outros, como quando um professor é o meio de aprendizado do estudante. Mas ninguém seria *somente* meio, pois as leis comuns assegurariam que todos fossem tratados também como fins em si mesmos. Por isso, seria um reino *dos fins*.

Um ser racional é pensado como *soberano* nesse reino se não for *súdito* desse reino, isto é, se não estiver *submetido* à lei. Um ser racional não está *submetido* à lei ditada pela sua vontade enquanto ser racional caso sua vontade não seja limitada por

³⁶ GMS, AA 04: 433.

qualquer outra. Enquanto ser racional, o soberano legisla e, dado que não há limites para sua vontade, naturalmente age conforme suas próprias leis. Quando pensamos agora um ser racional que não é independente, que tem necessidades e no qual a vontade não é soberana, mesmo se pensamos tal ser como tendo uma vontade universalmente legisladora, como ditando leis para si mesma, também pensamos tal ser como *submetido* às essas leis da sua própria vontade, pois suas máximas não naturalmente e necessariamente concordam com as leis que sua própria vontade, enquanto razão prática, dita. Mas permaneceria, para tal ser, o princípio objetivo de seres racionais enquanto universalmente legisladores e a adequação das suas máximas à ideia de si mesmo como um membro legislador do reino dos fins seria, para tal ser, um dever (por isso ele estaria submetido a leis). Assim, temos aqui a formulação em forma de imperativo da chamada fórmula da autonomia (que já antecipamos antes³⁷): “não fazer nenhuma ação [senão] de tal sorte que possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente”³⁸. Ou seja, ao considerarmos uma máxima, devemos “testar” se poderíamos querer que a regra de nossa conduta fosse uma lei em um reino onde se assegura, a cada ser racional, a possibilidade de buscar seus fins particulares sob a condição de todos serem fins em si mesmos. Por isso, temos, em ligação estreita com a chamada fórmula da autonomia, a chamada fórmula do reino dos fins (que no texto kantiano só aparecerá de modo explícito mais adiante):

³⁷ Cf. nota 17 acima.

³⁸ GMS, AA 04: 434.

“todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins”³⁹.

§66 – 70 – Dignidade

Kant passará a explicar em seguida de que modo as ideias da vontade como universalmente legisladora e do ser racional como membro do reino dos fins permitirão compreender o valor especial que atribuímos ao que chamamos de uma postura ou atitude *digna*.

Vimos com Kant, desde a primeira seção, que o que buscamos é o princípio de algo absolutamente bom e que algo absolutamente bom – se é que isso não é uma quimera – não poderá ter por base nossos sentimentos, impulsos e inclinações. Coisas que podem ser ditas boas em função desses últimos, diz Kant, têm *preço*. Coisas que são boas por servirem a satisfazer nossas necessidades, como, por exemplo, “a habilidade e a diligência no trabalho”⁴⁰ têm um *preço de mercado*. Há outras que não têm um preço de mercado, pois são coisas que nos são caras, mas não no sentido de buscarem certos fins que atendem nossas necessidades, mas pelo prazer que podem nos proporcionar, como, por exemplo, “a imaginação viva e o humor”⁴¹. Essas, diz Kant, embora não tenham um preço de mercado, têm um *preço afetivo*. Elas têm preço na medida em que seu valor é relativo ao que nos proporcionam, não é absoluto (elas podem ser

³⁹ GMS, AA 04: 436.

⁴⁰ GMS, AA 04: 435.

⁴¹ GMS, AA 04: 435.

“compradas”, substituídas por algo equivalente ou com valor mais alto, como quando, por exemplo, condenamos piadas racistas).

Já algo que se eleva acima de qualquer preço tem *dignidade*. E é, segundo Kant, na ideia da dignidade de um ser racional como legislador universal membro de um reino dos fins que baseamos nossa pretensão a conferir um valor absoluto à atitude moralmente boa e à virtude. Já sabemos, da primeira seção, o nome dado ao sentimento peculiar que temos em relação ao que teria valor moral: *respeito*. Em nome do respeito a, digamos, todas as raças como fins em si mesmos, reivindicamos o direito de condenar certo tipo de piada, por exemplo. Ora, diz Kant, “o que é, então, que dá à atitude moralmente boa, ou à virtude, o direito de fazer tão elevadas pretensões?”⁴², o que faz com que pensemos em um certas atitudes não como objeto do sentimento de agrado ou de medo, mas objeto desse sentimento peculiar chamado respeito, objeto de valorização intrínseca, acima de qualquer preço? A resposta, segundo Kant, é “nada menos que a *quota-parte* que ela [a atitude moralmente boa ou virtude] proporciona ao ser racional na *legislação universal*, tornando-o destarte apto a ser membro de um possível reino dos fins”⁴³. Vemos a moralidade como objeto de respeito, de valorização acima de tudo na medida em que é isso que permite nos pensarmos, como seres racionais, como capazes de legislar universalmente e, com isso, estarmos aptos a sermos membros de um reino dos fins. Só pode ser assim pela seguinte razão. O valor absolutamente bom de algo é determinado pela lei; portanto, o

⁴² GMS, AA 04: 435.

⁴³ GMS, AA 04: 435.

que determina a lei que determina o valor (isto é, a legislação) tem de ter valor acima de tudo, isto é, dignidade. Ou seja, a possibilidade de valorização de algo acima de tudo, a possibilidade de se falar em *dignidade*, só pode apoiar-se na *autonomia*: “A *autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”⁴⁴.

§ 71 – 74 – *Relação entre as fórmulas*

Vimos, assim, cinco formulações para o imperativo categórico (fórmulas da lei universal, da lei universal da natureza, do fim em si mesmo, da autonomia, do reino dos fins). Embora tenhamos introduzido o que parecem ser cinco fórmulas, Kant fala em “três maneiras de representar o princípio da moralidade”⁴⁵. E, levando em conta o que vimos, parece natural o seguinte “agrupamento”:⁴⁶ 1) a fórmula da lei universal que pode ser utilizada pensando em leis da natureza; 2) a fórmula do fim em si mesmo e 3) a fórmula da autonomia que é equivalente à fórmula do reino dos fins.

As três maneiras de apresentar o princípio da moralidade são apenas diferentes fórmulas para a mesma lei e, por isso, fórmulas do mesmo imperativo, pois expressam, de diferentes modos, o mesmo mandamento sobre o que devemos fazer. Podemos “aplicar” a lei moral utilizando as diferentes fórmulas para “calcular” se algo é moralmente correto, de modo

⁴⁴ GMS, AA 04: 436.

⁴⁵ GMS, AA 04: 436.

⁴⁶ Cf. ALMEIDA, 2002.

análogo a como podemos usar diferentes fórmulas geométricas para calcular uma área, por exemplo, mas o resultado da aplicação será o mesmo.

Kant diz também que as três são fórmulas “das quais <cada> uma por si mesma reúne em si todas as outras”⁴⁷. Almeida assinalou expressão “cada” na tradução, pois a frase em alemão pode ser lida como dizendo que as três formulações são equivalentes (no sentido de que tomando cada uma dela podemos derivar as demais), mas pode estar dizendo também que alguma das fórmulas contém ou reúne as demais. Retomaremos esse ponto após examinar como Kant caracteriza aqui a relação entre as diferentes fórmulas.

Embora sejam expressões do mesmo princípio, há uma diferença entre as fórmulas que Kant caracteriza do seguinte modo:

No entanto, há nelas uma diferença que, na verdade, é mais subjetiva do que objetivamente prática, a saber, a fim de aproximar uma ideia da razão à intuição (segundo uma certa analogia) e, desse modo, ao sentimento.⁴⁸

Já sabemos o que significa falar em objetividade na razão prática: trata-se do caráter racionalmente justificado, objetivo, independente de questões subjetivas. Desse ponto de vista, dado que todas as fórmulas são expressões da mesma lei prática, não há diferença entre elas. No entanto, sabemos que seres não

⁴⁷ GMS, AA 04: 436.

⁴⁸ GMS, AA 04: 436.

perfeitamente racionais não necessariamente acolhem, adotam, incorporam como regra para *seu* comportamento o que é objetivamente prático e nem sempre princípios objetivos são subjetivos no sentido de adotados por um sujeito. Se a diferença em questão é uma diferença *subjetivamente* prática, deve ser uma diferença no que, digamos, contribui para que a lei seja *adotada* por seres imperfeitamente racionais. E por que a aproximação (por analogia) de uma ideia da razão à intuição contribuiria para isso? Devemos lembrar que a moralidade é uma ideia da razão, isto é, não é objeto da nossa intuição, não é objeto de *experiência*: nunca podemos saber, sequer de nós mesmos, se agimos por dever, por respeito à lei moral. Parece então razoável dizer que se tornarmos algo puramente abstrato mais intuitivo, fazendo uma analogia com algo que intuímos, podemos aproximar uma ideia extremamente abstrata de nosso sentimento, do que nos mobiliza e, com isso, facilitar sua acolhida.⁴⁹ Vejamos de que modo Kant apresenta as três maneiras de representar o princípio da moralidade para depois ver de que modo sua diferença pode ser dita relevante para essa acolhida pela aproximação de uma ideia abstrata da intuição por analogia.

Kant associa a fórmula da lei universal da natureza à *forma* das máximas, a fórmula do fim em si mesmo, à *matéria* das máximas e a fórmula do reino dos fins, à “*determinação completa de todas as máximas*”⁵⁰ e diz ainda que a progressão aqui se dá

⁴⁹ Muito mais poderia ser desenvolvido sobre esse ponto levando em conta o que Kant diz na terceira *Crítica* sobre ideias estéticas, mas não é possível desenvolver esse ponto aqui.

⁵⁰ GMS, AA 04: 436.

como através das categorias da quantidade, a saber, unidade, pluralidade e totalidade. O que isso quer dizer?

Na *Crítica da razão pura*, Kant chega às categorias da unidade, pluralidade e totalidade, respectivamente, a partir das formas dos juízos universal (“Todo A é B”), particular (“Algum A é B”) e singular (o A é B⁵¹). A razão para essa associação pode, grosso modo, ser explicada nos seguintes termos.⁵² Quando fazemos um juízo universal como, por exemplo, “Todos os gatos são pardos”, consideramos, dos gatos, somente o que faz deles *um* relativamente ao conceito gato. Isto é, não consideramos, para o juízo, que os gatos se distinguem por diversos aspectos. Por outro lado, quando fazemos um juízo particular, como “Alguns gatos são pardos”, a própria forma do juízo implica que consideremos que os gatos não são, digamos assim, *simplesmente unidades*. Para aplicar um predicado somente a uma parte das coisas que são gatos, precisamos levar em conta que os gatos têm como características não só as características de todos os gatos, mas também características que os diferenciam entre si. Portanto, para poder fazer juízos particulares, temos de considerar que aquilo de que tratamos não são unidades absolutas, mas contêm uma pluralidade de aspectos em função dos quais podem ser pensados como diversos, como distintos entre si. Por fim, quando consideramos um juízo como “O gato Tutz é pardo”,

⁵¹ Kant não dá exemplo da forma do juízo singular, mas para nossos propósitos bastará essa formulação, pois o central é que ele faça referência a um indivíduo especificamente, o que é aqui assinalado pelo artigo singular em “o A”.

⁵² Esses termos são um pouco controversos, uma vez que, ao contrário do que proponho, pode parecer mais natural identificar a categoria da totalidade com juízos universais e a da unidade com os singulares. Procurei defender em Altmann (2007) a interpretação usada aqui.

pretendemos referir o juízo a um gato singular que, enquanto singular, se distingue de *todos* os outros. Poder fazer juízos singulares significa tomar os objetos como *completamente determinados*,⁵³ no sentido de que, para qualquer predicado possível P, o objeto é P ou é não-P. O conceito “gato” não é determinado quanto a “pardo” ou “não pardo”, mas cada gato (o gato, não o conceito) é ou pardo ou não pardo e isso para a totalidade das propriedades possíveis. Com isso, toda coisa⁵⁴ é completamente determinada por relações de semelhança e diferença com toda e qualquer outra coisa, e pensar um objeto como tendo algo que o distingue de todos os demais possíveis é o que permite pensar nele como um indivíduo singular.

Em resumo, para juízos universais como “Todo gato é pardo”, as diferenças entre gatos são irrelevantes e todos os gatos são tratados como unidades; para juízos particulares como “Alguns gatos são pardos”, devemos levar em conta que gatos não são unidades absolutas, mas têm características que os diferenciam; para juízos singulares como “o gato Tutz é pardo”, temos de considerar que cada gato é um gato específico, *diferente de todos os demais*, por isso a utilização da categoria da totalidade.

Consideremos agora máximas. A forma de uma máxima consiste na *universalidade*, em um sentido parecido com o qual a forma de um conceito consiste na universalidade. O conceito “gato” é, como qualquer conceito, universal, no sentido de referir-

⁵³ Cf. KrV, A 571 / B 599.

⁵⁴ O princípio de determinação completa se aplica a *coisas*, não a quaisquer objetos, em particular, não a objetos da intuição pura. Não é possível nem relevante desenvolver esse ponto aqui, mas faço a ressalva quanto ao cuidado na formulação.

se, dizer respeito, a todos os objetos que têm certas características (as pensadas no conceito “gato”). Do mesmo modo, uma máxima, enquanto regra de conduta, é universal, no sentido de ser uma regra de ação para certo tipo de ação (ainda que nem sempre seja seguida). Se tenho por máxima, digamos, “não tolerar impunemente nenhuma ofensa para manter minha honra”, tenho como princípio o de, a cada situação de ofensa, buscar a punição do ofensor. Assim, quanto à forma, todas as máximas são universais, isto é, são pensadas como regras ou princípios, como se aplicando a todas as situações de um certo tipo.

Por outro lado, as máximas se distinguem entre si. Posso ter como máxima “estudar para passar de ano” e “fazer exercícios para emagrecer”. Ambas são universais no sentido anteriormente explicado: se aplicam a toda situação de certo tipo. Mas elas se distinguem pela sua *matéria*. A matéria das máximas é determinada pelo fim visado. Nos exemplos, a diferença é explicada por, no primeiro caso, ter como fim passar de ano (e, por consequência, também ter por fim estudar) e, no segundo caso, ter por fim emagrecer (e, para tanto, ter por fim fazer exercícios).

A manter a relação de forma, matéria e determinação completa que vimos no caso das categorias da quantidade, a especificidade de cada máxima deve estar na relação dela com *todas* as demais. E, de fato, nossas máximas estão todas relacionadas umas com as outras. Embora não seja possível justificar adequadamente esse ponto aqui, podemos notar que algumas máximas são implicadas por outras, outras não. Por exemplo, a máxima de fazer exercícios para emagrecer pode ser vista como derivada da máxima de emagrecer para manter a

saúde. Outras máximas parecem ser independentes, como estudar para passar de ano e fazer exercícios para emagrecer. Mas, na verdade, também essas duas últimas são relacionadas, por duas razões. Em primeiro lugar, precisamos compatibilizar nossas diferentes máximas e, nesse sentido, temos de procurar nos dar alguma regra sobre como vamos combinar o tempo dedicado a estudar e a fazer exercício, por exemplo. Além disso, por um argumento explicitado sobretudo na primeira parte do texto *Religião nos limites da simples razão* (mas que já está implícito antes, em especial no início da *Crítica da razão prática*) nossas máximas estão organizadas de tal modo que há uma máxima suprema: seja a de buscar a felicidade mesmo que isso implique a violação da lei moral, seja a máxima suprema de condicionar a busca da felicidade ao respeito pela lei moral. Se é assim, então nossas máximas formam um sistema no qual todas se relacionam entre si. E, se é assim, então parece razoável dizer que a especificidade de cada máxima se dá pela relação com todas demais.

Tendo isso em vista, consideremos agora o que ocorre quanto a forma, matéria e determinação completa das máximas no que diz respeito às fórmulas do imperativo categórico.

- 1) A fórmula do imperativo moral dita que as máximas devem ser, quanto a forma, absolutamente universais, devem ser escolhidas se pudermos querer que sejam leis universais da natureza.
- 2) A matéria das máximas deve sempre também tomar o ser racional, por sua natureza, como fim em si mesmo e isso deve restringir a adoção de demais fins.

3) Se considerarmos agora a relação de cada máxima com todas as demais, temos que “todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins, como um reino da natureza”⁵⁵. Isto é, devemos considerar cada máxima em relação a todas as demais que podem ser combinadas na adoção de diferentes fins desde que compatíveis com uma legislação universal que toma o ser racional como fim em si mesmo.

Podemos agora voltar à diferença subjetivamente prática entre as fórmulas. Kant diz que, “no ajuizamento moral, é melhor proceder sempre segundo o método rigoroso, tomando por base a fórmula universal do imperativo categórico: *age segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal*”⁵⁶. Em que sentido podemos dizer que essa é a formulação mais *rigorosa*? Provavelmente no sentido de que ela é a que mais rigorosamente corresponde à ideia da razão (a ideia da moralidade). Vimos que essa fórmula foi derivada, na primeira seção, da ideia de algo absolutamente bom (uma boa vontade) e, na segunda seção, da ideia de ação por dever, cuja lei só poderia expressar-se em um imperativo categórico. Essa fórmula não faz referência a absolutamente nada de intuitivo, sequer por analogia. E, como vimos, ela foi a primeira imediatamente derivada da própria definição da forma de um imperativo categórico, sendo que ela é utilizada para chegarmos à segunda fórmula, do fim em si mesmo e, na medida em que a ideia de autonomia (que conduz à ideia de reino dos fins) é derivada das duas primeiras, temos que todas dependem da primeira fórmula, dita fórmula da lei universal.

⁵⁵ GMS, AA 04: 436.

⁵⁶ GMS, AA 04: 436.

Consideremos agora a fórmula da lei universal da natureza. Vimos como essa formulação *facilitou*, digamos assim, o experimento mental para testar a possibilidade de querer a universalização da máxima. No entanto, essa fórmula depende de uma analogia e, justamente por isso, não é a formulação mais rigorosa, uma vez que máximas ou regras de conduta ou mesmo leis práticas não são nem jamais poderiam ser leis da natureza (em resumo, elas não seriam leis práticas, pois não seriam leis da liberdade, não seriam leis prescritivas, mas leis descritivas do que ocorre).

Consideremos agora a fórmula do fim em si mesmo. Nela encontramos mais uma vez a menção à natureza: “a fórmula diz que o ser racional enquanto fim, *segundo sua natureza*, por conseguinte enquanto fim em si mesmo, tem de servir para toda máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos ou arbitrários”⁵⁷. Obviamente, o sentido de *natureza* aqui não pode ser o sentido da natureza estudada na *Crítica da razão pura*, de natureza regulada pelos princípios da experiência possível. Ser, por sua natureza, fim em si mesmo é, nesse sentido, uma natureza em sentido analógico, compatível com a liberdade.⁵⁸ Devemos notar que a fórmula do fim em si mesmo pode também ser expressa *sem* referência a *natureza*: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca como meramente meio”⁵⁹. Pode ser então que a

⁵⁷ GMS, AA 04: 436, *grifo meu*.

⁵⁸ Cf. *Rel*, AA 06: 21, onde Kant (com outros propósitos) fala em um sentido de “por natureza” compatível com a moralidade.

⁵⁹ GMS, AA 4: 429.

introdução da humanidade como um fim *natural* (que não pode ser natural no sentido estrito) implique que também no caso do segundo modo de expressar o imperativo categórico temos uma formulação estrita e uma analógica: tomar o ser racional como fim em si e mesmo e tomar o ser racional como fim em si mesmo *por sua natureza*.⁶⁰ Por outro lado, outra interpretação parece também possível. Lembremos o modo como Kant introduziu a fórmula do fim em si mesmo. O fundamento do princípio objetivo era dito “a natureza racional existe como um fim em si”⁶¹. Assim, se for possível mostrar que a própria formulação inicial da fórmula do fim em si mesmo (que não fazia referência explícita ao termo “natureza”) contém implicitamente tal referência, poderíamos dizer que a referência a fim “por sua natureza racional” é mera explicitação da formulação anterior e, por isso, trata-se de uma única formulação desde o início com um componente analógico e, por isso, menos rigoroso que a primeira. Por fim, notemos que mesmo a formulação sem a menção a natureza introduz um elemento não essencial: “age de tal maneira que tomes a *humanidade*, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca como meramente meio”⁶². Na verdade, é circunstancial que devamos tratar a *humanidade* sempre como fim. Isso ocorre simplesmente porque seres humanos são os únicos seres racionais com quais interagimos, mas o essencial (mais rigoroso) é respeitar o ser racional como fim em si mesmo. Seja como for, ao introduzir a

⁶⁰ E, com isso, poderíamos a rigor falar em seis fórmulas, como sugere Almeida (2002).

⁶¹ GMS, AA 04: 429, *grifo meu*.

⁶² GMS, AA 04: 429.

noção de “fim por sua natureza” temos, como vimos, um componente analógico.

Por fim, consideremos as chamadas fórmulas da autonomia e do reino dos fins, que se apoiam em duas ideias estreitamente relacionadas: a ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora⁶³ e a ideia de um reino dos fins⁶⁴. Uma vez que pensar a vontade como universalmente legisladora é pensar o ser racional como membro de um reino dos fins, chegamos às duas fórmulas para o imperativo: “não fazer nenhuma ação a não ser [...] de tal sorte que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente”⁶⁵ e “todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins, como um reino da natureza”⁶⁶. Essa última aparece aqui já com uma analogia explícita: reino dos fins como um reino da *natureza*.⁶⁷

Vejamos agora de que modo podemos compreender a afirmação de Kant sobre a importância das três formulações para a *acolhida* da lei moral. Ele diz, vimos, que a fórmula da lei universal é o método mais rigoroso para ajuizar se uma ação é moralmente correta. Mas Kant acrescenta que, para assegurar a acolhida da lei moral, é útil examinar uma mesma ação pelos três

⁶³ GMS, AA 04: 431.

⁶⁴ GMS, AA 04: 433.

⁶⁵ GMS, AA 04: 434.

⁶⁶ GMS, AA 04: 436.

⁶⁷ Embora, claro, também como no caso da fórmula do fim em si mesmo, podemos pensar uma formulação sem essa analogia com um reino dos fins, considerando simplesmente a ideia abstrata de um reino de seres racionais universalmente legisladores.

conceitos mencionados e, com isso, aproximar a fórmula do imperativo categórico tanto quanto possível da intuição. Os três conceitos parecem ser “máximas como leis da natureza”, “ser racional como por natureza fim em si mesmo” e “reino dos fins como reino da natureza”. Uma sugestão para explicar de que modo essa consideração é importante para assegurar a acolhida da lei moral pode ser que examinar uma ação possível à luz do que aconteceria se a máxima fosse uma lei da natureza, examinar se a máxima toma como o ser racional como fim último por sua natureza e examinar ela se ela poderia ser lei em um reino dos fins contribuiria para, digamos, convencer alguém do caráter moralmente correto ou incorreto de uma ação. Conforme o caso, pode ser mais convincente mostrar para alguém que ele não quereria que sua máxima fosse lei da natureza, em outro caso pode ser mais convincente mostrar que estaria tratando alguém como mero meio, em outro, que a máxima não poderia ser lei em um reino no qual todos pudessem perseguir seus fins respeitando os outros como fins. Além disso, claro, mostrar que uma ação deve ou não pode acontecer segundo os três critérios pode facilitar a acolhida do mandamento. Por isso a pertinência de examinar uma máxima segundo todas as fórmulas.

Podemos também pensar que a aproximação da intuição é progressiva da primeira para a terceira formulação, pela seguinte razão. A segunda formulação surge da consideração do que é tomado como fim, e o fim é o fundamento de determinação da vontade. No caso de uma ação moral, o fim deve ser o ser racional em si mesmo, pois esse é um fim objetivo. Mas o ser racional é, vimos, também *subjetivamente* fim para si mesmo. Nesse sentido, poderíamos dizer que, ao mostrar que uma máxima trataria a

outrem ou a si mesmo meramente como meio, mostramos que a máxima contraria o modo como subjetivamente nos tomamos a nós mesmos. Nesse sentido, teríamos uma aproximação do sentimento e, portanto, algo útil para facilitar a acolhida.

Essa ligação com o sentimento parece ainda mais clara no caso da terceira formulação. Lembremos que foi após a introdução da ideia de reino dos fins que Kant introduziu o conceito de *dignidade* e disse que o direito às tão elevadas pretensões da moralidade fundamenta-se na ideia de capacidade de participação (quota-parte) do ser racional como membro de um reino dos fins. Kant observou também que só a palavra “respeito” (que, como sabemos desde a primeira seção, designa o sentimento peculiar que temos pela lei moral e que nos move se é que há ação moralmente boa) expressa adequadamente nossa avaliação do valor incondicional de algo que não tem preço, mas sim dignidade. Se é assim, então mostrar que uma máxima é incompatível com um reino dos fins é mostrar que ela é contra aquilo que faz com que possamos nos considerar *dignos* e, nesse sentido, talvez possamos dizer que tenhamos uma aproximação do sentimento e, com isso, algo útil para a acolhida da lei moral.

Por fim, voltemos à questão sobre em que sentido podemos dizer que <cada> uma das máximas contém ou reúne as demais. Talvez seja possível interpretar a afirmação kantiana como significando que qualquer uma contém as demais ou como significando que uma delas reúne as demais, mas não inversamente, por isso a pertinência de deixar indeterminado se se trata de “cada uma” ou “uma”. Vejamos quais são essas duas possibilidades.

Uma alternativa é dizer que cada uma contém as demais: dada qualquer uma das fórmulas, podemos derivar as outras duas, no sentido de que aplicar uma “dá na mesma” que aplicar qualquer uma das duas. E talvez esse seja o caso, se pudermos mostrar que violar uma delas é automaticamente violar as demais. É fácil ver que, se adotamos uma máxima que não queremos que seja lei universal da natureza, não estamos respeitando a natureza racional como fim em si mesmo e não estamos nos tomando como universalmente legisladores. Se, por exemplo, percebo que não quero que a máxima de falsas promessas seja uma lei da natureza, então adotar essa máxima é desrespeitar outros seres racionais (em particular, a quem faço a falsa promessa) como fins em si mesmos e tratá-los como meros meios. E, justamente por isso, percebemos que, se eu me pensar como membro legislador de um reino dos fins, não poderia adotar tal máxima, pois ela não poderia ser lei em um reino onde todos podem seguir seus fins respeitando a todos como fins em si mesmos. Assim, podemos “passar” da violação da primeira formulação para a violação da segunda e da terceira.

Por outro lado, também parece possível “passar” da violação da segunda formulação para a violação da primeira, pois, se utilizo alguém como mero meio para meus fins, então estou adotando como máxima algo que eu não poderia querer valer para qualquer ser racional, pois implicaria ao mesmo tempo querer que fosse lei universal da natureza que outro ser racional desconsiderasse meus fins e me tratasse como meio (eu não poderia então, ao mesmo tempo, colocar meu fim acima do dos outros e querer que todos por natureza colocassem seus fins acima dos meus). E é fácil passar da violação da segunda formulação para

a violação da terceira: tratar alguém como mero meio não é agir conforme o que seria uma lei natural em um reino onde todos são respeitados como fins em si mesmos.

E, por fim, não é difícil ver que da terceira podemos derivar segunda e a primeira. Se respeitamos o imperativo de só adotar máximas que possam ser compatíveis com uma vontade universalmente legisladora (ou, o que dá na mesma, compatíveis com um reino dos fins), então necessariamente respeitamos o ser racional como fim em si mesmo e só adotamos máximas universalizáveis para todo ser racional, uma vez que um reino dos fins é um reino no qual as leis universais permitem mas limitam a busca de fins ao respeito do ser racional como fim em si mesmo o que, vimos, implica que as leis desse reino são universalizáveis para todo ser racional.

Assim, parece possível dizer que cada uma das fórmulas contém as demais no sentido de que respeitar uma delas é respeitar as demais. Contudo, uma alternativa igualmente plausível é dizer que Kant tem em mente simplesmente o fato de que a fórmula do reino dos fins reúne as duas anteriores, no sentido de que combina os conceitos das duas anteriores em uma única formulação. E, novamente, de fato, temos, na fórmula do reino dos fins pensado como um reino da natureza, a combinação dos conceitos de leis universais como leis da natureza de modo a respeitar a natureza racional como fim em si mesmo. Por isso, parece que as duas leituras (“cada uma contém” ou “uma reúne”) são possíveis.

Qual o saldo até aqui? A partir da caracterização de um imperativo como categórico, foi possível especificar qual pode ser seu teor no que diz respeito à forma (conformidade à

universalidade absoluta), matéria (natureza racional com fim em si mesmo) e determinação completa (relação com todas as máximas de modo a formar um conjunto sistemático em um reino dos fins respeitando a natureza racional como fim em si mesma).

§75 – 78 Relação com vontade absolutamente boa

Por fim, Kant propõe-se a “terminar agora por onde começamos, a saber com o conceito de uma vontade incondicionalmente boa”⁶⁸. Lembremos que a primeira seção partiu da análise do que poderia ser tido absolutamente bom e chegou ao dever de agir conforme máximas universalizáveis. Na segunda seção, Kant partiu do conceito de ação racional e procurou mostrar como, com isso, podemos falar em imperativos e, portanto, em deveres e, em particular, que podemos conceber o que seria um imperativo categórico que permitiria então falar em dever moral. Em seguida, a segunda seção passou a determinar o teor do que poderia contar como um imperativo categórico em seus diferentes aspectos (forma, matéria e determinação completa). Kant irá agora tomar como ponto de partida o conceito de boa vontade (por oposição à definição de imperativo categórico) e mostrar como as diferentes fórmulas para o imperativo obtidas a partir da definição de imperativo categórico são adequadas ao conceito de uma vontade incondicionalmente boa.

⁶⁸ GMS, AA 04: 437.

§75

O que é uma vontade *absolutamente* boa? É uma que não pode ser má, e Kant diz que isso é equivalente a ser uma vontade cuja máxima, se transformada em lei universal, não estaria em conflito com a própria vontade. Se, por exemplo, alguém decide fazer uma falsa promessa, há um conflito entre a universalidade da regra de fazer falsas promessas para se safar de apuros e querer que a promessa seja crível. Para não estar em conflito consigo mesma, para não ser má, a vontade deve então restringir suas máximas à possibilidade de universalização. Chegamos, então, ao imperativo categórico de poder querer que suas máximas sejam leis universais (conhecida como fórmula da lei universal) partindo da consideração do que pode ser uma boa vontade.

Ora, diz Kant, podemos fazer uma analogia entre “lei universal das ações possíveis” e “lei da natureza”. O “aspecto formal” de “natureza em geral” é a “conexão universal da existência das coisas segundo leis universais”⁶⁹. Dizer que esse é o aspecto formal de natureza em geral é dizer que, se abstrairmos de quaisquer especificidades do que significa natureza (isto é, se abstrairmos de conteúdos específicos como, digamos, leis da atração de massas, e abstrairmos também de se são leis mecânicas, teleológicas ou de outro tipo) falar em “natureza em geral” é falar em algo onde a conexão não é mero acaso, mas se dá segundo leis universais. Assim, embora uma lei universal das ações possíveis não possa ser uma lei natural (uma lei das ações tem de ser uma lei prática, da liberdade), como se trata de falar em lei universal,

⁶⁹ GMS, AA 04: 437.

podemos fazer uma analogia entre leis da conexão de ações possíveis e leis da natureza. Por essa razão, podemos expressar o imperativo categórico em termos da fórmula conhecida como da lei universal da natureza.⁷⁰ Ou seja, diz Kant, essa é uma fórmula de uma vontade absolutamente boa.

§76

Em seguida, Kant passa a considerar a segunda expressão do princípio da moralidade e, mais uma vez, parte do que aqui, até a terceira seção, aparece como um postulado: “a natureza racional destaca-se entre as demais pelo fato de pôr para si mesma um fim”⁷¹. Ora, diz Kant, este fim posto pela natureza racional tem de ser a matéria da boa vontade. Se o fim da boa vontade não fosse o fim posto pela natureza racional, então a essa vontade teria um fim outro que o posto pela natureza racional e as máximas da boa vontade não poderiam ser leis práticas absolutamente universais. Portanto, a matéria da boa vontade tem de ser o fim que a natureza racional põe para si mesma.

Foi visto, na primeira seção, que uma vontade absolutamente boa não pode ser caracterizada pela busca da efetuação de um fim determinado (pois, nesse caso, sua bondade seria condicionada à bondade desse fim). Assim, o fim de uma boa vontade não ser algo que ela se propõe a efetuar, gerar,

⁷⁰ Vemos aqui claramente em que sentido as duas primeiras fórmulas podem ser tratadas como a mesma fórmula: trata do mesmo aspecto formal do imperativo categórico (universalidade absoluta) de modo puramente abstrato (na primeira) e por analogia a leis da natureza (na segunda).

⁷¹ GMS, AA 04: 437.

produzir como fim, mas tem de ser um fim subsistente por si mesmo (independente da sua adoção pela vontade como fim) e que restringe todas as demais posições de fins por ser fim *absoluto* e não meramente meio para outro fim. Ora, esse fim subsistente por si mesmo que pode ser fim de uma vontade absolutamente boa tem de ser o sujeito de todos os fins possíveis. Pois, suponha que a vontade absolutamente boa tivesse outro fim que não o sujeito dos fins possíveis. Nesse caso, haveria uma contradição: a vontade seria absolutamente boa (portanto, só seguiria máximas universalizáveis para todo ser racional) mas como seu fim não é sujeito de todos os fins possíveis, seu fim não seria o fim de todo ser racional. Por isso, a fórmula segundo a qual devemos tomar a nós mesmos e aos outros seres racionais sempre como fins em si mesmos é uma fórmula da mesma lei que a fórmula da validade universal para todo ser racional e é, portanto, uma fórmula para uma vontade absolutamente boa.

§77

Se uma vontade absolutamente boa é uma vontade na qual as máximas podem ser tomadas como leis universais e nas quais o ser racional é fim em si mesmo, então chegamos ao terceiro princípio, na base das fórmulas da autonomia e do reino dos fins. Se o ser racional se põe como fim em si mesmo, então ele não pode estar submetido a nenhuma lei que não seja sua. Por essa razão, ele tem de se considerar como legislador universal. É justamente na capacidade de poder tomar suas máximas como não meramente suas e subjetivas, mas como *leis universais* para todo ser racional, que se funda a dignidade que atribuímos ao

que, por oposição a seres meramente naturais, chamamos de *peçoas*. Com isso, temos a ideia de um mundo inteligível no qual todas as pessoas são membros e legislam universalmente e chegamos às chamadas fórmulas da autonomia (dever de agir como legislador universal) e fórmula do reino dos fins (dever de agir como membro de um reino dos fins). Esse reino dos fins é pensado por analogia a um reino da natureza. Trata-se, como vimos, de uma analogia, pois o reino nos fins é regido por máximas, isto é, por regras que o ser racional dita a si mesmo, ao passo que o reino da natureza é regido por “leis de causas eficientes necessitadas externamente”⁷². Na natureza, o “comportamento”, digamos, dos corpos não é ditado pela capacidade do próprio corpo, mas ele cairá ou não a depender, por exemplo, da massa de outro corpo e de leis da atração da matéria. No reino dos fins, as leis são pensadas como leis *práticas* e, portanto, dependem da sua *adoção* em máximas.

Ora, essa analogia nos leva a pensar a própria natureza como um *reino*. O todo da natureza não é um reino, pois as coisas ocorrem na natureza segundo leis de causas eficientes, não segundo leis que ditam o que deve ocorrer. No entanto, diz Kant, na medida em que o ser racional se relaciona com esse todo da natureza, tomando coisas na natureza como seus fins, chama o todo da natureza de *reino* da natureza.

Se todo ser racional seguisse as regras prescritas pela racionalidade, esse reino dos fins seria *efetivo*, isto é, existiria uma organização sistemática das pessoas na qual as pessoas são respeitadas como fins em si mesmos e podem buscar seus fins

⁷² GMS, AA 04: 437.

particulares sob essa condição, assegurada pelas leis universais ditadas pelos membros do reino dos fins. Esse reino favoreceria ao ser racional, portanto, favoreceria à sua felicidade, na medida justamente que permitiria a combinação da busca de fins particulares respeitando-se reciprocamente a busca de fins dos demais. O ser racional não pode contar que todo ser racional siga a máxima moral nem pode contar que o reino da natureza (a natureza vista como um reino) seja de fato ordenado tomando por fim o ser racional. Por essa razão, não podemos contar que o reino da natureza favoreça a felicidade de quem respeitar o fim último moral. Ainda assim, permanece o dever de agir como membro legislador de um reino dos fins *possível*, ainda que esse reino seja meramente possível, não efetivo. E justamente aí, nesse dever de seguir a lei moral mesmo que isso não necessariamente favoreça a felicidade, reside a *dignidade*:

E aqui está precisamente o paradoxo: que a mera dignidade da humanidade enquanto natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a se alcançar através disso, por conseguinte o respeito por uma mera ideia, deva servir, no entanto, de preceito irremissível da vontade, e que exatamente nessa independência da máxima de todas essas molas propulsoras consista a sublimidade da mesma e aquilo que torna todo sujeito racional digno de um membro legislador no reino dos fins; pois, de outro modo, ele teria de ser representado tão-somente como submetido à lei natural de suas necessidades.⁷³

⁷³ GMS, AA 04: 439.

Podemos colocar o paradoxo (ou aparente paradoxo) nos seguintes termos: a dignidade da humanidade, o que torna as pessoas dignas, com um valor acima de tudo, só pode estar baseada em o ser racional justamente tomar essa dignidade como “preceito irremissível da vontade”, independentemente de qualquer outra mola propulsora e, na verdade, restringindo a influência dessas outras molas propulsoras. Lembremos, mais uma vez, que Kant não pretende ainda ter provado que o conceito de moralidade ou de dever não é vazio; isso é tarefa da terceira seção. No entanto, já temos o seguinte: ou não há nada de valor maior e não há dignidade ou a dignidade só pode estar em esta própria dignidade ser tomada como o valor maior a ser respeitado em todas as ações, independentemente de isso favorecer ou não nossa busca de felicidade.

Kant acrescenta que isso não é em nada alterado mesmo se pensarmos ainda que existe um ser supremo assegurando que o reino da natureza contribui para, digamos, a recompensa do respeito à lei moral. Nesse caso, diz Kant, teríamos o acréscimo de uma forte mola propulsora, no seguinte sentido. Se pensarmos que o mundo é governado por um Deus que, mesmo que talvez de modo não transparente para nós, assegura a recompensa das boas ações e a punição das más, temos algo que nos impulsiona a comportarmo-nos como membros de um reino dos fins. No entanto, isso nada alteraria o fato de o valor (a dignidade) estar em tomar a dignidade acima da felicidade. Isso porque nesse “reino dos fins com Deus”, teríamos de pensar Deus como recompensando as pessoas caso elas respeitem a lei moral pela *dignidade da lei moral*, pelo reconhecimento do valor absoluto de

um ser que legisla universalmente, não pelo interesse da recompensa ou medo de punição.

Com isso, chegamos novamente à autonomia como condição de possibilidade da moralidade: “a *moralidade*, portanto, é a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível através das suas máximas”⁷⁴. Em que consiste essa relação? O que é compatível com a autonomia da vontade é lícito, é moralmente correto, o que não é, é ilícito. Uma vontade absolutamente boa é uma vontade santa, isto é, uma que necessariamente só adota o que é lícito, que só tem por máximas as compatíveis com a autonomia. Nesse caso (de uma vontade santa), o que é objetivamente necessário (lei prática) é também uma necessidade subjetiva. Para uma vontade não santa, não absolutamente boa, essa relação com a autonomia é uma *obrigação*. Em vontades não santas, a necessidade objetiva (caráter racionalmente justificável da lei prática) é uma obrigação. “A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*”. Isto é, para seres que não necessariamente adotam o que é racionalmente justificável, a ação racionalmente justificável permanece uma necessidade objetiva, mas é uma necessidade *por obrigação* (moral). Desse modo, mostramos como a noção de dever pode ser fundada na autonomia da vontade.

§78

Dada essa relação entre dever e autonomia, compreendemos, diz Kant, nossa admiração a pessoas que

⁷⁴ GMS, AA 04: 439.

cumprem seu dever, isto é, se submetem à lei moral. A relação de *submissão* poderia sugerir algum aspecto negativo ou de inferioridade. Como, então, representamos nessa pessoa (que é submissa à lei moral) “uma certa sublimidade e *dignidade*”⁷⁵? A sublimidade está em ela ser “ao mesmo tempo *legislante* com respeito à mesma lei [a qual se submete] e a esta só por isso está submetida”⁷⁶.

Também dada essa relação entre dever e autonomia é possível ver de que modo podemos ter a especificidade do que já sabemos desde a primeira seção ser o único sentimento moral possível, a saber, o puro respeito à lei (por oposição a uma ligação à lei por medo ou inclinação). O objeto de respeito é, diz Kant, uma “vontade possível para nós apenas na ideia”⁷⁷. Dizer que o objeto de respeito para nós é possível apenas na ideia é dizer que tal vontade não é objeto da nossa experiência possível. Qual é exatamente essa ideia? É a ideia “da nossa própria vontade, na medida em que agisse tão-somente sob a condição de uma legislação universal possível por suas máximas”. Sabemos que não agimos tão-somente sob a condição de uma legislação universal possível por suas máximas, pois cometemos ações contra o imperativo categórico (ações contrárias ao dever, nos termos da primeira seção). E mesmo se nossas ações fossem todas conformes ao dever, nunca saberíamos se as fizemos por dever ou por algum interesse ou inclinação oculto mesmo para nós mesmos. Portanto, a representação da nossa própria vontade como agindo tão-

⁷⁵ GMS, AA 04: 440.

⁷⁶ GMS, AA 04: 440.

⁷⁷ GMS, AA 04: 440.

somente sob a condição da lei moral é uma mera ideia, não é objeto da experiência possível.

No entanto, mesmo sem poder atestar que jamais agimos por submissão à lei da nossa vontade universalmente legisladora, foi possível especificar o fundamento *possível* da *dignidade* humana: “a dignidade do homem consiste exatamente nessa capacidade de ser universalmente legislante, ressalvada a condição de estar ao mesmo tempo submetido a exatamente essa legislação”⁷⁸. Resta mostrar que temos a capacidade de ser universalmente legislantes e que estamos submetidos a essa mesma legislação, e isso pelo mero fato de sermos racionais. Essa é a tarefa da terceira seção. Mas o exame do teor do imperativo categórico em seus diferentes aspectos a partir da introdução de diferentes fórmulas especificou onde esse fundamento da moralidade pode estar: na autonomia da vontade.

⁷⁸ GMS, AA 04: 440.

Referências

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo. Discurso Editorial e Barcarola. 2009

KANT, Immanuel. **Religião dentro dos limites da simples razão**. Tradução de Tania Maria Bernkopf. *Coleção Os Pensadores*. 1974

ALLISON, Henry. **Kant's theory of freedom**. Cambridge University Press. 1990

ALMEIDA, Guido Antônio de. “Sobre as ‘fórmulas’ do imperativo categórico”. In: DOMINGUES, Ivan; MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto; DUARTE, Rodrigo (org.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte. Editora da UFMG. 2002

ALMEIDA, Guido Antônio de. “Kant e as ‘fórmulas’ do imperativo categórico”. In: ÉVORA, Fátima; FARIA, Paulo; LOPARIC, Andréa; LOPES DOS SANTOS, Luiz Henrique; ZINGANO, Marco (eds). **Lógica e ontologia – Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho**. São Paulo. Discurso Editorial. 2004

ALMEIDA, Guido Antônio de. “Introdução”. In: Kant, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo. Discurso Editorial e Barcarola. 2009

ALTMANN, Sílvia. “Kant e a quantidade como categoria do entendimento puro. **Cadernos de História e filosofia da ciência** (UNICAMP), v 17, pp. 41-55, 2007

ALTMANN, Sílvia. “Liberdade, lei moral, fato da razão e juízos sintético a priori na *Crítica da razão prática*”. LEVY, L., ZINGANO, M. PEREIRA, L.C. (org). **Metafísica, lógica e outras coisas mais**. Rio de Janeiro: Nau, 2012, p. 281-309

ALTMANN, Sílvia. “Fundamento racional da liberdade na *Fundamentação*”. In: Louzado, Gerson Luiz (org). **Ensaio sobre Kant**. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, p. 159-178

PATON, Herbert J. **Categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. University of Pennsylvania Press, 1946

PATON, Herbert J. **The moral law or Kant's Groundwork of the metaphysics of morals – a new translation with analysis and notes**. Hutchinson's University Press. 1947

Deveres perfeitos e imperfeitos

Milene Consenso Tonetto*

Considerações iniciais

Dentro do planejamento de Kant para fundamentar a teoria moral concebida como uma “metafísica dos costumes”¹, a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS, AA 04 [1785])² pode ser considerada a primeira a apresentar o Imperativo Categórico. Como o título indica e conforme Kant declara no Prefácio, a GMS pretende buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade, chamado de Imperativo Categórico (IC), a saber: “Age apenas segundo a máxima pela qual

* Professora Associada II do Departamento de Filosofia da UFSC e do PPGFIL/UFSC.

¹ O objetivo do projeto de uma “metafísica dos costumes” é apresentar os princípios *a priori* do direito e da ética, sendo esta última entendida como uma doutrina da virtude.

² As obras de Kant serão referenciadas segundo a edição da Academia (Akademie-Ausgabe):

GMS - *Fundamentação da metafísica dos costumes* (AA 04)

KpV - *Crítica da razão prática* (AA 05)

MS - *Metafísica dos costumes* (AA 06)

TL - *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude* (AA 06)

RL - *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* (AA 06)

V-Mo/Mron II - *Moral Mronovius II* (AA 29)

possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”³. Kant deixa claro que há um único princípio fundamental a partir do qual todos os outros deveres podem ser derivados. Para exemplificar a aplicação do IC e a derivação de deveres a partir dele, Kant analisa e enumera, na GMS, os deveres seguindo a classificação de deveres perfeitos e imperfeitos e deveres para consigo e para com os outros⁴. Como veremos, Kant atribui grande importância para essas distinções que estão presentes no estabelecimento do seu sistema completo de deveres, mas ele não oferece uma definição clara e adequada na GMS. Sendo assim, outras obras de Kant terão de ser analisadas para ajudar a esclarecer esses conceitos. O objetivo central desse capítulo é analisar como a diferença entre os deveres perfeitos e imperfeitos pode ser determinada e como ela está relacionada com uma outra classificação, a saber, a dos deveres de obrigação lata e estrita que acompanha a divisão do sistema da doutrina geral de deveres formulado por Kant.

Os deveres perfeitos e imperfeitos

Na segunda seção da GMS, Kant usa exemplos de deveres para mostrar a aplicação do IC. De acordo com ele, a partir do IC, pode-se estabelecer os principais tipos de deveres morais comumente reconhecidos. Para provar isso, Kant escolhe os exemplos “da divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e

³ GMS, AA 04: 421.

⁴ GMS, AA 04: 421.

imperfeitos”⁵.⁶ Se temos deveres perfeitos e imperfeitos para conosco mesmos e para com os outros, os deveres serão classificados em quatro tipos principais. Sendo assim, ele fornece e analisa um exemplo para cada uma das quatro classes de deveres⁷ que são derivados a partir dessas duas divisões conforme esquematizado a seguir:

1. Dever perfeito para consigo de não cometer suicídio
2. Dever perfeito para com os outros de não fazer promessas falsas
3. Dever imperfeito para consigo de desenvolver os talentos
4. Dever imperfeito para com os outros de ajudar os necessitados

Para ilustrar os deveres perfeitos para consigo, Kant usa o dever de proibição do suicídio. Como exemplo de deveres perfeitos para com os outros, Kant cita o dever de não fazer promessas falsas, isto é, promessas com intenção prévia de descumpri-las. Para exemplificar os deveres imperfeitos para consigo, ele menciona o dever de cultivar as predisposições naturais que os indivíduos têm

⁵ GMS, AA 04: 421.

⁶ O sistema da doutrina geral dos deveres de Kant se assemelha as doutrinas do dever jusnaturalistas (por exemplo, as desenvolvidas por Pufendorf, Thomasius, Wolff etc.) no que diz respeito à divisão tripartida, a saber, deveres para consigo, deveres para com os outros e deveres para com Deus. Na GMS, Kant não faz nenhum comentário sobre essa última categoria, a saber, deveres para com Deus. Na *TL*, Kant apresenta considerações contrárias a essa ideia, a saber, a de que não temos a consciência de um dever para com Deus, mas sim um dever para consigo mesmo de ter uma religião (*TL*, AA 06: 443-444; § 18). É pertinente também mencionarmos que no §17 da *TL*, Kant apresenta os deveres indiretos em relação aos animais não humanos e outras partes da natureza não humana (*TL*, AA 06: 443).

⁷ GMS, AA 04: 422-423.

para habilidades e talentos. E em relação aos deveres imperfeitos para com os outros, Kant considera o dever de beneficência.

Em uma nota de rodapé, Kant afirma: “reservo inteiramente a divisão dos deveres para uma futura *Metafísica dos Costumes*, encontrando-se esta aqui, portanto, tão-somente como uma divisão ao meu bel-prazer (para ordenar meus exemplos)”⁸. De fato, o trabalho posterior intitulado *A Metafísica dos Costumes* (MS, 1797) irá apresentar o sistema completo de sua doutrina de deveres compreendendo os deveres de direito ou jurídicos e os deveres de virtude ou éticos. Os deveres de direito são tratados na primeira parte dessa obra, a saber, em “Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito” (RL, AA 06), e os deveres de virtude são abordados na segunda parte, isto é, em “Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude” (TL, AA 06). Os deveres de direito são deveres para com os outros que podem ser assegurados através de uma legislação externa, isto é, através do poder coercitivo. Por outro lado, os deveres de virtude não podem ser submetidos a nenhuma legislação exterior ou coercitiva porque se dirigem a um fim que é ao mesmo tempo um dever. A relação dessas duas divisões torna explícita a ideia de sistematicidade da filosofia moral kantiana: “o sistema da doutrina geral de deveres divide-se no sistema da doutrina do direito (*ius*), que trata de leis externas, e no sistema da doutrina da virtude (*ethica*), que não diz respeito a tais leis”⁹. Isso implica que há o sistema dos deveres de direito e o sistema dos deveres de virtude, e que esses dois sistemas são duas partes que formam um todo.

⁸ GMS, AA 04: 421, nota.

⁹ TL, AA 06: 379.

Na mesma nota de rodapé da GMS mencionada acima, Kant também fornece uma breve explicação *apenas* para o que é um dever perfeito:

entendo aqui por um dever perfeito aquele que não dá vênua [verstattet] a qualquer exceção em proveito da inclinação, e tenho então não apenas *deveres perfeitos* externos, mas também internos, o que vai contra a terminologia adotada nas escolas, mas não tenciono advogar aqui, porque tanto faz para o meu objetivo se isso me é concedido ou não¹⁰.

Diante dessa passagem, podemos questionar: por que Kant leva em consideração a “divisão habitual” dos deveres e por que sua posição se contrapõe à terminologia adotada nas escolas? De acordo com H. J. Paton, “o uso comum considerava os deveres como perfeitos se eles pudessem ser impostos por lei externa e como imperfeitos se não pudessem ser impostos”¹¹. Isso explica por que Kant menciona deveres perfeitos “*externos*”. Mas Paton chama atenção para outro aspecto: “Presumivelmente, isso significaria que deveres perfeitos poderiam ser apenas deveres para com os outros”¹². Todavia, Kant também afirma que podemos ter deveres perfeitos para conosco. De fato, pode-se constatar que tanto na GMS quanto na TL (AA 06: 421), Kant reconhece deveres perfeitos para consigo próprio.

Outro ponto que deve ser analisado na nota da GMS (AA 04: 421) é o seguinte: se Kant afirma que o dever perfeito é

¹⁰ GMS, AA 04: 421, *nota*.

¹¹ PATON, 1949, p. 147.

¹² PATON, 1949, p. 147.

aquele que *não* permite uma exceção arbitrária ou uma exceção em favor da inclinação, então, isso poderia sugerir que os deveres imperfeitos permitem tal exceção? Segundo alguns comentadores, por exemplo, Mary Gregor (1963, p. 96) e H. J. Paton (1949, p. 147), não podemos extrair essa conclusão. Isso porque, na “Doutrina da Virtude” (TL, AA 06: 390), Kant apresenta uma definição diferente de dever imperfeito (e provavelmente mais precisa) que está relacionada à característica de ser um dever *lato*. Na próxima seção, essa definição receberá uma análise mais detalhada.

Uma possível interpretação para estabelecer a diferença entre deveres perfeitos e imperfeitos é fornecida por Paul Guyer. De acordo com ele, ao se considerar “a definição de humanidade como capacidade de estabelecer e tentar realizar livremente certos fins, pode-se derivar exemplos de deveres a partir da proposição de sempre se tratar a humanidade como um fim e nunca meramente como um meio”¹³. Assim, as quatro classes de deveres estabelecidas por Kant na GMS podem ser derivadas a partir da prescrição de sempre se tratar a humanidade como um fim e nunca meramente como um meio. De acordo com Guyer, isso consistirá nos seguintes deveres:

- (1) de não destruir os seres humanos *qua* agentes capazes de fazer escolhas livres, (2) de não comprometer a possibilidade do exercício livre de escolha e ação dos indivíduos, (3) de cultivar as capacidades que irão facilitar o alcance de fins que os indivíduos livremente estabelecem, (4) [...] fazer certas

¹³ GUYER, 2005, p. 255.

ações para facilitar a realização de fins particulares que são livremente estabelecidos.¹⁴

O dever de não cometer suicídio é obviamente um caso de um dever geral de não destruir um ser capaz de fazer escolhas livres. Do mesmo modo, a proibição de homicídio deve ser feita, pois não se deve destruir um agente livre. Há outros exemplos dessa classe geral de deveres, não só em relação aos outros, mas também em relação consigo mesmo, por exemplo, o dever de evitar a embriaguez¹⁵. Ele pode ser entendido como um dever de não comprometer a habilidade de exercer a liberdade de escolha durante um período de intoxicação. Também o dever de cultivar os talentos pode ser considerado um dever de desenvolver as condições gerais que irão facilitar a realização de fins particulares que alguém pode livremente estabelecer no exercício de sua humanidade. O dever de beneficência pode ser entendido como o dever de dar assistência aos outros na realização de certos fins que um indivíduo livremente estabeleceu. Esse último dever pode ser constatado na seguinte passagem da GMS: “mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida de suas forças para o fim dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*”¹⁶.

Também na divisão dos deveres da MS, há uma clara distinção entre os deveres que visam preservar a existência de agentes livres e a possibilidade do exercício da liberdade deles e

¹⁴ GUYER, 2005, p. 256.

¹⁵ TL, AA 06: 427.

¹⁶ GMS, AA 04: 430.

os deveres de promover o sucesso no exercício dessa liberdade¹⁷. Para Guyer, esta é a diferença principal que pode ser estabelecida entre *deveres perfeitos* e *deveres imperfeitos*. Os deveres de não cometer suicídio e de evitar fazer promessas falsas são os deveres perfeitos, isto é, visam preservar a existência de seres livres e o exercício da própria liberdade. Por outro lado, os deveres para desenvolver os seus próprios talentos que fazem parte da perfeição, e os deveres de ajudar aos outros na busca de seus fins, que irão contribuir com a felicidade alheia, são deveres imperfeitos, isto é, deveres que garantem o êxito do uso da liberdade dos indivíduos. Desse modo, esse esquema inclui deveres de tratar os seres humanos como fins em si mesmos e deveres para promover a realização de fins específicos que o indivíduo estabelece para si mesmo. Para Guyer, os *deveres perfeitos* são deveres que determinam não destruir temporária ou permanentemente as faculdades mentais e corporais. Isso porque, segundo Kant, o exercício da liberdade depende dessas faculdades¹⁸. Por outro lado, os *deveres imperfeitos* são aqueles que orientam cultivar e melhorar as faculdades mentais e corporais pelos quais também o exercício da liberdade depende. Todos os deveres para consigo próprio que se referem ao fim da humanidade são deveres imperfeitos¹⁹. A relação dos deveres perfeitos e imperfeitos com os deveres de virtude e de direito será retomada na próxima seção, quando os deveres de obrigação estrita e lata forem analisados.

¹⁷ GUYER, 2006, p. 245.

¹⁸ TL, AA 06: 387.

¹⁹ TL, AA 06: 447.

A relação dos deveres perfeitos e imperfeitos com os de obrigação *estrita* e *lata*

Como foi mencionado anteriormente, a diferença entre os deveres imperfeitos e perfeitos também está relacionada com a distinção entre os deveres de obrigação *lata* e *estrita* que aparece tanto na GMS quanto na TL. Na GMS, Kant menciona essa última distinção depois de analisar os quatro exemplos de máximas a partir da Fórmula da Lei da Natureza. Ele afirma o seguinte:

Ora, estes são alguns dos muitos deveres reais ou, pelo menos, assim considerados por nós, cuja repartição a partir do referido princípio uno salta claramente aos olhos. É preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: este é o cânon do ajuizamento moral da mesma em geral. Algumas ações são tais que não se pode sequer *pensar* sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa. No caso de outras, é verdade, não se pode encontrar essa impossibilidade interna, mas é, no entanto, impossível *querer* que a sua máxima seja erguida à universalidade de uma lei, porque tal vontade se contradiria a si mesma. Vê-se facilmente que a primeira está em conflito com o **dever rigoroso ou mais estrito** (irremissível), a segunda apenas com o **dever mais lato** (meritório) e, <que> assim, mediante esses exemplos, todos os deveres, no que concerne ao gênero da obrigatoriedade (não ao objeto de sua ação) foram

completamente apresentados em sua dependência do princípio uno²⁰.

Em outras palavras, as máximas que se opõe aos deveres perfeitos (não cometer suicídio e não fazer falsas promessas) não podem nem mesmo ser concebidas como leis universais da natureza sem contradição. Por outro lado, as máximas que se opõe aos deveres imperfeitos (desenvolver os talentos e ajudar aos necessitados) podem até ser concebidas como leis universais da natureza, mas não podem ser *desejadas* como leis sem contradição. Pode-se, então, perceber que a divisão entre deveres perfeitos e imperfeitos corresponde a testes diferentes das máximas. De acordo com Schönecker & Wood,

Deveres perfeitos são conhecidos através de um teste de máximas, por meio do qual se tornará explícita uma *contradição no pensamento* (nós denominamos isso “teste -WD” = teste *Widerspruch im Denken*); a contradição consiste em que uma máxima: “*não se pode sequer pensar sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza*” (424,4). Se uma máxima pode ser pensada como lei universal da natureza, mas não pode ser quista sem contradição, então existe uma contradição no querer: então é “impossível querer que [a] máxima seja erguida à universalidade de uma lei da natureza, porque uma tal vontade se contradiria a si mesma” (424,7). Este teste (nós o denominamos “teste-WW” = teste *Widerspruch im Wollen*) mostra quais deveres imperfeitos existem.²¹

²⁰ GMS, AA 04: 424 [negritos acrescentados].

²¹ SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p. 121.

Os comentadores denominam esse argumento de “tese da correspondência”: os deveres perfeitos podem ser conhecidos por meio do teste-WD e os deveres imperfeitos por meio do teste-WW. Todavia, eles assumem que essa tese não se sustenta porque, em primeiro lugar,

há máximas cujo seguimento poderia implicar a violação de ambos tipos de deveres (p. ex., ‘eu não deixo nenhuma ofensa impune’, KpV, 19), de modo que, a partir do fato de que uma tal máxima não aprovada (ou aprovada) em um de ambos os testes não pode ser deduzida, o dever correspondente pertence somente ao tipo de dever subordinado ao teste.²²

Em segundo lugar, há máximas que podem ser pensadas sem contradição como lei universal da natureza, e que todavia

contrariam deveres que no mínimo se consideraria *prima facie* como deveres perfeitos. Assim, por exemplo, a máxima de matar outros homens pode, quando isso é um meio seguro e efetivo, servir ao meu autointeresse, ser aprovada no teste-WD (e seria portanto um dever perfeito), mas não no teste-WW (de modo que o seu contrário, não matar outros homens, seria na verdade um dever, mas apenas imperfeito).²³

Sendo assim, fica evidente que a “tese da correspondência” não é sustentável e, por isso, os diferentes testes de máximas não são precisos para se identificar os diferentes tipos de deveres.

²² SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p. 128.

²³ SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p. 128.

Como visto acima, na *GMS*, a distinção entre dever *estrito e lato* é apenas mencionada. Todavia, Kant apresenta essa diferenciação de maneira mais detalhada na seção VII da *TL* cujo título recebe a seguinte descrição: “Os deveres éticos são de obrigação *lata*, enquanto que os deveres de direito são de obrigação *estrita*”²⁴. De início, Kant já deixa claro que essa afirmação é uma consequência da proposição que assegura que “a ética não dá leis para as *ações* (*Ius* faz isso), mas tão somente para as *máximas* das ações”²⁵. A lei só pode ordenar as máximas das ações e não as próprias ações. Sua latitude consiste no fato de que não está disponível ao indivíduo a precisão e o grau de intensidade que se deve realizar a ação com vista ao fim que é simultaneamente um dever. Um dever é *lato* se ele requer a adoção de um fim: “a obrigação ética em relação aos fins, que podem ser vários, é somente uma obrigação *lata*”²⁶. Por outro lado, um dever é *estrito* se ele requer a realização ou omissão de uma ação externa *específica*. Neste caso, o indivíduo dispõe apenas de uma maneira precisa para cumprir o dever. Nas palavras de Kant,

a doutrina da virtude trata dos deveres *latos*, enquanto que a doutrina do direito trata dos deveres puramente *estritos*; pelo que esta última, que, em conformidade com a sua natureza há de ser rigorosamente determinante (*precisa*). [...] Pelo contrário, a ética, em razão da margem de indeterminação que é inerente aos seus deveres imperfeitos, conduz inevitavelmente a

²⁴ *TL*, AA 06: 390.

²⁵ *TL*, AA 06: 389.

²⁶ *TL*, AA 06: 395.

questões que reclamam da faculdade do juízo que estabeleça como há de aplicar-se uma máxima nos casos particulares (...)²⁷.

Como podemos perceber, na *TL*, Kant associa a doutrina da virtude aos deveres imperfeitos e *latos*²⁸ e a doutrina do direito aos deveres estritos. A identificação da ética (doutrina da virtude) aos deveres imperfeitos parece ser problemática na medida em que Kant divide os deveres de virtude em deveres perfeitos²⁹ e deveres imperfeitos³⁰. Esse ponto será retomado a seguir.

Finalmente, na *TL*, encontramos a definição de dever lato. Nas palavras de Kant,

por dever lato não se entende uma permissão para introduzir exceções à máxima das ações, mas só a limitação de uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paternal), com o que na realidade, se alarga o campo para a prática da virtude - Quanto mais lato é o dever, mais imperfeita é, pois, a obrigação que o homem tem de agir; quanto mais ele, porém, aproximar a máxima da observância do dever (na sua atitude [*Gesinnung*]) do dever estrito (jurídico), tanto mais perfeita é sua ação virtuosa. Os deveres imperfeitos são, pois, unicamente deveres de virtude³¹.

²⁷ *TL*, AA 06: 411.

²⁸ *TL*, AA 06: 390; *TL*, 06: 410.

²⁹ Cf. *TL*, AA 06: 421-444.

³⁰ Cf. *TL*, AA 06: 444-447.

³¹ *TL*, AA 06: 390.

Diante dessa passagem, é importante lembrar que na GMS, Kant defende que os deveres perfeitos não admitem exceção em favor da inclinação. E isso *poderia* sugerir que os deveres imperfeitos admitem tais exceções. Mas **não** podemos extrair essa conclusão. Como visto na citação acima, na TL Kant defende que a latitude dos deveres imperfeitos diz respeito à permissão de se limitar *uma máxima* do dever por outra. As exceções em questão consistem na limitação da máxima do dever por outra, por exemplo, o dever de benevolência a um filho ser limitado por um dever de mesmo tipo para com os pais. Como Paton afirma, a visão de Kant é, aparentemente, de que alguns deveres, por exemplo, o pagamento de dívidas, não poderiam ser assim limitados: “não temos o direito de recusar o pagamento de uma dívida com o fundamento de que precisamos do dinheiro para ajudar nossos pais; e o pagamento de uma dívida deve ser considerado um dever perfeito”³².

Para Mary Gregor, embora Kant pareça usar com maior frequência os termos “estrito/lato” para se referir à *obrigação* e “perfeito/imperfeito” para se referir ao *dever*, qualquer termo que for usado para descrever um dever pode, aparentemente, também ser usado para descrever a obrigação correspondente³³. Desse modo, na terminologia kantiana, os deveres de obrigação ampla e os deveres de obrigação imperfeita são sinônimos assim como são os deveres de obrigação estrita e os deveres de obrigação perfeita. De acordo com Gregor, Kant tem, na MS, uma *interpretação rigorosa* dos deveres imperfeitos, pois ali ele sustenta que a latitude

³² PATON, 1949, p. 147.

³³ GREGOR, 1963, p. 97.

desses deveres não permite nenhuma decisão subjetiva e arbitrária para abandonar os fins morais obrigatórios³⁴. Mas algo a mais pode ser concluído segundo a comentadora: “A partir do reconhecimento de Kant de deveres perfeitos para consigo próprio fica claro que a obrigação estrita não é idêntica a obrigação legal”³⁵. Segundo ela, obrigação estrita/lata e obrigação legal/ética referem-se a coisas diferentes. “O primeiro par de termos refere-se ao tipo da própria necessidade e o segundo ao [...] poder de constranger”³⁶. Desse modo, não é a fonte de constrangimento que distingue um dever perfeito de um imperfeito, mas a natureza da própria lei e o princípio de onde ela é derivada.

Para Allen Rosen, essa interpretação que Gregor faz dos deveres imperfeitos na GMS é problemática e contrária totalmente a visão kantiana de deveres morais³⁷. Na *KpV*, Kant afirma que a lei moral é válida “para todos independente de suas inclinações”³⁸. Na GMS, do mesmo modo, Kant afirma que “uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação”³⁹. Para Rosen, se o dever e a lei moral não toleram inclinações ou fraquezas humanas, fica difícil de acreditar que Kant admitiu a existência de uma classe de deveres que permite de modo arbitrário que uma pessoa deixe de se esforçar para realizar seus fins morais obrigatórios.

³⁴ GREGOR, 1963, p. 96.

³⁵ GREGOR, 1963, p. 97.

³⁶ GREGOR, 1963, p. 97.

³⁷ Cf. ROSEN, 1993, p. 98.

³⁸ *KpV*, AA 05: 67.

³⁹ GMS, AA 04: 400.

Ainda sobre a distinção de deveres, Paton afirma que os deveres imperfeitos “também são chamados de deveres ‘amplos’ ou ‘meritórios’ contrapondo-se a ‘estreitos’ ou ‘estritos’ ou ‘rigorosos’. Os últimos três adjetivos parecem ser equivalentes a ‘perfeito’ quando são aplicados aos deveres”⁴⁰. Desse modo, a afirmação de Paton nada diz de novo sobre a distinção entre deveres jurídicos e amplos além daquilo que o próprio Kant reconheceu, isto é, que os deveres jurídicos são deveres estritos e os deveres de virtude são deveres amplos. Mas isso, como já foi apontado, parece ser problemático na medida em que, na *TL*, Kant classifica os deveres éticos como perfeitos⁴¹ e imperfeitos⁴². Pode-se perguntar, então: como Kant pode tratar de *deveres perfeitos para consigo próprio*, uma vez que a *TL* trata dos deveres éticos que são imperfeitos e de obrigação lata? Kant menciona diversas vezes essa divisão nas suas obras. Porém, segundo alguns comentadores, sua explicação nunca foi apresentada de maneira adequada⁴³, tornando-a até mesmo impossível de ser sustentada. Isso porque Kant usou diferentes formulações nas suas obras para se referir à mesma divisão.

Nas *Lições sobre Ética* (V-Mo/Mron II, AA 29), podemos encontrar uma definição mais clara e simples para os deveres perfeitos e imperfeitos. Basicamente, Kant afirma que os deveres jurídicos podem estar relacionados com os deveres perfeitos e os deveres éticos com os deveres imperfeitos.

⁴⁰ PATON, 1949, p. 148.

⁴¹ *TL*, AA 06: 421.

⁴² *TL*, AA 06: 444.

⁴³ Cf. ROSEN, 1993; GREGOR, 1963; O’NEILL, 1975.

Nossas obrigações são de dois tipos: (1) aquelas cujo cumprimento pode ser obrigado; (2) aquelas que não pode ser obrigado externamente. As primeiras são os deveres legais (responsabilidades), as outras são os deveres de virtude. As primeiras também são chamadas, em um sentido estrito, perfeitas; as últimas, deveres imperfeitos.⁴⁴

Desse modo, uma obrigação externa pode ser exigida pela vontade de outra pessoa. Por outro lado, uma obrigação interna só pode ser exigida pela própria vontade da pessoa.

Nas *Lições* tomadas por *Vigilantius* encontramos uma posição semelhante: “Todos *officia stricta* – ou *perfecta* – são chamados deveres de direito, e todos *officia lata* – ou *imperfecta* – deveres de virtude”⁴⁵. Novamente, Kant relaciona a distinção entre deveres jurídicos e deveres de virtude com a distinção entre *officia stricta* ou *perfecta* e *officia lata* ou *imperfecta*. Segundo Mary Gregor, “a complexa doutrina da *Metaphysik der Sitten* está em nítido contraste com a distinção simples e clara que ele traça nas *Vorlesung* (...)”⁴⁶. Ou seja, a maneira mais simples de explicar a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos não esclarece todos os fatos relevantes do complexo sistema de deveres da MS. De acordo com Gregor, “na *Grundlegung*, Kant é levado a rejeitar essa distinção por meio de seu reconhecimento de que existem deveres perfeitos para consigo mesmo”⁴⁷. Também na *TL*, Kant apresenta os deveres para consigo próprio divididos em deveres perfeitos e

⁴⁴ V:Mo/Mron II, AA 29: 617.

⁴⁵ V:MS/Vigil, AA 27: 581.

⁴⁶ GREGOR, 1963, p. 95.

⁴⁷ GREGOR, 1963, p. 95.

imperfeitos. E a pergunta que temos de responder agora é a seguinte: se a ética (entendida como doutrina da virtude) contém apenas deveres imperfeitos, por que podemos encontrar os deveres *perfeitos* para consigo mesmo na *TL*? No §4, da Doutrina ética elementar, Kant comenta sobre o *princípio da divisão dos deveres para consigo próprio*. Essa divisão atende à forma e à matéria dos mesmos. Segundo Kant, desses deveres,

uns são restritivos (deveres negativos), os outros são extensivos (deveres positivos para consigo próprio): aqueles proibem o homem, tendo em consideração o fim da sua natureza, de agir contrariamente a esse fim, dirigindo-se, por conseguinte, somente à autoconservação moral; estes ordenam propor-se como fim um determinado objecto do arbítrio e visam o aperfeiçoamento de si próprio. Tanto uns como outros têm que ver com a virtude: seja como deveres de omissão (*sustine et abstine*), seja como deveres de comissão (*viribus concessis utere*), são ambos deveres de virtude. Os primeiros têm que ver com a saúde moral do homem (*ad esse*), tanto como objecto do seu sentido externo como do seu sentido interno, para conservar a sua natureza na sua perfeição (enquanto receptividade); os outros têm que ver com a riqueza moral (*ad melius esse; opulentia moralis*), que consiste em possuir uma capacidade suficiente para todos os fins, na medida em que esta seja susceptível de ser adquirida, e faz parte do cultivo de si próprio (como perfeição activa).⁴⁸

⁴⁸ *TL*, AA 06: 419.

Aqui, nos chama atenção a observação de Kant (não explicada satisfatoriamente) de que tanto nossos deveres perfeitos quanto os imperfeitos para conosco pertencem à virtude – “os primeiros como deveres de omissão, os últimos como deveres de comissão”, mas ambos, no entanto, como deveres de virtude. E, como conclusão, Kant afirma que o primeiro princípio do dever para consigo mesmo consubstancia-se no mote: “vive em conformidade com a natureza (*naturae convenienter vive*), quer dizer, conserva-te na perfeição da tua natureza; o segundo, na proposição: torna-te mais perfeito do que a mera natureza te fez (*peifice te ut finem; peifice te ut medium*)”⁴⁹. De acordo com Kant, no que diz respeito à animalidade do homem, “os impulsos da natureza são: “a) o impulso por via do qual a natureza visa a sua própria conservação; b) aquele que visa a conservação da espécie; c) aquele que visa a conservação da faculdade de desfrutar agradavelmente a vida”⁵⁰. De modo correspondente, os vícios que se opõem ao dever do homem para consigo próprio são: “o suicídio, o uso contra natura que alguém faz da inclinação sexual e a fruição imoderada dos prazeres da mesa, que debilita a capacidade de usar adequadamente as próprias forças”⁵¹. Por esse motivo, Kant diz que eles pertencem à nossa saúde moral e seu princípio está contido na máxima estoica, “viva de acordo com a natureza” ou na interpretação que o próprio Kant faz dessa máxima: “preserve-se na perfeição de sua natureza”. No que diz respeito ao dever do homem para consigo próprio considerado

⁴⁹ TL, AA 06: 420.

⁵⁰ TL, AA 06: 420.

⁵¹ TL, AA 06: 420.

unicamente como ser moral, isto é, sem considerar a sua animalidade tal dever consiste na forma da concordância das máximas da sua vontade com a dignidade do homem na sua pessoa; “portanto, na proibição de despojar-se do privilégio de um ser moral, privilégio que consiste em agir de acordo com princípios, ou seja, na proibição de despojar-se da liberdade interior, convertendo-se em jogo de meras inclinações e, portanto, em coisa”⁵². Os vícios que se opõem a esse dever são a mentira, a avareza e a falsa humildade ou servilismo. Esses vícios adotam princípios que contradizem diretamente o carácter do homem como ser moral, quer dizer, “a liberdade interior e a dignidade inata do homem, o que equivale a dizer: estabelecem como princípio não ter nenhum princípio, e, deste modo, não ter também nenhum carácter, quer dizer, degradar-se e converter-se em objecto de desprezo”⁵³. Essas são as poucas passagens da *TL* onde Kant comenta sobre a natureza do dever perfeito para consigo próprio. Mas elas não explicam de maneira satisfatória como tais deveres podem ser chamados de “deveres da virtude” e parecem aumentar o contraste com os deveres imperfeitos.

Sobre esse tema Mary Gregor destaca que “os deveres perfeitos para consigo próprio aparecem pela primeira vez na *Rechtslehre*, como ‘deveres jurídicos internos’ (*innere Rechtspflichten*)”⁵⁴. De fato, na *divisão da metafísica dos costumes* em geral (RL, AA 06: 240), Kant apresenta ‘o direito da humanidade em nossa própria pessoa’ e ‘os direitos dos outros homens’ como

⁵² *TL*, AA 06: 420.

⁵³ *TL*, AA 06: 420.

⁵⁴ GREGOR, 1963, p. 114.

base para identificar os deveres perfeitos com os deveres jurídicos e os deveres imperfeitos com os deveres de virtude. Antes disso, Kant afirma na *divisão da doutrina do direito* que o dever “1. Sê um homem honesto (...) será explicitado mais adiante como uma obrigação derivada do direito da humanidade na nossa própria pessoa (*lex iusti*)”⁵⁵. Mas essa explicação prometida não é retomada. Segundo Gregor, “a maneira como Kant lidou com esse assunto é uma prova tão boa quanto qualquer outra de que a *Metaphysik der Sitten* é uma obra escrita às pressas e, de fato, inacabada”⁵⁶. Mesmo assim, de acordo com a comentadora, a resposta de Kant ao problema levantado pela presença de deveres perfeitos dentro da doutrina da virtude dependerá do ponto de vista que adotarmos para descrever o que são os deveres perfeitos para consigo próprio. Segundo Gregor,

De acordo com a divisão de deveres que segue quando consideramos se a lei prescreve, por um lado, um objeto de escolha ou, por outro lado, apenas a forma da ação, os deveres perfeitos para consigo próprio não pertencem a *Tugendlehre*. Mas do ponto de vista que estabelece a distinção essencial entre as duas divisões da filosofia moral - a distinção dos deveres da liberdade externa e dos deveres da liberdade interna - os deveres perfeitos para consigo próprio pertencem a *Tugendlehre*.⁵⁷

⁵⁵ RL, AA 06: 236.

⁵⁶ GREGOR, 1963, p. 115.

⁵⁷ GREGOR, 1963, p. 122.

O princípio da divisão que nos dá dois sistemas de deveres (Direito e Ética) baseia-se no tipo de legislação que pode promulgar a lei ou no tipo de constrangimento que pode acompanhar a lei. Deste ponto de vista, os deveres jurídicos são deveres de acordo com leis que podem ser promulgadas externamente e só podem ser deveres para com outros homens. Mas se adotarmos um ponto de vista diferente, prescindindo inteiramente da legislação e considerando apenas a natureza da lei, então as leis jurídicas são leis para ações e as leis éticas são leis para as máximas de ações. Para Gregor, se houver leis que proíbam certos usos de nossa própria pessoa, podemos chamar nossos deveres de acordo com essas leis de deveres jurídicos.

Essas observações sobre os deveres perfeitos para consigo próprio são importantes para se considerar também a posição de Onora O'Neill. Ela defende que o argumento de Kant para mostrar que a distinção entre deveres de obrigação estrita e lata coincide com aquela entre deveres de direito e de virtude é simples, porém falacioso:

Os deveres que podem ser externamente ordenados devem ser todos os deveres de fazer ou evitar ações; mas disso não segue que todos esses deveres devem ser externamente ordenados. Kant não classifica todos os deveres de fazer ou evitar ações enquanto deveres de justiça. Entre os deveres de virtude ele inclui o dever de evitar a mentira e o autoengano. Então, ao menos alguns deveres de virtude, todos considerados deveres éticos, são deveres de omitir ações. Além disso, alguns deveres de virtude requerem omissões que podem ser

externamente legislados, tal como evitar o suicídio e o escárnio⁵⁸.

Deste modo, ela sustenta que a distinção inicial entre deveres de obrigação lata e estrita e aquela entre deveres legais e éticos não pode ser sustentada. Para resolver esse problema, ela defende que a distinção lato/estrito é usada por Kant em dois sentidos: os deveres podem ser de *obrigação* e de *exigência* lata/estrita⁵⁹. Segundo ela, há *deveres de obrigação estrita* que mostram que certas ações ou omissões são obrigatórias e há *deveres de obrigação ampla* que mostram que certos fins podem ser obrigatórios. Por outro lado, os *deveres de exigência estrita* são realizados por ações e omissões específicas e os *deveres de exigência lata* são realizados pela adoção e implementação de certos planos. De acordo com O'Neill, para se referir ao tipo de obrigação que um dever tem, deve-se indicar o tipo de derivação que pode ser dada para justificá-los:

Um dever de obrigação estrita é justificado ao se aplicar a Fórmula da Lei Universal a uma máxima de ação de um agente, isto é, ao se aplicar o Princípio Universal do Direito. Um dever de obrigação ampla é justificado ao se aplicar a fórmula da máxima do fim do agente, isto é, ao se aplicar o primeiro princípio da doutrina da virtude⁶⁰.

⁵⁸ O'NEILL, 1975, p. 46.

⁵⁹ O'NEILL, 1975, p. 47.

⁶⁰ O'NEILL, 1975, p. 47.

Por outro lado, para se referir ao tipo de exigência que um dever impõe, pode-se indicar como ele deve ser cumprido. “Um dever de exigência estrita indica uma ação ou omissão específica como obrigatória. Um dever de exigência ampla não. Ele indica que um plano de ação deve ser adotado”⁶¹. Certamente, a adoção de um plano de ação requer ações e omissões específicas, mas o que isto pode ser varia de contexto para contexto.

Mesmo com a identificação de dois sentidos para a distinção estrito/ampla, segundo O’Neill, a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos permanece problemática. “A latitude que pertence aos deveres imperfeitos (de permitir exceções) que a *Grundlegung* defende não parece pertencer, de acordo com a *Metaphysik der Sitten*, a nenhum dever”⁶². Certamente, o tipo de latitude assumido pelos deveres de exigência lata, a saber, de escolher entre modos alternativos de realizar um fim obrigatório, também é diferente. O’Neill afirma estar diante de um dilema:

Se assumirmos, de modo contrário à evidência textual, que a latitude dos deveres imperfeitos é a mesma dos deveres de exigência ampla e, assim, que as duas distinções são idênticas, então, pode-se abandonar a distinção perfeito/imperfeito, uma vez que todos os argumentos de Kant e a maioria de sua exposição são conduzidos em termos da distinção entre deveres de perseguir fins e de fazer ações específicas, isto é, a distinção entre deveres de exigência ampla e estrita. Se, por outro lado, assumirmos que as duas distinções não são as mesmas, então, nós não conhecemos a base para

⁶¹ O’NEILL, 1975, p. 47.

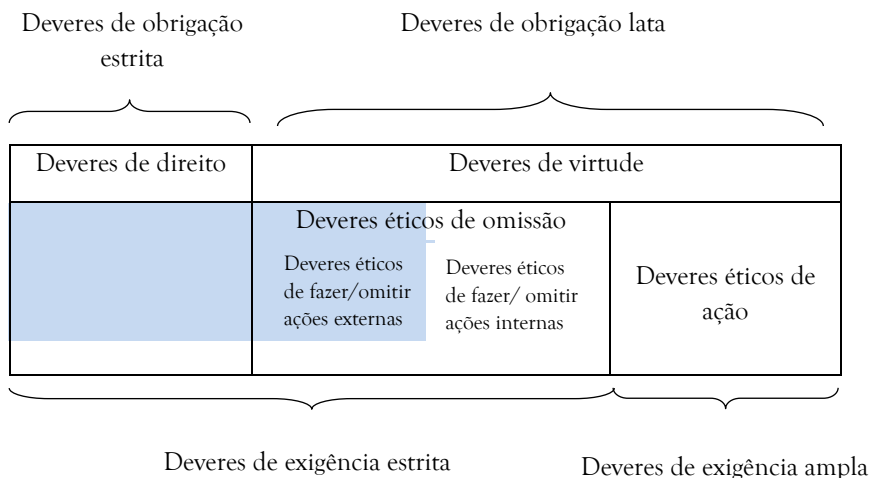
⁶² O’NEILL, 1975, p. 49.

a distinção entre perfeito/imperfeito na *Metafísica dos Costumes* [...]. A pretenciosa importância da distinção perfeito/imperfeito era contingente na sua identificação com o requerimento da distinção estrita/lata. Uma vez que aquela identificação não pode ser sustentada, devo assumir que a doutrina da *Metafísica dos Costumes* pode ser discutida com sucesso sem qualquer investigação adicional da distinção entre perfeito/imperfeito⁶³.

Mesmo assim, O'Neill reconhece que “a terminologia perfeito/imperfeito pode ser mantida enquanto substituta para a distinção entre deveres de exigência ampla e estrita. Não será mantida quando o uso do termo ‘imperfeito’ estiver relacionado ao sentido dado na *Fundamentação*”⁶⁴. O seguinte quadro ilustra a posição da comentadora de Kant. Deve-se notar que a área sombreada diz respeito aos deveres que podem ser impostos por outros indivíduos.

⁶³ O'NEILL, 1975, p. 49.

⁶⁴ O'NEILL, 1975, p. 49n.



Para O’Neill, a divisão entre deveres de direito e de virtude são duas maneiras de mostrar o que é requerido pela moralidade. Os deveres de direito estão relacionados com a espécie de ação que eles ordenam e os deveres de virtude com o tipo de fim que eles exigem que sejam seguidos. Nesse sentido, ela concorda com a distinção de Kant, a saber, deveres de direito são de obrigação estrita e os deveres de virtude são de obrigação ampla. Os fins que obrigatoriamente são requeridos pelos deveres de virtude demandam certos tipos específicos de ações e omissões. Esses meios não opcionais para chegar aos fins obrigatórios são chamados por O’Neill de *deveres éticos de omissão*. Eles são de *exigência* estrita, isto é, demandam ações ou omissões muito embora sejam de obrigação ampla. Os outros deveres de virtude são de *exigência* tanto quanto de *obrigação* ampla, isto é, nenhuma regra geral pode especificar as ações e omissões que o seu

cumprimento pode requerer. Kant pensa que todos os deveres de virtude que fazem exigência estrita são todos deveres de se abster de certas ações. Mas isso se deve às considerações empíricas sobre os meios indispensáveis para os fins obrigatórios. Todos os deveres de direito podem ser impostos por outras pessoas. Contudo, somente alguns dos deveres éticos de omissão, por exemplo, o dever de evitar o escárnio, poderiam ser impostos pelos outros. Uma pessoa não pode fazer uma outra cumprir um dever ético de omissão, tal como, o de evitar o autoengano. Os deveres éticos de ação, que são todos deveres de seguir fins, não podem ser impostos pelos outros.

Considerações finais

Como podemos perceber, a distinção traçada entre deveres perfeitos e imperfeitos é importante para a ética e a filosofia do direito uma vez que ela é usada para indicar, por exemplo, quais obrigações podem ser exigidas legalmente ou através da coerção externa. Nesse sentido, podemos afirmar que os deveres imperfeitos de ajudar aos outros, promover a felicidade alheia, aperfeiçoar seus próprios talentos etc. não podem ser exigidos legalmente ou através de uma coerção externa. Mesmo que seja imoral ou imprudente não se aperfeiçoar ou não ajudar aos outros etc., fazer isso não é errado sob o ponto de vista da justiça. Todavia, Kant torna essa distinção mais complexa ao reconhecer que sua posição se contrapõe a terminologia adotada nas escolas e que há deveres perfeitos internos. Como foi observado, na GMS, essa posição é apresentada, mas não desenvolvida de maneira satisfatória. Na MS, essa diferença

recebe maior atenção quando Kant trata do estabelecimento do seu sistema completo de deveres. Após o estudo e reflexão das principais passagens em que Kant aborda o assunto, podemos apresentar a seguinte distinção: um dever perfeito é aquele que exige estritamente certas ações específicas, sem que haja nenhuma escolha ou liberdade para o cumprimento desse dever. Por outro lado, um dever imperfeito é aquele que deixa uma margem para a observância do dever. Quando a lei prática ordena apenas a máxima da ação e não as ações, permanece uma *latitute* para o livre arbítrio cumprir o dever. Por exemplo, eu posso escolher quais pessoas eu devo ajudar e quais talentos eu devo desenvolver. Isto é, os deveres imperfeitos não indicam com precisão como e com que grau de intensidade se deve realizar a ação com vista ao fim que é simultaneamente dever.

Referências

ALLISON, H. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. A. de. Kant e o fato da razão: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? **Studia Kantiana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998. p. 53-81.

GUYER, P. **Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays**. Oxford: Clarendon Press, 2005a.

GUYER, Paul. **Kant**. London: Routledge, 2006a.

GREGOR, M. **Laws of freedom. A study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten**. New York: Barnes & Noble, Inc. 1963.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **A metafísica dos costumes**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KORSGAARD, C. M. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

O'NEILL, O. **Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics.** New York: Columbia University Press, 1975.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Theory.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.

PEREZ, D. O. (org.) **Kant no Brasil.** São Paulo: Editora Escuta, 2005.

RAUSCHER, Frederick; PEREZ, Daniel Omar. **Kant in Brazil.** Rochester: University of Rochester Press, 2012.

ROSEN, A. **Kant's Theory of Justice.** New York: Cornell, 1996.

SCHÖNECKER, D. & WOOD, A. A “**Fundamentação da metafísica dos costumes**” de Kant: um comentário introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Dos deveres de amor e da simpatia como ornamento moral do mundo: comentário às *Questões casuísticas* dos parágrafos 34 e 35 do primeiro capítulo da segunda parte da Doutrina elementar ética

Giorgia Cecchinato*

1. Introdução

Nas *Questões casuísticas*¹ relativas aos parágrafos 34 e 35, após ter esclarecido como deve ser entendido o conceito de amor

*Professora na Departamento de Filosofia da UFMG

¹ No século XIII, após o IV Concílio de Latrão, começaram a aparecer manuais para confesores. Após o Concílio de Trento, devido à maior ênfase na prática da confissão e na instituição da seminários, escolas para a formação do clero, nos quais a teologia era ensinada apenas para fins de prática pastoral, este tipo manual teve um grande florescimento. Parte sempre mais relevantes desses manuais era reservada à discussão de casos particulares. A casuística consistia na técnica ou arte de identificar uma resposta argumentada à frente a um “caso moral” a partir de respostas comumente aceitas, relativas a casos “puros” tomados como paradigma. Era baseada em um procedimento não dedutivo, mas “tópico”, onde as opiniões autorizadas eram consideradas possuir um

para com outros seres humanos² (§23-25) e após ter explicado os deveres de amor (§26-35), Kant pergunta-se se não seria melhor para o bem-estar do mundo em geral se a moralidade humana não fosse limitada apenas aos deveres jurídicos realizados naturalmente com a máxima consciência moral e responde como segue:

Não é tão fácil ter em conta quais consequências isso traria para a felicidade dos seres humanos. Mas nesse caso, no mínimo faltaria um grande ornamento moral (*moralische Ziere*) do mundo, a saber o amor para com os seres humanos (*Menschenliebe*), o qual mesmo sem ter em conta as suas vantagens (para a felicidade), é exigida para apresentar-se o mundo, em toda a sua perfeição, como um belo todo moral³.

Em que sentido se pode falar em “ornamento moral”? A moralidade é, para Kant, algo essencial e não pode ser, de modo algum, reduzida à ornamento; por outro lado, se algo é ornamento, dificilmente será moral em si.

Para compreender este passo kantiano que se refere à representação do mundo como ornado pelo amor e ao desprazer no lamentar a sua falta, será preciso um breve recurso à *Crítica da*

certo grau de certeza, e o que era considerado para dirimir as dúvidas e incertezas era a semelhança entre o caso em questão e os casos paradigmáticos. A casuística difundiu-se também em ambiente luterano e foi absorvida pelos manuais de filosofia moral. Cf. CREMASCHI, 2007 p. 22-28.

² Usarei sempre “ser humano” e não “homem”, como é mais comum traduzir *Mensch*, todas as citações e trechos da tradução portuguesa da *Metafísica dos Costumes* onde compare “homem” foram modificados.

³ KANT, 2013, p. 272 | MS, AA 06: 458, *traduções modificada*.

faculdade do juízo. Antes de mais nada, dedicar-nos-emos à análise do amor para com os seres humanos (*Liebespflicht gegen andere Menschen*).

2. O amor não é um dever

Para além de algumas oscilações linguísticas, o tratamento que Kant dedica ao amor para com os outros seres humanos (*Menschliebe*) é, aparentemente, muito simples. Na *Introdução à Doutrina da virtude*, Kant explica o que são, em geral, os deveres de virtude distinguindo-os dos deveres de direito: os primeiros não podem ser impostos de maneira heterônoma, assim como os segundos, pois demandam a adesão interior a um fim, ou seja uma intenção que não pode ser imposta⁴. Mais a frente, na seção XII da *Introdução à Doutrina da virtude* elenca quais são as condições sensíveis que dizem respeito à predisposição do ânimo para o dever. Trata-se daquelas qualidades morais que, se não são possuídas, não podem ser impostas por nenhum dever; pelo contrário, um ser humano pode se submeter a uma obrigação apenas porque o seu ânimo⁵ é receptivo para o conceito de dever. Kant as descreve como condições subjetivas da ação, predisposições naturais para ser afetados pelo dever. Porém a despeito da sua origem estética⁶ a consciência que temos delas não

⁴ KANT, 2013, p. 191-192 | MS, AA 06: 382-384.

⁵ “Ânimo” traduz o alemão *Gemüt*, traduzido em português também com „mente“. Trata-se da dimensão interior do ser humano e compreende tanto as suas faculdades de conhecimento quanto as sensitivas.

⁶ Estética aqui indica apenas a dimensão sensível e não a ligada ao sentimento do belo e do sublime.

é de origem empírica, mas é efeito da lei moral, isto é, efeito que a representação da lei produz no ânimo.

Estas disposições são: a) o sentimento moral como “receptividade para prazer ou desprazer proveniente apenas da consciência da conformidade ou do conflito de nossa ação com a lei do dever”; b) a consciência moral como “razão prática que, em todo caso de uma lei, coloca o ser humano diante do seu dever para a absolvição ou condenação”; c) a filantropia como amor para com os outros seres humanos; d) o respeito como sentimento de reverencia frente à lei⁷.

Vamos analisar mais por perto o item c). Sendo um sentimento, o amor não pode ser objeto de vontade no sentido em que “não posso amar alguém porque quero, ainda menos eu porque devo”⁸, em outras palavras não posso ser necessitado ao amor⁹. Inicialmente, Kant não determina em detalhes as características do amor, mas genericamente se refere a ele como sentimento e, assim, como algo que justamente por isso, não pode ser um dever. Contudo, depois ele especifica: o amor de benevolência (*amor benevolentiae*), como máxima prática cujo efeito é a beneficência, é sim um dever. Portanto, é um dever fazer o bem ao próximo, ou seja, assumir como próprios os fins dos outros ou a felicidade deles, independentemente do fato de que eles sejam ou não o objeto do nosso amor. Pois, acrescenta Kant, a humanidade se mostra, na experiência comum, raramente digna de amor¹⁰. A benevolência é um fazer e não apenas um sentir, por

⁷ KANT, 2014, p. 210-214 | MS, AA 06: 399-403

⁸ KANT, 2014, p. 212 | MS, AA 06: 401.

⁹ Cf. BARON, 2002.

¹⁰ KANT, 2014, p. 213 | MS, AA 06: 402.

isso, Kant inverte o modo comum de pensar com respeito à filantropia: não é o sentimento de amor que deve servir de estímulo para nossa ação de beneficência, mas, ao contrário, será a ação de beneficência feita por dever que provocará, em nós, o amor para com aqueles que beneficiamos. Seria esse último, segundo Kant, o sentido do preceito bíblico “deves amar o próximo como a ti mesmo”¹¹; A beneficência, tem como base, isto é, como predisposição sensível a filantropia, mas não é um sentimento, é ao invés fruto de um constante exercício de livre determinação da vontade e ela mesma permite o desenvolvimento do amor para com os outros, acionando assim um círculo virtuoso.

Uma outra forma de amor entre os seres humanos tratada nesta seção da *Metafísica dos costumes*, o é a compaixão ou *amor complacentiae*, ou seja, o comprazimento imediato com o bem-estar ou felicidade do outro sem que se deva contribuir, segundo a máxima do senso comum que diz “cada um por si e Deus por todos”. Obviamente essa forma de amor não possui nenhum valor moral.

3. Simpatia e benevolência

Em resumo: Kant individua na *Introdução* uma forma de amor que se traduz em ação, a benevolência ativa ou beneficência; há disposição natural ao amor ao próximo que é ao mesmo tempo condição sensível e efeito do nosso comportamento virtuoso; esse sentimento que Kant chama de filantropia ou amor para com ou

¹¹ KANT, 2014, p. 265 | MS, AA 06: 451.

outros seres humanos. Enfim há um comprazimento imediato com a felicidade do outro, chamada compaixão (*amor benevolentiae*), que não é moral.

Na *Doutrina dos elementos da ética*, em particular na parte dedicada aos deveres para com os outros, Kant entra mais no detalhe na descrição dos deveres de amor para com o próximo. Reforça a importância da beneficência como máxima que impõe propor-se a felicidade dos outros, e marca mais uma vez a diferença com respeito ao simples comprazimento com a felicidade dos outros, que não é, nem pode ser considerado um dever¹². Kant indica aqui mais dois deveres de amor: o dever da gratidão e o dever da simpatia moral (*sympathia moralis*, *Mitleid oder Mitfreude*). No que diz respeito à gratidão, Kant é muito claro. Este não é apenas um dever, mas é um dever santo, isto é, um dever cuja violação pode destruir o próprio impulso que nos conduz à beneficência¹³. No que diz respeito à simpatia, a argumentação kantiana se complica. Vimos que o comprazimento com a felicidade do outro, a compaixão, segundo Kant, não pertence ao grupo dos deveres enquanto sentimento espontâneo que não comporta nenhuma ação e, menos ainda, nenhuma obrigação moral. A simpatia não parece, à primeira vista, se distinguir muito desse sentimento. Eis a definição de Kant:

Tomar parte na alegria e tomar parte no sentimento são, com efeito, sentimentos sensíveis (a serem, por isso chamados de estéticos) de prazer ou desprazer pelo estado da satisfação ou dor de outro [...] para os quais

¹² KANT, 2014, p. 266-268 | MS, AA 06: 454-456.

¹³ KANT, 2014, p. 269-270 | MS, AA 06: 455-456.

a natureza já dispôs nos seres humanos a receptividade¹⁴.

A simpatia não é um dever em si, mas um dever condicionado ou indireto; isso significa que pode ser considerada como dever apenas com a condição de ser usada moralmente. Nesse caso, ela recebe o nome de senso de humanidade. Uma distinção sutil com relação ao modo de compreender a humanidade permite caracterizar a simpatia diferenciá-la da simples compaixão (*amor complacentiae*): a disposição natural para comunicar sentimentos no ser humano pode ser necessária ou livre. Segundo o que Kant esclarece no § 34 da *Doutrina dos elementos*, a disposição necessária permite compartilhar sentimentos imediatamente. Estes difundem-se, assim, naturalmente “como as doenças contagiosas”¹⁵ pelo simples fato de que os homens vivem em comunidade. Podemos presumir que essa capacidade natural e necessária é aquela que permite compreender universalmente que o choro de uma criança exprime uma insatisfação ou que algumas exclamações comunicam alegria, antes e independentemente do uso de conceitos. Acontece que somos, de algum modo, influenciados sensivelmente por esses estados de ânimo sem a intervenção da nossa vontade. Esse tipo de comunicabilidade faz parte da nossa “humanidade natural”, no sentido de simplesmente sensível. Kant não o diz explicitamente, mas parece claro que essa capacidade é aquela que possuímos em comum também com os animais e que permite que nos comuniquemos com eles, talvez

¹⁴ KANT, 2014, p. 270-271 | MS, AA 06: 456-458.

¹⁵ KANT, 2014, p. 271 | MS, AA 06: 457.

apenas por analogia com o mundo humano. Sobre essa disposição natural ou estética, baseia-se, segundo Kant, a compaixão que não possui nenhum peso moral. Nesse sentido, é indicativo o seu exemplo, segundo o qual, quando alguém sofre, podemos nos deixar contagiar pelo seu sofrimento por meio da imaginação, mas se não podemos ajudá-lo ou não nos empenhamos em fazê-lo, segundo à máxima da beneficência, o efeito da nossa compaixão é simplesmente aquele de multiplicar os sofrimentos no sentido em que acrescento ao sofrimento real do outro o meu sofrimento imaginário. Em consequência, não pode ser um dever, direto ou indireto, aquele de “multiplicar os males do mundo”¹⁶. A capacidade de comunicar livremente os nossos estados de ânimo, pelo contrário, funda-se na razão prática e é característica da nossa “humanidade prática”¹⁷. Nela, baseia-se a simpatia, que é um sentimento de prazer e desprazer, ainda que não seja patológico. Segundo Kant, ela deve ser cultivada como meio para promover a benevolência ativa e ocupa um lugar especial na moralidade, considerando o ser humano não apenas como um ser pensante, mas como “um animal dotado de razão”, cuja destinação moral compreende, de qualquer maneira, todos os outros. Kant não se detém na descrição desse sentido de humanidade prática, mas uma associação com o tratamento do *sensus communis* na *Crítica do juízo* parece-me inevitável.¹⁸

¹⁶ KANT, 2014, p. 271 | MS, AA 06: 457.

¹⁷ KANT, 2014, p. 271 | MS, AA 06: 457.

¹⁸ Desenvolvi essa analogia em CECCHINATO, 2015.

4. Semelhanças

No §41 da *Crítica da faculdade de julgar*, é tematizada a comunicabilidade específica do sentimento de prazer próprio do juízo sobre o belo. Essa baseia-se no caráter transcendental do acordo entre entendimento e imaginação que, em geral, é a condição para a comunicabilidade de todo pensamento¹⁹. Quando o acordo acontece de modo espontâneo, com respeito a uma representação determinada, a faculdade que avalia este prazer é o gosto, que segundo Kant, poderia ser chamado de *sensus communis*. De fato, ao avaliar uma representação, o gosto se atém aos critérios de universalidade que se aplicam, pensando a priori, ao modo de pensar de todos os seres humanos; quem julga com o gosto, julga colocando-se no lugar não apenas de um outro, mas de todos os outros. Neste ponto, já se pode notar uma proximidade particular entre a simpatia e o sentido comum; ambos indicam a possibilidade de se colocar no lugar do outro seja sentimentalmente, no caso da simpatia, seja do ponto de vista do juízo relacionado a um sentimento, no caso do gosto. Além disso, ambos remetem a um fundamento a priori sobre o qual esta possibilidade se funda e, com base no qual, é lícito esperar de qualquer um o mesmo comprazimento como se fosse um dever²⁰.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, a ancoragem do belo em um fundamento a priori é desenvolvido nos passos sucessivos,

¹⁹ KANT, 2016, p. 194-200|KU, AA 05: 296-303. Todo conhecimento enquanto concordância de entendimento e imaginação é universalmente comunicável, Cf. também KANT, 2016, p. 113-115|KU, AA 05:216-220.

²⁰ Sobre a fundamentação do juízo de gosto como se fosse um dever Cf. CECCHINATO, 2018, pp. 66-70.

começando pelo tratamento do senso comum. O parágrafo dedicado a esta faculdade de comunicar em geral, conclui-se com a seguinte afirmação:

Caso se pudesse assumir que a mera comunicabilidade universal do próprio sentimento já teria de trazer consigo um interesse para nós (o qual, todavia, não estamos autorizados a deduzir da constituição de uma faculdade de julgar meramente reflexionante), poder-se-ia esclarecer por que sentimento em um juízo de gosto é como que presumido em todos como um dever²¹.

O §42 responde a esta exigência de unir um interesse ao comprazimento pelo belo sem, contudo, comprometer o seu caráter desinteressado. Kant mostra como a contemplação da natureza, por não se basear em um interesse, todavia, pode produzir um:

Quem considera solitariamente (e sem a intenção de comunicar suas observações a outrem) a bela forma de uma flor selvagem, de um pássaro, inseto etc., para admirá-los e amá-los, sem poder suportar a sua ausência na natureza em geral, toma, ainda que isso lhe traga alguns prejuízos e não faça brilhar qualquer vantagem parasi, um interesse imediato, e aliás intelectual, pela beleza da natureza. Ou seja, não é apenas o produto que lhe apraz pela forma, mas também a existência dele, sem que um atrativo sensível tenha aí qualquer participação, e sem que ele associe algum fim a isso²².

²¹ KANT, 2016, p. 194 | *KU*, AA 05: 296.

²² KANT, 2016, p. 197 | *KU*, AA 05: 299.

Segundo Kant, onde há interesse também há vontade de que alguma coisa exista e este interesse é “moral por semelhança”, enquanto denota uma disposição do ânimo propícia à determinação da vontade e ao sentimento moral²³.

Neste ponto, proponho considerar aquela forma de amor entre os homens que Kant chama *simpatia* como análoga ao comprazimento do belo. Como vimos, a *simpatia* é um sentimento que não se funda no interesse, não é simplesmente patológico e, sobretudo, produz um interesse com relação ao próximo. Esta é a diferença fundamental entre a *simpatia* e a *compaixão* ou *amor compacentiae*, que nos afeta numa maneira apenas passiva, por isso a *simpatia* tem uma relevância do ponto de vista moral e não é apenas comprazimento, mas também, como diz Kant, participação ativa no destino do outro²⁴. Kant fala da *simpatia* como de um “dever indireto” e afirma: “portanto é dever cultivar em nós os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los tantos quanto haja, como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento a eles correspondente”²⁵.

A comunicabilidade natural, mas não patológica, própria da humanidade, entendida em analogia com a da terceira *Crítica*, como *sensus communis*, é uma capacidade de “colocar-se no lugar dos outros” ainda não necessariamente determinada por meio da vontade. O interesse que nós direcionamos ao destino

²³ Sobre as proximidades entre moral e estética em Kant Cf. RECKI, 2001.

²⁴ KANT, 2014, p. 271 | KU, AA 06: 457.

²⁵ KANT, 2014, p. 272 | KU, AA 06: 457.

dos nossos semelhantes é fruto de um sentimento que possui um fundamento a priori e que temos o dever de usar em favor da moralidade.

Portanto é dever não evitar, mas buscar os lugares onde se encontram os pobres aos quais falta o mais necessário, não fugir das enfermarias, das prisões para devedores e semelhantes, para esquivar-se dessa dolorosa simpatia, impossível de conter, porque esta simpatia é um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever em si não faria²⁶

Coerentemente com o que Kant afirmou introduzindo a questão da comunicabilidade, este fundamento não deve dizer respeito apenas ao nosso destino moral, enquanto entes racionais, nem mesmo ao fato de sermos animais, como a compaixão, mas deve ser algo que nos diz respeito enquanto animais dotados de razão. Por isto, podemos indicar como seu fundamento aquele substrato suprassensível da natureza e do sujeito que as antinomias da capacidade do juízo estético revelam ser o fundamento de determinação do gosto²⁷.

Na associação entre gosto, amor e simpatia é possível reconhecer um horizonte comum entre a *Crítica da Faculdade de Julgar* e a *Metafísica dos Costumes*, especialmente no que diz respeito à *Doutrina da virtude*. Na obra de 1790 Kant amplia, especifica e aprofunda o papel da faculdade de julgar como faculdade que atua uma mediação entre particular e universal,

²⁶ KANT, 2014, p. 272 | KU, AA 06: 457.

²⁷ KANT, 2016, p. 238 | KU, AA 05: 340.

entre caso e lei, colocando em primeiro plano a dimensão sentimental a priori e comunitária de quem julga sobre objetos belos. Além disso, a partir da descoberta de um princípio transcendental próprio da faculdade de julgar, que se mostra emblematicamente no juízo de gosto, os esforços do escrito da Kant tendem à fundamentação da possibilidade de constituir unidades sistemáticas de saberes recorrendo ao princípio de finalidade. A união de lei e caso particular e da justificação do dever como fim é justamente o problema da *Doutrina da virtude*, onde Kant preocupa-se com a concretude da experiência moral, e é nesse plano concreto que os sentimentos adquirem uma importância fundamental como elemento de conjunção entre a pura faculdade racional e a prática da virtude. Essa dimensão aplicativa é própria da faculdade de julgar, assim como a dimensão propriamente humana do sujeito transcendental, não apenas ser que conhece, nem ser que age segundo a lei, mas animal racional que vive e interage com os outros seres humanos²⁸.

²⁸ Sobre isso Cf. TRENTANI, 2012 e TRENTANI, 2012. A autora defende de maneira convincente que Kant na *Doutrina da virtude* responde às críticas de Schiller incorporando elementos sensíveis e emotivos no exercício da moralidade. Neste sentido, podemos aproximar a concepção kantiana da simpatia, como tipo particular de amor entre os homens, schilleriana para quem o dever deve poder se realizar sem o peso da constrição; ressaltando, contudo, que, para Schiller, o único comportamento oportuno em relação aos objetos belos é o amor. Sobre Kant e as emoções Cf. BORGES, 2012.

5. Ornamento

A noção de ornamento, definido em geral como “aquilo que não pertence à representação do objeto internamente, como seu elemento constitutivo, mas apenas extrinsecamente, como um acréscimo que aumenta a satisfação do gosto”²⁹ ocupa, na estética kantiana, uma função fundamental enquanto exemplo mais claro da ausência de finalidade objetiva, isto é, de um fim interno que diga que coisa o objeto deve ser, para ser julgado como belo. De fato, o belo, em sentido próprio, enquanto livre, pode-se ser definido, em geral, como acordo do múltiplo em unidade que, todavia, deixa indeterminado o que a coisa deve ser (o seu conceito). As belezas naturais, uma concha, um peixe colorido, podem ser considerados na base do gosto abstraindo-os das suas finalidades enquanto entes naturais e podem agradar unicamente por si. “Os desenhos *à la greque*, a folhagem nas molduras, o papel de parede, a música sem texto”³⁰ que são simples ornamentos, estão privados de finalidade e, por isto, podem ser ótimos exemplos de beleza livre. Por si, eles “não significam nada, não representam nada” e, justamente por isto, deixam a imaginação livre e podem ser objeto do juízo do gosto tanto quanto o quadro ou o palácio que eles adornam.

Se consideramos a passagem kantiana sobre o amor pelos homens como ornamento, citada no início, como se referindo à simpatia, já podemos notar as primeiras consonâncias com a noção de ornamento estético: antes de mais nada, como

²⁹ KANT, 2016, p. 238 | *KU*, AA 05: 340.

³⁰ KANT, 2016, p. 122 | *KU*, AA 05: 226.

vimos, a simpatia ocupa um lugar particular no quadro dos deveres de virtude enquanto não é propriamente um dever, mas um sentimento espontâneo que promove o dever, mantendo um caráter desinteressado. Deste modo, poder-se-ia dizer que é um acessório, porém importante e especial.

De fato, o mundo moralmente considerado é um reino dos fins, uma rede organizada de relações desinteressadas fundadas sobre a razão. Certamente, isto pode suscitar o sentimento de respeito e admiração pela organização ou pela perfeição, mas não um comprazimento análogo àquele do belo, que como vimos não precisa de conceitos ou precisa abstrair de qualquer referência conceitual. Neste ponto, a simpatia exerce um papel chave, pois, enquanto natureza espontânea, libera a consideração do mundo da finalidade moral que se exprime no dever e a coloca, a deixa aparecer, como algo que não é fruto de obrigação.

Quem, em solidão, contempla em paz a própria representação do mundo e representa pra si esta unidade ornada pela simpatia, não poderá não se interessar por aquela ordem de coisas, lamentando a sua falta ainda que isto lhe possa causar um dano objetivo. Se está em jogo o ornamento e se pode-se falar legitimamente de beleza, significa que esta representação deve ocasionar um comprazimento livre. Assim a visão de um mundo moral apraz, não com base num interesse, mas ao contrário provoca em nós interesse, nós achamos interessante essa visão do mundo, e isso nos predispõe positivamente ao bem e à vivência comunitária ao compartilhamento e à ajuda recíproca.

Conclusões:

A Doutrina da virtude atribui à dimensão intersubjetiva uma importância fundamental. A *sympatia moralis*, como dever indireto remete à estrutura mais profunda da natureza humana que sempre, originariamente leva em conto o modo de sentir dos outros seres humanos. Essa consideração dos outros que encontra a sua raiz na essência prática do ser humano facilita a aplicação do dever e faz com que a consideração de uma totalidade moralmente organizada, não apareça apenas como fruto de luta, esforços e sacrifícios, mas como algo belo.

Referências

CECCHINATO, G. “Liebe macht die Welt schön.” In: KAUARK-LEITE, P.; CECCHINATO, G., DE ARAÚJO, V.; RUFFING, M.; SERRA, A. (org.). **Kant and Metaphors of Reason**. Hildesheim: Olms Verlag, 2015. (pp. 406-412)

CECCHINATO, G. “O dever de compartilhar e a necessidade de discutir: sobre a finalidade intersubjetiva do gosto”. In: PAZETTO, D.; CECCHINATO, G.; COSTA, R. (org.) **Os fins da arte**. Belo Horizonte: Relicário 2018. (pp. 61-76)

BACIN, Stefano. **Il senso dell’etica. Kant e la costruzione di una teoria morale**. Bologna: il Mulino, 2006.

BORGES, Maria de Lourdes. **Razão e Emoção em Kant**. Pelotas: Editora e gráfica universitária, 2012.

ESSER, Andrea. **Eine Ethik für das Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart**. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

PONCHIO, Alice. **Etica e diritto in Kant**. Pisa: ETS, 2011.

RECKI, Birgit. **Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant**. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001.

BARON, W., Marcia. “Love and Respect in the Doctrine of virtue”. TIMMONS, Mark. (Ed.). **Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2002. (pp. 391-407)

TRENTANI, Federica. La teleologia della ragion pratica. Sviluppo umano e concretezza dell'esperienza morale in **Kant**. Trento: Verifiche, 2012.

_____. Per difendere Kant: «Sympathia moralis» e «humanitas practica» nella Dottrina della virtù. In G. Tomasi & A. Siani (Eds.), **Schiller interprete di Kant** (pp. 205-216) Pisa: ETS, 2013.

Autonomia e Heteronomia

Tiago Fonseca Falkenbach*

A parte final da Segunda Seção da GMS contém três subseções, intituladas, respectivamente, ‘A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade’, ‘A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios espúrios da moralidade’ e ‘Divisão de todos os princípios possíveis da moralidade a partir da suposição do conceito fundamental da heteronomia’. Como os títulos indicam, o que dá unidade a essas três subseções é o contraste entre a autonomia e a heteronomia da vontade e as implicações dessa distinção para a determinação dos princípios da moralidade. Do ponto de vista argumentativo, não há muita novidade nessa parte do texto. Sua importância deve-se menos à defesa de novas teses do que à sistematização de resultados previamente obtidos e à transição para os argumentos apresentados na Terceira Seção da obra (GMS, AA 04: 445 e ss.). Pelo menos, é isso o que pretendo mostrar nas páginas que se seguem. Na exposição do texto, procurarei indicar quais são os trechos que apresentam resultados obtidos previamente, bem como os trechos que desempenham o papel de transição para os

* Professor do departamento de filosofia da UFPR.

argumentos da Terceira Seção. Seguirei a ordem de exposição adotada por Kant, dividindo meu comentário de maneira correspondente.

1. Primeira subseção: A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade

O texto abre com a definição da autonomia da vontade, caracterizada como “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”¹. A compreensão dessa definição exige dois esclarecimentos preliminares, o primeiro sobre a noção de vontade, o segundo sobre a natureza da relação entre a vontade e a autonomia.

A vontade já havia sido definida como a capacidade de seres racionais de agirem pela representação de leis ou princípios:

Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige *razão* [Vernunft] para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática.^{2,3}

¹ GMS, AA 04: 440.

² GMS, AA 04: 412.

³ O termo ‘faculdade’ é a tradução usual para ‘Vermögen’. Em minha exposição, empreguei a expressão ‘capacidade’, por destacar que uma nota característica da vontade é a *possibilidade* de ação e não o emprego efetivo da capacidade de agir. Por outro lado, a expressão ‘faculdade’ tem a vantagem de expressar mais claramente a unidade entre as capacidades, isto é, sua identidade enquanto capacidades de um mesmo tipo.

A faculdade prática ou apetitiva [*Begehrungsvermögen*] é a capacidade de produzir objetos mediante representações.⁴ Quando o objeto é produzido mediante a representação de leis ou princípios, a faculdade apetitiva é racional, pois é necessária uma capacidade racional para que se possa inferir as ações a partir de princípios. Nesse caso, a faculdade apetitiva denomina-se ‘vontade’ ou ‘razão prática’.

Quanto à natureza da relação entre a vontade e a autonomia, a primeira coisa a notar é que a autonomia é uma qualidade [*Beschaffenheit*] da vontade. Por *qualidade* da vontade, entenda-se uma determinação constitutiva, isto é, uma característica ou propriedade da mesma.⁵ Em segundo lugar, cumpre notar que a autonomia qualifica a vontade enquanto determinação do *exercício* da capacidade prática racional. Em outras palavras, a vontade é autônoma não simplesmente por ser uma *capacidade* de agir de certo modo, mas por *ser efetivada* e, assim, *agir* de certo modo. Dessa forma, pode-se facilmente

⁴ Embora a definição de faculdade apetitiva [*Begehrungsvermögen*] apareça apenas em obras posteriores, (*KU*, AA 05: 117; *MS*, AA 06: 211), não creio haver risco de anacronismo em pressupô-la no argumento da *GMS*, uma vez que o termo já é empregado anteriormente e sua definição é compatível com as teses da *GMS*.

⁵ O termo ‘propriedade’ é o correlato na língua portuguesa de ‘*Eigenschaft*’, expressão que possui um sentido técnico em Kant, enquanto designação de uma *determinação não relacional* de objetos (*KrV*, AA 03: 55; A 26 / B 42). Acima, ao tratar a autonomia como uma *propriedade* da vontade, não estou pressupondo o uso técnico do termo, mas sim o emprego mais amplo, pelo qual ele designa tanto determinações relacionais (como *ser irmão de fulano*), quanto determinações não relacionais (como *ser um animal*). Desse modo, não estou prejudgando que a autonomia da vontade seja uma determinação não relacional.

distinguir entre seres cuja vontade é autônoma e seres cuja vontade não é autônoma; ou ainda, o que é mais relevante, distinguir entre situações em que a vontade de um ser racional é autônoma e situações em que essa mesma vontade não é autônoma.

Mas qual é o modo de agir que caracteriza a autonomia da vontade? Kant afirma que a vontade é autônoma na medida em que “é uma lei para si mesma”. Ele ainda acrescenta, na nota explicativa entre parênteses: “independentemente de toda qualidade dos objetos do querer”. As duas partes da definição, tanto a cláusula inicial quanto a nota parentética, são essenciais para a compreensão da noção kantiana de autonomia. Tomada isoladamente, a cláusula inicial não é mais do que uma paráfrase do termo definido: ‘auto-nomia da vontade’ significa sua autodeterminação normativa, isto é, a atividade da vontade de estabelecer normas para si mesma. Por sua vez, a nota parentética estabelece com mais exatidão o sentido em que se deve compreender a autodeterminação da vontade. O procedimento adotado nessa definição supõe a distinção entre um sentido geral e um sentido mais específico de autodeterminação, os quais cumpre agora esclarecer.

Um sujeito *S* que fosse forçado a realizar uma ação não age, dizemos, por sua própria vontade. Em tal situação, não é possível imputar a ação ao sujeito, ou seja, *S* não poderá ser responsabilizado pelo que faz.⁶ Para a responsabilização, não basta

⁶ O sujeito *S* é forçado a agir quando sua ação é determinada suficientemente por causas *externas*, como nos casos típicos de coação (por exemplo, a ameaça). Outra situação em que o sujeito não é responsabilizado por sua ação é aquela

que o que é efetuado pelo sujeito seja dependente de suas representações. A dependência dos efeitos em relação às representações é uma condição geral da ação e não uma característica exclusiva das ações pelas quais S é responsabilizado. As ações pelas quais S responde são aquelas que resultam de sua própria determinação. Kant caracteriza o ato de autodeterminação como aquele pelo qual o agente toma os incentivos para agir como *razões ou fundamentos* de sua ação. Uma formulação cristalina dessa última tese pode ser encontrada na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*:

[A] liberdade do arbítrio [Willkür] tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação através de qualquer mola propulsora [Triebfeder] *exceto enquanto o ser humano a tenha incorporado em sua máxima* (a tenha tornado uma regra universal para si mesmo, de acordo com a qual ele quer conduzir-se).⁷

A atividade, referida nessa passagem, de tornar o móbil ou mola propulsora da ação uma regra universal é o que descrevi como o ato de tomar o incentivo para a ação como razão ou fundamento [Grund].⁸ Considerar como regra universal aquilo que nos move

em que a ação é determinada por causas *internas* que operam em condições anômalas, como no caso de transtornos psíquicos que comprometem a normal operação das faculdades mentais de S.

⁷ RGV, AA 06: 23-24.

⁸ Na leitura dessa passagem, sigo a interpretação de Henry Allison (1990, p. 40; 2011, p. 114). Allison faz desse texto uma das pedras fundamentais de sua interpretação da filosofia prática kantiana. Isso se deve à importância da tese

(ou tem a capacidade de nos mover) para a ação é promover o incentivo para agir à condição de um fundamento racional para a ação. O sujeito que age por um fundamento racional é aquele que, caso demandado, poderá apresentar o móbil ou incentivo para sua ação como razão explicativa para o que faz. Ora, toda razão explicativa tem um caráter geral, isto é, vale para todos os casos de uma mesma espécie. Daí que agir por razões ou fundamentos supõe considerar os incentivos para a ação como regras universais, válidas para todos os casos semelhantes. É isso, enfim, o que caracteriza a atividade típica da vontade. A vontade, lembremos, é a capacidade prática racional, isto é, a capacidade de ação mediante a representação de leis e princípios.

É verdade que a passagem anterior não emprega o termo ‘vontade’ [‘Wille’], mas antes a expressão ‘arbitrio’ [‘Willkür’]. Iguamente significativo é o fato de Kant distinguir entre *arbitrio* e *vontade* na obra *Metafísica dos Costumes*⁹. Não obstante, é razoável considerar que o ato de tornar o incentivo da ação uma regra universal fornece uma descrição adequada do modo de operação

ali expressa, batizada pelo intérprete de ‘Tese da Incorporação’, para a compreensão das condições de imputação moral e dos conceitos de liberdade, vontade e arbitrio. Na GMS, a Tese da Incorporação não é explicitamente formulada. O que há ali são passagens, como GMS (AA 04: 427), que vinculam a noção de autodeterminação da vontade às noções de finalidade [Zweck], razão ou fundamento [Grund] para a ação, mola propulsora [Triebfeder] e motivo [Bewegungsgrund], sem, no entanto, afirmar diretamente que as molas propulsoras são incorporadas às máximas de ação a título de motivos ou razões. Mesmo assim, conforme afirmo abaixo, creio que a Tese da Incorporação é um claro pressuposto da GMS, na medida em que apresenta uma condição básica da responsabilização ou imputação moral.

⁹ MS, AA 06: 213-4; 226.

da *vontade*, tal como concebida na GMS.¹⁰ O que justifica essa leitura é sua contribuição para o esclarecimento das condições da imputação moral, em particular, das ações moralmente reprováveis. Para responsabilizar um agente pelas ações que efetua, é preciso que ele aja por sua própria vontade, o que ocorre na exata medida em que ele toma o incentivo para sua ação como uma regra universal.

Note-se que essa promoção de incentivos a razões é comum mesmo às ações que envolvem a transgressão de leis morais¹¹. Mesmo que o agente considere que a regra com base na qual executa a sua ação seja exceção a uma lei geral, ele não deixa de pressupor a validade *universal* de sua regra, pois considera que ela vale para *todos* os casos que se apresentam como exceção à lei mais geral. A universalidade, nesse caso, é certamente *restrita*, pois a regra não vale para toda e qualquer situação, mas apenas para as situações que mantenham semelhanças relevantes com o curso de ação visado pelo agente. Contudo, ainda que restrita, a regra não deixa de expressar universalidade. Ademais, por uma mera questão de lógica, quando acrescentamos as condições restritivas da validade de uma regra ao próprio enunciado da mesma, ela

¹⁰ A discussão sobre o significado que Kant atribui ao termo ‘vontade’ [‘Wille’] ao longo de sua filosofia prática levaria a uma longa digressão, incompatível com os propósitos do presente comentário. Aqui talvez seja suficiente dizer que, ao distinguir expressamente entre arbítrio [Willkür] e vontade [Wille] (MS, AA 06: 213-4), Kant preserva a tese, enunciada na GMS (AA 04: 412), da identidade entre a vontade e a razão prática, enquanto concebida como faculdade prática superior, cujo exercício é um pressuposto de toda ação imputável a agentes racionais.

¹¹ GMS, AA 04: 424.

passa a ter validade irrestrita.¹² É o que nos autoriza a falar, sem ter de qualificar a amplitude da universalidade, que a regra de ação representada pelo agente (ao incorporar os incentivos à máxima da ação) é por ele tomada como válida universalmente.

Para ilustrar esse ponto, consideremos um dos exemplos de deliberação moral discutidos por Kant.¹³ Um sujeito que considera que o cumprimento de promessas seja, em geral, a coisa certa a se fazer, pode, ainda assim, indagar-se se essa regra não admitiria exceções em certos casos. Ao deliberar, tal sujeito poderia vir a concluir que, em uma situação de extrema necessidade material, estaria moralmente autorizado a tomar um empréstimo, mesmo ciente de que não conseguirá cumprir a promessa de restituir o valor. O curso de ação previsto, embora concebido como exceção a uma regra mais geral, é ainda assim pensado como caso de uma regra válida para situações semelhantes: em casos de extrema necessidade material, posso

¹² Em outras palavras, a regra vale irrestritamente, embora expresse apenas universalidade restrita. Para uma explicação esquemática, considere-se a forma 'todo x tal que x é F é G'. A cláusula 'tal que x é F' restringe o escopo do quantificador universal ('todo x'), o que não impede que o enunciado completo seja verdadeiro sem qualificações. É o que Kant afirma, em outros termos, na *primeira Crítica*: "[s]e ao conceito do sujeito acrescentarmos a limitação de um juízo, então este vale incondicionalmente. A proposição: todas as coisas estão justapostas no espaço, vale sob a limitação, se estas coisas forem tomadas como objetos da nossa intuição sensível. Se acrescento aqui a condição ao conceito e digo: todas as coisas, enquanto fenômenos externos, estão justapostas no espaço, então essa regra vale universalmente e sem limitação." (*KrV*, A 27 / B 43).

¹³ Veja-se Kant (GMS, AA 04: 422; 429-30).

tomar empréstimos sem a intenção de restituir o valor.¹⁴ Se o agente considera que o curso de ação adotado é o melhor entre as alternativas possíveis, ele considera-se justificado a fazer o que faz. Mas a justificação é sempre geral, considerada como válida para todos os casos da mesma espécie, jamais pensada como válida necessariamente para um único caso.

As exceções a uma regra são pensadas a partir de *condições específicas* (como as situações de extrema necessidade material, no exemplo anterior) que caracterizam a ação intencionada pelo agente. Tais condições são incentivos ou molas propulsoras incorporadas pelo agente à sua máxima de conduta a título de motivos ou razões (ele considera a situação de extrema necessidade material como razão para fazer uma promessa que não poderá cumprir). Observe-se que essas condições específicas dependem das qualidades do objeto da vontade, isto é, das características que determinam qual é o curso de ação visado pelo agente. Isso é o caso mesmo para os cursos de ação que não se apresentam como exceções a regras mais gerais. Mesmo em ocasiões nas quais o agente não considera sua máxima de ação como exceção a uma regra mais geral, os incentivos que incorpora como razões à sua estratégia de conduta costumam depender das qualidades do objeto da vontade. A diferença é que, nos casos das máximas que se apresentam como exceção a regras mais gerais, a dependência em relação às qualidades do objeto é mais evidente.

¹⁴ É claro que a plausibilidade dessa regra supõe que se tenha em mente alguma noção mais ou menos determinada do que seja uma necessidade material extrema. As condições que determinam essa noção poderiam ser incorporadas à formulação da regra, a fim de tornar mais explícito qual a razão adotada pelo agente.

Mas, se o que foi dito no último parágrafo é correto, como pode Kant caracterizar uma vontade autônoma como aquela que é uma lei para si mesma *independentemente de toda qualidade dos objetos da vontade*? O problema, em outras palavras, é entender como pode ser autônoma a vontade, se o sentido mais básico em que ela determina a si mesma – e estabelece, para si mesma, regras de conduta – envolve a adoção de motivos ou razões para agir que estão baseados nas qualidades dos objetos.

A resposta a essa questão permitirá esclarecer o segundo (e mais específico) sentido de autodeterminação da vontade mencionado anteriormente. Antes disso, são necessárias algumas observações. Em primeiro lugar, nada impede que uma regra de ação válida universalmente seja adotada por um motivo específico. Um curso de ação que seja moralmente correto é prescrito por uma regra que vale incondicionalmente para todos os casos semelhantes. Um agente que age em conformidade com essa regra poderia, no entanto, realizar a ação por um motivo específico, e mesmo espúrio, por exemplo, realizar um ato beneficente por um motivo egoísta, como o amor à glória. Em segundo lugar, cabe notar que o motivo para uma determinada ação não necessariamente é a única razão, muito menos a razão última, para sua realização. O fato de o agente incorporar à sua máxima ou regra de conduta certo incentivo como razão para agir não implica que esse incentivo seja o único motivo ou o motivo mais fundamental para a ação. Por fim, Kant é explícito ao sustentar que o princípio supremo da moralidade não apenas prescreve que as regras de conduta sejam válidas universalmente, mas também estabelece que a adoção dessas regras deve estar motivada, em última instância, pela validade universal das

mesmas. Desse modo, o imperativo categórico ordena: “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”¹⁵. Nessa formulação do princípio, resta claro que a motivação para adoção da máxima é a capacidade ou aptidão da mesma a se tornar uma regra universal.

Vejamos, agora, como essas observações podem ser articuladas em uma resposta ao problema previamente exposto. Como vimos, incentivos que estão baseados nas qualidades dos objetos são incorporados pelo agente à máxima que orienta a sua ação. Isso não impede que a máxima ou regra de conduta adotada pelo agente tenha validade universal. Tampouco impede que o agente considere que o motivo ou razão última para sua ação seja precisamente a validade universal da máxima. Na verdade, não apenas inexiste esse impedimento, como, segundo Kant, tomar a universalidade da máxima como razão última para sua adoção é a exigência moral fundamental. Isso significa que, para a ação ser moralmente boa ou correta, um incentivo baseado nas qualidades dos objetos do querer só pode ser considerado pelo agente como razão para agir na medida em que constitui – e é considerado, pelo agente, constituir – uma máxima universalizável. Em outras palavras, uma razão para agir que esteja baseada nas qualidades dos objetos da vontade só constitui uma ação moralmente correta, se está subordinada à razão mais fundamental que é a capacidade de universalizar a máxima de ação. Assim, retomando o exemplo anterior, uma situação de extrema carência material só poderia ser razão para uma ação moralmente correta, caso a regra de ação fosse universalizável. Uma falsa promessa só poderia ser

¹⁵ GMS, AA 04: 421.

moralmente justificável em uma situação de extrema carência material, caso a estratégia de ação nessas condições pudesse ser universalizável.¹⁶

Por outro lado, quando um incentivo específico (que dependa das qualidades dos objetos da vontade) é a razão última para determinado curso ação, o agente está propenso a aceitar, por esse mesmo motivo ou razão, uma estratégia de conduta que não é universalizável. Assim, ainda que uma situação de extrema carência material pudesse ser um incentivo constitutivo de uma máxima universalizável, se o agente adota esse incentivo como razão última para seu curso de ação, o mesmo agente poderia, em outra ocasião, tomar a condição de extrema carência material como razão para a adoção de uma máxima não universalizável. Uma ação realizada pela adoção de uma máxima não universalizável é, para Kant, um erro moral. Mas já é um erro moral o ato de uma vontade que acolha um incentivo específico (dependente das qualidades dos objetos do querer) como razão última para agir; pois, nesse caso, a vontade é uma capacidade de escolha propensa a adotar regras de ação que não valem universalmente.

Kant não defende que as qualidades dos objetos do querer sejam irrelevantes para as regras de conduta que a vontade propõe a si mesma. Antes, sua tese é que os incentivos para a ação que estejam baseados nas qualidades dos objetos não devem ser a única razão, e muito menos a razão última, para as regras de conduta adotadas pelo agente. Isso significa que uma vontade boa

¹⁶ Já que Kant nega que tal máxima seja universalizável, ele rejeita que uma falsa promessa seja moralmente justificável por uma situação de extrema carência material.

ou moralmente correta, ao propor regras de ação a si mesma, não depende exclusivamente das qualidades dos objetos, pois sempre adota, como razão última de sua escolha, a validade universal das regras propostas.

A objeção óbvia que se coloca a essa leitura é que *não depender exclusivamente* das qualidades dos objetos da vontade é algo completamente distinto de *ser independente* de tais qualidades. A caracterização kantiana da autonomia da vontade exige, no entanto, a segunda noção: ser uma lei para si mesma independentemente de toda qualidade dos objetos do querer. Mas a objeção pode ser afastada, tão logo se leve em conta que a expressão 'lei' é um termo técnico no presente contexto, um termo que significa o princípio supremo da moralidade e não qualquer regra ou máxima de ação que o agente possa propor a si mesmo.¹⁷ É a esse princípio supremo da moralidade que Kant se refere na definição de autonomia da vontade, ao dizer que a vontade autônoma é aquela que é uma lei para si mesma. Tal princípio, pode-se dizer, é uma regra prática de *segunda ordem*, pois determina um critério (e motivação) geral para a adoção de todas as regras práticas mais específicas, qual seja, que as regras práticas devem ser adotadas em razão de sua universalidade. É a esse critério geral que cabe propriamente a qualificação de independência em relação às qualidades dos objetos da vontade, já que abstrai das particularidades que distinguem as várias máximas de conduta e faz alusão apenas à sua universalidade.

¹⁷ Sobre esse sentido específico de 'lei', Kant escreve: "O que provisoriamente, no entanto, se pode discernir é o seguinte: que só o imperativo categórico tem o teor de uma *lei* prática [*praktisches Gesetz*], todos os outros podendo se chamar, é verdade, *princípios* da vontade, mas não leis [...]" (GMS, AA 04: 420).

Donde, a lei que a vontade *autonomamente* propõe a si mesma é o próprio princípio supremo da moralidade, princípio que estabelece um critério para correção moral das máximas e que independe de toda e qualquer qualidade dos objetos da vontade.

Em resumo, há dois sentidos em que se pode dizer que a vontade determina a si mesma. No primeiro sentido, diz-se que a vontade determina a si mesma por ser uma capacidade prática de agir por razões [Gründe] ou motivos [Bewegungsgründe]. Essa é a autodeterminação característica do ato da vontade de incorporar incentivos ou molas propulsoras às máximas de conduta a título de razões ou motivos para agir. No segundo sentido, diz-se que a vontade determina a si mesma independentemente de toda qualidade dos objetos do querer, na medida em que propõe a si mesma uma lei que estabelece, como razão última para agir, não uma qualidade dos objetos, mas a própria universalidade da máxima de conduta.

Essa mesma distinção entre dois sentidos de autodeterminação da vontade pode ser formulada, de maneira alternativa e quiçá mais próxima da letra do texto kantiano, mediante a distinção entre uma noção geral e uma noção mais específica de razão ou fundamento [Grund] para a ação. Em primeiro lugar, temos a noção geral segundo a qual razão ou fundamento para agir é tudo aquilo que o agente *toma como condição suficiente* para o ato da vontade, isto é, para a escolha ou decisão em favor de um determinado curso de ação.¹⁸ Assim,

¹⁸ A razão adotada pelo agente é condição suficiente para o ato da vontade, entendido como a *escolha* ou *decisão* de realizar uma ação A. A razão adotada pelo agente não é condição suficiente para a realização de A, pois essa

quando um incentivo ou mola propulsora são incorporados à máxima de conduta e promovidos ao estatuto de razão ou fundamento, isso ocorre porque o incentivo é tomado pelo agente como uma condição suficiente (ou como constitutivo de uma condição suficiente) para a realização do ato da vontade. Por exemplo, tomar o desejo de consumir doces como razão para o consumo de um pedaço de torta que está na geladeira é tomar esse desejo como uma condição suficiente (ou como constitutivo de uma condição suficiente) para a decisão de comer o pedaço de torta. Em segundo lugar, temos uma noção específica de razão ou fundamento, segundo a qual o que é tomado como condição suficiente para o ato da vontade não é nenhuma qualidade ou conjunto de qualidades dos objetos da vontade, mas sim o caráter universal da máxima de conduta. Nesse caso, ainda que um incentivo derivado das qualidades dos objetos seja incorporado à máxima, ele não é considerado pelo agente como suficiente para o ato de escolha. Apenas a máxima como um todo, mais exatamente, a sua universalidade é o que conta para o agente como suficiente para sua escolha.¹⁹

realização, ao contrário da escolha ou decisão, depende também de condições materiais externas à vontade.

¹⁹ Uma possível objeção a essa última afirmação é que a universalidade de uma máxima de conduta *não é suficiente* para determinar uma escolha, caso o agente possua desejos conflitantes que poderiam ser objeto de máximas concorrentes, mas igualmente universalizáveis. Por exemplo, o agente deseja consumir um pedaço de torta que está na geladeira e deseja não alterar seu estado de atenção intelectual (o que resultaria da ingestão da torta, dadas as características fisiológicas do agente). Se duas máximas, enquanto universalizáveis, autorizam moralmente ações conflitantes, como poderia a universalidade dessas máximas determinar (como condição suficiente) qual a ação será escolhida pelo agente?

A noção mais geral de razão ou fundamento define o primeiro e mais amplo sentido de autodeterminação da vontade. Nessa acepção, a vontade determina a si mesma na medida em que adota razões para o ato de escolha, isto é, toma algum incentivo (esteja este baseado ou não nas qualidades dos objetos) como condição suficiente para sua decisão em favor de determinado curso de ação. A noção mais específica de razão define, por sua vez, um sentido mais estrito de autodeterminação da vontade. Nessa acepção, pode-se novamente afirmar que a vontade determina a si mesma por adotar incentivos como condição suficiente para o ato de escolha. A diferença é que, nesse caso, o que a vontade admite como condição suficiente para o ato de escolha é a universalidade da máxima de conduta e não simplesmente alguma qualidade dos objetos que venham a ser nela mencionados.

Agir por razões é uma *condição necessária* do ato da vontade. Já que toda razão tem um caráter universal, agir por razões é agir com a pretensão de universalidade. Dessa forma,

Creio que a resposta a essa objeção depende de admitir, em primeiro lugar, que, se alguma ação resulta de desejos conflitantes, é porque há entre eles um desejo mais intenso, o qual foi satisfeito. Em segundo lugar, a resposta depende de admitir que a máxima que determina a escolha do agente nessa situação tem uma estrutura mais complexa do que a de uma regra que propõe a satisfação de um desejo em determinadas circunstâncias. A máxima que determinaria a escolha do agente é aquela que *prescreve a satisfação do desejo mais intenso entre desejos conflitantes*. Em termos gerais, a máxima diria: em circunstâncias nas quais um agente possui desejos (D1 e D2) conflitantes e nas quais tanto a satisfação de D1 quanto a satisfação de D2 são moralmente permitidas, satisfaça o desejo mais intenso. Parece-me claro que essa máxima mais complexa seria igualmente universalizável e que seria a universalidade dessa máxima o que determinaria, de modo suficiente, a escolha do agente.

tomar a universalidade da máxima de conduta como *condição suficiente* para uma escolha não é senão o ato da vontade de determinar a si mesma por aquilo que constitui a própria essência da vontade enquanto capacidade de agir por razões. A autonomia é essa propriedade da vontade de determinar seu ato pela universalidade das máximas de conduta que propõe a si mesma. A vontade é autônoma quando a máxima é universal e quando sua universalidade é o que efetivamente determina o ato de escolha. Quando isso não ocorre, isto é, quando o que o agente toma como condição suficiente para o ato de escolha não é a universalidade de uma máxima, a vontade não é autônoma, mas sim *heterônoma*.

A heteronomia da vontade é o tema da próxima subdivisão da *Segunda Seção* da GMS. Antes de passar ao exame desse texto, há dois outros pontos da presente subseção que merecem comentário. O primeiro é a formulação do *princípio da autonomia*. Interessa-nos discutir a relação desse princípio com a recém definida propriedade da autonomia da vontade, assim como sua relação com o imperativo categórico. O segundo ponto é a observação kantiana sobre o caráter sintético do princípio da autonomia e as implicações disso para o problema de sua fundamentação.

Logo após apresentar a definição de autonomia da vontade, Kant escreve: “[o] princípio da autonomia é, portanto: não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua escolha [Wahl] também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer.”²⁰ É notória a

²⁰ GMS, AA 04: 440.

proximidade desse princípio com o imperativo categórico, especialmente quando consideradas as primeiras formulações do imperativo apresentadas na obra: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que minha máxima se torne uma lei universal*”²¹; “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”²².

Os textos anteriores sugerem que o princípio da autonomia nada mais é do que o próprio imperativo categórico. Se há uma razão para rejeitar a plena identificação, parece ser apenas o fato de Kant admitir que a lei moral ou princípio supremo da moralidade pode receber tanto uma formulação *prescritiva*, na forma de um imperativo, quanto uma formulação *descritiva*, que descreva, em vez de ordenar, um certo modo de operação da vontade.²³ Assim, talvez seja mais correto identificar o princípio da autonomia com a lei moral e dizer que, assim como

²¹ GMS, AA 04: 402.

²² GMS, AA 04: 421.

²³ Kant é explícito ao afirmar que a lei moral ou princípio supremo da moralidade nem sempre recebe uma formulação prescritiva, na forma de um imperativo ou mandamento. Ele sustenta (GMS, AA 04: 412-414) que a formulação prescritiva da lei só tem lugar na relação com uma vontade imperfeita, como a vontade humana, que, por ser afetada por inclinações sensíveis, nem sempre determina a si mesma pela universalidade das máximas de ação. Isso sugere que deve haver uma outra formulação da lei moral, mais geral e neutra, que tenha aplicação (validade) não apenas para uma vontade imperfeita, mas para a vontade de qualquer ser racional. Uma tal formulação neutra da lei moral descreveria, em vez de prescrever, o modo de operação de uma vontade (seja ela perfeita ou imperfeita) que estivesse sendo determinada exclusivamente pela razão [Vernunft], independentemente da influência das inclinações sensíveis.

esta, ele comporta tanto uma versão descritiva quanto uma versão prescritiva.²⁴

Mais importante que essa última questão é o problema da relação entre a autonomia, enquanto propriedade da vontade, e o princípio da moralidade ou lei moral. Vimos anteriormente que a lei moral ou imperativo categórico apresentam um critério ou motivação geral para as ações moralmente corretas e que esse critério consiste precisamente na autonomia da vontade, isto é, na autodeterminação da vontade pela universalidade das máximas de conduta que ela propõe a si mesma. O imperativo categórico, diz Kant, “comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia.”²⁵ Inversamente, podemos dizer que a vontade é autônoma na exata medida em que satisfaz essa lei geral ou imperativo categórico. Desse modo, há uma clara equivalência entre a autonomia da vontade e a satisfação do princípio que estabelece essa autonomia como critério fundamental da moralidade.

²⁴ Há inclusive passagens da GMS que sugerem uma formulação descritiva do princípio da autonomia. Na própria formulação apresentada acima, o verbo no infinitivo, ‘escolher’ [‘zu wählen’], autoriza a leitura *descritiva*. Ele descreveria o modo de operação de uma vontade que esteja sendo determinada exclusivamente pela razão, independentemente de inclinações sensíveis. Além disso, na primeira subdivisão da *Terceira Seção* da GMS (AA 04: 447), ao discutir a relação da autonomia da vontade com a lei moral (veja-se discussão a seguir), Kant afirma que o princípio que expressa o modo de operação de uma vontade autônoma (“o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como lei universal”) é o imperativo categórico e o princípio supremo da moralidade, ao mesmo tempo em que propõe uma formulação desse último que é explicitamente descritiva: “uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si”.

²⁵ GMS, AA 04: 440.

A equivalência é apresentada já no título da subseção: ‘A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade’. Por certo, não se trata aqui de afirmar que a autonomia seja o próprio princípio. Este último é sempre um juízo ou pensamento, que pode ou não ser satisfeito por uma vontade e que ocorre ser satisfeito por uma vontade autônoma. Assim, mais exato seria o título ‘a autonomia da vontade como o critério da moralidade exposto em seu princípio supremo’.

A tese da equivalência torna a ser discutida no início da *Terceira Seção* da GMS, quando Kant afirma que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa”²⁶. Por ‘leis morais’, fica explícito no contexto, ele se refere ao princípio supremo da moralidade. Igualmente explícito é o fato de ele definir a liberdade da vontade em termos de sua autonomia: “o que pode ser, então, a liberdade, senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei?”²⁷. Desse modo, ao dizer que uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são a mesma coisa, Kant está novamente enunciando a equivalência entre a autonomia da vontade e a satisfação da lei moral ou princípio supremo da moralidade.²⁸

²⁶ GMS, AA 04: 447.

²⁷ GMS, AA 04: 446-447.

²⁸ A equivalência entre liberdade (autonomia) e a lei moral (princípio supremo da moralidade) tem sido referida na literatura secundária, a partir de Allison (1990, p.134; 2011, p.274), como ‘Tese da Reciprocidade’. A noção de liberdade empregada nesse contexto deve ser distinguida da noção mais ampla de *liberdade do arbitrio* [Willkür], a qual, conforme passagens como a citada inicialmente (RGV, AA 06: 23-4), caracteriza a prática de agir por razões e o ato de promover os incentivos para ação ao estatuto de razão ou fundamento. Desse modo, assim como haveria uma noção ampla e uma noção estrita de

Fica claro, assim, que a discussão sobre a autonomia da vontade no final da *Segunda Seção* cumpre um papel de transição aos argumentos expostos na *Terceira Seção*. Outros textos do final da *Segunda Seção* que cumprem esse papel são os que tratam do caráter sintético do princípio da moralidade e do problema de sua fundamentação. Um deles é o que segue imediatamente à exposição do princípio da autonomia na primeira subseção:

Que essa regra prática seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, não pode ser provado por mera análise dos conceitos que nele ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética; teríamos que ir além do conhecimento dos objetos e para uma crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática, pois essa proposição sintética, que comanda apodícticamente, tem de poder vir a ser conhecida plenamente *a priori*, mas esse assunto não cabe na presente seção.²⁹

Tanto nessa quanto em outras passagens³⁰, Kant sustenta que a dificuldade de fundamentar o princípio supremo da moralidade está atrelada ao seu caráter sintético, isto é, ao fato de o princípio não ser uma proposição analítica e não poder, desse modo, ser demonstrado pela mera análise dos conceitos nele envolvidos. Mas já que a fundamentação do princípio da moralidade é um

autodeterminação da vontade, seria igualmente possível distinguir um sentido amplo e um sentido estrito de liberdade, dos quais apenas o segundo corresponde à noção de autonomia.

²⁹ GMS, AA 04: 440.

³⁰ Veja-se GMS, AA 04: 420; 444-445; 447.

problema que compete à *Terceira Seção*, vou aqui me dispensar de um exame mais detalhado do texto citado.

Mesmo assim, gostaria de fazer uma rápida observação. À primeira vista, na passagem acima, Kant está dizendo que o princípio da autonomia tem uma forma imperativa e que é isso o que não poderia ser demonstrado pela mera análise de conceitos. Fosse esse o caso, o princípio da autonomia teria necessariamente uma forma *prescritiva* (não descritiva), o que conflita com a interpretação proposta anteriormente, que o identifica com a forma neutra e mais geral da lei moral ou princípio supremo da moralidade. Entretanto, o texto permite uma outra leitura que evitaria esse conflito. Nessa leitura, a ênfase não recai sobre a forma prescritiva do imperativo, mas sim sobre seu caráter *apodítico* ou *necessário*.³¹ Kant estaria simplesmente afirmando que a necessidade expressa no princípio da autonomia não pode ser demonstrada por mera análise conceitual, dado o caráter sintético do princípio. Essa leitura condiz com o conteúdo das outras passagens mencionadas acima em que Kant explicitamente relaciona a dificuldade de fundamentar a lei moral com o caráter sintético da mesma. Além disso, pelo menos uma dessas passagens³² é bastante clara em conceder que o princípio supremo da moralidade, mesmo em sua forma descritiva, seria uma proposição sintética.³³

³¹ Sobre a relação entre proposições apodíticas e necessárias, veja-se *KrV*, A 75-76 / B 100-101.

³² *GMS*, AA 04: 447.

³³ Referindo-se ao princípio supremo da moralidade, Kant escreve: “[e]ste último, no entanto, é sempre uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si.” (*GMS*, AA 04: 447).

2. Segunda subseção: A heteronomia da vontade como a fonte de todos os princípios espúrios da moralidade

Kant inicia a presente subseção com a definição de heteronomia da vontade:

Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação universal própria, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer um de seus objectos, o resultado então será sempre *heteronomia*.³⁴

A heteronomia é aqui caracterizada por oposição direta à noção de autonomia que fora introduzida na subseção precedente. Se a vontade for determinada pela universalidade das máximas e independentemente das qualidades dos objetos, ela é autônoma. Se, contrariamente, a vontade é determinada pela qualidade dos objetos do querer e não pela universalidade das máximas de conduta que propõe a si mesma, ela não é autônoma, mas sim heterônoma.

Note-se que a distinção entre autonomia e heteronomia é fundamentalmente um contraste entre modos de determinação da vontade. Ademais, é uma distinção que se pretende exaustiva. A suposição é que ou bem a vontade é determinada pela universalidade das máximas, ou bem ela é determinada pela qualidade dos objetos, *tertium non datur*. Donde se segue que ou

³⁴ GMS, AA 04: 441.

bem a vontade é autônoma, ou bem ela é heterônoma. Isso não significa, é claro, que uma vontade autônoma seja sempre autônoma, ou que uma vontade heterônoma seja sempre heterônoma. As duas características podem ser encontradas em uma e mesma vontade, desde que assincronicamente. Isso se explica pelo fato que a determinação da vontade (pela universalidade das máximas ou pela qualidade dos objetos) é a determinação *do ato de escolha* da vontade e não da vontade como um todo, enquanto capacidade de realizar atos de escolha.

Para compreender o caráter exaustivo da distinção, é essencial ter presente os termos em que a noção de autonomia foi explicada no comentário à subseção anterior. Vimos que Kant introduz duas noções, uma ampla e outra estrita, de autodeterminação da vontade. No primeiro sentido, a vontade determina a si mesma na medida em que adota razões ou fundamentos para a ação, isto é, toma certos incentivos para ação como condição suficiente para o ato de escolha ou decisão. O segundo sentido de autodeterminação é definido pela restrição a um certo tipo de fundamento ou razão. Nesse caso, dizemos que a vontade determina a si mesma se o que toma como condição suficiente para o ato de escolha é a universalidade da máxima de conduta. Os incentivos para ação podem sempre envolver as qualidades dos objetos mencionados na máxima. Mas isso, por si só, não implica que a vontade tome as qualidades dos objetos como razão suficiente para o ato de escolha. Em vez de tomar uma qualidade particular dos objetos como razão, a vontade pode adotar como razão a universalidade da máxima.

Temos, assim, uma distinção exaustiva entre dois tipos de razões ou fundamentos para a ação: ou a razão para o ato de

escolha é a universalidade da máxima, ou não.³⁵ Para extrair daí o carácter exaustivo da distinção entre autonomia e heteronomia, basta compreender que a determinação da vontade é sempre uma *autodeterminação*. Conforme se observou anteriormente, agir por razões é uma característica essencial do ato da vontade. Mas esse é precisamente o ato de tomar incentivos como razão suficiente para a escolha, o que foi caracterizado como a autodeterminação da vontade, concebida em sentido amplo.

Algumas passagens da GMS obscurecem, porém, o fato de haver autodeterminação mesmo no ato de uma vontade heterônoma. Uma delas é o texto que segue imediatamente à citação anterior: “Não é a vontade ela mesma que se dá, então, a lei, mas é o objecto que dá a lei à vontade [das Objekt ... giebt diesem das Gesetz] com sua relação com esta.”³⁶.³⁷ O problema de afirmações como essa é que, se tomadas literalmente, são

³⁵ A segunda alternativa (a razão para a escolha *não* é a universalidade) comporta duas situações: (i) o agente não considera que a razão para escolha seja a universalidade da máxima de conduta; (ii) o agente considera que a razão para escolha é uma máxima universal, porém, a máxima que ele se propõe não é universal. A possibilidade dessas duas situações é a consequência lógica do fato que, na alternativa oposta em que a vontade é determinada pela universalidade da máxima, duas condições devem ser satisfeitas: 1) o agente considera que a razão para a escolha seja uma máxima universal; 2) a máxima é universal.

³⁶ GMS, AA 04: 441.

³⁷ Mais à frente (GMS, AA 04: 444), reaparece o mesmo modo de formulação: “Com efeito, porque o impulso que a representação de um objecto possível por nossas forças deve exercer segundo a qualidade natural do sujeito sobre sua vontade pertence à natureza do sujeito [...], então é a natureza que daria a lei que, enquanto tal, não somente tem de vir a ser conhecida e provada pela experiência [...], mas é também *sempre apenas heteronomia da vontade*; a vontade não se dá ela própria a lei, mas é, sim, um impulso alheio que dá a lei à vontade por meio da natureza do sujeito afinada de modo a ser receptiva à mesma.”

incompatíveis com a responsabilização moral nos casos em que a vontade age heteronomamente. A solução é uma interpretação não literal do texto. Na leitura que proponho, ao dizer que “é o objecto o que dá a lei à vontade”, Kant não está negando que a vontade exerça, nessa situação, um ato de legislação [Gesetzgebung]. Mais uma vez, a tese kantiana é que só há leis ou regras práticas onde a vontade adota razões para agir e a adoção de razões não ocorre por imposição à vontade, pois é sempre um ato pelo qual ela determina a si mesma. De sorte que todo ato de adotar razões é um ato de legislação da vontade. Assim, dizer que “o objecto ... dá a lei à vontade” é apenas uma maneira tortuosa de dizer que a vontade busca nas qualidades dos objetos, e não na universalidade da máxima, a razão para o ato de escolha.

Kant pressupõe, portanto, duas formas de legislação. A distinção parte do contraste entre dois tipos de razão que a vontade incorpora às máximas de conduta que propõe a si mesma. A primeira forma de legislação é aquela em que a vontade toma uma qualidade dos objetos como razão suficiente para o ato de escolha. Essa é a legislação característica de uma vontade heterônoma. A segunda é aquela em que a vontade adota a universalidade da máxima como razão suficiente para a escolha, legislação que caracteriza a vontade autônoma. Nos termos da passagem anterior, essa última seria a situação em que a vontade “ela mesma se dá a lei”. Mas esse não é o modo de expressão dominante na obra kantiana.³⁸ A formulação preferencial é

³⁸ Algumas formulações de Kant não expressam suas teses da maneira mais perspicua. Um outro exemplo pode ser encontrado nas passagens em que sugere que os princípios de uma vontade autônoma abstraem completamente

aquela que se refere a essa segunda espécie de legislação como uma “legislação universal própria [eigenen allgemeinen Gesetzgebung]”³⁹, ou antes, como o ato de uma “vontade universalmente legislante [eines allgemein gesetzgebenden Willens]”⁴⁰. Na leitura desses textos, a ênfase deve ser depositada sobre a *universalidade* da legislação.

O que é característico da autonomia não é, portanto, apenas o fato que a vontade seja legisladora, mas sobretudo o fato

dos objetos e de suas qualidades. A respeito do princípio que expressaria o dever incondicional de não mentir, Kant afirma que “o último ... tem de abstrair de todo objeto [von allem Gegenstande] a ponto de não ter este *influência* alguma sobre a vontade” (GMS, AA 04: 441). Essa afirmação faz eco à prévia definição de autonomia como propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma “independentemente de toda qualidade dos objetos do querer [Gegenstände des Willens]” (GMS, AA 04: 440). O problema é que, em outras ocasiões, Kant apresenta o imperativo categórico como o princípio que ordena que tudo se faça pela máxima de uma “vontade que possa ao mesmo tempo ter a si mesma por objeto [Gegenstand] como universalmente legislante” (GMS, AA 04: 432), ou ainda, como “o princípio de não agir por outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto [Gegenstand] a si mesma como uma lei universal” (GMS, AA 04: 447). A compatibilização dessas passagens requer reconhecer uma ambiguidade no uso da expressão ‘objeto’ [‘Gegenstand’]: enquanto, nas duas últimas, ‘objeto’ significa aquilo que a vontade propõe ou adota como razão suficiente para o ato de escolha, nas duas primeiras, a expressão designa algo que se contrapõe à vontade enquanto capacidade prática racional. Para maior clareza de exposição, vale aqui distinguir duas expressões, ‘objeto₁’ e ‘objeto₂’. De acordo com a primeira acepção, o que a vontade ou a máxima *tém por objeto1* (isto é, por razão suficiente para a escolha) pode ser a universalidade característica da capacidade prática racional. Essa é a situação de autonomia, expressa no imperativo categórico. Mas a vontade ou a máxima de conduta podem *ter por objeto1* algo que é *objeto2*, isto é, algo que se contrapõe à vontade e que, portanto, não é a universalidade característica de uma capacidade prática racional. Essa seria a situação de heteronomia.

³⁹ GMS, AA 04: 441.

⁴⁰ GMS, AA 04: 431-432.

que uma vontade autônoma legisla de maneira *universal*, isto é, toma como razão suficiente para a escolha a universalidade das máximas de conduta. Note-se, aliás, que é nesses termos que Kant caracteriza a terceira fórmula do imperativo categórico⁴¹ e que a terceira fórmula do imperativo já havia sido explicitamente vinculada à noção de autonomia: “Chamarei, portanto, esse princípio de princípio da *autonomia* da vontade, por oposição a qualquer outro, que, por isso, incluo na *heteronomia*”⁴². Agora, na presente subseção, ao destacar a noção de legislação, Kant pretende apenas retomar pontos que foram apresentados previamente.

Há ainda duas teses apresentadas nessa segunda subseção que gostaria de discutir. A primeira é a afirmação que a heteronomia da vontade é a fonte de todos os princípios espúrios da moralidade. Curiosamente, apesar de ser enunciada no título, essa tese não é discutida diretamente no corpo da subseção. Contudo, é razoável supor que ela é justificada, ainda que implicitamente, a partir (i) da equivalência, estabelecida na primeira subseção, entre a autonomia da vontade e a satisfação do princípio supremo da moralidade e (ii) da tese sobre o caráter exaustivo da distinção entre autonomia e heteronomia, justificada na segunda subseção. A consequência imediata (de i e ii) é que uma vontade heterônoma não satisfaz o princípio supremo da moralidade. Sendo assim, os princípios morais que uma vontade heterônoma adota são, segundo Kant, necessariamente avessos à moralidade. Caberá à terceira e última parte da *Segunda Seção* da

⁴¹ GMS, AA 04: 432.

⁴² GMS, AA 04: 433.

GMS a discussão mais detalhada sobre quais são os princípios morais que seriam adotados por uma vontade heterônoma. Antes, porém, de abordar essa questão, é preciso esclarecer a relação especial que Kant diz haver entre a heteronomia da vontade e os imperativos hipotéticos, tema da segunda tese que me propus a discutir.

A segunda tese concerne à relação da distinção entre autonomia e heteronomia com a distinção entre os dois tipos de imperativo: categóricos e hipotéticos. Como vimos, Kant sustenta que uma vontade autônoma é aquela que satisfaz o imperativo categórico ou princípio da moralidade (tese da equivalência). Dessa equivalência e do caráter exaustivo da distinção entre autonomia e heteronomia, pode-se inferir uma segunda equivalência, qual seja, uma vontade é heterônoma se, e somente se, não satisfaz o imperativo categórico ou princípio supremo da moralidade. Mas como toda vontade é uma capacidade de agir por razões (isto é, segundo a representação de leis e princípios), uma vontade heterônoma também pressupõe a satisfação de princípios. Assim, dada a equivalência anterior e a exaustividade da distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos, é possível concluir que os princípios satisfeitos por uma vontade heterônoma são todos imperativos hipotéticos. É o que Kant afirma, referindo-se ao modo de determinação da vontade característico da heteronomia, na seguinte passagem:

Essa relação, quer se baseie na inclinação, quer em representações da razão, faz com que só sejam possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer algo, *porque quero alguma outra coisa*. Ao contrário, o imperativo moral,

logo categórico, diz: devo agir desse ou daquele modo, mesmo que eu não queira uma outra coisa.⁴³

Mais adiante, já na próxima subseção, Kant retoma a mesma tese:

Onde quer que um objecto [Objekt] da vontade tenha de ser tomado por fundamento para prescrever a regra que a determine, a regra nada mais é do que heteronomia; o imperativo é condicional, a saber: *se* ou *porque* a gente quer este objecto [Objekt], então a gente deve agir dessa ou daquela maneira; por conseguinte, ele jamais pode comandar moralmente, isto é, categoricamente.⁴⁴

Observe-se que afirmar que uma vontade heterônoma satisfaz imperativos hipotéticos não é o mesmo que afirmar que uma vontade que satisfaz imperativos hipotéticos seja heterônoma. Essa segunda afirmação, inversa da primeira,⁴⁵ não é consequência do argumento anterior. As premissas do argumento são suficientes para a demonstração da seguinte equivalência: *uma vontade é heterônoma se, e somente se, não satisfaz o imperativo categórico*. Mas não satisfazer o imperativo categórico não é o mesmo que satisfazer imperativos hipotéticos. Mais exatamente, satisfazer imperativos hipotéticos não implica a não satisfação do imperativo categórico. Dizer que a distinção entre imperativos

⁴³ GMS, AA 04: 441.

⁴⁴ GMS, AA 04: 444.

⁴⁵ A primeira afirmação pode ser parafraseada em termos da implicação ‘se uma vontade é heterônoma, então ela satisfaz imperativos hipotéticos’. Já a segunda pode ser parafraseada em termos da implicação inversa ‘se uma vontade satisfaz imperativos hipotéticos, então ela é heterônoma’.

hipotéticos e categóricos seja exaustiva significa apenas dizer que o fato de um imperativo ser hipotético exclui que ele seja categórico, e vice-versa. A exaustividade da distinção não implica, porém, que a vontade que satisfaz um imperativo categórico não satisfaz também um imperativo hipotético.

A distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos já fora apresentada na parte inicial da *Segunda Seção* (GMS, AA 04: 414). Aqui, convém retomar apenas o que é essencial para compreender o caráter exaustivo da distinção. Todo imperativo apresenta uma ação como necessária. Há duas maneiras, excludentes entre si, de se pensar uma ação como necessária. Uma maneira é aquela em que se pensa a necessidade de uma ação como *condicionada* pela realização de uma outra coisa que se queira. Nesse caso, a realização da ação é concebida como meio necessário para a realização de outra coisa, concebida como fim. Outra maneira é pensar a necessidade de uma ação como *incondicionada*. Nesse caso, a ação é pensada como necessária por si mesma e não enquanto meio para outra coisa.

Dada essa caracterização da distinção, é fácil perceber que a satisfação de um imperativo hipotético não implica necessariamente a heteronomia da vontade e é, portanto, compatível com a autonomia. A vontade satisfaz um imperativo hipotético quando o agente escolhe um curso de ação baseado no fato de querer alguma outra coisa. Ora, nada impede que essa outra coisa, que se coloca como fim, seja expressa por uma máxima universalizável e seja objeto do querer precisamente por sua universalidade. Assim, dado o caráter analítico dos imperativos hipotéticos, a universalidade do fim, juntamente com

a motivação para a sua adoção (sua universalidade), é transmitida para a ação que constitui o meio.⁴⁶

Em contrapartida, se o agente escolhe um curso de ação baseado no fato de querer alguma outra coisa, mas esse querer não tem por razão ou motivo a universalidade de uma máxima, a situação é de heteronomia. O caso é o de um agente que toma o querer de alguma coisa como razão suficiente para um ato de escolha: “*se ou porque a gente quer este objecto [Objekt], então a gente deve agir dessa ou daquela maneira*”⁴⁷. O imperativo adotado é claramente hipotético. Mas como, nesse caso, o que a vontade adota como razão suficiente para o ato de escolha não é a universalidade de uma máxima, a vontade é heterônoma.⁴⁸

⁴⁶ Em termos esquemáticos: a partir dos fatos que 1) se quero C, devo fazer A e 2) quero C em razão da universalidade de C, conclui-se que 3) devo fazer A em razão da universalidade de A. Na verdade, a validade do raciocínio exige uma versão fortalecida da primeira premissa que afirme não apenas que o ato de *querer* C é uma condição suficiente para a *escolha de A*, mas que o agente tenha *consciência* da suficiência da vontade de C para a escolha de A. Desse modo, uma versão mais perspicua do raciocínio exige a seguinte reformulação da primeira premissa: 1*) se quero C, devo fazer A e creio que a vontade de C é suficiente para A. Por analogia com os princípios de fechamento das operações epistêmicas de conhecimento e justificação, podemos denominar o princípio anterior de ‘princípio de fechamento da motivação moral’. A formulação a seguir torna mais visível a semelhança com aqueles outros princípios:

- 1) se quero C, devo fazer A e creio que, se quero C, devo fazer A;
- 2) em razão da universalidade: quero C;
- 3) logo, em razão da universalidade: devo fazer A.

⁴⁷ GMS, AA 04: 444.

⁴⁸ Aqui é oportuno acrescentar uma explicação sobre o uso que fiz de locuções como ‘o agente toma/adota algo C como condição/razão suficiente para o ato de escolha A’. A autonomia foi caracterizada como a situação em que o agente

3. Terceira subseção: Divisão de todos os princípios possíveis da moralidade a partir da suposição do conceito fundamental da heteronomia

A terceira e última subdivisão da *Segunda Seção* destina-se a apresentar uma classificação geral de todos os princípios morais que podem ser adotados se a determinação da vontade for heterônoma. Kant sustenta, como se viu no comentário à subseção anterior, que os princípios satisfeitos por uma vontade heterônoma são todos imperativos hipotéticos. Assim, é razoável

toma a universalidade de uma máxima como condição/razão suficiente para a escolha. Já a heteronomia foi apresentada como a situação em que o agente toma, como condição suficiente para o ato da escolha, um incentivo que não é a universalidade de uma máxima. Alguém poderia apresentar a seguinte objeção: já que todo imperativo hipotético apresenta o querer de alguma coisa C como condição suficiente para um ato de escolha A e já que imperativos hipotéticos são juízos analíticos, seria *logicamente* trivial que um agente tome o querer de uma coisa C como condição suficiente para um ato de escolha A. Mas já que, muitas vezes, o querer da coisa C não é objeto de uma máxima universalizável, seria também *logicamente* trivial que o agente adote modos heterônomos de determinação da vontade. A resposta a essa objeção é que ela se vale de uma ambiguidade da expressão ‘tomar/adotar algo C como condição/razão suficiente para A’. No primeiro sentido, que podemos denominar ‘epistêmico’, ‘tomar/adotar algo C como condição/razão suficiente para A’ significa simplesmente afirmar uma relação condicional entre o antecedente C e o conseqüente A. No segundo sentido, que podemos denominar ‘prático’, ‘tomar/adotar algo A como condição/razão suficiente para A’ importa em realizar A pelo fato de se ter exercido o ato da vontade C. Nesse segundo sentido, os dois termos da relação condicional são efetivados. Dizer que o agente adota uma razão (ou toma algo como condição) suficiente para A é dizer que ele efetivamente exerce um ato de vontade C que é suficiente para a realização do ato A. Dada essa distinção, é evidente que um agente pode, no sentido epistêmico, tomar C como suficiente para A, sem que tome/adote, no sentido prático, a condição C como razão para A.

esperar que a classificação apresentada na presente subseção seja uma distinção entre imperativos hipotéticos. Todavia, o que vemos ali não é a formulação explícita de imperativos. Em vez disso, Kant contenta-se com classificar os princípios a partir de uma divisão entre possíveis fundamentos de determinação da vontade, isto é, a partir da distinção entre tipos de razões que uma vontade heterônoma poderia adotar para os atos de escolha.

Uma explicação para esse procedimento é o fato que a distinção dos fundamentos de determinação da vontade é suficiente para o propósito de apresentar uma classificação *geral* de princípios. Afinal, as razões ou fundamentos que uma vontade heterônoma adota para os atos de escolha figuram como antecedentes dos condicionais expressos pelos imperativos hipotéticos. Assim, uma distinção entre tipos de antecedentes é o que basta para apresentação de uma classificação geral dos princípios.

Há uma segunda razão para o procedimento adotado por Kant. Sua intenção é apresentar as *razões últimas* (isto é, os fundamentos mais básicos) que uma vontade heterônoma poderia adotar para a justificação de seus atos. O que importa compreender é que, na perspectiva kantiana, mesmo no caso da determinação heterônoma da vontade, a busca pelas razões últimas para um ato de escolha é sempre uma busca por razões *universais*. É verdade que uma vontade heterônoma falha nessa tentativa de encontrar razões universais, já que procura basear-se nas qualidades dos objetos. Mas ela só falha porque seu *modus operandi* é, precisamente, a busca por razões universais.

Quem procura satisfazer alguma inclinação particular (um desejo por doces, por exemplo) dificilmente tomaria a satisfação dessa inclinação como razão última para seus atos. Uma pessoa tem outras inclinações que também gostaria de satisfazer e que, dependendo das circunstâncias, podem conflitar com o desejo por doces. Suponha-se, porém, que essa pessoa coloque a satisfação do desejo por doçuras como a coisa de maior importância em sua vida. Ainda assim, poderíamos dizer que a razão ou fundamento mais básico que essa pessoa adota para agir não é simplesmente a satisfação do desejo por doces, mas alguma satisfação máxima de seus desejos, na qual o desejo por doçuras cumpre um papel de destaque. Em suma, o que essa pessoa adotaria como razão última para agir seria a máxima satisfação das inclinações que constituem sua natureza. Os atos de escolha que são fundamentados por essa razão dependem, certamente, de qual é a natureza particular (ou conjunto das inclinações) do agente. A razão, porém, é formulada de maneira *geral*, pois a referência que faz à natureza particular do agente é uma referência geral à natureza de *qualquer que seja* o agente que adote essa razão para agir. Dessa forma, a mesma razão pode ser fundamento para a ação de diferentes agentes.

Dada a generalidade das razões últimas para a ação, é possível compreender por que a classificação apresentada por Kant é tão geral. Uma classificação mais determinada teria de especificar com mais detalhe as proposições condicionais que relacionam as razões para agir com os atos de escolha. Todavia, numa situação como a anterior, em que a razão última para a ação seria a satisfação máxima das inclinações do agente, a especificação detalhada dos condicionais esbarra na dificuldade

de determinar com precisão qual é a natureza do agente e o que contaria como a máxima satisfação de suas inclinações.

Essa dificuldade de determinação é explicitamente reconhecida por Kant quando, na *Primeira Seção*, afirma que “o ser humano não pode se fazer um conceito determinado e seguro da soma da satisfação de todas as inclinações sob o nome de felicidade”⁴⁹.⁵⁰ A noção de uma soma da satisfação das inclinações de um agente particular é o que agora, no final da *Segunda Seção*, reaparece como um dos princípios da vontade heterônoma: “o princípio da felicidade própria”⁵¹. O que se chama aqui de ‘princípio’, deve estar claro, não é mais do que uma das razões que podem figurar como antecedentes nos imperativos hipotéticos adotados por uma vontade heterônoma.

A mesma dificuldade de especificação das razões e dos condicionais correspondentes é indicada na discussão de um segundo princípio apresentado na classificação kantiana, o princípio baseado no conceito ontológico da perfeição. Kant sugere que esse conceito seria “indeterminado” ou “imprestável

⁴⁹ GMS, AA 04: 399.

⁵⁰ Trata-se da mesma dificuldade? A dificuldade de determinar o que conta como a máxima satisfação das inclinações de um agente é a mesma que a dificuldade de determinar qual é a soma da satisfação de todas as inclinações? É razoável supor que, por “soma da satisfação de todas as inclinações”, Kant não entende literalmente a satisfação de cada uma das inclinações de um agente, já que elas podem ser incompatíveis entre si, mas sim uma totalidade máxima de satisfação de suas inclinações. Se isso é correto, as dificuldades aqui mencionadas seriam numericamente a mesma. De todo modo, o argumento apresentado acima não depende da suposição dessa identidade numérica. Bastaria reconhecer que são dificuldades do mesmo tipo.

⁵¹ GMS, AA 04: 442.

para se encontrar, no imenso campo da realidade possível, a soma máxima conveniente para nós”⁵²

Uma vez esclarecidas as razões para a generalidade da classificação kantiana, podemos passar à sua exposição:

Todos os princípios que se podem adotar desse ponto de vista são ou *empíricos* ou *racionais*. Os *primeiros*, derivados do princípio da *felicidade*, estão erigidos sobre o sentimento físico ou moral, os *segundos*, derivados do princípio da perfeição, estão erigidos ou sobre o conceito racional da mesma como efeito possível, ou sobre o conceito de uma perfeição subsistente por si mesma (a vontade de Deus), enquanto causa determinante de nossa vontade.⁵³

Kant propõe inicialmente uma divisão entre os *princípios empíricos* e os *princípios racionais* que podem ser adotados “do ponto de vista” de uma vontade heterônoma. Essa divisão está baseada na distinção entre as duas fontes ou capacidades das quais a vontade pode servir-se para encontrar as razões ou fundamentos [Gründe] que determinam sua ação: a sensibilidade [Sinnlichkeit] e a razão [Vernunft]. Cada uma das fontes está vinculada a um fundamento de determinação da vontade sobre o qual ela erige seus princípios. No caso dos princípios empíricos, diz Kant, ela determina a si mesma com base no princípio da felicidade. No caso dos princípios racionais, ela determina a si mesma com base no princípio da perfeição. A explicação dos conceitos de *felicidade* e

⁵² GMS, AA, 04: 443.

⁵³ GMS, AA 04: 441-442.

perfeição não é dada na passagem anterior. É nas linhas seguintes⁵⁴, ou mesmo em partes anteriores da obra⁵⁵, que Kant esclarece esses conceitos. Mesmo assim, ele é bastante sucinto nessa explicação.

A passagem citada acima contém ainda duas distinções. Para cada um dos termos da primeira divisão, Kant distingue dois fundamentos de determinação da vontade. No caso dos princípios empíricos, a vontade pode determinar-se (erigir seus princípios) com base no sentimento físico ou com base no sentimento moral. Essa distinção dará ensejo a dois princípios, que serão denominados, logo adiante no texto, ‘princípio da felicidade própria’⁵⁶ e ‘princípio do sentimento moral’⁵⁷. Já no caso dos princípios racionais, a vontade pode determinar-se (erigir seus princípios) com base no conceito de uma perfeição efetuada pela vontade ou de uma perfeição que seja causa determinante da vontade. Essa distinção, por sua vez, dará ensejo a dois outros princípios: o primeiro, baseado no conceito ontológico da perfeição e o segundo, no conceito teológico da perfeição.

Com as divisões anteriores, completa-se o quadro de “todos os princípios possíveis da moralidade a partir da suposição do conceito fundamental da heteronomia”:

- 1. Princípios empíricos: 1.1. princípio da felicidade própria;
 1.2. princípio do sentimento moral;

⁵⁴ GMS, AA 04: 442-443.

⁵⁵ GMS, AA 04: 393; 399; 415.

⁵⁶ GMS, AA 04: 442.

⁵⁷ GMS, AA 04: 442 n..

2. Princípios racionais: 2.1. princípio da perfeição ontológica;
 2.2. princípio da perfeição teológica.

Uma questão que se coloca de imediato é o que justifica a completude do quadro. Esse problema está diretamente relacionado com a questão sobre a sistematicidade e o caráter exaustivo das distinções a partir das quais a classificação foi construída. A exaustividade da distinção entre princípios empíricos e racionais não parece controversa, ao menos quando considerada sob a perspectiva da doutrina kantiana das faculdades cognitivas. O mesmo não se pode dizer, porém, das subdivisões seguintes.

Por que seria exaustiva a distinção entre o princípio da felicidade própria e o princípio do sentimento moral? A suposição é que ela estaria amparada na distinção entre duas modalidades de sentimento: o físico e o moral. Mas não é claro por que essas duas modalidades exaurem todas as formas de sentimento relevantes para a determinação (heterônoma) da vontade. Já a distinção entre os princípios da perfeição ontológica e da perfeição teológica baseia-se na oposição entre causas e efeitos, mais exatamente, entre causas determinantes da vontade e efeitos determinados pela vontade. Todavia, mesmo que a oposição entre causas e efeitos seja exaustiva, não é de todo clara a relevância, para a compreensão da heteronomia da vontade, de uma noção de determinação da vontade por *causas* exteriores. Tampouco é claro que haja uma conexão sistemática da oposição entre causas

e efeitos com a prévia distinção entre duas modalidades de sentimento. Haveria um princípio de distinção comum que rege tanto a subdivisão dos princípios empíricos quanto a dos princípios racionais?

Essas questões não encontram resposta no texto da GMS. As observações de Kant no restante da discussão sobre a classificação resumem-se a apresentar uma *hierarquia* entre os princípios distinguidos e a defender a tese de sua *insuficiência* (seu caráter *espúrio*) enquanto regra de avaliação moral. O critério empregado na ordenação hierárquica dos princípios consiste em sua aptidão para estabelecer máximas de conduta universalizáveis. Quanto mais adequado para alcançar esse fim, melhor é o princípio enquanto regra de avaliação moral. Desse modo, Kant afirma⁵⁸ que o princípio da perfeição ontológica deve ser preferido ao princípio da perfeição teológica, enquanto o princípio do sentimento moral deve ser preferido em relação ao da felicidade própria. Além disso, ele sustenta que o princípio da perfeição ontológica deve ser preferido ao do sentimento moral. Note-se, porém, que o mesmo critério empregado nessa ordenação é, no final, o que leva Kant a afirmar a insuficiência de *todos* aqueles princípios: nenhum deles fornece uma regra adequada para a valoração moral das ações, pois são insuficientes para garantir a universalidade das máximas de conduta que a vontade propõe a si mesma.

Não darei aqui prosseguimento à análise da classificação dos princípios morais da heteronomia. A determinação da completude da classificação padece não apenas da falta de apoio

⁵⁸ GMS, AA 04: 442-443.

textual na GMS, como também da presença de classificações alternativas em outras obras do autor, notadamente, na *segunda Crítica*⁵⁹. Quanto aos pontos mencionados no último parágrafo, a hierarquia e a insuficiência dos princípios, o principal já foi amplamente discutido nas páginas anteriores. O princípio que subjaz tanto à hierarquia quanto à crítica aos princípios de uma vontade heterônoma é a tese kantiana segundo a qual a universalidade das máximas de conduta – ou a autonomia, que se define a partir dessa universalidade – é o critério e motivação fundamental da moralidade.

Quero finalizar o exame dessa terceira parte da *Segunda Seção* com dois comentários. O primeiro diz respeito à relação entre heteronomia e hedonismo, tema que merece ao menos uma menção na discussão sobre o conceito kantiano de heteronomia. Por certo, a ideia que toda determinação heterônoma da vontade seja pautada pela obtenção de prazer não é uma consequência evidente daquele conceito. Não é óbvio que a satisfação dos interesses de uma vontade heterônoma tenha sempre o prazer como fim último. O que mais se aproxima dessa ideia é o princípio segundo o qual uma vontade heterônoma determina sua escolha em vista da satisfação de inclinações ou interesses sensíveis. Mas isso pode ser identificado, no máximo, com o princípio da felicidade, o que o texto da GMS caracteriza como princípio *empírico* da heteronomia. Não há uma razão imediata para crer que também os princípios *racionais* da heteronomia, baseados no conceito de perfeição, estariam da mesma forma subordinados ao sentimento de prazer.

⁵⁹ KpV, AA 05: 39-41.

Entretanto, algumas passagens da *Crítica da Razão Prática* parecem sugerir que todos os princípios de uma vontade heterônoma, por dependerem do objeto ou matéria da faculdade de desejo ou apetição [Begehrungsvermögen], seriam empíricos e subordinados ao “princípio geral do amor de si ou da felicidade própria [Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit]”⁶⁰.⁶¹ Ademais, na exposição do Teorema II, Kant parece indicar que todos os princípios subordinados ao princípio do amor de si ou da felicidade própria promovem o sentimento de prazer ao estatuto de fundamento de determinação da vontade: “[...] todos os princípios materiais, que põem o fundamento determinante do arbítrio no prazer ou desprazer a ser sensorialmente sentido a partir da efetividade de qualquer objeto, são totalmente da mesma espécie, na medida em que pertencem no seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria”⁶². Como a tarefa proposta para o presente estudo é a discussão do texto da GMS, não abordarei o problema de interpretação dessas instigantes passagens da *segunda Crítica*.⁶³ Contento-me apenas em observar que, mesmo nessa obra, Kant mantém a distinção entre princípios *empíricos* e princípios *racionais* da vontade heterônoma, como é explícito em sua exposição do novo quadro de classificação⁶⁴.

⁶⁰ KpV, AA 05: 21-22; 33.

⁶¹ As passagens relevantes que sugerem essa leitura correspondem aos Teoremas I, II e IV na KpV.

⁶² KpV, AA 05: 22.

⁶³ Uma discussão detalhada dos textos aqui mencionados e do problema da relação entre a heteronomia da vontade e a posição hedonista pode ser encontrada em Reath (2006: 33-66).

⁶⁴ KpV, AA 05: 39-41.

Meu segundo comentário concerne à relação entre a heteronomia e a determinação da vontade por *causas* exteriores. Mais acima, sugeri que a determinação da vontade por causas exteriores não seria relevante para a compreensão da heteronomia. A razão para essa sugestão é o pressuposto assumido em minha interpretação que todo ato da vontade, mesmo na heteronomia, requer alguma autodeterminação. Para haver responsabilização e imputação moral, não cabe considerar o ato da vontade como determinado por causas que lhe são alheias. Mesmo que, sob um ponto de vista não prático, como o ponto de vista teórico a partir do qual a ciência natural investiga o comportamento humano, seja imprescindível considerar a vontade como determinada por causas exteriores, do ponto de vista prático e moral, essa consideração seria irrelevante. Na verdade, diz Kant, sob o ponto de vista prático, ela é mesmo impossível. Essa interpretação encontra extensa base textual na obra kantiana, especialmente nos textos em que Kant trata da diferença entre os dois pontos de vista, teórico e prático.⁶⁵ Pelas mesmas razões de foco e escopo do trabalho já mencionadas, não examinarei esses textos. Todavia, merece ainda discussão o fato de Kant apresentar, no início da *Terceira Seção* da GMS, uma caracterização da heteronomia que parece conflitar diretamente com a interpretação aqui proposta.

⁶⁵ Na GMS, a distinção entre os pontos de vista prático e teórico ganha peso nos argumentos da *Terceira Seção* da GMS (AA 04: 448; 450; 455). Para um texto representativo em que a mesma distinção é relacionada aos modos de determinação da vontade, veja-se o *Prefácio* da segunda edição da *primeira Crítica* (KrV. BXXVII-XXVIII).

As passagens a que me refiro pertencem ao contexto da explicação da liberdade da vontade em termos da noção de autonomia. Depois de definir a *necessidade natural* como “a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade pela influência de causas alheias”⁶⁶, Kant parece caracterizar a heteronomia precisamente em termos da determinação causal típica da *necessidade natural*: “[a] necessidade da natureza era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo efeito só era possível segundo a lei que alguma outra coisa determinasse a causa eficiente à causalidade”⁶⁷. Ora, se a heteronomia da vontade pudesse ser identificada com a determinação da vontade por causas naturais, cairia por terra toda a explicação da heteronomia como um modo pelo qual a vontade determina a si mesma.

Creio, porém, que essa conclusão não é necessária. Em primeiro lugar, o texto kantiano não propõe uma identificação entre heteronomia e a determinação da vontade segundo a causalidade natural. O que ele diz é que toda causalidade natural é uma heteronomia. O texto não afirma que toda heteronomia seja uma determinação da vontade segundo a causalidade natural. Isso permite pensar que Kant ali pressupõe uma noção mais geral de heteronomia, não a noção específica que foi contrastada, na seção anterior, com a noção de autonomia.

Em segundo lugar, está claro que Kant se vale, no texto em questão, da oposição entre autodeterminação da vontade e determinação da vontade por causas naturais para destacar a

⁶⁶ GMS, AA 04: 446.

⁶⁷ GMS, AA 04: 446.

noção de autonomia e identificá-la com a noção de liberdade. Se a interpretação que apresentei acima está correta, essa oposição é insuficiente para caracterizar com exatidão o que Kant entende por autonomia. Para essa caracterização, convém repetir, seria necessário distinguir dois modos de autodeterminação da vontade: na heteronomia, são as influências externas à vontade aquilo que a vontade promove a fundamento de determinação de seus atos; na autonomia, o que a vontade elege como fundamento de determinação é *tão somente* a universalidade que caracteriza o seu modo de operação. Como o foco dessa primeira parte da *Terceira Seção* é a caracterização da liberdade, para a qual Kant precisa apenas retomar a distinção já estabelecida entre autonomia e heteronomia, é razoável que ele tenha considerado suficiente para seus propósitos apresentar a distinção de maneira mais genérica, opondo a autonomia a uma noção geral de heteronomia, entendida como qualquer forma de determinação da vontade em que elementos exteriores à vontade constituem um fundamento suficiente de determinação. Nesse sentido, a causalidade natural poderia ser considerada uma forma de heteronomia. A outra forma seria a heteronomia da vontade considerada de um ponto de vista prático, isto é, enquanto passível de imputação e avaliação moral. Essa última é a forma de heteronomia que foi discutida na *Segunda Seção*, de acordo com a qual os elementos exteriores à vontade constituem um fundamento suficiente de determinação apenas na medida em que a vontade exerce o ato de promovê-los a razão ou fundamento.

Nas páginas anteriores, procurei esclarecer como a distinção entre autonomia e heteronomia da vontade é traçada na

parte final da *Segunda Seção* da GMS. Para tanto, tentei mostrar que a distinção depende de resultados previamente obtidos na obra, em especial, da caracterização do princípio supremo da moralidade. Além disso, busquei elucidar de que modo a distinção serve à transição aos argumentos apresentados na *Terceira Seção*, especialmente à caracterização da noção de liberdade, ideia que exercerá um papel central na fundamentação do mesmo princípio.

Referências

Obras de Kant:

KANT, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten. In: **Kants gesammelte Schriften**. Band VI. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1923.

_____. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: **Kants gesammelte Schriften**. Band IV. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1923.

_____. Kritik der praktischen Vernunft. In: **Kants gesammelte Schriften**. Band V. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1923.

_____. Kritik der reinen Vernunft. In: **Kants gesammelte Schriften**. Band III. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1923. In: Werkausgabe. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. Kritik der Urteilskraft. In: **Kants gesammelte Schriften**. Band V. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1923.

_____. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: **Kants gesammelte Schriften**. Band VI. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. George Reimer, 1914.

Outras obras referidas:

ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. New York: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals: A Commentary**. New York: Oxford University Press, 2011.

REATH, Andrews. **Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays**. New York: Oxford University Press, 2006.

Liberdade e autonomia da vontade

Diego Kosbiau Trevisan*

1. Introdução

1.1. Objetivo da GMS III

A terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS III¹), intitulada “Passagem [ou Transição] da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura”, é um texto cuja “obscuridade” foi retidas vezes ressaltada pelos seus intérpretes.² Não por acaso, portanto – e a exemplo do que ocorre, por exemplo, com outro momento de conhecida “obscuridade” da obra crítica de Kant: as versões A e B da dedução transcendental das categorias, da *Crítica da Razão Pura* –, a produção bibliográfica especializada sobre essa parte da GMS

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

¹ Doravante utilizarei as abreviações GMS I, GMS II e GMS III para designar, respectivamente, a primeira, a segunda e a terceira seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS).

² Nesse sentido, é ilustrativo o título do conhecido e influente artigo de Dieter Henrich (1975) sobre a GMS III: “A dedução da lei moral. Sobre as razões da obscuridade da última seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant”.

chega a proporções oceânicas, sem, no entanto, lançar alguma luz definitiva na obscuridade que marca – talvez de forma necessária, inevitável e até desejável – toda obra central na história da filosofia. O presente capítulo não pretende repisar dificuldades exegéticas incontornáveis ou propor uma reconstrução elucidativa definitiva, mas apenas apresentar um possível caminho de leitura para que o leitor da GMS III possa encontrar e lidar com seus próprios obstáculos interpretativos.

Kant escreve no prefácio à GMS que a obra teria dois grandes objetivos: a “busca” e o “estabelecimento” do *princípio supremo da moralidade*³. Ao longo das duas primeiras seções da GMS, Kant trata de “buscar” tal princípio a partir, primeiro, de uma análise, apoiada no “ajuizamento moral comum”, do conceito de vontade absolutamente boa (GMS I), e, segundo, de uma análise, apoiada num “ajuizamento filosófico”, do conceito de “faculdade racional prática” (GMS II)⁴. O resultado de tal “busca”, como visto nos capítulos anteriores do presente comentário, fora o imperativo categórico entendido como princípio da autonomia. À GMS III resta, assim, atingir o segundo objetivo da obra: “estabelecer” tal princípio, ou seja, justificá-lo ou prová-lo. Decerto, como o próprio Kant menciona ao longo da GMS II⁵ e deixa claro ao final da seção, o objetivo central da GMS III é o de fornecer uma “explicação” para a validade do imperativo categórico ou princípio da autonomia, entendendo por isso a explicação de “[c]omo é possível a priori uma

³ GMS, AA 04: 392, 3-4.

⁴ GMS, AA 04: 412, 15-25.

⁵ GMS, AA 04: 419, 37 - 420, 3; 420, 12-18.

tal proposição prática sintética e por que é necessária”⁶. Já com isso compreende-se o título da GMS III: trata-se de uma passagem da metafísica dos costumes⁷ a uma crítica da razão prática pura⁸, pois o problema da possibilidade do imperativo categórico enquanto proposição prática sintética a priori – e “com ele a autonomia da vontade”⁹ – “não está mais dentro dos limites da metafísica dos costumes”¹⁰, sendo necessária uma “crítica da razão prática pura”¹¹. Sem uma resposta satisfatória a essa questão, ou seja, sem algum tipo de prova ou justificação para a validade do imperativo categórico, toda a moralidade se mostraria uma “ideia quimérica sem verdade”¹², uma “fabulação urdida por nosso cérebro <Hirngespinst>”¹³, fazendo ir por terra todo o trabalho realizado

⁶ GMS, AA 04: 444, 35-36.

⁷ Sobre o sentido de “metafísica dos costumes” na GMS e, de modo geral, na filosofia crítica de Kant, Cf. TREVISAN, 2019.

⁸ O próprio Kant esclarece, no prefácio à *Crítica da Razão Prática*, que esta obra se denomina uma crítica da razão prática, e não uma crítica da razão prática *pura* (diferentemente, portanto, do título da GMS III), por não se tratar de uma crítica da “própria faculdade pura” da razão, mas de “toda a sua faculdade prática”, já que, ao contrário do que ocorre com seu uso especulativo, a razão em seu uso prático “não se excede, com tal faculdade pura, numa vã presunção” (KpV, AA 05: 3). Sobre os motivos de Kant propor, na GMS III, uma crítica da razão prática *pura*, e não simplesmente uma crítica da razão prática, ver Henrich, 1975, p. 60-63. Henrich argumenta que na GMS Kant parecia entender que a fundação da filosofia moral exigia mais do que apenas uma “proteção crítica” contra erros e presunções infundadas advindos da interferência da empiria na determinação da razão prática; tal fundação exigiria, ademais, uma determinação positiva dos princípios da moral.

⁹ GMS, AA 04: 445, 9-10.

¹⁰ GMS, AA 04: 444, 36-37.

¹¹ GMS, AA 04: 445, 12-13.

¹² GMS, AA 04: 445, 6.

¹³ GMS, AA 04: 445, 8.

em GMS I e GMS II de “busca” do princípio supremo da moralidade como princípio da autonomia.¹⁴ Desse modo, como ocorre em outros momentos da filosofia crítica, tal “explicação” do imperativo categórico enquanto proposição prática sintética a priori se apresenta como uma *dedução*, uma prova de sua validade, a ser realizada no âmbito de uma crítica da razão prática pura.

A GMS III é composta de 6 subseções: a) O conceito de liberdade é a chave para explicação da autonomia da vontade¹⁵. b) Liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais¹⁶. c) Do interesse que se prende às ideias da moralidade¹⁷. d) Como é possível um imperativo categórico?¹⁸. e) Do extremo limite de toda a filosofia prática¹⁹. f) Nota final²⁰. Tratarei, no presente capítulo, das três primeiras subseções. Antes de passar ao comentário propriamente dito do trecho indicado, cumpre discutir brevemente dois pontos

¹⁴ Na GMS II, após apresentar a primeira formulação do imperativo categórico, Kant afirma que já chegara à fórmula do dever, mas ainda não se provou a priori que ela de fato tem validade e se mostra obrigatória para nós : “Mostramos pois, ao menos, o seguinte: se o dever é um conceito que contenha significado e <uma> verdadeira legislação para nossas ações, que esta só pode ser expressa em imperativos categóricos (...); do mesmo modo exibimos, o que já é muito, de maneira distinta e determinada para todo uso, o conteúdo do imperativo categórico <imperativo este> que teria de conter o princípio de todo o dever (se de todo houver semelhante coisa). *Mas não chegamos ainda ao ponto de provar a priori que semelhante imperativo tenha efetivamente lugar, que haja uma lei comandando por si só de maneira absoluta e sem quaisquer molas propulsoras, e que a observância dessa lei é um dever*” (GMS, AA 04: 425, 1-11. *Grifos meus*).

¹⁵ GMS, AA 04: 446, 5-6 – 447, 25.

¹⁶ GMS, AA 04: 447, 26-27 – 448, 22.

¹⁷ GMS, AA 04: 448, 23-24 – 453, 15.

¹⁸ GMS, AA 04: 453, 16 – 455, 9.

¹⁹ GMS, AA 04: 455, 10 – 463, 3.

²⁰ GMS, AA 04: 463, 3 – 463, 33.

conceituais importantes para compreender a estrutura argumentativa e os objetivos da GMS III: o método sintético da GMS III em oposição ao método analítico de GMS I e GMS II, e, sobretudo, o procedimento dedutivo proposto por Kant na GMS III.

1.2. Método analítico e método sintético

O fato de a GMS III propor uma “passagem” da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura significa, decerto, uma mudança metodológica no modo de exposição empregado na GMS até aqui. Kant escreve no prefácio à obra²¹ e no final de GMS II²² que o “método” de GMS I e II havia sido analítico e o da GMS III é sintético. O que Kant quer dizer com isso? Estaria ele se referindo aos métodos “analítico” e “sintético” mencionados nos *Prolegômenos*, ou seja, respectivamente um método regressivo e outro progressivo?²³ Ou, antes, estaria ele fazendo menção à “análise” de conceitos dados e ao caráter “sintético” do imperativo categórico, o princípio supremo da moralidade, o que exigiria uma justificação ou prova de sua validade, a saber, uma dedução? Devido à dubiedade que ambos

²¹ GMS, AA 04: 392, 17-22.

²² GMS, AA 04: 445, 7-15.

²³ “O método analítico, enquanto oposto ao método sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até às condições sob as quais unicamente é possível. Neste modo de ensino, empregam-se muitas vezes apenas proposições sintéticas; a análise matemática é disso um exemplo; e seria melhor chamá-lo método *regressivo*, para o distinguir do método sintético ou *progressivo*” (*Prol*, AA 04: 276).

os conceitos têm no jargão terminológico kantiano, parecer ser um pouco de cada caso. Em GMS I e II, para que fosse “buscado” o princípio supremo da moralidade, Kant empreende uma “análise” do conceito de boa vontade (GMS I) e do conceito de sujeito racional enquanto agente (GMS II), chegando, por meio de tal análise, ao imperativo categórico como princípio supremo da moralidade. Já a GMS III, como já mencionado, tem por objetivo “estabelecer” ou deduzir tal princípio, isto é, provar que ele é válido para sujeitos racionais imperfeitos, como o ser humano.²⁴ Em outras palavras, na GMS “o que é suposto como dado (mas cuja realidade tem de ser provada) é a possibilidade de fazer juízos morais (segundo o ‘conhecimento moral comum’)”²⁵, “regredindo-se” até aquilo que torna, digamos, possível essa possibilidade: o princípio supremo da moralidade. Deste, “progride-se”, por meio do “método sintético[,] a fim de dar uma prova do princípio e, por via de consequência, dos juízos nele baseados”²⁶. Ademais, os termos “analítico” e “sintético” mencionados no prefácio e no final da GMS II também parecem dizer respeito, por um lado, à “análise” dos conceitos fundamentais da moralidade (boa vontade, dever, imperativo, etc) e da faculdade prática do sujeito racional enquanto agente, com o objetivo de elucidar o que está contido nesses conceitos, e ao caráter sintético do imperativo categórico enquanto uma

²⁴ A GMS é dividida “em duas partes: uma parte ‘analítica’ destinada a explicitar o sentido do princípio moral pensado como um imperativo categórico e uma parte ‘sintética’ destinada a provar que a ideia desse princípio não é uma ‘quimera’, mas tem validade objetiva” (ALMEIDA, 2009, p. 96-97).

²⁵ ALMEIDA, 2009, p. 22.

²⁶ ALMEIDA, 2009, p. 22.

proposição prática sintético a priori que precisa de uma justificação ou dedução²⁷.

1.3. Dedução

De forma explícita, Kant menciona em três momentos o termo “dedução” na GMS: “dedução do conceito da liberdade a partir da razão prática pura”²⁸; “dedução do princípio supremo da moralidade”²⁹; e, por fim, o termo “dedução” surge no parágrafo seguinte à explicação de como “imperativos categóricos são possíveis”³⁰. A respeito de tal dedução, pode-se colocar duas questões iniciais: 1) que espécie de dedução é realizada na GMS III e quais suas limitações? 2) o que, afinal, é deduzido e quantas deduções ou, ainda, quantos níveis dedutivos existem na GMS III? Após discutir como essas questões foram respondidas por alguns intérpretes, apresento aquela que é a minha própria resposta preliminar a elas.

Quanto a 1): Antes de discutir o que de fato está sendo deduzido na GMS, impõe-se uma pergunta: ora, de que tipo de dedução se trata aqui? Já muito se escreveu sobre o conceito kantiano de dedução ser *jurídico*, não estritamente lógico ou matemático.³¹ Com efeito, logo no início do § 13 do capítulo sobre a dedução transcendental das categorias na *Crítica da Razão Pura*, Kant torna bem clara a origem jurídica do conceito de

²⁷ SCHÖNECKER, 1999, p. 27-30; 398-9.

²⁸ GMS, AA 04: 447, 22-23.

²⁹ GMS, AA 04: 463, 21.

³⁰ GMS, AA 04: 454, 21.

³¹ Para uma discussão a esse respeito, ver Trevisan, 2018a e 2018b.

dedução que assume em sua filosofia transcendental, em oposição, pois, ao sentido lógico-matemático mais convencional do termo.³² Dito de modo bem resumido e esquemático, o modelo jurídico de dedução empregado por Kant tem como objetivo justificar ou provar pretensões de *posse* e *uso* de conceitos: a justificação ou prova da legitimidade da *posse* de conceitos é denominada uma dedução *metafísica*, ao passo que a justificação ou prova de legitimação de determinado *uso* de conceitos é denominada uma dedução *transcendental*. No entanto, Kant não é muito rigoroso em sua terminologia. Por exemplo, nos *Prolegômenos* Kant menciona uma dedução transcendental dos conceitos de espaço e tempo³³. Aqui dedução não pode ser a legitimação de uma pretensão, antes, apenas “torna compreensível aquilo que está fora de dúvida. Assim, ela o assegura contra abusos e permite uma elucidação sobre origens de

³² “Quando falam de competências <*Befugnissen*> e demandas <*Anmaßungen*>, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid iuris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve provar <*dartun*> a competência ou a pretensão jurídica <*Rechtsanspruch*>. Nós nos servimos de uma variedade de conceitos empíricos, sem a oposição de ninguém, e nos julgamos autorizados, mesmo sem uma dedução, a atribuir-lhes um sentido e um pretensão significado porque temos sempre à mão a experiência para provar sua realidade objetiva. Há também conceitos usurpados, no entanto, tais como *felicidade* e *destino*, que circulam de fato com uma complacência quase universal, mas são por vezes questionados através da questão *quid iuris*; cai-se então num considerável embaraço, relativamente à dedução dos mesmos, pois não se pode oferecer um claro fundamento jurídico <*Rechtsgrund*>, nem a partir da experiência nem da razão, pelo qual a competência de seu uso ficasse clara” (KrV, A 84-85 / B 116-117).

³³ *Prol*, AA 04: 285.

conhecimento”³⁴. Esse conceito de dedução mencionado nos *Prolegômenos* é o que permite a Henrich defender que, para Kant, haveria dois sentidos de dedução: um sentido forte e um sentido fraco:

Deduções em sua forma forte derivam princípios do conhecimento a partir de suas origens na razão, sem que, antes, esses mesmos princípios ou conhecimento tenham de ser, de alguma forma qualquer, críveis ou mesmo apenas anunciados <*bekannt*>. Uma dedução fraca parte de um conhecimento dado que pode ser considerado como anunciado ou até mesmo como incontestado. Ela apresenta a origem dele na razão. Se o conhecimento é antes apenas anunciado, mas não crível, ele ganha também uma legitimação através da comprovação de sua origem.³⁵

A dedução transcendental das categorias seria o exemplo mais claro de uma dedução em sentido forte, ou seja, uma “prova direta ou ostensiva, (...) que liga à convicção de verdade o discernimento simultâneo das suas fontes”³⁶. Já a dedução do conceito da liberdade ou do princípio supremo da moralidade, na GMS, seria, segundo Henrich, não uma dedução “forte” no sentido de uma prova que às origens na razão de tal conceito ou princípio para explicar sua realidade objetiva³⁷, mas, antes, uma dedução “fraca”

³⁴ HENRICH, 1975, p. 81.

³⁵ HENRICH, 1975, p. 82.

³⁶ *KrV*, A 789 / B 817.

³⁷ Cf. GMS, AA 04: 459, 5-6.

que apenas busca *legitimá-lo* no uso *prático* da razão.³⁸ Donde Kant repetidas vezes ressaltar as limitações teórico-especulativas do procedimento de prova empreendido na GMS III: “não compreendemos, é verdade, a necessidade incondicional prática do imperativo moral, mas compreendemos, no entanto, sua incompreensibilidade”³⁹.

Quanto a 2): Como dito acima, as três ocorrências do termo “dedução” na GMS referem-se, respectivamente, ao conceito da liberdade, ao princípio supremo da moralidade e à prova da possibilidade de um imperativo categórico. O que, afinal, estaria sendo deduzido e quantas deduções ou etapas

³⁸ “A questão, pois, como é possível um imperativo categórico, pode ser respondida, é verdade, na medida em que se pode indicar a única pressuposição sob a qual apenas é ele possível, a saber, a ideia da liberdade, bem como <na medida> em que se pode discernir a necessidade dessa pressuposição, o que é suficiente para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da validade desse imperativo, por conseguinte também da lei moral; mas como é possível esta pressuposição ela mesma <é algo> que não se deixa jamais discernir por qualquer razão humana” (GMS, AA 04: 461, 7-14). Kant exprime algo semelhante na resolução do terceiro conflito antinômico da Antinomia da Razão Pura, na *Crítica da Razão Pura*: “Deve-se observar que nós não quisemos estabelecer aqui a *realidade* da liberdade como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos de nosso mundo sensível. Pois, além de não ser uma consideração transcendental que somente tivesse a ver com conceitos, isso não daria certo, já que nunca podemos inferir da experiência algo que absolutamente não pode ser pensado segundo leis da experiência. Além disso, não quisemos jamais provar a *possibilidade* da liberdade; pois isso também não teria dado certo, uma vez que não podemos, em geral, conhecer a partir de meros conceitos a priori a possibilidade de um fundamento real ou de uma causalidade” (K γ V, A 557-558 / B 585-586).

³⁹ GMS, AA 04: 463, 29-30; Cf. 456, 34 – 457, 3; 458, 36 – 459, 2; 459, 5-14; 461, 36 – 462, 1; 463, 21-33.

dedutivas haveria na GMS III? Vejamos o que defendem alguns intérpretes.

Para Henrich (1975, p. 94-100), na GMS III Kant pretende deduzir a lei moral, e tal dedução se desdobraria em fundamentalmente dois momentos dedutivos distintos: 1) a dedução da liberdade, entendida como uma “dedução da consciência da liberdade”, e 2) a dedução do imperativo categórico. Para tanto, Kant precisa cumprir três etapas: a) defender a liberdade lógica, fundamentando, assim, a pressuposição da ideia de liberdade na atividade da razão teórica; b) argumentar pela existência dos dois mundos: o sensível e o inteligível, fundamentando, assim, a pressuposição da consciência da vontade; e, por fim, c) determinar a relação de dependência entre os dois mundos, fundamentando, assim, consciência do imperativo categórico. Para a) e b), a dedução da consciência da liberdade é suficiente; porém resta c), que Kant designa como o conteúdo próprio da dedução. Da dedução do conceito de liberdade (através da consciência da liberdade) se seguiria a conceitualização da possibilidade de um imperativo categórico.

Para Allison (2011, p. 275-283), haveria uma dupla dedução na GMS III: a dedução da lei moral e a dedução do imperativo categórico. Ao negar que a validade da lei moral se apresente de modo analítico para uma vontade perfeita, Allison argumenta que a validade da lei moral precisa ser deduzida, de modo que tal prova de sua validade se impõe como condição para a dedução do imperativo categórico. A dedução da lei moral é,

portanto, “uma pré-condição essencial para a dedução da obrigatoriedade do imperativo categórico para seres como nós”⁴⁰.

Para Schönecker (1999), haveria uma única dedução na GMS III: a dedução do imperativo categórico. Embora a “questão da dedução” se desdobre em três “questões parciais”: “1) por que o imperativo categórico é válido? 2) qual é o pressuposto desta validade? 3) como a razão pura pode tomar um interesse na lei moral?”⁴¹, o fato é que Kant se propôs a responder fundamentalmente à questão da possibilidade de um imperativo categórico, a despeito de todas as etapas preparatórias para tanto. Segundo Schönecker, o caráter analítico da lei moral para uma vontade perfeita a partir da pressuposição da liberdade torna desnecessária uma dedução para provar sua validade; já o caráter sintético a priori do imperativo categórico exige um procedimento dedutivo que prove sua validade ou caráter obrigante para vontades imperfeitas como a humana.

Como se tornará claro adiante, no presente capítulo assumimos que aquilo a ser deduzido na GMS III pode ser entendido a partir da pergunta que Kant coloca na terceira subseção: “*donde adviria que a lei moral obriga* [?]”⁴³. A resposta a essa pergunta exige a prova da validade da lei moral para vontades imperfeitas como a humana, ou seja, a prova do caráter incondicionalmente obrigante do imperativo categórico

⁴⁰ ALLISON, 2011, p. 276, Cf. SANTOS, 2020, p. 37-39.

⁴¹ SCHÖNECKER, 1999, p. 402.

⁴² Segundo Schönecker, as questões 1) e 2) são respondidas, ao passo que a 3) não, uma vez que isso não é possível pois extrapolaria “todos os limites da razão” GMS, AA 04: 458, 36-37.

⁴³ GMS, AA 04: 450, 17.

enquanto uma proposição sintética a priori. Para tanto, Kant precisa realizar algumas etapas ou “preparativos”⁴⁴: a) “deduzir” o conceito da liberdade, o que significa, nesse contexto, legitimar a pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de *todo* ser racional, e, com ela, a validade da lei moral para seres racionais; b) apresentar qual seria a especificidade da vontade livre do ser humano, entendido como ser racional e sensível, coisa em si e fenômeno, membro do mundo sensível e do mundo do entendimento; c) e, então, “deduzir”, ou seja, provar a validade do imperativo categórico enquanto proposição sintética a priori para a vontade humana. Ao passo que as etapas a) e b) são realizadas nas três primeiras subseções, a etapa c) só é finalmente atingida e cumprida na quarta subseção com o estabelecimento da relação hierárquica entre os dois mundos e suas legalidades.⁴⁵ Que tal dedução não possa ser entendida no sentido de uma dedução transcendental ou metafísica, ou seja, em “sentido forte”, é algo que o próprio Kant torna claro ao ressaltar os limites da prova da possibilidade do imperativo categórico: o que se

⁴⁴ GMS, AA 04: 447, 26.

⁴⁵ Como a quarta subseção da GMS III extrapola o escopo do presente capítulo, apenas menciono aqui a passagem em que Kant determina explicitamente tal relação hierárquica: “Mas, porque o *mundo sensível* contém o *fundamento do mundo sensível*, por conseguinte também das leis do mesmo, sendo, portanto, imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) e tendo, portanto, de ser também pensado como tal, terei então de me reconhecer como inteligência, embora, por outro lado, como ser pertencente ao mundo sensível, ainda que submetido à lei do primeiro, isto é, da razão, que contém na ideia da liberdade a lei do mesmo, e, portanto, da autonomia da vontade; consequentemente, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a esse princípio como deveres” (GMS, AA 04: 453, 31 – 454, 5). Schönecker denomina tal relação hierárquica de “princípio ontoético” (1999, p. 370-396).

obtem não é a realidade objetiva dele ou do conceito que o sustenta, o da liberdade, mas, antes, apenas a “convicção de *validade desse imperativo*, por conseguinte também da lei moral”⁴⁶.

1.4. *Estrutura argumentativa das três primeiras subseções da GMS III*

De modo esquemático, o argumento avançado nas três primeiras subseções da GMS III pode ser dividido da seguinte maneira⁴⁷:

Na primeira subseção Kant define, primeiro, o conceito negativo⁴⁸ e, então, o conceito positivo de liberdade⁴⁹, formulando, aqui, a “tese da analiticidade”⁵⁰: se se pressupõe a

⁴⁶ GMS, AA 04: 461, 11-13.

⁴⁷ Com algumas modificações, a divisão aqui apresentada foi proposta por Schönecker, 1999, p. 68-72.

⁴⁸ GMS, AA 04: 446, 7 - 446, 12.

⁴⁹ GMS, AA 04: 446, 13 - 447, 7.

⁵⁰ Quem cunhou o termo foi Schönecker. Segundo ele, a tese da analiticidade afirma que “um ser que é puramente racional e livre ou que é considerado como um tal ser, portanto exclusivamente como membro do mundo do entendimento, é um ser que sempre quer o bem; uma ‘vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa’. Liberdade positiva e autonomia, assim entendidas, são ‘conceitos recíprocos’. O importante aqui é que a lei moral não é entendida como uma proposição sintética (portanto, não como imperativo), mas como um proposição descritivo-analítica” (SCHÖNECKER, 1999, p. 410). Contra ele, ver Allison, que a denomina “tese da reciprocidade”, recorrendo à noção de que, mais do que apenas a liberdade implicar a moralidade (como, segundo ele, Schönecker teria proposto), ambas são conceitos recíprocos em sentido estrito, ou seja, conceitos que se caracterizam por uma bi-implicação. “[D]izer que uma vontade livre e uma vontade sob a lei moral são o mesmo é dizer mais do que: se liberdade da vontade é pressuposta, a moralidade e seu princípio seguem-se de uma análise do conceito de liberdade. É também afirmar o reverso, a saber, que: se a moralidade é

liberdade da vontade, o princípio da moralidade se segue por “mera análise do seu conceito”; na sequência, coloca a questão de como entender o imperativo categórico enquanto proposição sintética a priori⁵¹.

Na segunda subseção Kant retoma a noção de que a moralidade deve valer para todos os seres racionais⁵², afirmando que todo ser que só pode agir sob a ideia da liberdade é livre de um ponto de vista prático, como se também fosse livre de uma perspectiva teórica, sendo necessário pensar a sua razão como prática, isto é, tendo uma causalidade com respeito a seus objetos⁵³. Como é impossível pensar uma razão que em seus juízos não seja “autora de seus princípios” (liberdade de pensar), ela precisa, por conseguinte, ser considerada como livre também enquanto razão prática (liberdade de agir). Portanto, a “ideia de

pressuposta, o conceito de liberdade segue-se analiticamente. Em suma, é afirmar uma reciprocidade estrita ou bi-condicional” (ALLISON, 2011, p. 294). Para as diferenças de ambas as leituras, cf. Santos, 2020. Concordamos com Marília Espírito Santo em sua crítica a Allison: este, por não levar suficientemente em conta a diferença entre seres racionais perfeitos e imperfeitos, equivocava-se ao supor que liberdade e moralidade seriam conceitos recíprocos estritos, ou seja, possuiriam a mesma extensão; tal reciprocidade estrita seria possível apenas em seres racionais perfeitos, não em seres racionais imperfeitos, como o ser humano, para os quais o agir livre não é necessária e forçosamente moral (ESPÍRITO SANTO, 2020). Mais sobre isso adiante. Ainda sobre o termo, recentemente Heiner Klemme cunhou a expressão “tese da identidade” para designar o mesmo que propõe Schönecker (KLEMME, 2017, p. 177).

⁵¹ GMS, AA 04: 447, 8 – 447, 25.

⁵² GMS, AA 04: 447, 28 – 448, 4.

⁵³ GMS, AA 04: 448, 4-14.

liberdade” precisa ser pressuposta como propriedade da vontade de todo ser racional⁵⁴.

Na terceira subseção Kant recapitula a argumentação até aqui⁵⁵ e apresenta algumas variações da pergunta sobre como o imperativo categórico é possível⁵⁶. Na sequência é exposta a suspeita de uma “espécie de círculo” em que a argumentação parece incorrer⁵⁷, como se a validade ou “importância” da lei moral fosse pressuposta para explicar a liberdade. De modo a escapar de tal suspeita de círculo, Kant evoca a sua doutrina do idealismo transcendental (a distinção entre fenômeno e coisa em si, mundo sensível e mundo intelectual ou inteligível ou, ainda, mundo do entendimento) como solução para sair do círculo⁵⁸, até este ser finalmente resolvido⁵⁹. Pode-se interpretar essas três subseções como a “preparação”⁶⁰ para a dedução do princípio supremo da moralidade ou prova da validade do imperativo categórico enquanto proposição sintética a priori⁶¹, a ser realizada na subseção 4. Na sequência cada um desses passos argumentativos será discutido em maior detalhe.

⁵⁴ GMS, AA 04: 448, 14-22.

⁵⁵ GMS, AA 04: 448, 25 – 449, 6.

⁵⁶ GMS, AA 04: 449, 7 – 450, 17.

⁵⁷ GMS, AA 04: 450, 18-29.

⁵⁸ GMS, AA 04: 450, 30 – 453, 15.

⁵⁹ GMS, AA 04: 453, 3 – 453, 15.

⁶⁰ GMS, AA 04: 447, 26.

⁶¹ GMS, AA 04: 463, 22-23.

2. Comentário

2.1. Subseção 1 – O conceito da liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade

Kant inicia a primeira subseção, “O conceito da liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”, apresentando a vontade como uma “espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais”⁶², ou seja, seres que não possuem apenas “uma mera faculdade apetitiva”⁶³, mas também uma outra “faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis”⁶⁴, a saber, a vontade. Neste contexto, a liberdade é a propriedade dessa causalidade da vontade e seria ela, ademais, como enuncia o título da subseção, a “chave para explicar” a autonomia da vontade, cujo estatuto como princípio supremo da moralidade havia sido a conclusão de GMS II.

Kant opõe aqui duas “explicações” ou conceitos de liberdade: um negativo e outro positivo. O negativo seria aquele que apresenta a liberdade como uma espécie de causalidade diferente da causalidade natural, ou seja, como uma causalidade “na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias”⁶⁵.⁶⁶ Trata-se de uma discussão

⁶² GMS, AA 04: 446, 7-8.

⁶³ GMS, AA 04: 453, 11.

⁶⁴ GMS, AA 04: 427, 19-20.

⁶⁵ GMS, AA 04: 446, 9-10.

⁶⁶ Ver a definição do conceito negativo da “liberdade do arbítrio” na Introdução à *Metafísica dos Costumes*: “A liberdade do arbítrio é aquela

que Kant realizara na *Crítica da Razão Pura*, em especial no terceiro conflito antinômico da razão pura, onde admitira a “pensabilidade” da liberdade ao argumentar pela “coexistência” ou não-contradição entre a causalidade por liberdade e causalidade natural.⁶⁷ O conceito negativo de liberdade da GMS III remete, pois, à noção cosmológica de liberdade da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, liberdade esta entendida como uma causa eficiente não determinada pelas leis naturais e por estados externos ou internos. Não obstante, tal causalidade livre (uma causa não causada) pode provocar efeitos sensíveis e, pois, cadeias causais no mundo sensível, devendo ser entendida como o “poder de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo”⁶⁸.

Ao explicar a liberdade como independência de causas alheias (externas ou internas), Kant ainda não a define positivamente⁶⁹, o que é exigido pela noção de que a liberdade é

independência de sua determinação pelos impulsos sensíveis” (MS, AA 06: 213).

⁶⁷ Uma discussão adicional, realizada na quinta subseção da GMS III, diz respeito à necessidade de *defender* a possibilidade ou pensabilidade da liberdade transcendental, em sentido cosmológico, contra o fatalista. Tal tarefa é de extrema importância, pois, segundo Kant, “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática” (KrV, A 534 / B 562), o que significaria que toda moralidade se tornaria uma ilusão ou engodo. Sobre isso, Cf. TREVISAN, 2020.

⁶⁸ KrV, A 533 / B 561.

⁶⁹ Na própria *Crítica da Razão Pura* Kant já afirmara, no contexto do terceiro conflito antinômico da razão pura, a necessidade de admitir, ao lado de seu conceito negativo, um conceito positivo de liberdade: “[T]oda ação, independentemente da relação temporal que ela mantém com outros

uma espécie de causalidade e, portanto, deve atuar segundo certas leis.⁷⁰ Ora, sem que se determine qual é essa lei segundo a qual a liberdade atua (como causalidade), “uma vontade livre seria uma coisa absurda <Unding>”⁷¹. O conceito positivo de liberdade, que “promana” do negativo⁷², é aquele que deve fornecer a especificação dessa lei e, assim, da lei da causalidade específica da liberdade. Ora, como a causalidade da vontade livre não pode ser (pelo próprio conceito de causalidade) sem lei e tampouco tal lei pode ser a da necessidade natural (pois isto significaria “uma heteronomia das causas eficientes”⁷³, “o que pode ser a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesmo uma lei?”⁷⁴. O raciocínio de Kant é razoavelmente simples: a causalidade da vontade livre não pode ser, por definição, sem lei (seria “anarquia”) e esta não pode ser a lei natural (seria heteronomia); ora o que resta senão a

fenômenos, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, que age livremente, portanto, sem ser dinamicamente determinada, seja por fundamentos externos ou internos (mas anteriores no tempo), na cadeia das causas naturais; e esta sua liberdade não pode, portanto, ser apenas considerada negativamente como independência das condições empíricas (pois nesse caso a faculdade da razão cessaria de ser uma causa dos fenômenos), mas tem de ser também designada positivamente como uma faculdade de iniciar por si mesma uma série de acontecimentos, de modo que nada comece nela, mas ela mesma, como condição incondicionada de toda ação voluntária, não admita sobre si nenhuma condição precedente no tempo, ao passo que seu efeito, embora começando na série dos fenômenos, não pode jamais constituir aí um começo absolutamente primeiro” (KrV, A 553-554 / B 581-582).

⁷⁰ Em outros momentos Kant liga analiticamente ao conceito de causalidade o de causas e efeitos regrados por leis. Cf, por exemplo, KrV, A 539 / B 567.

⁷¹ GMS, AA 04: 446, 21.

⁷² GMS, AA 04: 446, 14.

⁷³ GMS, AA 04: 446, 22-23.

⁷⁴ GMS, AA 04: 446, 25 - 447, 3.

possibilidade de que tal lei seja a que a própria vontade livre dá a si mesma, ou seja, a autonomia da vontade? Kant então retoma, em seu argumento, os resultados a que chegara na GMS II, identificando vontade livre e vontade sob leis morais, princípio da autonomia e imperativo categórico:

A proposição, porém: a vontade é em todas as ações uma lei para si mesmo, designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como uma lei universal. Mas isso é exatamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa⁷⁵.

Kant afirma nesta passagem a identidade ou “mesmidade”⁷⁶, implicada no conceito positivo de liberdade, entre vontade livre e vontade sob leis morais. Portanto, não surpreende que Kant enuncie, logo na sequência, a “tese da analiticidade”: “[s]e a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, pela mera análise de seu conceito, a moralidade juntamente com o seu princípio”⁷⁷. Kant parece estar afirmando que a moralidade e seu princípio, o princípio da autonomia, estariam contidos analiticamente no conceito (positivo) de liberdade, ou seja, pertenceriam à extensão de tal conceito, de modo que, uma vez pressuposta tal liberdade da vontade, o princípio que a determinaria decorreria analiticamente dela, pela mera análise ou

⁷⁵ GMS, AA 04: 447, 3-8.

⁷⁶ ESPÍRITO SANTO, 2020.

⁷⁷ GMS, AA 04: 447, 9-10.

“desmembramento” do seu conceito e suas notas características.⁷⁸ Ora, mas se fosse esse o caso, por que Kant teria proposto uma seção dedicada a deduzir tal princípio? Fosse o princípio da moralidade analítico, não haveria a necessidade de deduzi-lo ou provar sua validade, a exemplo do que ocorre com os imperativos hipotéticos.

Com efeito, logo na sequência do último trecho citado, Kant nos lembra que tal princípio “é sempre uma proposição sintética”⁷⁹. Na GMS II, Kant já havia assinalado o caráter sintético a priori do imperativo categórico^{80, 81}, em oposição ao caráter analítico tanto dos imperativos hipotéticos⁸² como também – embora sem mencioná-lo explicitamente – da lei moral enquanto princípio prático objetivo para uma vontade perfeitamente boa, santa ou divina, em relação à qual não caberiam conceitos como “dever”, “obrigação”, “necessitação” e, portanto, para a qual o mero “querer” da lei moral “já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei”⁸³. Parece ser

⁷⁸ Como, por exemplo, decorre analiticamente do conceito de “ser humano” o predicado “mortalidade”.

⁷⁹ GMS, AA 04: 447, 11.

⁸⁰ GMS, AA 04: 420, 12-17.

⁸¹ “Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, <e faço isso> a priori, por conseguinte de maneira necessária (embora objetivamente apenas, isto é, sob a ideia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Eis aí, pois, uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro <querer> já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas, sim, conecta-o imediatamente com o conceito da vontade enquanto vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele” (GMS, AA 04: 420, 29-36, nota).

⁸² GMS, AA 04: 417, 11-15; 419, 3-12.

⁸³ GMS, AA 04: 414, 1-9.

justamente este último caso aquele implicitamente enunciado na “tese da analiticidade”: para um ser perfeitamente racional, para uma vontade perfeitamente boa, santa ou divina, ou ainda, para a pura e simples natureza racional do ser humano, uma vez pressuposta a liberdade da vontade, decorreria analiticamente dela o princípio que a determina, ou seja, o seu “querer” coincidiria com a lei. No entanto, não é este o caso da vontade humana: para o ser humano, racional e sensível, a lei moral se apresenta não no modo “declarativo”, descrevendo como nossa vontade inevitavelmente se determina ao agir, mas, antes, no modo “imperativo”, descrevendo como nossa vontade *deve* se determinar ao agir; para nós, seres racionais imperfeitos, a lei moral não descreve como agimos, ela prescreve, sob a forma de um imperativo categórico, como devemos agir. Por isso, afirma Kant, “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana”⁸⁴. Em outras palavras, uma vontade perfeita está numa relação analítica com o princípio da moralidade, já uma vontade imperfeita está numa relação sintética com o mesmo princípio; apenas para uma vontade perfeita a proposição “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” tem caráter analítico. Portanto, conclui-se que a lei moral ou princípio supremo da moralidade se apresenta ao ser humano, imperfeito, como um imperativo categórico, uma proposição sintética a priori, devendo, pois, ser deduzida.

⁸⁴ GMS, AA 04: 414, 8-12.

Com efeito, ao definir neste momento da argumentação o princípio da moralidade como uma proposição sintética a priori, Kant esboça o procedimento dedutivo que seguirá nas subseções seguintes. As proposições sintéticas, como o imperativo categórico ou, na formulação feita na passagem, “uma vontade absoluta boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si”⁸⁵, exigem que haja um “terceiro” que realize a conexão entre duas “cognições”⁸⁶: no caso em questão, as cognições “vontade absolutamente boa” e “máxima [que] pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si”. O terceiro que conecta ambas seria fornecido, segundo Kant, pelo conceito positivo de liberdade, e, nesse momento da argumentação, Kant apenas o enuncia negativamente: ele “não pode ser, como no caso das causas físicas, a natureza do mundo sensível”⁸⁷, e prossegue:

[q]ue terceiro <termo> é esse, ao qual nos remete a liberdade, e do qual temos a priori uma ideia, não é possível ainda indicá-lo aqui de imediato, tornando compreensível a dedução do conceito da liberdade a partir da razão prática pura (e, com ela, a possibilidade de um imperativo categórico), mas precisa ainda de algum preparativo.⁸⁸

Esse “preparativo”, necessário para sabermos o que seria positivamente esse terceiro fornecido pelo conceito positivo de

⁸⁵ GMS, AA 04: 447, 11-13.

⁸⁶ GMS, AA 04: 447, 15-17.

⁸⁷ GMS, AA 04: 447, 19-20.

⁸⁸ GMS, AA 04: 447, 21-26.

liberdade, é feito nas subseções seguintes; deve-se esperá-las para saberemos que o “terceiro”, definido positivamente e apresentado na terceira subseção, é o conceito de *mundo do entendimento*. Contudo, antes de chegar a esse terceiro fornecido pelo conceito positivo de liberdade, é preciso que Kant apresente algum argumento em favor da pressuposição da liberdade como ideia sob a qual todo ser racional age.

2.2. Subseção 2 – A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais.

Na segunda subseção, “A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais”, Kant estabelece uma primeira relação entre os usos prático e teórico da razão que será retomada e desenvolvida nas subseções seguintes. De modo a poder pressupor a liberdade como “propriedade da vontade de todos os seres racionais”, Kant recorre a um conceito mais amplo⁸⁹ de razão como “autora de seus princípios”, como consciente de ser ela própria, e não por meio

⁸⁹ Trata-se da conhecida interpretação de Henrich (1975), que afirma que Kant parte aqui da “liberdade lógica” da razão. Preferimos, contudo, distinguir entre um conceito mais amplo de razão, como faculdade dos princípios, e o uso lógico da razão, como a, digamos, faculdade dos silogismos, bem como o uso transcendental da razão como fonte de conceitos puros, as ideias, a que será feita menção na próxima subseção. Ver o início da introdução da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant, antes de discutir os usos transcendental e lógico da razão, apresenta um “conceito universal da faculdade da razão” (K_rV, A 302 / B 359) como “faculdade dos princípios” (K_rV, A 299 / B 356), o que parece ser justamente o caso nesse momento da GMS III.

de “influências alheias”⁹⁰, a responsável pelos seus “juízos”, para então disso inferir a asserção de que, também no âmbito prático, temos de atribuir à razão uma “causalidade com respeito a seus objetos”, isto é, conferir a todo ser racional “também a ideia da liberdade, sob a qual somente ele age”⁹¹. Colocando em termos mais simples: Kant busca nesta subseção “legitimar a liberdade *de agir* por meio da liberdade *de pensar*”⁹². Não se trata, portanto, de pressupor que somos livres *porque* temos consciência da validade da lei moral ou do princípio da moralidade⁹³, mas, antes, de pensarmos-nos como livres no agir *porque* temos uma consciência da (auto)atividade de nossas faculdades de conhecimento, mais especificamente da razão. Em resumo, nesse momento da argumentação da GMS III Kant busca inferir da (auto-)atividade (espontaneidade teórica) de nossas faculdades de conhecimento e da razão a afirmação de que temos de pressupor que a vontade de todo sujeito racional só pode atuar (espontaneidade prática) sob a *ideia* de liberdade.

Antes de chegar a esse momento da argumentação, entretanto, Kant precisa defender que a liberdade, se se deseja atribuí-la à nossa vontade, deve também ser atribuída não apenas ao ser humano, mas a *todo* sujeito racional⁹⁴. É este o motivo de Kant enfatizar que se trata, aqui, da *ideia* de liberdade⁹⁵. O ponto

⁹⁰ GMS, AA 04: 448, 18.

⁹¹ GMS, AA 04: 448, 11-12.

⁹² SCHÖNECKER, 1999, p. 196.

⁹³ Como parece ser o caso da *Crítica da Razão Prática* e da doutrina do *Faktum* da razão.

⁹⁴ GMS, AA 04: 447, 28-31.

⁹⁵ GMS, AA 04: 448, 5; 11.

central do argumento – de resto, recorrente na GMS – é o de que a moralidade e sua lei só têm validade para nós⁹⁶ pois somos seres *também* racionais, não apenas sensíveis: fôssemos apenas sensíveis, a moralidade e sua lei não teriam nenhuma validade para nós. Ora, como a moralidade e a lei moral têm validade para nós considerados em nossa pura racionalidade e como, ademais, elas só têm validade por serem derivadas da “propriedade da liberdade”⁹⁷ (ou seja, dada a tese da analiticidade), conclui-se que “liberdade também tem de ser provada enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais”⁹⁸. Uma vez provada, ou dito de modo talvez mais adequado, *legitimada* a pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todo ser racional, pode-se dizer sobre esse ser, o qual “não pode agir senão *sob a ideia da liberdade*”, que ele “é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre”, valendo para ele todas as leis da liberdade, “como se a sua vontade também fosse declarada livre em si mesmo, e <isso> de uma maneira válida na filosofia teórica”⁹⁹. Kant não quer dizer com isso que a liberdade é declarada real ou efetiva de uma perspectiva teórico-especulativa – como já dito, a limitação da dedução em curso na GMS III implica admitir que a “realidade” da liberdade não pode ser provada pelo uso especulativo da razão –, apenas que temos de *pressupor*, para o uso *prático* da razão, que somos livres, sem a

⁹⁶ Não, porém, em seu caráter de obrigação, enquanto imperativo categórico, o que será tema das próximas subseções.

⁹⁷ GMS, AA 04: 447, 33.

⁹⁸ GMS, AA 04: 447, 33-34.

⁹⁹ GMS, AA 04: 448, 4-9.

pretensão de fundamentar, em sentido forte, tal pressuposição sob uma perspectiva teórico-especulativa.

O objetivo argumentativo de “admitir a liberdade (...) tão-somente na ideia”¹⁰⁰ implica, como afirmado anteriormente, ampliar o escopo da liberdade como propriedade da vontade de *todos* os seres racionais. Ora, por não ser uma especificidade ou nota característica específica da vontade humana, a liberdade não pode – e, em todo caso, sequer poderia – ser “mostrada” em “pretensas experiências da natureza humana”^{101, 102} mas, antes, deve ser provada ou inferida de alguma “atividade” (GMS, AA 04: 448, 3) considerada parte essencial da racionalidade de seres dotados de razão. Para tanto, Kant descreve, de forma extremamente sucinta, a razão como uma faculdade espontânea de pensar. Vale a pena transcrever toda a passagem:

Ora, é impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre; isto é, a vontade do mesmo só pode ser uma vontade própria sob a ideia da

¹⁰⁰ GMS, AA 04: 448, 28.

¹⁰¹ GMS, AA 04: 447, 35 – 448, 01.

¹⁰² Em muitos outros momentos da GMS Kant recusa uma fundamentação “antropológica” da moralidade, ou seja, fundada em algum aspecto sensível ou empírico da “natureza humana”, por exemplo, em GMS, AA 04: 410, 3-18.

liberdade e tem, pois, de ser conferida a todos os seres racionais de um ponto de vista prático¹⁰³.

É importante demorar-se um pouco mais nessa passagem. Com os termos “juízos” e “poder de julgar”, Kant alude a um elemento central de sua filosofia transcendental que havia sido exposto em detalhe na *Crítica da Razão Pura: a espontaneidade (Spontaneität ou Selbsttätigkeit)* do entendimento (e da razão, entendida como uma das faculdades de conhecimento) como uma das “duas fontes fundamentais do ânimo”, ao lado da receptividade da sensibilidade¹⁰⁴. De modo resumido¹⁰⁵, Kant define os juízos como “funções da unidade sob nossas representações”, ou seja, ações de unificação de diversas representações (singulares ou universais) sob outras mais gerais. Como podemos remeter todas as ações de unidade do entendimento a juízos, é permitido então definir o “entendimento como uma capacidade de julgar”¹⁰⁶. Tem-se, aqui, o uso lógico do entendimento, que se limita a ordenar representações sob outras mais universais, sem que por meio disso algum objeto seja conhecido. Ora, para Kant o conhecimento de objetos se dá não por meio do mero uso lógico do entendimento, mas, antes, da interrelação entre as representações das duas fontes fundamentais do ânimo: a espontaneidade e a receptividade. Todo múltiplo ou diverso recebido na sensibilidade somente é conhecido se, antes e entre outras coisas, for subsumido sob um conceito e – o que é

¹⁰³ GMS, AA 04: 448, 13-22.

¹⁰⁴ K γ V, A 50 / B 74.

¹⁰⁵ Para uma exposição mais detalhada, ver Trevisan, 2018a.

¹⁰⁶ K γ V, A 69 / B 94.

importante para nossos propósitos aqui – for considerado como *um* diverso¹⁰⁷, podendo constituir-se assim como um objeto, na medida em que está sujeito à unidade sintética da apercepção, por meio da qual este diverso é representado como pertencente a *uma* consciência, como pertencente a *um* sujeito. A ligação ou *conjunctio* de um diverso em geral na unidade sintética da apercepção é um “ato da espontaneidade” <Actus der Spontaneität> ou um “ato de sua [do sujeito] espontaneidade” <Actus seiner Selbstätigkeit>¹⁰⁸. Esse ato da espontaneidade do sujeito é o que garante que as representações dadas na sensibilidade sejam conceitualizadas como *unas*, isto é, que o diverso dado numa intuição seja representado como *uno*¹⁰⁹, tornando-se, assim, *minha* representação. Nesse contexto, entende-se o conhecido início do § 16 da dedução transcendental da edição B da *Crítica da Razão Pura*: “O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações”¹¹⁰, e esse *eu penso*, ele mesmo uma representação, é um “ato da espontaneidade”¹¹¹. Nessas passagens da *Crítica da Razão Pura* Kant está se referindo explicitamente ao entendimento como essa faculdade espontânea. No entanto, o mesmo pode ser dito da razão – e talvez até em sentido mais adequado. Como uma das faculdades de conhecimento, a razão tem também um uso lógico e faz juízos próprios (as “inferências da razão” ou silogismos <Vernunftschlüsse>), produz a “unidade das

¹⁰⁷ K_rV, B 144.

¹⁰⁸ K_rV, B 130.

¹⁰⁹ K_rV, B 144.

¹¹⁰ K_rV, B 131.

¹¹¹ K_rV, B 132.

regras do entendimento sob princípios”¹¹² e é, ela mesma, fonte de conceitos puros: as ideias transcendentais, que representam uma unidade absoluta e incondicional das unidades sintéticas sempre condicionadas do entendimento¹¹³. Nessa medida, a razão, em seu uso teórico, pode ser dita espontânea ou mesmo “*absolutamente espontânea*”¹¹⁴.

Como Kant realiza a inferência da espontaneidade “teórica” da razão para a sua liberdade, ou seja, como compreender o “*por conseguinte*” da passagem da GMS III citada acima? Uma possível e convincente resposta é que Kant parece traçar uma íntima relação entre a *liberdade de pensar* com a *liberdade de agir*. Na *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, a “espontaneidade absoluta” da razão é vinculada à *liberdade transcendental*¹¹⁵. Em outro texto tal vinculação ou identificação é ainda mais explícita. Na Recensão do *Ensaio de um Método para a Doutrina dos Costumes*, de Johann Heinrich Schulz, publicada em 1783,¹¹⁶ Kant é claro: a liberdade de pensar e a liberdade de agir, embora por certo distintas, são modos de uma mesma faculdade espontânea ou de uma mesma liberdade:

Embora não tenha desejado confessar a si próprio, ele [Schulz] pressupôs, no fundo de sua alma, que o entendimento tem a faculdade de determinar seu juízo segundo fundamentos objetivos que são sempre válidos, e não permanece sob o mecanismo das causas

¹¹² K_rV, A 302 / B 359.

¹¹³ K_rV, A 326 / B 382-3.

¹¹⁴ K_rV, A 446 / B 474; A 448 / B 476.

¹¹⁵ K_rV, A 418/ B 446.

¹¹⁶ Sobre a resenha, ver Schönecker, 1999, p. 225-233. Klemme, 2015, p. 200-211.

determinantes puramente subjetivas que podem modificar-se na consequência; por conseguinte, ele admite sempre a liberdade de pensar, sem a qual não há razão. Da mesma maneira, ele tem também de pressupor a liberdade da vontade no agir, sem a qual não há costumes <Sitten>, se em seu modo íntegro de vida ele queira – como não duvido que seja o caso – proceder segundo as leis eternas do dever e não ser um jogo de seus instintos e inclinações, embora ao mesmo tempo ele próprio negue essa liberdade, pois de outra forma não consegue fazer concordar seus princípios práticos com os especulativos¹¹⁷.

A inevitável admissão da liberdade de pensar, “sem a qual não há razão”, implica admitir ou pressupor a liberdade da vontade no agir: da inevitabilidade de nos pensarmos como autores de nossos próprios juízos (de que as representações que ligo num juízo sejam consideradas “minhas”) decorreria a necessidade de pressupormos que somos transcendentemente livres e, portanto, *também e necessariamente* livres de uma perspectiva prática.¹¹⁸ Em

¹¹⁷ RezSchulz, AA 08: 14.

¹¹⁸ *Mutatis mutandis* Kant exprime algo semelhante na solução do terceiro conflito antinômico na *Crítica da Razão Pura*. Segundo Kant, a liberdade em sentido cosmológico (ou seja, o “começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente”) seria “uma ideia transcendental pura”, ou ainda, a “ideia de uma espontaneidade pura 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*, A 533 / B 561). E, prossegue Kant, “sobre essa ideia *transcendental da liberdade*” se funda “o conceito prático da mesma”, ou seja, “a independência do arbítrio em relação à necessitação pelos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, A 533-4 / B 561-2). Parece que aqui Kant ainda se limita ao conceito negativo de liberdade discutido no início de GMS III.

termos mais próximos aos da passagem citada acima da GMS III: assim como, no pensar, temos atribuir a “determinação do poder de julgar” à própria razão que tem consciência de seus juízos como seus juízos *próprios*, assim também, no agir (“de um ponto de vista prático”), temos de conferir a essa mesma razão (“enquanto razão prática” ou “enquanto vontade de um ser racional”) também a ideia de liberdade enquanto liberdade transcendental, unicamente sob a qual a vontade de tal ser é considerada como sua vontade *própria*, agindo sob “a ideia de liberdade”, ou seja, de uma perspectiva prática. Há, portanto, uma homologia entre a noção de “autoria” nos juízos e princípios, e a noção de “autoria” no agir: em ambos os casos, considera-se a razão como espontânea e, pois, como transcendental e praticamente livre.

2.3. Subseção 3 – *Do interesse que se prende às ideias da moralidade*

Na terceira subseção, “Do interesse que se prende às ideias da moralidade”, a mais extensa do trecho da GMS III aqui comentado, Kant dá um passo adicional no “preparativo” da dedução que se consuma na quarta subseção e que, como já mencionado, deve responder à seguinte pergunta: “[c]omo é possível a priori uma tal proposição prática sintética [scil. o imperativo categórico – D.K.T] e por que é necessária”¹¹⁹, ou seja, “*donde adviria que a lei moral obriga [?]*”¹²⁰ – em outras palavras, a questão sobre a validade da lei moral enquanto um imperativo categórico. Após na segunda subseção ter inferido da liberdade de pensar a

¹¹⁹ GMS, AA 04: 444, 35-6.

¹²⁰ GMS, AA 04: 450, 17.

liberdade da vontade de todos os sujeitos racionais e, com isso, legitimado a pressuposição da liberdade, Kant precisa agora, na terceira subseção, determinar qual seria, digamos, a especificidade da condição dessa liberdade da vontade *humana*: ao pensarmos-nos como livres e submetidos ou sujeitos à legalidade da lei moral, pensamos-nos *ao mesmo tempo* também como determinados e submetidos à legalidade da lei natural. Trata-se do já mencionado aporte do idealismo transcendental à argumentação da GMS III, e com ele Kant chega ao fulcro daquela que é, nessa subseção, a passagem à crítica da razão prática pura: por meio de “dois pontos de vista”¹²¹ pensamos-nos como pertencentes *ao mesmo tempo* ao mundo do entendimento e ao mundo dos sentidos, pensamos-nos *ao mesmo tempo* como fenômeno (ser natural determinado) e coisa em si (inteligência espontânea e livre). É justamente o recurso ao duplo de vista que faz com que seja afastada a suspeita de um “círculo oculto”¹²²: a suspeita – baseada na suposição da liberdade a partir da validade da lei moral e numa equivocada ampliação da tese da analiticidade a seres racionais e sensíveis – de que há uma inferência “da liberdade à autonomia e desta à lei moral, a saber, a suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a ideia da liberdade só por causa da lei moral, a fim de inferi-la por sua vez da liberdade”¹²³. Com o recurso ao duplo ponto de vista, afastamos a suspeita de círculo e sabemos que somos espontâneos e, pois, livres, uma vez que, enquanto inteligências, nos pensamos como membros do mundo do entendimento e sujeitos ao

¹²¹ GMS, AA 04: 452, 25.

¹²² GMS, AA 04: 453, 2-3.

¹²³ GMS, AA 04: 453, 2-8.

princípio de autonomia, mas, ao mesmo tempo, enquanto seres sensíveis, sabemos-nos pertencentes ao mundo dos sentidos e submetidos à legalidade da natureza e ao princípio de heteronomia – e, *por isso, obrigados* pela lei moral enquanto um imperativo categórico (“eu devo”, não “eu quero”). Resta à próxima subseção terminar o procedimento dedutivo que vem sendo preparado e responder, por fim, a esta questão: “*donde adviria que a lei moral obriga [?]*”¹²⁴, ou seja, explicar de onde advém o caráter obrigante da lei moral enquanto imperativo categórico para seres racionais e sensíveis. Embora nesta terceira subseção Kant encontre, no mundo do entendimento, o “terceiro” termo que deve realizar a mediação entre as duas cognições, mencionadas na primeira subseção¹²⁵, resta à quarta subseção determinar a relação hierárquica que há entre os mundos do entendimento e o sensível e entre as leis de ambos os mundos.

Kant inicia esta terceira subseção da GMS III retomando alguns dos resultados das anteriores. Ao “reconduzir o conceito determinado da moralidade à ideia da liberdade”¹²⁶, esta não havia sido provada em sua efetividade ou realidade, mas apenas pressuposta para que se tornasse compreensível a causalidade da vontade de um ser racional em geral. Ora, da pressuposição dessas “ideias”¹²⁷ decorreu a “consciência de uma lei prática”¹²⁸ que regra

¹²⁴ GMS, AA 04: 450, 17.

¹²⁵ GMS, AA 04: 447, 21-26.

¹²⁶ GMS, AA 04: 448, 25-26.

¹²⁷ Embora nas duas versões originais da GMS conste o plural “ideias”, Gustav Hartenstein, em sua edição da GMS, corrige para o singular “ideia”. Decerto, a correção de Hartenstein parece fazer sentido, uma vez que Kant, na argumentação até aqui, menciona apenas a ideia de liberdade.

¹²⁸ GMS, AA 04: 449, 8-9.

a causalidade por liberdade, a saber, a lei segundo a qual os princípios subjetivos que determinam tal vontade devem valer objetivamente, isto é, “universalmente”¹²⁹. Kant coloca aqui, mais uma vez, a questão sobre a validade da lei moral, desta vez já a especificando para a vontade humana, isto é, sob a forma de imperativo categórico: por que essa lei, que, devido à tese da analiticidade, apresenta-se como um “eu quero” <Wollen> para todo ser racional perfeito, mas, “para seres que, além disso, são, como nós, afetados pela sensibilidade”¹³⁰, apresenta-se, na verdade, como um “eu devo” <Sollen>? Em outras palavras, por que estamos “sujeitos” ou “submetidos” a tal princípio prático ou a tal lei¹³¹? Nesse momento da argumentação, Kant coloca a questão da validade da lei para o ser humano enquanto sujeito racional e sensível em termos do *interesse* envolvido na moralidade.¹³² O próprio conceito “interesse”, Kant escreve na GMS II, só tem sentido para uma vontade “dependente, que não é sempre por si mesma conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse”¹³³. Na GMS III Kant prossegue: enquanto uma vontade dependente, isto é, imperfeita, nenhum interesse “me impele” a submeter-me ao princípio da moralidade (o que seria um agir por interesse, um interesse patológico), mas, antes, tenho de *tomar* um interesse na ação pela moralidade (o que seria um agir por dever, um interesse

¹²⁹ GMS, AA 04: 449, 10-11.

¹³⁰ GMS, AA 04: 449, 18-20.

¹³¹ GMS, AA 04: 449, 12; 450, 13, 22.

¹³² Sobre o conceito de “interesse” em Kant, ver Rohden, 1981.

¹³³ GMS, AA 04: 413, 29-32.

prático)¹³⁴. Esse “tomar interesse” de um ser racional imperfeito pela moralidade é inexplicável, esbarramos, aqui, nos limites da dedução do princípio supremo da moralidade e – como afirma o título da quinta subseção – de “toda filosofia prática”: “a impossibilidade objetiva de *explicar* a liberdade da vontade é a mesma coisa que a impossibilidade de descobrir e tornar compreensível um *interesse* que o homem possa tomar nas leis morais”¹³⁵. A tentativa de explicar tal tomada interesse equivaleria a tentar explicar “como é que a razão pura pode ser prática”¹³⁶, ou ainda, “o que seria a mesmíssima coisa (...), explicar como é possível a liberdade”, o que implicaria, por sua vez, “transgredir todos os limites” da razão¹³⁷.

Embora não seja possível explicar como tomamos interesse pela moralidade, isto é, a efetividade da liberdade e, assim, como a razão prática pode ser prática, podemos explicar *que* e de *qual maneira* nos submetemos ou nos sujeitamos à lei moral: como um mandamento incondicional, um imperativo categórico, que obriga e, assim, impõe um “eu devo” em lugar de um “eu quero”. Antes de passar à exposição do duplo ponto de vista que explica o caráter obrigante da lei moral para a vontade humana, Kant enuncia o que parecia ser um “círculo” na sua argumentação. Vejamos as duas formulações de Kant para tal círculo, a primeira na sua aparição inicial e a segunda ao já ter sido “removida” sua suspeita, após o aporte argumentativo do idealismo transcendental:

¹³⁴ GMS, AA 04: 449, 14-17; Cf. AA 04: 412, 26-36.

¹³⁵ GMS, AA 04: 459, 32-33; Cf. 460, 2.

¹³⁶ GMS, AA 04: 462, 32.

¹³⁷ GMS, AA 04: 458, 36-37 – 459, 2.

Nós nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para nos pensar sob leis morais na ordem dos fins, e pensamos-nos depois como submetidos a essas leis porque nos conferimos a liberdade da vontade¹³⁸.

Está removida agora a suspeita, que levantamos acima, de que um círculo oculto estaria contido em nossa inferência da liberdade à autonomia e desta à lei moral, a saber, a suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a ideia da liberdade só por causa da lei moral, a fim de inferi-la por sua vez da liberdade; por conseguinte, de que não teríamos conseguido indicar qualquer fundamento para essa lei, mas que só poderíamos propô-la como petição de um princípio, que as almas de boa índole de bom grado hão de nos conceder, mas nunca como uma proposição passível de prova¹³⁹.

Qual seria a natureza de tal círculo? Seria um *circulus in probando*, isto é, um círculo vicioso, ou antes uma *petitio principii*, uma petição de princípio?¹⁴⁰ De acordo com a primeira alternativa, o círculo consistiria em argumentar que “nós somos livres porque nós estamos sujeitos à lei; e: nós estamos sujeitos à lei porque nós somos livres”¹⁴¹, porém, como a liberdade e a lei moral significam autonomia, o conceito de liberdade não pode ser usado para justificar o de lei moral e vice-versa. De acordo com a segunda

¹³⁸ GMS, AA 04: 450, 19-23.

¹³⁹ GMS, AA 04: 453, 3-11.

¹⁴⁰ Para uma discussão mais detalhada sobre o “círculo” na GMS III, ver Espírito Santo, 2018, e Schönecker, 1999.

¹⁴¹ BRANDT, 1988, p. 186.

alternativa, a suspeita de círculo consistiria em, “devido à ‘importância’ da lei moral, admitir a liberdade ‘só por causa da lei’, sem propriamente prová-la [a liberdade]”¹⁴². A primeira alternativa, embora a mais recorrente na literatura especializada¹⁴³, não parece ser correta. Ora, “segundo Kant, nossa obrigação pela lei moral está fundamentada em nossa liberdade, mas nossa liberdade não está fundamentada em nossa obrigação moral”¹⁴⁴. Fosse esse o argumento de Kant, o círculo não seria, como ele próprio ressalta, uma “suspeita”, mas, antes, um real círculo vicioso. Assim, nos resta a segunda alternativa e, de fato, o próprio Kant afirma tratar-se de uma *Erbittung eines Prinzips*¹⁴⁵, uma “petição de princípio”. Nas passagens acima e na argumentação kantiana, o risco envolvido na suspeita de círculo consiste não em apoiar a suposição da liberdade na da lei moral e vice-versa, mas, antes, em inferir, da lei moral (“só por causa da lei”), a pressuposição da liberdade da vontade humana; ademais, “devido à tese da analiticidade”¹⁴⁶, em assumir que a admissão da liberdade humana está, desse modo e devido à pressuposição da liberdade da segunda subseção, justificada e, com ela, a validade da lei moral enquanto um imperativo categórico. É justamente essa dupla conclusão que Kant pretende recusar nesse momento de sua argumentação.

Para afastar o risco do círculo ou dessa petição de princípio, Kant propõe uma “saída”:

¹⁴² SCHÖNECKER, 1999, p. 405.

¹⁴³ SCHÖNECKER, 1999, p. 349-356.

¹⁴⁴ ESPÍRITO SANTO, 2018, p. 136.

¹⁴⁵ GMS, AA 04: 453, 9.

¹⁴⁶ SCHÖNECKER, 1999, p. 405.

Mas ainda nos resta uma saída, a saber, investigar se nós, quando nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes a priori, não adotamos um outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos segundo nossas ações como efeitos que vemos diante de nossos olhos¹⁴⁷.

Nesse momento da argumentação da GMS III surge o aporte do idealismo transcendental e a noção de um “duplo ponto de vista”. Vimos como Kant havia, na segunda subseção, inferido a liberdade de agir a partir da liberdade de pensar. De modo a afastar a suspeito de círculo, cumpre a Kant retomar esse argumento, complementá-lo e defender a posição de que não somos apenas seres espontâneos e livres ou apenas seres passivos e determinados, ou melhor, que estes não são pontos de vista excludentes a partir dos quais podemos enunciar algo sobre nós e nosso agir. Sobre nós, seres racionais e sensíveis, podemos dizer que somos espontaneidade e passividade e que, pois, estamos sujeitos, ao mesmo tempo, a duas legislações e legalidades: à da liberdade e à da natureza. Para chegar a essa conclusão, contudo, Kant precisa cumprir três passos: primeiro, introduzir a distinção entre mundo do entendimento e mundo dos sentidos, fenômeno e coisa em si¹⁴⁸; segundo, recorrendo e prolongando as reflexões da segunda subseção, aplicar tal distinção ao Eu do ser humano¹⁴⁹;

¹⁴⁷ GMS, AA 04: 450, 30-34.

¹⁴⁸ GMS, AA 04: 450, 35 - 451, 20.

¹⁴⁹ GMS, AA 04: 451, 21 - 452, 30.

e, terceiro, com base nos passos anteriores, realizar a passagem para a liberdade prática e a autonomia¹⁵⁰ ¹⁵¹.

O primeiro passo é iniciado por Kant com o apelo a uma “observação que não exige nenhuma reflexão lá muito sutil” e que pode ser realizada pelo “entendimento mais comum”¹⁵²: as representações que chegam a nosso “arbitrio” e, de modo geral, aos sentidos, são representações de objetos conforme eles nos afetam, não como seriam considerados em si mesmos, ou seja, só conhecemos tais objetos que nos afetam como eles nos afetam, enquanto fenômenos, não como seriam em si mesmos. Trata-se de um resultado a que Kant chegara já na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, ao expor espaço e tempo como formas puras da sensibilidade, e a sensibilidade, entendida enquanto receptividade, como a única maneira pela qual os objetos podem nos afetar¹⁵³. Dessa distinção, continua Kant, “segue por si só”¹⁵⁴ que é preciso admitir, “por trás dos fenômenos, ainda outra coisa que não é aparência, a saber, as coisas em si”¹⁵⁵.¹⁵⁶ Nesses dois

¹⁵⁰ GMS, AA 04: 452, 31 - 453, 2.

¹⁵¹ Para esses passos, ver, com modificações, Schönecker, 1999, p. 257-8.

¹⁵² GMS, AA 04: 450, 35-37.

¹⁵³ K_rV, A 44-46 / B 61-63.

¹⁵⁴ GMS, AA 04: 451, 12.

¹⁵⁵ GMS, AA 04: 45, 12-14.

¹⁵⁶ Também a esta conclusão Kant já chegara na *Crítica da Razão Pura*: “A sensibilidade e seu campo, que é o dos fenômenos, são eles próprios limitados pelo entendimento a não dizerem respeito às coisas em si mesmas, mas apenas ao modo como as coisas nos aparecem através de nossa constituição subjetiva. Este foi o resultado da estética transcendental como um todo, e do conceito de um fenômeno em geral se segue naturalmente que algo tem de corresponder-lhe que não é em si mesmo fenômeno, já que o fenômeno não pode ser nada por si mesmo e fora de nosso modo de representação; se não deve, pois, formar-

momentos Kant alude a um modo “negativo” e a outro “positivo” de chegar ao conceito de coisa em si: respectivamente, como o reverso do que nos afeta a sensibilidade e como o “algo” que temos de admitir por trás dos fenômenos.¹⁵⁷ Ora, daqui resulta, segundo Kant, uma distinção adicional, ainda que “grosseira”: “entre um *mundo sensível* e um *mundo do entendimento*”¹⁵⁸, ou seja, um mundo dos fenômenos (objetos conforme nos afetam) e um mundo das coisas em si (objetos conforme sejam em si mesmos, o mundo “por detrás” dos fenômenos).

Aquela mesma distinção entre fenômeno e coisa em si se aplica, Kant prossegue, ao próprio ser humano, e com isso chegamos ao segundo passo. Também podemos considerar a nós mesmos segundo esse “duplo ponto de vista”. Mediante a sensação interna (ou seja, enquanto temos consciência de nós mesmos como uma representação dada no sentido interno, no tempo), o ser humano não se conhece como é em si mesmo, mas apenas enquanto fenômeno, “através do fenômeno de sua natureza e da maneira pela qual sua consciência é afetada”¹⁵⁹. No entanto, assim como ocorre com os demais objetos, também o ser humano tem de “admitir, além dessa qualidade de seu próprio

se um círculo constante, a palavra ‘fenômeno’ já indica a referência a algo cuja representação imediata, embora de fato sensível, tem de ser em si mesma, independentemente dessa constituição de nossa sensibilidade (em que se funda a forma de nossa intuição), algo, i.e., um objeto independente de nossa sensibilidade” (K τ V, A 251-252).

¹⁵⁷ Para uma discussão sobre os conceitos positivo e negativo de coisa em si, ou melhor, número negativo e positivo, e a função de ambos na filosofia transcendental em geral e na filosofia prática em particular, Cf. Hulshof, 2011.

¹⁵⁸ GMS, AA 04: 451, 17-19.

¹⁵⁹ GMS, AA 04: 451, 26-28.

sujeito composta de meros fenômenos, ainda outra coisa subjacente a ela, a saber, o seu *Eu*, como que este possa ser em si mesmo”¹⁶⁰. Daqui se conclui que, igualmente como ocorre com os demais objetos, também o ser humano deve se considerar como pertencente a dois mundos. O “Eu” tem

de se considerar como pertencente ao *mundo sensível* no que concerne à mera percepção e receptividade das sensações, com respeito, porém, àquilo que possa ser nele pura atividade (àquilo que chega à consciência, não de modo alguma pela afecção dos sentidos, mas imediatamente), <como pertencente> ao *mundo intelectual*, do qual, no entanto, nada mais conhece¹⁶¹.

Decerto, a exemplo do que ocorre com os demais objetos, Kant parece estar aqui se referindo a um conceito ainda “negativo” do Eu enquanto coisa em si e pertencente ao mundo intelectual, ou seja, como o mero reverso do Eu considerado enquanto fenômeno. Resta identificar “àquilo que *possa ser* nele pura atividade <*Tätigkeit*>” (grifo meu) para, então, começar a definir em termos mais “positivos” o que seria o Eu intelectual por detrás do Eu sensível. Logo adiante na argumentação, Kant retoma e aprofunda o que afirmara na segunda subseção da GMS III sobre a liberdade de pensar entendida como espontaneidade, introduzindo a noção da razão como esta pura autoatividade <*Selbsttätigkeit*> ou espontaneidade:

¹⁶⁰ GMS, AA 04: 451, 28-31.

¹⁶¹ GMS, AA 04: 451, 31-36.

Ora, o ser humano encontra efetivamente dentro de si uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, até de si mesmo na medida em que é afetado por objetos, e tal é a *razão*. Esta, enquanto pura autoatividade [ou espontaneidade], eleva-se acima até mesmo do *entendimento* (...). [A] razão (...) mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que ela ultrapassa assim tudo o que a sensibilidade possa lhe fornecer, provando que sua ocupação principal consiste em distinguir um do outro o mundo sensível e o mundo inteligível, mas traçando assim para o próprio entendimento as suas barreiras¹⁶².

Na atividade envolvida na produção das ideias (o uso “transcendental” da razão a que se fez referência acima) a razão mostra a atividade ou “espontaneidade pura” buscada, sendo possível que se defina em termos mais positivos aquilo em que consistiria o ser humano considerado enquanto coisa em si.¹⁶³ As ideias são os conceitos da razão, conceitos que representam o

¹⁶² GMS, AA 04: 452, 7-21.

¹⁶³ Mais uma vez Kant está afirmando aqui algo que já discutira na solução do terceiro conflito antinômico da razão pura: “O ser humano, contudo, que de resto conhece toda a natureza apenas através dos sentidos, também se conhece a si mesmo através da mera apercepção, mais precisamente em ações e determinações internas que ele absolutamente não pode contar entre as impressões dos sentidos; e é ele mesmo, por certo, de um lado fenômeno <Phänomen>, de outro – qual seja, em relação a certas faculdades – um objeto meramente inteligível, já que a sua ação não pode, de forma alguma, ser atribuída à receptividade da sensibilidade. Nós denominamos tais faculdades entendimento e razão; a última, em especial, se distingue de modo inteiramente próprio e admirável de todas as forças empiricamente condicionadas, já que considera seus objetos apenas segundo ideias e a partir disso determina o entendimento, que faz então de seus conceitos (também puros, é verdade) um uso empírico” (K_rV, A 546-547 / B 574-575).

absoluto, o incondicionado, a totalidade das condições, ou ainda, a unidade incondicionada das unidades sintéticas sempre condicionadas do entendimento¹⁶⁴. Dentre essas ideias, encontra-se, como sabido, a da liberdade. Como pura espontaneidade, o ser humano enquanto ser racional deve se considerar livre, uma “inteligência” e pertencente ao mundo inteligível; no entanto, por ser não tão-somente racional, mas também sensível, o ser humano se considera também enquanto pertencente ao mundo sensível:

Por isso, enquanto inteligência (portanto, não do lado de suas forças inferiores), um ser racional tem de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; por conseguinte, ele tem dois pontos de vista a partir dos quais pode se considerar e vir a conhecer leis do uso de suas forças, conseqüentemente de todas as suas ações: *primeiro*, na medida em que pertence ao mundo sensível, sob leis da natureza (heteronomia), *segundo*, enquanto pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas¹⁶⁵.

Portanto, o ser humano inevitavelmente se considera sob esse duplo ponto de vista, o da natureza e o da liberdade. Antes de passar ao último passo, o da passagem para a liberdade prática e a autonomia, cumpre se deter um pouco mais nessa noção de um “duplo Eu” no ser humano: enquanto inteligência e enquanto representação do sentido interno, enquanto sujeito e como objeto. Ambos, no entanto, devem ser considerados modos

¹⁶⁴ K_rV, A 326 / B 382-383.

¹⁶⁵ GMS, AA 04: 452, 23-30.

distintos de um mesmo “Eu”. No contexto das faculdades do conhecimento, o “Eu pensante” é considerado de duas maneiras: como “consciência lógica (pura)” e como “consciência psicológica (aplicada)”¹⁶⁶. No entanto, trata-se, sempre, de *um e mesmo Eu* que é considerado de duas perspectivas: “Eu, enquanto ser pensante, sou decerto *um e o mesmo sujeito comigo*, enquanto ser sensível, mas enquanto objeto da intuição empírica interna, isto é, enquanto sou afetado internamente por sensações do tempo (...), só me conheço como apareço a mim mesmo, não como coisa em si mesma”¹⁶⁷. Kant confirma essa noção de duplo ponto de vista sobre o Eu também na dedução transcendental das categorias:

[C]omo, portanto, eu posso dizer “*eu*, como inteligência e sujeito *pensante*, conheço-me *a mim mesmo* como o objeto *pensado* na medida em que sou dado a mim mesmo na intuição, mas, a exemplo de outros fenômenos (*Phänomene*), não como sou para o entendimento, e sim como apareço para mim mesmo”, isso não é, em si, nem mais nem menos difícil do que [entender] como eu posso ser em geral um objeto e, de fato, um objeto da intuição e da percepção interna¹⁶⁸.

O Eu pensante que se considera como inteligência é o Eu determinante, não o Eu determinado como fenômeno no sentido interno (como uma representação que se dá no tempo); o Eu enquanto inteligência é aquele que tem consciência de si enquanto espontaneidade:

¹⁶⁶ Anth, AA 07: 142.

¹⁶⁷ Anth, AA 07: 142. *Grifo meu*.

¹⁶⁸ KrV, B 155-156.

O “eu penso” expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i.e. colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a intuição de si, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada a priori, i.e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Como não tenho uma outra intuição de si, contudo, que antes do ato de determinar desse em mim o determinante – do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade – do mesmo modo como o tempo dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar, i.e. do determinar, e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente, i.e., como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame inteligência¹⁶⁹.

Retornando à GMS, no momento argumentativo em que nos encontramos Kant deve passar desse duplo Eu pensante ou de um mesmo Eu pensante considerado sob dois pontos de vista, para um duplo Eu agente ou de um mesmo Eu agente considerado sob dois pontos de vista – e, decerto, um Eu sensível e racional submetido a duas legalidades: a da natureza e a da liberdade. Trata-se do terceiro passo do aporte do idealismo transcendental. Para realizar a passagem à liberdade prática e à autonomia, do Eu pensante ao Eu agente, Kant alude à causalidade implicada na “espontaneidade pura” que a razão

¹⁶⁹ KrV, B 158.

mostra “sob o nome das ideias”: trata-se da causalidade da vontade sob “a ideia da liberdade”:

Enquanto ser racional, logo pertencente ao mundo inteligível, o ser humano jamais pode pensar a causalidade de sua própria vontade de outro modo senão sob a ideia da liberdade; pois, independência de causas determinadas do mundo sensível (tal como a razão tem de se conferir sempre) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito da *autonomia*, e este, porém, o princípio universal da moralidade, o qual subjaz, na ideia, a todas as ações de seres *racionais*, do mesmo modo que a lei natural a todas as aparências¹⁷⁰.

A noção de uma causalidade atribuída a uma, digamos, classe de ideias, as ideias morais, está presente em outros momentos da obra kantiana, como por exemplo no início da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*: “A razão humana mostra uma verdadeira causalidade (...), [o]nde as ideias se tornam causas efetivas (das ações e de seus objetos), i.e., nos costumes”¹⁷¹. Essa causalidade da ideia de liberdade é o que liga o ser humano à legalidade do mundo do entendimento e o torna determinante, não apenas determinado. Por meio da causalidade natural o ser humano se considera determinado; por meio da causalidade pela liberdade, determinante. E a legalidade de tal causalidade determinante é a autonomia, à qual está “inseparavelmente ligado” o “princípio universal da moralidade”.

¹⁷⁰ GMS, AA 04: 452, 31 - 453, 2.

¹⁷¹ KrV, A 317 / B 374.

Com esse último passo Kant considera “removida a suspeita (...) de um círculo oculto”¹⁷² discutida acima,

pois vemos que, se nos pensamos como livres, nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecimentos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade; se, porém, nos pensamos como obrigados, consideramos-nos como pertencentes ao mundo sensível e, no entanto, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível¹⁷³.

A vontade humana é imperfeita, o ser humano é “ao mesmo tempo” sensível e racional. Por sua natureza sensível, enquanto fenômeno, pertencente ao mundo sensível, o ser humano está submetido e determinado pela lei natural; por sua natureza racional, enquanto coisa em si, pertencente ao mundo do entendimento, o ser humano está sujeito à lei moral. Trata-se do duplo ponto de vista por meio do qual o ser humano pode considerar-se a si mesmo e a partir do qual pode-se finalmente responder, na próxima subseção, à questão sobre “*donde adviria que a lei moral obriga*”¹⁷⁴.

¹⁷² GMS, AA 04: 453, 3-4.

¹⁷³ GMS, AA 04: 453, 11-15.

¹⁷⁴ GMS, AA 04: 450, 17.

Recomendação de leituras adicionais

Para aprofundamento nas questões tratadas neste capítulo, além da leitura das obras listadas na bibliografia abaixo, recomenda-se a consulta aos seguintes comentários gerais sobre a GMS:

SCHÖNECKER, D. e WOOD, A. W. **A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant. Um Comentário Introdutório.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SEDGWICK, S. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Uma Chave de Leitura.** Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

Ademais, o volume 18, número 1, de 2020, da *Studia Kantiana* apresenta um dossiê dedicado à GMS III:

<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/issue/view/34>

Referências

ALLISON, H. **Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals.** *A Commentary.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

ALMEIDA, G. “Liberdade e moralidade segundo Kant”. *Analytica*, v. 2, n. 1, 1997, Rio de Janeiro, p. 175-202.

_____. “Crítica, dedução e facto da razão”. *Analytica*, v. 4, n. 1, 1999, Rio de Janeiro, p. 57-84.

_____. “Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana”. In: PEREZ, D. (org.) **Kant no Brasil**, São Paulo: Escuta, 2005, p. 167-180.

_____. Introdução e notas do tradutor. In: **Fundamentação da metafísica dos costumes/Immanuel Kant; tradução nova com introdução e notas**. São Paulo: Discurso editorial/Barcarolla, 2009.

BRANDT, R. “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: H. Oberer, G. Seel (Hg.): **Kant: Analysen – Probleme – Kritik**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

ESPÍRITO SANTO, Marília. **Autonomia da Vontade e Dedução Transcendental na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2012.

_____. “O círculo na Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. *Studia Kantiana*, v. 16, n. 1. p. 135-159, 2018.

_____. “A tese da analiticidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”. In: **Studia Kantiana**, v. 18, n. 1. p. 43-62, 2020.

ESTEVEVES, Julio. “A dedução do imperativo categórico na Fundamentação III”, **Studia Kantiana**, v. 5, n. 1. p. 61-78, 2004.

HENRICH, D. “Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”. In: SCHWAN, A (Org.). **Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag.** Darmstadt: WBG, 1975.

HULSHOF, M. A “**coisa em si**” entre teoria e prática: uma exigência crítica. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

KLEMME, H. **Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’.** Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam, 2017.

KLEMME, H. „‘als ob er frei wäre’. Kants Rezension von Johann Heinrich Schulz‘ Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen“, In: JÁUREGUI, C. et al (Eds.). **Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi,** Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2015.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade.** São Paulo: Ática, 1981.

SANTOS, R. “Entre analiticidade e reciprocidade: Schönecker e Allison sobre GMS III”. In: **Studia Kantiana.** v. 18., n. 1. p. 129-142. 2020.

SCHÖNECKER, D. **Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs.** Freiburg/München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1999.

_____. “Uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa’: o conceito kantiano de autonomia e sua tese da analiticidade na Fundamentação III”. In: **Studia Kantiana**. v. 18., n. 1. p. 133-155. 2020.

TREVISAN, D. K. **Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018a.

_____. “A ‘novidade’ da terminologia crítica? Sobre a ‘dedução’ como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*”. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. (Orgs.). **A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant**. Marília: São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2018b.

_____. **A Metafísica dos Costumes: A autonomia para o ser humano**. São Paulo: LiberArs, 2019.

_____. “E nada resta senão a defesa?”. É possível ler a GMS III à luz da Disciplina da Razão Pura?”. In: **Studia Kantiana**, v. 18, n. 1. p. 113-132. 2020.

Como é possível um Imperativo Categórico?

Robinson dos Santos*

Na medida em que o objetivo de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) é “a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade”¹ ou, respectivamente, a *investigação* e a *justificação* do referido princípio - caso se admita a sua possibilidade -, então a tarefa tanto da *Primeira* (FMC I) quanto da *Segunda* (FMC II) seção pode ser concebida como a “investigação” do princípio, por meio da mera decomposição e análise dos conceitos que já empregamos desde sempre no discurso moral, ao passo que a tarefa da *Terceira* seção (FMC III) consiste propriamente na sua “justificação”. É importante ter em mente que Kant não parte da pressuposição de que exista esse princípio. Contudo, entende que é mais do que necessária um

* Universidade Federal de Pelotas/CNPq.

¹ GMS, AA 04: 392, p. 85. As citações seguirão o padrão de citação das obras de Kant conforme a edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*), seguida da paginação correspondente das traduções em língua portuguesa, listadas nas referências bibliográficas. Em particular, as citações da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, serão feitas com base na tradução brasileira de Guido Antônio de Almeida.

tipo de investigação como esta para que a moral não seja uma simples “fabulação urdida pela imaginação humana”². A FMC III tem, portanto, como objetivo oferecer a resposta à pergunta “*como é possível um imperativo categórico?*”.

A justificação filosófica do *princípio supremo da moralidade* é também chamada pelo filósofo de *dedução*. O papel da FMC III é o de oferecer, portanto, uma dedução desse princípio. Mas no que consiste propriamente uma dedução no âmbito da filosofia moral? Como este termo deve ser entendido no contexto da filosofia kantiana? Tem ele sempre a mesma significação nos textos em que Kant o emprega? A resposta a estas perguntas aparecerá no desenvolvimento deste ensaio.

Esta dedução que, como foi mencionado acima, é a resposta à pergunta sobre a questão do imperativo, implica em demonstrar tanto a *validade* (a priori), quanto a *categoricidade* do mesmo, ou seja, ela tem de esclarecer e justificar por que se trata de uma *proposição sintético-prática a priori* e por que é um comando da razão que não faz concessão a interesses subjetivos. Além destes aspectos, a tarefa da dedução tem igualmente de esclarecer o pressuposto no qual está assentada a sua justificação, isto é, a liberdade, pois o mesmo, nas palavras do próprio Kant, é “a chave para a explicação da autonomia da vontade”³.

O quanto Kant foi bem-sucedido nesta resposta ao problema é um assunto que ainda divide opiniões entre os pesquisadores. Na verdade, a própria FMC como um todo

² GMS, AA 04: 407, p. 165.

³ GMS, AA 04: 446, p. 347.

permanece, na mesma proporção (ou talvez em maior), sendo objeto de novas investigações e abordagens críticas.

Considerando a importância capital destas questões, o exame minucioso desta parte da obra e, respectivamente, dos problemas nela contidos, é condição *sine qua non* para uma interpretação e compreensão minimamente razoável do empreendimento de Kant nesta obra como um todo (pois o sucesso ou o fracasso da *Fundamentação* dependem diretamente dos resultados da FMC III), e também para esclarecer sua posição e relação especialmente face à sua outra obra principal da filosofia moral kantiana, isto é, a *Crítica da razão prática* (1788), bem como face às demais obras que compõem a sua filosofia prática.

Antes de iniciar minha abordagem, é necessário um breve esclarecimento. Com o presente ensaio, levando em consideração a proposta e a natureza desta coletânea, não visio outra coisa que oferecer subsídios para o leitor iniciante na filosofia moral kantiana, mantendo-me, tanto quanto possível, nos limites do próprio texto de Kant, sem a pretensão de esgotar as possibilidades de análise e, principalmente, sem adentrar muito nas diferentes posições, argumentos e demais detalhes que a *literatura comentadora* proporciona quando se trata de um aprofundamento das questões.

As interpretações comentadoras têm um poder ambivalente, como sabemos. Se de um lado elas podem ajudar (e o fazem muito bem, possivelmente na maioria das vezes!) a identificar e compreender as dificuldades do texto, de outro elas podem também, em alguma medida, se tornar um verdadeiro obstáculo à leitura e interpretação direta do texto por parte do pesquisador, na medida em que já induzem à “uma compra do

pacote completo”, isto é, incluindo aí eventuais distorções ou posições enviesadas do intérprete-comentador. Mas é claro que quero aqui apenas sinalizar para este problema e não propriamente desenvolver uma discussão do mesmo. Utilizarei, portanto, algumas passagens de comentadores bastante conhecidos na *Kant-Forschung*, mas ressalto que não é meu objetivo analisar e discutir teses e argumentos específicos de cada autor.

1. Qual o objetivo da Terceira Seção da Fundamentação (FMC III)?

Um exame da FMC III pressupõe certamente a visão geral sobre a obra como um todo e, ao mesmo tempo, que se tenha em mente sua própria estrutura interna (isto é, da própria FMC III).

A estrutura da terceira seção da *Fundamentação* é composta por seis partes, isto é, por cinco subseções e uma *observação final*. As cinco subseções são: “1. O conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”; “2. A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de seres racionais”; “3. Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade”; “4. Como é possível um imperativo categórico?”; “5. Dos limites extremos de toda a filosofia prática”.

Kant tem como tarefa, neste contexto, a execução ou, pelo menos, o primeiro passo de uma “transição da Metafísica dos Costumes para a crítica da razão prática”. Trata-se da elucidação da relação entre liberdade e moralidade, como também de uma

demonstração da *validade* do imperativo categórico, que é a forma pela qual a lei moral se impõe para uma *vontade imperfeita*, como é o caso do ser racional-sensível. Dito de outro modo, o que está em jogo aqui é a questão da *justificação* desse imperativo e, portanto, a resposta à pergunta: “como é possível um imperativo categórico?”.

Como assinalado na introdução deste trabalho, a resposta à essa pergunta é chamada de *dedução* do princípio da moralidade. Mas como Kant concebe o termo dedução neste contexto, isto é, no contexto da filosofia moral? Talvez seja mais fácil começarmos por uma explicação do que ele não significa, isto é, com uma definição negativa do mesmo. Neste sentido, é preciso alertar o leitor ainda não familiarizado com a terminologia de Kant, antes de mais nada, que o termo dedução não deve ser entendido aqui como aquela conclusão extraída das premissas no caso de um silogismo, embora Kant também tenha empregado o termo dedução se referindo a este tipo de inferência em outras obras. Mas então, poderá o leitor se perguntar, que outro sentido pode ter o termo?

Como acabei de apontar, um sentido até hoje amplamente conhecido do termo dedução é aquele referido acima, que aprendemos na Lógica, isto é: é uma inferência ou uma “derivação de um juízo a partir de outro”, como define Kant nas *Lições de Lógica*⁴. Outro sentido deste mesmo termo, talvez muito menos conhecido nos tempos atuais e empregado por Kant na *filosofia transcendental*, é aquele proveniente da tradição jurídica de sua época. Com efeito, na *Crítica da razão Pura* encontramos

⁴ Log, AA 09: 114, p. 135.

uma definição deste sentido do termo em que Kant demonstra sua origem:

Quando os juriconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão.⁵

Oferecer uma dedução portanto, como fica evidente nas palavras de Kant, significa dar uma resposta ao problema da *legitimidade de uma pretensão*. Ora, como esta passagem está situada no interior da *Crítica da razão Pura*, trata-se ali especificamente de dar uma resposta à legitimidade da pretensão de validade dos juízos sintéticos *a priori*⁶. No caso da lei moral, trata-se, portanto, da justificação da legitimidade do imperativo categórico, enquanto princípio *sintético-prático a priori*.

Ainda no interior da FMC II, quando esmiuça e apresenta as diferenças entre os imperativos *hipotéticos* e *categóricos*, com relação ao tipo de necessitação ou de comando que eles estabelecem, Kant apresenta em GMS, AA 04: 416, três classes principais: *regras de habilidade*, *conselhos de prudência* ou

⁵ GMS, AA 04: 68; KrV, A 84, p. 119.

⁶ Kant empregará logo em seguida também os termos, *dedução transcendental* e *dedução empírica*. O primeiro é o nome dado “à explicação do modo pelo qual conceitos podem se referir a priori a objetos”, ao passo que a segunda “mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão sobre esta, pelo que não se refere à legitimidade, mas só ao fato de onde resulta sua posse” (KrV, A 85, p. 120).

mandamentos (leis) da moralidade. Após observar que há uma desigualdade fundamental entre eles no que se refere à *necessitação da vontade*, se pergunta, pela primeira vez, “como são possíveis todos estes imperativos?”⁷. Para o caso dos dois primeiros Kant demonstra que “não há grandes dificuldades”⁸ em estabelecer sua possibilidade, na medida em que são basicamente proposições analíticas no primeiro e no segundo caso (quem quer o fim, tem que querer também o meio mais adequado para aquele fim...). No entanto, considera o filósofo, “...a questão de como é possível o imperativo da *moralidade* é, sem dúvida, a única que precisa de solução”⁹.

Na medida em que o imperativo da moralidade não é uma proposição analítica, sua natureza e o tipo de comando difere fundamentalmente da natureza e do tipo de comando dos *imperativos hipotéticos*. Ele não prescreve ações como boas apenas de modo condicionado, isto é, em vista de certos fins (*regras de habilidade*) ou de ações boas como meios para se alcançar a felicidade (*conselhos de prudência*). E, mesmo no caso da desta última, embora todos os seres aspirem a felicidade como fim, não é possível se pensar uma lei universal e necessária para a mesma na medida em que a felicidade está ligada elementos empíricos, subjetivos e, portanto, meramente contingentes. Precisamente por esta razão é que “determinar de maneira segura e universal que ação promoverá a felicidade de um ser racional é [um problema] totalmente insolúvel”¹⁰.

⁷ GMS, AA 04: 417, p. 197.

⁸ GMS, AA 04: 419, p. 207.

⁹ GMS, AA 04: 419, p. 207.

¹⁰ GMS, AA 04: 418, p. 205.

É importante levar em consideração neste contexto que Kant não está desprezando o valor da felicidade na vida prática, como muitos poderiam pensar. Ele está apenas apontando para as limitações deste conceito no que se refere à sua aptidão para servir de fundamento à lei moral referindo-se, portanto, às dificuldades e também às implicações filosóficas de se colocá-lo como o centro ou ápice da *vida moral*.

De fato, ele observa já na própria FMC¹¹ bem como irá lembrar mais tarde na *Doutrina da Virtude* que assegurar a felicidade própria é também um fim que é dever (embora indireto) para consigo mesmo, na medida em que uma vida precária e infeliz é a fonte para nos desviarmos da vida moral¹². E a remoção “desses obstáculos à moralidade é um meio legítimo para aquele fim”. Kant é claro, portanto, ao reconhecer o valor prático da felicidade e, nesta medida, não é filósofo que pode ser considerado inimigo da mesma. O ponto para ele é que ela não serve (ou serve, talvez apenas de modo precário), na sua consideração, para a justificação de princípios morais. Corroborando esta visão crítica da felicidade como base da vida moral a seguinte consideração ainda no interior da FMC II:

Não se pode, pois, para ser feliz, agir segundo princípios determinados, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo, da dieta, da parcimônia, da cortesia, da reserva etc., dos quais a experiência ensina que são os que mais promovem na média geral, o bem estar. Daí se segue que os imperativos da prudência, para falar com precisão, de

¹¹ GMS, AA 04: 399, p. 121.

¹² MS, AA 06: 388, p. 199-200.

modo algum podem comandar, isto é, exhibir objetivamente ações como praticamente necessárias(...)¹³

Deste modo, o *problema da justificação* do imperativo categórico é exposto em sua complexidade, sobretudo se comparado aos imperativos hipotéticos. A esta altura da FMC II o propósito fundamental da argumentação de Kant é demonstrar por que a experiência (e, portanto, os conceitos ligados a ela), não pode oferecer uma resposta adequada e satisfatória ao problema. O êxito em tal demonstração é o que permite a Kant cogitar que só resta investigar sua possibilidade de modo *a priori*.

Teremos, pois, de investigar de maneira inteiramente *a priori* a possibilidade de um imperativo *categórico*, visto que aqui não nos acode a vantagem de que a realidade efetiva do mesmo estaria dada na experiência e, portanto, <de que> a possibilidade seria necessária, não para o estabelecimento, mas tão-somente para a explicação. O que provisoriamente, no entanto, se pode discernir é o seguinte: que só o imperativo categórico tem o teor de uma *lei* prática, todos os outros podendo-se chamar, é verdade, *princípios* da vontade, mas não leis....¹⁴

Após ter explicado o significado de o imperativo categórico ser uma proposição *sintético-prática a priori*, sobretudo em GMS, AA 04: 420, Kant apresenta a definição de máxima, propõe e comenta

¹³ GMS, AA 04: 418, p. 205.

¹⁴ GMS, AA 04: 419-420.

as duas primeiras formulações do imperativo categórico e oferece quatro exemplos para a compreensão do mesmo. Mas isso não encerra as considerações da FMC II. Até aqui ele constata que “se o dever é um conceito que tenha significado e <uma> verdadeira legislação para nossas ações, (...) esta só pode ser expressa em imperativos categóricos, mas de modo algum em <imperativos> hipotéticos(...)”¹⁵. Contudo, reconhece Kant nesta mesma passagem, “não chegamos ainda ao ponto de provar a priori que semelhante imperativo tenha efetivamente lugar(...)”. A dedução, portanto, é adiada.

Embora a argumentação de Kant apresente até o final da segunda Seção elementos para uma compreensão geral do imperativo, por meio das distinções realizadas, das formulações do mesmo (ou derivações), sua justificação ou dedução ainda não acontece na FMC II e a tarefa fica, portanto, em aberto, isto é, restando para a FMC III.

2. “Como é possível um imperativo categórico?”

Uma das dificuldades que pairam sobre a resposta à pergunta acerca da justificação da possibilidade do imperativo categórico é que a *liberdade* tem de ser admitida como seu pressuposto e, contudo, ela é impossível de ser demonstrada do ponto de vista teórico.

Precisamente esta admissão de se poder pensar a liberdade é um dos pontos polêmicos da FMC III e conecta-se diretamente com a questão da dedução. Portanto, na medida em

¹⁵ GMS, AA 04: 425, p. 229.

que a lei moral e sua dedução implicam na justificação da liberdade como seu pressuposto fundamental, autores como Henry Allison defendem a tese de que a tarefa da FMC III na verdade é a de oferecer uma dupla dedução: uma dedução da lei moral e uma dedução da liberdade.

Com efeito, o argumento em favor da liberdade foradado na subseção 2 por Kant como segue:

Ora, eu digo: todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia de liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis que são inseparavelmente ligadas à ideia de liberdade, exatamente como se sua vontade também fosse declarada livre em si mesma, e <isso> de uma maneira válida na filosofia teórica¹⁶

A resposta à pergunta “como é possível um imperativo categórico” é, como já foi afirmado, a pedra angular do empreendimento conjunto da FMC e o núcleo da FMC III em particular. Kant chama essa resposta de “dedução”, por se tratar da demonstração da legitimidade de admitirmos a lei moral e, portanto, da ideia de liberdade como autonomia.

Além disso, a pergunta é colocada entre aspas aqui neste subtítulo do presente ensaio, pois também é o próprio título da *subseção 4*, dentro da FMC III. Nossa abordagem adentra, na continuidade, também no conteúdo da *subseção 5*, “Do limite extremo de toda a filosofia prática”, o qual está diretamente relacionado com questões ligadas à dedução.

¹⁶ GMS, AA 04: 448, p. 353.

Em seu comentário sobre a *Fundamentação* Schönecker e Wood observam que a a pergunta sobre a possibilidade do imperativo categórico engloba outras três, que resumem a tarefa fundamental da FMC como um todo e estas três seriam: “porque o imperativo categórico é válido? Como a liberdade é pensável com sentido e porque podemos nos considerar livres? Como a razão pura pode produzir um interesse na lei moral?” (2014, p. 158). Enquanto as respostas para as duas primeiras podem ser buscadas na FMC III, a última pergunta não pode ser respondida, na medida em que ultrapassa os limites da própria razão.

A resposta à primeira pergunta, sobre a validade do imperativo é apresentada na subseção 4. A resposta à pergunta sobre como podemos nos considerar livres é oferecida por Kant nas subseções 2 e 3.

Na passagem citada a seguir, Kant sintetiza o modo como é possível responder à pergunta acerca da possibilidade do imperativo categórico:

A questão, pois, como é possível um imperativo categórico, pode ser respondida, é verdade, na medida em que se pode indicar a única *pressuposição* sob a qual apenas ele é possível, a saber, a ideia de liberdade, bem como <na medida> em que se pode discernir a necessidade dessa pressuposição, o que é suficiente para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade desse imperativo*, por conseguinte também da lei moral; mas como é possível esta pressuposição ela mesma, <é algo que> não se deixa jamais discernir por qualquer razão humana¹⁷.

¹⁷ GMS, AA 04: 460, p. 401.

É importante reiterar que esta pressuposição da liberdade não pretende ser uma prova em sentido teórico da mesma, questão que aliás ele já havia deixado clara a partir dos resultados da “primeira crítica” (*Crítica da razão pura*). Mas voltarei a este ponto na sequência do texto.

Antes de examinarmos mais detidamente o que estas afirmações do filósofo significam e também as dificuldades de compreensão que elas carregam, considero importante termos um panorama geral dos tópicos principais da argumentação de Kant das *subseções 4 e 5*. O texto de Kant nestas partes trata dos seguintes pontos:

- 453 – O duplo ponto de vista e o princípio ontoético;
- 454 – A dedução;
- 455 – O dever é na verdade um querer
- 455-456 – A dialética da razão
- 457 – O “eu propriamente dito”
- 458 – O mundo inteligível como “ponto de vista”
- 459 – Admitir a possibilidade da liberdade é coisa bem diferente do que pretender explicá-la;
- 460 – O sentimento moral
- 461 – Explicar como a razão pura pode ser prática não é possível

Um exame minucioso dedicado a cada um destes tópicos, separadamente é inviável aqui. Entretanto procuro destacar na sequência aqueles que, desta lista de tópicos, são os pontos mais relevantes para a compreensão da FMC III e que

possivelmente também são os mais complicados na argumentação de Kant.

Começemos pelo *duplo ponto de vista* e pelo *princípio ontoético*. O assim chamado “duplo ponto de vista” é um argumento que Kant desenvolve na subseção 3 – embora sua relevância e pressuposição não fique restrita a esta subseção apenas – no intuito de “remover” a suspeita de um “círculo vicioso”, por ele mesmo apontada na sua argumentação¹⁸.

Por meio desta solução que, por sua vez, está baseada nos pilares do *idealismo transcendental*, Kant queria demonstrar que quando nos pensamos como livres só podemos o fazer mediante a consideração de que somos parte do mundo inteligível (algo que não implica em apresentar uma prova teórica do mesmo, mas que é apenas uma pressuposição prática necessária) e, com isso, “reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência”¹⁹, isto é, a moralidade.

Por outro lado, quando nos consideramos “obrigados”, isto é, submetidos à lei moral, o fazemos com relação à nossa condição sensível, sem que isso anule a nossa condição inteligível e, portanto, ao mesmo tempo livre. De acordo com Kant somos livres enquanto seres racionais e, na verdade, em um duplo sentido: primeiro, em *sentido negativo*, na medida em que nossas ações não são exclusivamente determinadas por causas naturais (liberdade como ausência de determinação e espontaneidade absoluta), concepção esta que Kant desenvolve no âmbito da

¹⁸ Sobre o problema do círculo vicioso, ver o ensaio de Cláudio Dalbosco (2008), listado nas referências.

¹⁹ GMS, AA 04: 453, p. 373.

Crítica da razão Pura; e, segundo, em *sentido positivo*, como capacidade de autodeterminação, cujo conceito é desenvolvido justamente na FMC e *Crítica da razão Prática*. Enquanto seres sensíveis, nossas ações, enquanto aparências no mundo físico serão sempre determinadas. Do ponto de vista inteligível, portanto, nossas ações e escolhas se dão sob o princípio da autonomia, do ponto de vista sensível elas acontecem de acordo com nossos desejos, apetites e inclinações.

Cabe perguntar aqui: como deve ser compreendida esta admissão de um *duplo ponto de vista*? Estaria Kant introduzindo um tipo de platonismo tácito na sua justificação ou, pelo contrário, trata-se tão somente uma distinção de um e o mesmo ser? Ou, ainda, estaria Kant introduzindo aqui uma *premissa especulativa*?²⁰

A hipótese de um dualismo ao estilo platônico definitivamente não se sustenta como interpretação do argumento de Kant, na medida em que se trata de uma distinção epistêmica e não ontológica. Portanto, não se trata aí de dois mundos literalmente como em Platão, mas de uma dupla perspectiva de se considerar um e o mesmo ser. Todavia, é claro que a terminologia escolhida pelo filósofo pode contribuir para a confusão do leitor quando se refere a “dois mundos”, isto é, um “mundo sensível” e a um “mundo inteligível”, sem afirmar de modo evidente que não se trata de uma dupla ontologia, mas de

²⁰ Esta é uma das questões analisadas e refutadas por Guido de Almeida em seu artigo “Liberdade e Moralidade segundo Kant”, em KLEIN, Joel. *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. NEFIPO online: UFSC, 2012, p. 695-720.

uma distinção epistêmica²¹. Do mesmo modo a hipótese de uma premissa especulativa neste contexto, embora pareça plausível em um primeiro momento, é refutada após o exame atento do texto²².

Ora, neste contexto está suposto também o que Kant afirmou em *GMS*, AA 04: 452: a faculdade pela qual o ser humano “distingue de todas as outras coisas” é a *razão*. Esta faculdade afirma Kant o ser humano “encontra efetivamente dentro de si” e é definida como “pura auto-atividade” (espontaneidade). Deste modo, não há nada de ilícito em assumir o ponto de vista da razão para que ele possa considerar e julgar suas ações, pois efetivamente, na solução da terceira antinomia, no interior da *Crítica da razão pura*, já fora solucionada a questão entre liberdade e determinismo.

Outro aspecto deste início da subseção 4 é a justificação de Kant da superioridade da dimensão inteligível sobre a sensível. Aqui alguns intérpretes localizam o que chamam de *princípio ontoético* na argumentação de Kant.

Mas, porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, por conseguinte também das leis do mesmo, sendo, portanto, imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) e tendo, portanto, de ser também pensado como tal, terei de me reconhecer como inteligência, embora, por outro lado, como um ser pertencente ao mundo sensível, ainda que submetido à lei do primeiro, isto é, da razão que contém na ideia de liberdade a lei do mesmo e, portanto, da autonomia

²¹ SCHÖNECKER/WOOD, 2014, p. 172.

²² Cf. o texto de ALMEIDA, acima citado.

da vontade; conseqüentemente, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a esse princípio como deveres.²³

A interpretação desta passagem como sendo o estabelecimento de um *princípio ontoético* é defendida por Schönecker em sua investigação²⁴ dedicada exclusivamente à FMC III, intitulada *Kant: Grundlegung III Die Deduktion des kategorischen Imperativs* – livro extremamente meticuloso que resultou de sua tese de habilitação – e é repetida, mais tarde, em seu comentário à Fundamentação²⁵ escrito em parceria com Allen Wood²⁶, o que indica claramente que Wood compartilha desta tese de Schönecker.

Embora a argumentação Schönecker seja extremamente detalhada, rigorosa e muito próxima ao texto, cabe o questionamento à interpretação de um princípio ontoético, pois ela parece pressupor, exatamente na contramão do que há pouco foi mencionado, um platonismo ou dualismo de valor, colocando o inteligível ora como condição, ora como superior, ora como mais valioso face ao sensível. Com efeito, esta distinção proveniente da filosofia teórica de Kant não implica necessariamente uma *tese valorativa*, como observaram Horn, Mieth e Scarano²⁷ em seu exame do texto. Além disso, prosseguem os intérpretes, “o fato de que algo seja o fundamento

²³ GMS, AA 04: 453-454, p. 375.

²⁴ SCHÖNECKER, 1999, p. 371.

²⁵ Cf. a tradução brasileira SCHÖNECKER / WOOD, 2014, p. 181.

²⁶ WOOD, 2002, p. 197.

²⁷ HORN / MIETH / SCARANO, 2007, p. 287.

ontológico de outra coisa, não implica já em sua validade superior”.

Ainda que não empregue esta mesma definição e, portanto, não defenda a existência de um princípio ontoético presente na tese kantiana, Timmermann parece aproximar-se desta compreensão quando analisa esta passagem como contendo uma importância fundamental no processo da dedução. Contudo, Timmermann não se compromete explicitamente com a tese de um princípio ontoético. Com efeito, segundo ele, na passagem acima citada Kant oferece um argumento, “que na melhor das hipóteses é um esboço”, para a primazia do mundo inteligível sobre o sensível. Há, portanto, uma “assimetria fundamental” entre os dois mundos. Mas infelizmente o autor não oferece, mais detalhes acerca da natureza desta primazia. Ele destaca apenas que o agente, na medida em que pertence ao inteligível por meio da razão, “é a fonte” das leis de suas ações. O caminho inverso não é possível: o mundo sensível não determina nada para o inteligível e, por conseguinte, não pode necessitá-lo²⁸. Quanto ao ponto analisado até aqui podemos nos perguntar se Kant necessita realmente de um princípio ontoético para justificação do princípio moral e se sua dedução de fato é dependente dele. Esta é uma tese, no mínimo, polêmica.

O duplo ponto de vista é pressuposto, com efeito, na continuidade do texto de Kant, quando nos deparamos com o local em que o filósofo apresenta a *dedução*, a saber em:

²⁸ Cf. TIMMERMANN, 2007, p. 141.

E, assim, os imperativos categóricos são possíveis porquanto a ideia de liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, donde resulta que, se eu fosse isso apenas, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que eu me vejo ao mesmo tempo como membro do mundo sensível, *devem* ser conformes <a ela>; o qual dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, por sobrevir à minha vontade afetada por apetites sensíveis ainda a ideia de precisamente a mesma vontade, mas pertencente ao mundo inteligível, pura, por si mesma prática e contendo a condição suprema da primeira segundo a razão²⁹

Cabe notar que a *ideia de liberdade* é novamente pressuposta aqui e, portanto, chave para compreensão da solução apresentada por Kant. Enquanto seres meramente racionais nossa vontade é livre e, portanto, moralmente perfeita. E se fôssemos apenas racionais seria até mesmo desnecessário examinarmos o tema da obrigação, pois nossa vontade estaria sempre e necessariamente de acordo com a lei moral.

O fato é que não somos apenas racionais, isto é, somos racionais e *ao mesmo tempo* sensíveis e é justamente por isso que nossa vontade é considerada imperfeita. Ela está, portanto, exposta às outras molas propulsoras de nossa sensibilidade: instinto, necessidades naturais ou inclinações. Precisamente por isso que nos vemos, do ponto de vista sensível, obrigados a conformar nossa vontade à lei moral. Neste contexto a noção transcendental de liberdade desempenha um papel fundamental. Almeida observa a este respeito que:

²⁹ GMS, AA 04: 454, p. 375.

Como ter uma vontade significa, para Kant, ser capaz de agir com base em regras da razão, as quais formulamos como imperativos, e como a liberdade enquanto objeto de uma ideia é a liberdade transcendental, podemos dar a seguinte paráfrase: que age com base em imperativos só pode agir presumindo que é livre em sentido transcendental, mas quem só pode agir presumindo que é livre em sentido transcendental é realmente livre em sentido transcendental, pois ao se assumir como livre ele necessariamente presume que as leis morais, que são imperativos com base nos quais age um agente livre em sentido transcendental, são válidas para ele.³⁰

É precisamente pela situação de uma relação de dependência, de certo modo, da dedução da lei moral em relação à uma possível dedução da liberdade que a FMC III é complicada. Por isso é de suma importância compreender as etapas que o oferecimento da dedução da lei moral pressupõe. De acordo com o comentário à *Fundamentação* de Horn; Mieth e Scarano, a “dedução” em seu conjunto envolveria os seguintes passos na argumentação:

- (i) Como seres racionais nós dispomos de uma capacidade de causalidade inteligível, ou seja, a vontade;

- (ii) Como seres sensivelmente determinados nós experienciamos nossas ações, pelo contrário, como meros fenômenos, que parecem

³⁰ ALMEIDA, 2012, p. 714.

ser causalmente determinadas por outros fenômenos (desejos e inclinações);

(iii) Seres meramente racionais seriam sempre moralmente orientados, enquanto seres meramente naturais, orientados exclusivamente por inclinações;

(iv) Na medida em que as leis do mundo sensível são dadas pelo mundo inteligível, um ser que pertence aos dois mundos tem também de se pensar como submetido às leis do mundo inteligível.

(v) Que nós sejamos também seres racionais, é assegurado pela ideia de liberdade³¹.

Esta demarcação deixa muito claro, especialmente no item “v” o quanto a noção de liberdade é decisiva para a possibilidade de justificação da lei moral. A argumentação de Kant é concluída nesta subseção com a identificação entre o “eu devo” e o “eu quero”. Como deve ser compreendida esta expressão? Ora, é justamente pela ideia de liberdade, isto é, quando me penso como livre que entendo que aquilo que a lei determina, na verdade sou eu – como ser racional – que determino. Daí a expressão de que *o dever* é na verdade *um querer*.

Por que razão ou em que condições pode-se interpretar o dever como sendo, na verdade um querer? Primeiro vejamos o argumento de Kant:

O ‘eu devo’ moral é, portanto, o necessário ‘eu quero’ dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como um ‘eu devo’ na

³¹ HORN / MIETH / SCARANO, 2007, p. 288.

medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível.³²

Ora, assim se poderia perguntar, o que está propriamente em questão aqui? Entendo que aqui podemos encontrar a resposta de Kant para aquela pergunta capciosa e que ouvimos com frequência, vinda dos espíritos mais cultivados e também dos menos familiarizados com problemas filosóficos. Refiro-me à pergunta: “por que devo agir moralmente?”. A resposta de Kant, curta e simples seria, a partir da passagem citada: “porque no fundo é o que você realmente, isto é, como ser livre e racional, desde sempre quer”.

Na subseção 5, intitulada “Do limite extremo de toda a filosofia prática”, Kant inicia argumentando que efetivamente os seres humanos se concebem como livres, mas também reconhece a dificuldade que temos em compreender a contradição que se instala em nossa mente quando, do ponto de vista da experiência podemos constatar apenas a necessidade natural ou, se assim se preferir, o determinismo. Precisamente pelo fato de a liberdade não poder ser demonstrada pela experiência, pois não é um conceito empírico, é que tem lugar o que ele chama de “dialética” da razão, na medida em que ela fica propensa a um posicionamento em favor da necessidade natural e, conseqüentemente, procure “eliminar a liberdade por meio de argúcias”³³. Sem dúvida, esse caminho de naturalizar a moral parece num primeiro momento muito mais promissor e muito menos incômodo. Lembremo-nos de que o sentido do termo

³² GMS, AA 04: 455, p. 379.

³³ GMS, AA 04: 456, p. 383.

dialética no contexto da filosofia kantiana é de uma “lógica da aparência”, ou seja, por meio dele Kant quer evidenciar que este é apenas mais um falso conflito e que, portanto, é passível de resolução.

O conceito de natureza – e o de necessidade a ele relacionado – é um conceito do *entendimento*. A liberdade é uma *ideia* da razão e, por sua vez, também carrega consigo uma legislação própria. Não há um conflito entre estes dois planos na medida em que são duas formas de legislação de *âmbitos diferentes* e que, mesmo assim, podem coexistir sem contradição. Compreender este ponto da argumentação kantiana, que está fortemente relacionado com o que foi dito antes sobre o “duplo ponto de vista”, é absolutamente imprescindível para uma interpretação adequada da moral kantiana. É claro que esclarecer este conflito é papel “irremissível da filosofia especulativa” como afirma Kant na sequência do texto, pois é ela que vai abrir espaço e preparar o caminho para a filosofia prática.

O homem, que dessa maneira se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem das coisas e numa relação com razões determinantes de espécie inteiramente diversa, quando se pensa como inteligência dotada de uma vontade, consequentemente de causalidade, do que quando se percebe como fenômeno no mundo sensível (o que efetivamente é) e submete sua causalidade, segundo a determinação externa, a leis da natureza.³⁴

³⁴ GMS, AA 04: 457, p. 387.

Este processo não tem uma contradição efetiva, na medida em que liberdade e necessidade natural podem coexistir. Aqui o argumento do duplo ponto de vista não apenas permanece pressuposto nas considerações de Kant, mas é inclusive reafirmado na emblemática proposição de que a *inteligência* – neste contexto, a razão pura – é nosso “eu propriamente dito”³⁵. Pensar-se como inteligência é uma “pressuposição necessária” dirá Kant, “num ser que acredita ter consciência da vontade”³⁶. Ora, isso não implica em estabelecer *conhecimento teórico* (pois *pensar* e *conhecer* são duas atividades muito distintas em Kant, sento a primeira atividade da razão e a segunda a atividade do entendimento, que atua em conexão com a sensibilidade) ou *demonstração*, como é o caso de um conhecimento de experiência, qualquer que seja ele.

Por essa razão é que admitir a possibilidade de se pensar a liberdade é coisa bem diferente do que pretender explicá-la. Explicar a liberdade implicaria conhecê-la e, portanto, determiná-la como objeto, isto é, como fenômeno, o que seria uma coisa absurda (no alemão *Unding*).

O conceito de um mundo inteligível é, pois, apenas um ponto de vista que a razão se vê necessitada a tomar fora das aparências para se pensar a si mesma enquanto prática, o que não seria possível se os influxos da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que é, sim, necessário na medida em que não lhe deva ser denegada a consciência de si mesmo enquanto inteligência, por conseguinte enquanto causa racional

³⁵ GMS, AA 04: 457, p. 389.

³⁶ GMS, AA 04: 459, p. 393.

e ativa pela razão, isto é, livremente e eficiente. Esse pensamento acarreta, por certo, a ideia de uma ordem e legislação diversa do mecanismo da natureza que diz respeito ao mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo de seres racionais, enquanto coisas em si mesmas), mas sem a *mínima arrogância*, salvo a de pensar aqui <esse mundo inteligível> meramente segundo sua condição *formal (...)*³⁷

O que excede os limites da filosofia prática é a tentativa de explicar – isto é, *estabelecer conhecimento sobre* – como a razão pura pode ser prática ou, na concepção de Kant, o que seria o mesmo que querer *explicar como* é possível a liberdade, isto é, determinar isso de um ponto de vista teórico, como objeto de conhecimento. Como já exposto acima, a liberdade não pode ser demonstrada pela experiência.

Podemos constatar, portanto, o quanto o a resposta de Kant na FMC III é dependente de uma compreensão, ainda que rudimentar, do conceito de liberdade desde a filosofia teórica, quando de sua admissibilidade de um ponto de vista prático (que, repito, não implica em sua prova ou demonstração, pois isso é impossível teoricamente). Com isso, fica mais compreensível o fato de alguns intérpretes sugerirem que a dedução procurada na *Fundamentação* é muito mais da liberdade do que do princípio moral e que na *Crítica da razão prática* Kant teria feito o caminho contrário³⁸, partindo da consciência da lei moral como um facto da razão como *ratio cognoscendi* da liberdade.

³⁷ GMS, AA 04: 458, p. 391.

³⁸ Cf. GUNKEL, 1989, p. 197.

3. Em que medida é bem-sucedida a resposta de Kant?

O propósito deste trabalho era o de analisar a questão “como é possível um imperativo categórico?”, pergunta fundamental cuja resposta pode resumir os esforços de Kant ao longo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É preciso lembrar o leitor também que o esforço esteve aqui fundamentalmente voltado para o texto da FMC e não tanto para a literatura comentadora desta obra. Por essa razão não adentrei ao longo do trabalho em uma análise detalhada da *recepção* do texto kantiano e, portanto, em um exame detalhado das interpretações oferecidas pelos especialistas, embora eles tenham sido citados quando considere pertinente.

Para estabelecer se Kant responde ou não de modo satisfatório a esta pergunta, é preciso voltar ao exame do texto da FMC III e analisar as etapas e problemas da sua argumentação. Esta Seção da Fundamentação, no entanto, está longe de ser clara, a despeito de sua aparente brevidade. E, à medida em que retomamos a leitura das Seções I e II cuja leitura é fundamental para nos aproximarmos da Seção III, os problemas só aumentam mais. Faço minhas as considerações do pesquisador e colega Heiko Puls, quando constata que “[n]enhum texto da filosofia prática de Kant nas últimas décadas foi interpretado e discutido com tanto detalhe filológico como a terceira seção de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”³⁹. Com efeito, a FMC III se consolidou como uma sub-área praticamente exclusiva da pesquisa na filosofia moral de Kant.

³⁹ PULS, 2014, p. XV.

O êxito da resposta de Kant à pergunta “como é possível um imperativo categórico” permanece questionável. Isso se deve não apenas ao fato de as interpretações contemporâneas mais consagradas o afirmarem e oferecerem razões para tal mas, em primeiro lugar, porque o próprio Kant se auto-refuta, ao menos em parte, no sentido de declarar três anos depois que publicou a *Fundamentação*, a saber na *Crítica da razão prática* (1788), que a busca por uma dedução da lei moral é uma tarefa inviável e infrutífera. Afirmei que esta auto-refutação é parcial pois ele não descarta todo o conteúdo da FMC: vários elementos importantes, como a própria noção de autonomia, de valor moral, de máxima e outros permanecem válidos, menos a estratégia da dedução.

De fato, encontramos na obra de 1788 argumentos que subsidiam a famosa “tese do abandono” da solução proposta na FMC e, respectivamente, de uma mudança de estratégia da *Crítica da razão prática* em relação aos esforços realizados no interior da *Fundamentação*. É deste modo - isto é, o próprio Kant assume que o esforço em prol de uma dedução não deu certo - que boa parte da literatura comentadora interpreta a nova solução de Kant, quando apela para a tese do “factum da razão”.

Primeiro, Kant reconhece ali a dificuldade de se oferecer uma dedução no âmbito da razão prática quando afirma com todas as letras: “não se pode esperar avançar tão bem como se deu com as proposições fundamentais do entendimento teórico puro”⁴⁰. Em seguida confirma: “(...) a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum

⁴⁰ KpV, AA 05: 46, p. 80.

esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente condicionada(...)⁴¹.

Com esta passagem Kant definitivamente se despede da tentativa feita na FMC. Como dito acima, para boa parte da literatura comentadora estas duas breves evidências textuais não deixam qualquer dúvida subsistir quanto à mudança de posição de por parte de Kant e sua rejeição da primeira tentativa de justificação do princípio da moralidade. À guisa de mera indicação, para complemento da leitura, aponto na sequência para algumas destas posições.

Herbert James Paton, resume o problema do fracasso da dedução da seguinte maneira:

Parece claro o suficiente que o argumento de Kant falhou como dedução do princípio supremo da moralidade. Certamente não há dúvida alguma quanto a uma dedução no sentido comum da palavra: nós não podemos derivar a moralidade da pressuposição da liberdade por meio de uma inferência e, menos ainda nós podemos por inferência derivar a necessidade de pressupormos a liberdade – no sentido positivo – da pressuposição de que nós somos membros de um mundo inteligível. Mesmo no sentido kantiano de ‘justificação’, nós não podemos justificar a moralidade por nenhuma outra coisa do que ela mesma: não pode haver nenhum princípio mais elevado no funcionamento de um agente moral do que o princípio da moralidade⁴².

⁴¹ KpV, AA 05: 47, p. 82.

⁴² PATON, 1971, p. 244.

Além de Paton, Dieter Henrich – outro nome muito conhecido tanto para quem estuda Kant, quanto se ocupa com Hegel e o Idealismo Alemão em geral – apresenta tanto uma interpretação da ética kantiana em seu influente ensaio de 1975 (*A dedução da lei moral: sobre as razões da obscuridade da última seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*), quanto um posicionamento crítico no que concerne à dedução da lei moral.

Com relação aos inúmeros pontos problemáticos levantados por Henrich e que são causa das dificuldades na leitura e interpretação do da FMC III, eu destaco aqui os seguintes: a) a FMC se propõe como tarefa apresentar uma prova para a lei moral, mas o que efetivamente “oferece é uma dedução com a ajuda de uma crítica do sujeito”; b) a FMC “não diferencia entre um sentido forte e um fraco de dedução” e oferece apenas uma dedução em sentido fraco no final das contas, embora tenha se esforçado por oferecer uma forte; c) “pode-se falar de uma dedução da lei moral, mas também de uma dedução da consciência da liberdade. A FMC dispõe de uma dedução da liberdade e só pode dispor dela. Onde Kant fala de uma dedução da lei moral, o discurso deveria ser apenas de uma dedução da liberdade”⁴³.

Henry Allison – que ao lado de H. J. Paton é outro nome muito importante da pesquisa em Kant no mundo anglo-saxão – concebe a FMC igualmente como um texto problemático em vários aspectos, mas particularmente a FMC III, cujo título é “Passagem de uma Metafísica dos Costumes para uma Crítica da

⁴³ HENRICH, 1975, p. 109.

razão prática pura” é, para ele, “um dos textos mais enigmáticos de Kant.”⁴⁴.

Allison corrobora a tese de Henrich e de Paton de que a dedução é fracassada. Não obstante a clareza do propósito declarado, isto é, quanto à tarefa e objetivo da FMC, indicados por Kant de modo inconfundível no início da obra, há um consenso amplo entre os estudiosos que a tarefa falha fundamentalmente. Dito de modo simples: Kant não teria conseguido oferecer a tão almejada dedução na FMC III e, na verdade, nem da lei moral, nem da liberdade. E, neste sentido, a constatação de Allison é desoladora: “De fato, não está claro se a dedução é da lei moral, do imperativo categórico, da liberdade ou destes três, e até mesmo se ela pode ser efetivamente caracterizada como uma dedução.”⁴⁵

Na contramão desses autores de língua inglesa, o pesquisador alemão já citado, Dieter Schönecker, defende em sua obra sobre a FMC III com convicção e detalhe que Kant oferece a dedução. Ele está convencido de que a dedução, isto é, a resposta à pergunta “como é possível um imperativo categórico?” acontece efetivamente na FMC III⁴⁶. Mas o comentador reconhece, ao mesmo tempo, que é improdutivo querer analisar o *conceito de dedução* pois Kant o toma de empréstimo da filosofia teórica e seu emprego na filosofia prática não é plenamente possível, isto é, sem reservas. Na opinião de Schönecker seria mais razoável investigarmos a “questão da dedução” (como é possível um imperativo categórico?), pela qual teríamos um paralelo direto

⁴⁴ ALLISON, 1990, p. 214.

⁴⁵ ALLISON, 1990, p. 214.

⁴⁶ SCHÖNECKER, 1999, p. 401.

com a questão da filosofia teórica, a saber, como são possíveis princípios sintéticos a priori teóricos.

Deste modo, a questão da dedução (como é possível um imperativo categórico?) que, como mencionamos na parte inicial deste trabalho, engloba para Schönecker três perguntas (*Por que o imperativo categórico é válido? Qual é o pressuposto desta validade? Como pode a razão pura causar um interesse na lei moral?*) é respondida, ainda que não de modo completo já que a terceira pergunta é impossível de se responder. As duas primeiras questões, relacionadas à validade e ao pressuposto da validade do imperativo moral, estariam respondidas na medida em que se considera o “princípio ontoético”, isto é, a superioridade do mundo inteligível em relação ao sensível. Com efeito, “o que o homem deve fazer é aquilo que ele como ser racional (enquanto ‘eu propriamente dito’) quer fazer desde sempre”⁴⁷ reitera o pesquisador.

Postas essas considerações críticas, em alguma medida desconcertantes para o leitor não iniciado em Kant, fica evidente o quanto esta parte da obra de Kant, isto é, a FMC III é realmente problemática. Com efeito, há também quem defenda a tese de que a moral, em última instância, permanece como problema em Kant⁴⁸, isto é, como questão não respondida. Todavia, esta é mais

⁴⁷ SCHÖNECKER / WOOD, 2014, p. 189.

⁴⁸ Cf. BECKENKAMP, 2007. Em seu texto, Beckenkamp pretende sustentar a tese de que Kant no final das contas não resolve o problema que se propõe, nem com a dedução, nem com a mudança de estratégia quando apela para a tese do *facto da razão*. Não concordo com esta leitura pois entendo que por mais problemáticas que sejam as respostas de Kant tanto no escrito de 1785 quanto de 1788, a questão moral definitivamente não ficou dada como uma

uma interpretação entre outras possíveis. As infundáveis divergências sobre o estado da questão, portanto, apenas comprovam o quanto estamos longe de uma palavra final sobre o assunto⁴⁹.

Por fim, outra razão da importância de se cotejar este texto é que, muito embora Kant reconheça o insucesso da sua tentativa de dedução na *Fundamentação* e adote outra solução na *Crítica da razão prática* (a tese do facto razão) haveria, de acordo com algumas interpretações já na FMC, por outro lado, indícios da tese do facto da razão ou, dito de outro modo: a tese do facto da razão (que seria apresentada em 1788) estaria formulada, de forma ainda embrionária, já na *Fundamentação*⁵⁰. Se isso procede,

questão fundamentalmente *não respondida*. Todavia, uma resposta detalhada a esta interpretação de Beckenkamp pode ser uma oportuna em um ensaio no futuro.

⁴⁹ Uma análise do problema da dedução na qual tanto a visão de Henrich quanto a de Allison são objeto de exame e de crítica é oferecida também no ensaio da colega Marília Espírito Santo (2012), citado nas referências. Já no texto de Andrea Faggion (2008) temos uma análise - também partindo da tese do abandono - detalhada das posições de Allison, Beck e Almeida, com o acréscimo de que a solução da segunda crítica seria até mesmo um retrocesso no pensamento Kantiano (p. 236). Em outro ensaio dedicado ao “problema do círculo” Cláudio Dalbosco (2008) se posiciona favoravelmente com relação a certos aspectos da argumentação de Schönecker e critica elementos da tese de Guido de Almeida, particularmente no que se refere à “tese do abandono”.

⁵⁰ Uma discussão detalhada com teses e réplicas foi apresentada por Heiko Puls, da Universidade de Hamburgo, no volume *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III*, constante nas referências. Puls defende que a tese do facto da razão estaria já no interior da FMC III e que, portanto, a discussão da dedução perderia sua relevância no final das contas, na medida em que Kant apenas confirmou isso mais tarde e rechaçou a dedução. Schönecker, por outro lado, é da opinião que não há uma tese do facto da razão na FMC III e que a estratégia da dedução, muito embora repleta de dificuldades, é a estratégia de Kant.

nem bem terminamos de falar sobre um tema extremamente polêmico e já estamos envolvidos com outro ainda pior. Contudo, por razões óbvias, uma análise da tese kantiana do facto da razão não cabe nos limites do presente texto.

Referências

ALLISON, Henry. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ALMEIDA, Guido A. Liberdade e Moralidade segundo Kant. In: **Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura**. NEFIPO online: UFSC, 2012, p. 695-720.

BECKENKAMP, Joãozinho. A moral como problema em Kant. In: **Revista Dissertatio**, n. 26, UFPEL, 2007, p.127-135.

DALBOSCO, Cláudio A. Círculo vicioso e idealismo transcendental na Grundlegung. In: **Revista Studia Kantiana**. Vol 6/7. Março de 2008, p. 207-233.

ESPÍRITO SANTO, Marília. Imperativo categórico e dedução transcendental na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes III*. In: LOUZADO, Gerson Luiz (Org.). **Ensaio sobre Kant**. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, p. 179-202.

ESTEVES, Julio. Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FAGGION, Andréa. A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia kantiana. In: **Revista Studia Kantiana**. Vol 6/7. Março de 2008, p.236-267.

GUNKEL, Andreas. **Spontaneität und moralische Autonomie**. Kants Philosophie der Freiheit. Bern; Stuttgart: Paul Haupt Verlag, 1989.

GUYER, Paul (Ed.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Critical Essays. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

HENRICH, Dieter. "Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten". In: SCHWAN, Alexander. (Org.) **Denken im Schatten des Nihilismus**. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt, 1975, p. 55-112.

HÖFFE, Otfried. (Hrsg.) **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar**. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.

HORN, Christoph; SCHÖNECKER, Dieter (Eds.). **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Berlin: Walter De Gruyter, 2006.

HORN, Christoph; MIETH, Corinna; SCARANO, Nico. **Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Studienbibliothek), 2007.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Mit einer Einl. und Hrsg. Von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

KERSTEIN, Samuel. **Kant's Search for the Supreme Principle of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KLEIN, Joel (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura**. NEFIPO online: UFSC, 2012.

KLEMME, Heiner. **Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein Systematischer Kommentar**. Stuttgart: Reclam, 2017.

KLEMME, Heiner. Einleitung. In: KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

PATON, Herbert James. **The Categorical Imperative**. A Study in Kant's Moral Philosophy. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

PRAUSS, Gerold. **Kant über Freiheit als Autonomie**. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2017.

PULS, Heiko (Hrsg.). **Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum?** Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

PULS, Heiko. **Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ in Kants >Grundlegung<**. Ein Kommentar zum Dritten Abschnitt. Berlin: Walter De Gruyter, 2016.

RAUSCHER, Frederik. Os limites externos da filosofia prática e as limitações da Dedução na *Fundamentação III*. In: **Revista Studia Kantiana**. Vol. 14. Junho de 2013, p. 127-141.

SANTOS, Robinson dos; HULSHOF, Monique (Orgs.). Dossiê sobre a Terceira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: **Revista Studia Kantiana**. Vol. 18, n. 1, 2020.

SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia C. (Orgs.). **Moral e Antropologia em Kant**. Passo Fundo: IFIBE; Pelotas: UFPEL, 2012.

SCHÖNECKER, Dieter. **Kant: Grundlegung III**. Die Deduktion des kategorischen Imperativs. Freiburg; München: Alber Verlag, 1999.

SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). **Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III**. Neue Interpretationen. Münster: Mentis Verlag, 2015.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. A “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*”: Um comentário

introdutório. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Loyola, 2014.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. **Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar.** Paderborn – München – Wien – Zurich: UTB; Schöningh, 2002.

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

SENSEN, Oliver (Ed.). **Kant on Moral Autonomy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TIMMERMANN, Jens. **Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals – A Critical Guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.). **Kant-Lexikon.** 3 Bände. Berlin: De Gruyter Verlag, 2015.

WOOD, Allen. **Kant.** Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.