



Comentários  
às obras de Kant

## **CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA**

Lorena F. P. Marques  
Joel Thiago Klein  
(Orgs.)

**Comentários às obras de Kant**

**Crítica da Razão Prática**

Comentários às obras de Kant

## Crítica da Razão Prática

Lorena Fyama Pereira Marques

Joel Thiago Klein

(Orgs.)

*Néfi*Online

Florianópolis

2023

**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: Lorena Fyama Pereira Marques

Diagramação e Editoração: Lorena Fyama Pereira Marques

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

C732 Comentários às obras de Kant [recurso eletrônico] : crítica da razão prática /  
Lorena Fyama Pereira Marques, Joel Thiago Klein (Orgs.). - Florianópolis :  
NéfipOnline, 2023.  
517 p.

E-book (PDF)

ISBN 978-65-994761-4-3

1. Filosofia. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Moral. I. Marques, Lorena  
Fyama Pereira. II. Klein, Joel Thiago.

CDU: 1(KANT)

17

Elaborada pela bibliotecária Dênia Remedi - CRB-14/1396



Licença de uso Creative Commons

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



## Sumário

<b>Apresentação.....</b>	<b>8</b>
<i>Lorena Fyama Pereira Marques</i>	
<i>Joel Thiago Klein</i>	
<b>Prefácio e Introdução – “Da ideia de uma crítica da razão prática”.....</b>	<b>12</b>
<i>Marília Espirito Santo</i>	
<b>Princípios práticos e lei prática: comentários aos parágrafos 1 a 3 da Crítica da Razão Prática.....</b>	<b>70</b>
<i>Maria Borges</i>	
<b>A forma legislativa, os dois “problemas” e o “fato da razão” &lt;Faktum der Vernunft&gt; .....</b>	<b>84</b>
<i>Monique Fragelli Hulshof</i>	
<b>O Primeiro capítulo – Das proposições fundamentais da razão prática pura – §8. Teorema IV [KpV, AA 05:33-39].....</b>	<b>126</b>
<i>Milene Consenso Tonetto</i>	
<b>Fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade e I – Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura – [KpV, AA 05: 40-50].....</b>	<b>145</b>
<i>Diego Kosbiau Trevisan</i>	
<b>II – Da faculdade de a razão pura ter no uso prático uma ampliação que no uso especulativo não lhe é por si possível [KpV, AA 05: 50-57].....</b>	<b>193</b>
<i>Robinson dos Santos</i>	

<b>Do conceito de um objeto da razão prática pura e Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau – [KpV, AA 05:57-67].....</b>	<b>226</b>
<i>Charles Feldhaus</i>	
<b>A típica da faculdade de julgar prática pura.....</b>	<b>245</b>
<i>Monique Fragelli Hulshof</i>	
<b>Dos Motivos da Razão Prática Pura .....</b>	<b>289</b>
<i>Julio Esteves</i>	
<b>Elucidação crítica da analítica da razão prática pura [KpV, AA 05: 89-106].....</b>	<b>354</b>
<i>Emanuele Tredanaro</i>	
<b>A dialética da razão prática pura e a antinomia do conceito do sumo bem.....</b>	<b>409</b>
<i>Bruno Nadai</i>	
<b>Os postulados práticos da razão .....</b>	<b>444</b>
<i>Vinicius de Figueiredo</i>	
<i>Nicole Martinazzo</i>	
<b>Crença racional prática: <i>escopo e legitimidade</i> .....</b>	<b>468</b>
<i>Joel Thiago Klein</i>	
<b>A Doutrina do Método como um processo contínuo de tomada de consciência e ajuizamento moral .....</b>	<b>492</b>
<i>Lorena Fyama Pereira Marques</i>	



## Apresentação

Beck (1960)<sup>1</sup>, um dos grandes intérpretes da filosofia de Kant, aponta que do século XVIII até 1920, existiu apenas um comentário à *Crítica da Razão Prática*, de Carl Stange (1920)<sup>2</sup>, exceto esse comentário em língua alemã, de 1920 a 1960 não se tinha nenhum outro livro internacionalmente conhecido que se dedicasse *exclusivamente* a comentar essa obra. Certamente não faltaram capítulos de livros ou artigos que se dedicasse a tratar sobre a ética de Kant, mas nenhum dedicou-se a estudar a segunda *Crítica* como uma unidade literária tal qual ocorreu com a primeira, a *Crítica da Razão Pura* e a terceira, a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Segundo ele, essa negligência ocorreu seja pela “*aparente facilidade*”, devido à aparente pouca obscuridade da segunda *Crítica*, seja pela preferência, partilhada pelos intérpretes renomados da filosofia moral, pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, visto que essa obra parece não pressupor a leitura e o entendimento das outras obras de Kant.<sup>3</sup> Se pensarmos no

---

<sup>1</sup> Beck, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, 1960.

<sup>2</sup> Stange, Carl. *Die Ethik Kants: Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: Dietrich, 1920.

<sup>3</sup> “Esta pequena obra teve três comentários em inglês (os de Duncan, Paton e Ross) nos últimos dez anos e é talvez a mais lida de todas as obras de Kant na Inglaterra e na América, existindo em nada menos que cinco traduções atuais para o inglês (por Abbott, Beck, Friedrich, Manthey-Zorn e Paton). A GMS não pressupõe, pelo menos nas suas duas primeiras partes, o conhecimento do restante dos escritos de Kant e são dirigidos àqueles que não estão envolvidos

cenário brasileiro, ao menos até onde podemos descobrir, também não encontramos livros como “comentários” ou “guias” específicos sobre a *Crítica da Razão Prática*.<sup>4</sup>

É inegável que a *KpV* é um trabalho fundamental na teoria moral de Kant e a necessidade de um *Comentário*, visando essa obra como uma unidade literária é imprescindível. Ela é uma das obras mais complexas de Kant, para a qual não apenas seus leitores/leitoras precisam de antemão estar cientes de pressupostos apresentados e desenvolvidos na *GMS* e na *KrV*, como também precisam lidar com a apresentação de conceitos como o *Factum da Razão* e o *Sumo bem*. Além disso, precisam compreender como se dá a relação entre liberdade e moralidade, como o princípio moral funciona como motivo moral, o que significa a primazia da razão prática, seus postulados e, finalmente, como se deve aplicar o seu método.

---

ou comprometidos com o sistema kantiano. Como contribuição para a filosofia moral, deve basear-se nos seus próprios méritos internos, e este fato torna-a pedagogicamente mais útil do que a *Crítica* mais ampla”. (BECK, 1960, p.V-VI – tradução própria). Segue as referências dos comentários citados sobre a *GMS*:

Duncan, A. R. C. *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*. Edinburgh: Nelson, 1957. // Paton, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson [1946]; Chicago: University of Chicago Press, 1948. // Ross, Sir [William] David. *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

<sup>4</sup> Essa afirmação diz respeito apenas as análises sobre a *KpV* como um tratado filosófico integral e uma unidade literária. Essa afirmação não nega nem negligência o fato de que há décadas, seja internacional seja nacionalmente, se pesquisa e se utiliza a *KpV* como uma das principais fontes do debate sobre filosofia moral.

Se levarmos em consideração os apontamentos de Beck (1960), podemos concluir que de 1960 a 2023, a *Crítica da Razão Prática*, investigada enquanto uma obra de unidade literária, teve apenas 63 anos de dedicação interpretativa exclusiva, o que certamente são poucos anos, tendo em vista que sua primeira publicação ocorreu em 1788. Isso significa que há ainda muitas possibilidades interpretativas, análises e investigações sobre detalhes que podem não apenas expandir os horizontes sobre a filosofia moral de Kant, como também, modificar interpretações cristalizadas e fragmentadas de seu sistema filosófico. Portanto, este *Comentário* é, também, um convite a todos/todas os seus/suas leitores/leitoras à investigação filosófica da *KpV*.

Uma vez que o objetivo principal destes *Comentários* é esclarecer e apresentar os principais argumentos encontrados da *KpV* e explorar sua relação com o sistema filosófico kantiano, ele pretende servir como um estudo e guia introdutório para estudantes de graduação e pós-graduação que possuem interesse em estudar ou ter conhecimento da filosofia moral kantiana. Para tanto, deixamos registrado nossos agradecimentos aos pesquisadores e pesquisadoras que tornaram possível a publicação deste *Comentário*. Sabemos que é uma tarefa difícil transpor didaticamente e com maestria a complexidade do sistema kantiano. Agradecemos também a Universidade Federal de Santa Catarina e ao Néfipo pela publicação.

Florianópolis, outubro de 2023.

*Lorena Fyama Pereira Marques*

*Joel Thiago Klein*

# Prefácio e Introdução – “Da ideia de uma crítica da razão prática”

Marília Espirito Santo\*

A primeira notícia da publicação da *Crítica da razão prática* (1788) encontra-se em uma carta enviada a Kant, em dezembro de 1787, por Friedrich August Grunert, acompanhada de alguns exemplares:

Por sua expressa exigência, envio ao Senhor no pacote anexo os 6 exemplares do manuscrito da *Crítica da razão prática*; e, já que foram impressos 24 exemplares do manuscrito, faça-me saber, por favor, se devo remetê-los ao Sr. cardeal superior R. Spalding e ao Sr. D. Biester, em Berlim, assim como ao Sr. Prof. Born, em Leipzig, ao Sr. Prof. Schütz, em Iena, e ao Sr. Prof. Jakob.<sup>1</sup>

Publicada em Riga por Johann Friedrich Hartnoch, a *Crítica da razão prática* vem à estampa logo depois da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787) e pouco antes da *Crítica da faculdade do juízo* (1790). Junto com a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), a segunda *Crítica* ocupa-se das questões de base

---

\* (PNPD/CAPES - PPGLM/UFRJ).

<sup>1</sup> Kant, I., AA 10: 506.

da filosofia moral, deixando as questões de aplicação, até então abordadas de modo eventual, à *Metafísica dos costumes* (1797), uma das últimas publicações de Kant.

A conclusão da redação da *Crítica da razão prática* data de meados de 1787, conforme carta de Kant a Schütz em 25 de junho: “Já terminei minha *Crítica da razão prática*, penso enviá-la a Halle para impressão na próxima semana”<sup>2</sup>. No Natal de 1787, conforme registra o comentador e biógrafo Manfred Kuehn, já circulavam em Königsberg cópias da *Crítica da razão prática*.<sup>3</sup>

Sobre a forma de tratado (*Abhandlung*) assumida pela *Crítica da razão prática*, muitos consideram que ela se deve a uma súbita decisão de Kant, entre 1786 e 1787, após a revisão da *Crítica da razão pura* para sua segunda edição, em vez do resultado amadurecido de um projeto.<sup>4</sup> Até novembro de 1786, o plano de Kant era publicar uma “*crítica da razão pura prática*” (*Kritik der reinen*

---

<sup>2</sup> Kant, I., 1999, p. 261; AA 10: 490.

<sup>3</sup> Kuehn, M., 2002, p. 311. Em sua carta a Marcus Herz em 24 de dezembro de 1787, Kant menciona a recente publicação da *Crítica da razão prática*: “Esqueci-me, no momento apropriado, de encomendar para que fosse enviado de Halle também ao Senhor um exemplar de minha recém saída *Crítica da razão prática*, para compensar, de algum modo, as várias faltas em que me encontro, devido a seu presente literário [aludido] acima; tenho de ver, todavia, se isso ainda pode ocorrer”. Kant, I., 1999, p. 270; AA 10: 512.

<sup>4</sup> Cf. por exemplo, Beck, L. W., 1960, p. 5 ss. Embora o teor do texto estivesse maduro, a opção por não acrescentar um apêndice à *Crítica da razão pura* e redigir um novo tratado teria sido repentina. Essa decisão se deveria, segundo Allen Wood, a motivos circunstanciais: “não havia mais tempo e o texto da segunda edição da *Crítica da razão pura* já estava tão longo, que não caberia mais um apêndice” (Wood, A., 2002, p. 26).

*praktischen Vernunft*) como apêndice à segunda edição da *Crítica da razão pura*, que já conteria, na primeira edição, uma “crítica da razão pura especulativa” (*Kritik der reinen spekulativen Vernunft*). É o que documenta o anúncio veiculado na *Allgemeine Literaturzeitung*, n. 278, de 21 de novembro de 1786:

O Sr. Kant, em Königsberg, ocupa-se com uma segunda edição de sua *Crítica da razão pura*, que deve sair na próxima Páscoa, em que, após um exame mais acurado e o aproveitamento de todas as advertências que até então lhe chegaram aos olhos, nada de essencial encontrou a ser alterado, a não ser na exposição, aqui e ali, e de cuja melhoria espera que, pela remoção de mal entendidos, ela se torne melhor e mais duradoura que quaisquer contestações (às quais, de todo modo, não mais lhe resta tempo), com o que sanará as correntes dificuldades e afastará as futuras, havendo também de ser acrescentada, na segunda edição, à crítica da razão pura especulativa (*Kritik der reinen spekulativen Vernunft*), contida na primeira edição, ainda uma crítica da razão pura prática (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*), que há de assegurar o princípio da moralidade contra as objeções feitas ou a serem feitas, podendo servir para completar o todo das investigações críticas, que têm de preceder o sistema de uma filosofia da razão pura. As melhorias na *Fundamentação da metafísica dos costumes* já foram enviadas ao prelo e sua nova edição aparecerá, pois, muito em breve.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Allgemeine Literaturzeitung*, n. 278, 1786, p. 360.

Que a forma da *Crítica da razão prática* como tratado publicado à parte da *Crítica da razão pura* seja efeito de uma decisão circunstancial, tomada entre 1786 e 1787, essa interpretação é sugerida pelo projeto que Kant comunica já na conhecida carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772, além do anúncio veiculado na *Allgemeine Literaturzeitung* em 1786. Após examinar os resultados da *Dissertação* de 1770, Kant antecipa a Herz o plano de uma crítica da razão em uma única obra, *Os limites da sensibilidade e da razão*. Ela seria dividida em duas partes, uma teórica e outra prática, sendo que a parte prática incluiria os princípios gerais do sentimento, do gosto e do desejo sensível, assim como os primeiros fundamentos da moralidade:<sup>6</sup>

Sem me alongar, por ora, na explicação da série inteira de uma investigação que avançou até seu fim último, posso dizer que alcancei o essencial de meu objetivo, estando agora em condição de apresentar uma crítica da razão pura, que contém a natureza do conhecimento teórico assim como do conhecimento prático na medida em que é meramente *intelectual*. Vou inicialmente elaborar a primeira parte dessa crítica, que contém as fontes da *metafísica*, seu *método* e limites, para em seguida elaborar os *princípios* puros da moralidade.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Kant, I., 2012, p. 43; AA 10: 129.

<sup>7</sup> Kant, I., 2012, p. 47; AA 10: 132. Kant antecipa a Herz esse projeto já em 1771, em uma carta de 7 de junho: “Estou ocupado agora com uma obra que, sob o título “Os limites da sensibilidade e da razão”, há de elaborar algo minuciosamente a relação que deve conter os conceitos fundamentais determinados e as leis do mundo sensível, juntamente com o projeto daquilo



Essa discussão sobre as circunstâncias da publicação da *Crítica da razão prática* teria interesse apenas documental, não estivesse em questão a significação do tratado, em particular sua relação com a *Crítica da razão pura* e com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A relação entre a segunda *Crítica* e a *Fundamentação*, por exemplo, não é análoga à relação entre a primeira *Crítica* e os *Prolegômenos* (1783). Isso não se deve apenas à data de publicação dos *Prolegômenos*, dois anos depois da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), ao inverso da *Fundamentação*, publicada três anos antes da *Crítica da razão prática*. Os *Prolegômenos* oferecem um panorama da primeira *Crítica* e elaboram respostas a certas objeções ao idealismo transcendental, em especial às levantadas na resenha de Garve e Feder, manifestando a pretensão de dirimir mal entendidos. O sentido da relação entre a segunda *Crítica* e a *Fundamentação*, por sua vez, ainda é objeto de discussão na literatura.

## I

Com a revisão da *Crítica da razão pura* para sua segunda edição, entre 1786 e 1787, Kant teria percebido certas inconsistências no argumento da *Fundamentação*, publicada em 1785 mas elaborada entre 1783 e 1784<sup>8</sup>, que o teriam levado a redigir a *Crítica da razão prática*. Amplamente difundida na

---

que constitui a natureza da doutrina do gosto, a metafísica e a moral” (Kant, I, 1999, p. 127; AA 10: 123).

<sup>8</sup> Kuehn, M., 2006, p. 644-5.

literatura, essa interpretação sustenta uma descontinuidade entre os textos da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*, além de atribuir ao texto de 1785 a pretensão de uma prova teórica da liberdade, abandonada no texto de 1788. Proposta por Karl Ameriks, essa interpretação é conhecida como a tese da “grande inversão” (*great reversal*).<sup>9</sup> Entre as duas edições da *Crítica da razão pura*, a suposta prova teórica da liberdade na *Fundamentação* conflitaria com o sentido crítico do projeto de Kant, levando à inversão da estratégia argumentativa na *Crítica da razão prática*, explicitamente regressiva. Ao invés de provar a moralidade a partir da liberdade, como na *Fundamentação*, Kant procura provar a liberdade a partir da moralidade na segunda *Crítica*. O motivo da grande inversão seria o suposto fracasso da dedução transcendental do imperativo categórico na terceira seção da *Fundamentação*, substituída pelo argumento do “*factum* da razão” no § 7 da *Crítica da razão prática*.<sup>10</sup>

É notável que a tese da grande inversão, apesar de dominante na literatura, diverge das indicações de Kant em sua correspondência. Além do que é divulgado pela *Allgemeine Literaturzeitung* em 1786, Kant sugere que caberia à *Crítica da razão prática* evitar interpretações errôneas da *Crítica da razão pura*, assim como da *Fundamentação*. As inconsistências não se encontram nos argumentos de Kant, mas nas alegações de seus objetores. Talvez a

---

<sup>9</sup> Cf. Ameriks, K., 2000, p. 189-233, e 2003, p. 43-44 e 161-192.

<sup>10</sup> Além de Ameriks, também Henry Allison e Guido de Almeida, dentre outros comentadores, alegam o fracasso da dedução transcendental do imperativo categórico na terceira seção da *Fundamentação*.

segunda *Crítica* sequer tivesse sido elaborada, especula Heiner Klemme, não fossem as objeções à *Fundamentação* e à primeira *Crítica*, mencionadas no prefácio ao tratado de 1788.<sup>11</sup> Ao escrever a Schütz em 25 de junho de 1787 e informá-lo sobre o término da redação da *Crítica da razão prática*, Kant assinala que o tratado responderá a certas objeções à *Crítica da razão pura*:

Esta [a *Crítica da razão prática*] será o complemento, pela razão prática pura (*reine praktische Vernunft*), daquilo que destitui à razão especulativa, melhor que toda controvérsia com Feder e Abel (o primeiro alega que não há nenhuma cognição *a priori*, o segundo, que há uma cognição que deve estar no meio entre a cognição empírica e uma cognição *a priori*), [pois] ela demonstrará melhor a possibilidade da razão prática pura e a tornará apreensível; eis, propriamente, a pedra no caminho (*Stein des Anstoßes*) que fez aqueles homens preferirem adotar a via mais intransitável, e até mesmo disparatada, para poderem estender o poder especulativo até o suprassensível, em vez de se submeterem à sentença da *Crítica* que lhes parece de todo desoladora.<sup>12</sup>

Kant reitera a Jakob, em uma carta de 11 de setembro de 1787, essa vocação da segunda *Crítica* para o embate contra mal entendidos:

Agora minha *Crítica da razão prática* está com Grunert. Ela contém muita coisa que pode afastar os mal

---

<sup>11</sup> Cf. Klemme, H., 2013, p. 17.

<sup>12</sup> Kant, I., 1999, p. 261; AA 10: 490.

entendidos da [crítica da razão] teórica. De imediato, volto-me então à elaboração da crítica do gosto, com o que deverei concluir meu ofício crítico, a fim de progredir ao dogmático.<sup>13</sup>

Confirmando as lições da *Crítica da razão pura*, Kant escreve a Reinhold em 28 de dezembro de 1787:

Nesse livrinho [a *Crítica da razão prática*], são suficientemente afastadas muitas contradições que os adeptos do obsoleto presumem encontrar em minha *Crítica*; em contrapartida, são postas diante dos olhos, com bastante clareza, as contradições em que se enredam eles mesmos de maneira inevitável, quando não querem abandonar sua velha colcha de retalhos.<sup>14</sup>

A terceira seção da *Fundamentação* anuncia em seu título a passagem para uma “crítica da razão prática pura” (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*). Kant antecipa no prefácio desse escrito, porém, que tal exame é incompleto por não exibir a unidade da razão a partir de um único princípio:

(...) exijo para o acabamento de uma crítica da razão prática pura<sup>15</sup> (*Kritik einer reinen praktischen Vernunft*)

---

<sup>13</sup> Kant, I., 1999, p. 263; AA 10: 494.

<sup>14</sup> Kant, I., 1999, p. 271; AA 10: 514.

<sup>15</sup> Sem prejuízo da excelência da tradução citada, é preciso notar a omissão do adjetivo “pura” (*reine*), que qualifica a “crítica da razão prática” como “crítica de uma razão prática pura” (*Kritik einer reinen praktischen Vernunft*). Quanto à ordem

que, se ela deve ser completa, sua unidade com a especulativa tenha de poder ser exibida ao mesmo tempo em um princípio comum, porque, afinal, só pode haver uma e a mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa. A tal grau de completude, porém, não pude ainda chegar aqui, sem aduzir considerações de natureza totalmente diversa e sem confundir o leitor. É por isso que me servi do nome de uma *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em vez do nome de uma *Crítica da razão prática pura* (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*).<sup>16</sup>

Além de responder às objeções à *Crítica da razão pura* e à *Fundamentação*, a redação de um novo tratado, pondera Allen Wood, permitiria a Kant terminar o exame da razão prática iniciado na *Fundamentação*, mas nela não concluído.<sup>17</sup>

Ao contrário da interpretação sugerida pela tese da grande inversão, Kant parece confirmar a continuidade entre a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*. A compreensão do sistema, conforme o prefácio à *Crítica da razão prática*, “pressupõe a *Fundamentação da metafísica dos costumes*”, mas com uma ressalva: “só na medida em que esta permite conhecer, de modo precursor,

---

dos adjetivos, talvez se devesse ler “crítica de uma razão pura prática”, nessa passagem do prefácio.

<sup>16</sup> Kant, I., 2009, p. 83; AA 4: 391. A exposição da unidade da razão com base em um único princípio será objeto da terceira *Crítica*. No pós-kantismo, esse projeto será de início desenvolvido por Reinhold e por Fichte, no intuito de unificar teoria e prática em um sistema estabelecido a partir de uma proposição fundacional (*Grundsatz*).

<sup>17</sup> Wood, A., 2002, p. 26.

o princípio do dever, e [na medida em que] fornece e justifica uma fórmula determinada desse princípio; fora isso tal sistema subsiste por si mesmo”<sup>18</sup>. Uma vez fornecida a fórmula da autonomia na segunda seção da *Fundamentação*, trata-se de justificar essa fórmula determinada do princípio do dever mediante uma dedução transcendental na terceira seção, “Transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura” (AA 4: 446).<sup>19</sup> A dedução transcendental do imperativo categórico, em sua fórmula da autonomia, é o âmago da crítica da razão prática pura na *Fundamentação*. Para julgar sua relação com o *factum* da razão na segunda *Crítica*, é preciso decidir, então, se Kant apenas inverte a estratégia da prova ou, mais que isso, se abandona a prova elaborada na terceira seção. Essa é a questão que se impõe à tese da grande inversão.

## II

A observação de Kant, no prefácio à segunda *Crítica*, sobre o vínculo entre ela e a *Fundamentação* mediante a fórmula da autonomia,<sup>20</sup> além de confirmar o argumento da terceira seção e de sugerir a continuidade entre os textos, justifica por que o tratado se intitula *Crítica da razão prática*, em vez de *Crítica da razão*

---

<sup>18</sup> Kant, I., 2003, p. 25; AA 5: 8.

<sup>19</sup> Uma análise da dedução transcendental do imperativo categórico encontra-se em Espírito Santo, M., 2012, p. 179-202. A propósito, cf. tb. a resenha de Wood ao livro de Allison, *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

<sup>20</sup> Cf. Kant, I., 2003, p. 25; AA 5: 8.

*pura prática* (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*). O título é o primeiro tema em questão no prefácio, que pode ser analisado em duas grandes partes. Na primeira (AA 5: 3-8), Kant examina, além do título da *Crítica da razão prática*, seu objetivo e sua relação com a *Crítica da razão pura* e com a *Fundamentação*. Tal exame concorre para uma abordagem do “enigma da crítica” (*Rätsel der Kritik*) e leva em consideração uma objeção de Johann Friedrich Flatt e uma primeira objeção de Hermann Andreas Pistorius. Na segunda parte (AA 5: 8-14) do prefácio, Kant considera uma objeção de Gottlob August Tittel (AA 5: 8-9), para então discorrer sobre a relação da *Crítica da razão prática* com a *Fundamentação*. Em seguida, sem nomear Pistorius nem Tittel (AA 5: 9-12), tampouco Georg Heinrich Feder (AA 5: 12-14), Kant se dirige à segunda objeção de Pistorius e a outras objeções, delineando as respostas da segunda *Crítica*. Na sequência do prefácio, a Introdução, “Da ideia de uma crítica da razão prática”, retoma a explicação do título do tratado a partir de seu objetivo, para então apresentar sua divisão e ordenação específicas, em contraste com aquelas da *Crítica da razão pura*.

Considerado esse roteiro, Kant dá indicações sobre o sentido da *Crítica da razão prática* nas primeiras linhas do prefácio:

O presente tratado esclarece suficientemente por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática pura* (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*), mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral (*Kritik der praktischen Vernunft überhaupt*), ainda que seu

paralelismo com a crítica da razão [pura] especulativa pareça requerer o primeiro título.<sup>21</sup>

Se a *Crítica da razão pura* visa ao uso especulativo da razão, tal como encontrado nas três disciplinas que compõem a metafísica especial – teologia, cosmologia e psicologia –, caracterizando-se como crítica da razão pura especulativa, seria de supor que agora se tratasse, por paralelismo, de uma “crítica da razão pura prática” (*Kritik der reinen praktischen Vernunft*) ou, na tradução citada, de uma “crítica da razão prática pura”. Conforme a Introdução, porém, o sentido do título explica-se a partir da “questão primeira” (*erste Frage*) da *Crítica da razão prática*. Trata-se de saber “se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma [da vontade]”<sup>22</sup>. Formulados em máximas e imperativos, os fundamentos da determinação da vontade especificam o uso da razão em geral como uso prático. Nesse registro, é mediante a determinação da vontade pela razão que a representação deve poder realizar seu objeto nas ações.

A estratégia da resposta à questão primordial do tratado é apresentada tanto no prefácio quanto na Introdução<sup>23</sup>. No primeiro passo do argumento, Kant parte do conceito de liberdade transcendental, que representa a independência da causalidade da vontade do agente como ser racional frente à sucessão das causas e

---

<sup>21</sup> Kant, I., 2003, p. 3; AA 5: 3.

<sup>22</sup> Kant, I., 2003, p. 57; AA 5: 15.

<sup>23</sup> Cf. Kant, I., 2003, pp. 55-61; AA 5: 15-16.



efeitos da natureza. Essa acepção da liberdade se diz transcendental por designar uma liberdade metafísica, assegurada na ordem do suprassensível, para além do sensível. Mais ainda, essa acepção da liberdade se diz negativa por designar a não dependência do ser racional diante da natureza, em contraste com a acepção da liberdade que se diz positiva por designar a autolegislação da lei moral pelo ser humano como ser racional. A liberdade transcendental é o ponto de partida do argumento da *Crítica da razão prática* porque sua possibilidade lógica já está justificada na *Crítica da razão pura*, mesmo que seja impossível sua “apresentação empírica”<sup>24</sup> (*empirische Darstellung*). Kant esclarece na segunda edição da *Crítica da razão pura*, no capítulo sobre *phaenomena e noumena*: “a possibilidade de uma coisa jamais pode ser provada meramente a partir da não contradição de um conceito dela, mas somente porque se embasa esse conceito por uma intuição que lhe é correspondente”<sup>25</sup>. Com a liberdade transcendental, a causalidade numênica permanece apenas problemática enquanto não se puder sustentar nem a impossibilidade lógica de seu conceito nem a possibilidade real da coisa por ele pensada.

Na *Crítica da razão pura*, a distinção crítica entre fenômenos e númenos dissolve, na terceira antinomia, a contradição entre a tese que afirma a liberdade humana e sua antítese, a tese que nega a liberdade humana e afirma a necessidade natural. Embora a necessidade natural impere no âmbito dos fenômenos, onde toda

---

<sup>24</sup> Kant, I., 2003, p. 57 (trad. mod.); AA 5: 15.

<sup>25</sup> Kant, I., 1997, p. 269; B 308.

causa é efeito de uma causa anterior, não é logicamente impossível à liberdade humana valer no âmbito dos númenos, onde ao menos uma causa, a causa absoluta, não é efeito de uma causa anterior. Desenvolvida na solução à terceira antinomia, a justificativa do conceito de liberdade transcendental é resumida no segundo prefácio à *Crítica da razão pura* (B XXVII-XXXI), texto cuja redação ocorre em período próximo à elaboração da *Crítica da razão prática*.<sup>26</sup>

Quanto ao segundo passo do argumento delineado no prefácio e na Introdução à *Crítica da razão prática*, ele consiste em justificar que a liberdade é uma propriedade que “de fato”<sup>27</sup> (*in der Tat*) pertence à vontade humana, visto que pertence à vontade de todo ser racional. Trata-se de provar que a razão pura pode ser prática e, de resto, que somente a razão pura é prática “de modo incondicionado”<sup>28</sup>. Se a razão pura mostrar-se suficiente, por si só, para a determinação da vontade humana, então não é somente como razão empiricamente condicionada que ela pode ser fundamento da determinação da vontade. Daí a justificativa do título pelo objetivo do tratado: “a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente

---

<sup>26</sup> Kant, I., 1997, p. 25-28; B XXVII-XXXI. Uma análise linha a linha dessa passagem do segundo prefácio encontra-se em Torres Filho, R. R., 2004, pp. 137-157.

<sup>27</sup> Kant, I., 2003, p. 57; AA 5: 15.

<sup>28</sup> Kant, I., 2003, p. 57; AA 5: 15.

condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade”<sup>29</sup>.

Essa explicação do título na Introdução condiz com a explicação do objetivo da *Crítica da razão prática* na sequência das primeiras linhas do prefácio:

Ela [esta Crítica] deve meramente demonstrar que há uma razão prática pura (*reine praktische Vernunft*) e, nesse intuito (*in dieser Absicht*), critica toda a sua *faculdade prática*. Se ela o consegue, não precisa criticar a *própria faculdade pura* para ver se a razão não se *excede* (*übersteige*), com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa). Pois se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática (*wirklich praktische*), prova sua realidade (*Realität*) e a de seus conceitos pelo ato (*Tat*) e toda arguição dessa possibilidade é vã.<sup>30</sup>

Se for provado que há uma razão prática pura, independente da experiência, não é em vista dela que se requer uma crítica da razão, mas em vista da razão prática não pura, dependente da experiência. Provar que a razão pura é efetivamente prática é provar seus fundamentos na determinação da vontade. “Ato” traduz, nessa passagem inicial do prefácio, o substantivo *Tat*<sup>31</sup>, participio passado

---

<sup>29</sup> Kant, I., 2003, p. 59; AA 5: 16.

<sup>30</sup> Kant, I., 2003, p. 3; AA 5: 3.

<sup>31</sup> Valério Rohden e Monique Hulshof traduzem *Tat* por “ato”. Artur Morão, por “facto”; Dulce Maria Granja Castro, por “hecho”; Luc Ferry e Heinz Wismann, por “fait”. Antes deles, Friedrich Gottlob Born traduz *Tat* por “re”.

do verbo *tun*, que significa “fazer”. A prova de que a razão pura é efetivamente prática é um feito, ela resulta da reflexão pela qual o agente racional toma consciência da lei moral como fundamento da determinação da vontade. Se essa consciência do agente racional não é teórica, é porque o juízo moral deve perfazer-se na ação autônoma. Não tem cabimento duvidar da possibilidade da razão prática pura na medida em que a experiência de sua efetividade se perfaz na autolegislação da lei moral. Essa experiência desvela o *factum* da razão não como questão de fato (*Tatsache*), mas como produção da razão prática pura no juízo moral. Legado pelo latim, o substantivo “factum”, observa Daniel Breazeale, deriva do verbo “facere”, que literalmente significa “fazer”.<sup>32</sup> Em vez de um dado, em vez de uma questão de fato, o *factum* da razão é uma questão de ação, é um feito que se consuma no ato de julgar, expresso na proposição “eu devo”.

Convém observar, na autolegislação da lei moral, uma dimensão genética e uma dimensão fática, pelas quais o conceito de liberdade adquire significação. A dimensão fática, produto da dimensão genética que consiste na operação da consciência pelo agente racional no juízo moral, confere realidade objetiva ao conceito de liberdade e, a partir dele, deve justificar o conceito de

---

Sobre o termo *Tat*, cf. Torres Filho, R. R., 1984, p. 43, n. 9; Beckenkamp, J., 2004, p. 100, n. ii. Sobre a tradução e a relação entre *Tat* e *factum*, cf. Almeida, G., 1998, Zingano, M., 1992 e Breazeale, D., 2021, p. 101.

<sup>32</sup> Cf. Breazeale, D., 2021, p. 101. Para uma interpretação fichtiana do *factum* da razão como “questão de ação” ou “estado de ação” (*Tathandlung*), cf. Franks, P., 2005, cap. 5, “The Fact of Reason and the Standpoint of German Idealism”.

alma e o conceito de Deus no uso prático da razão. A proeminência do conceito de liberdade ante o conceito de alma e o conceito de Deus faz dele o “*fecho de abóboda (Schlußstein)* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”<sup>33</sup>. Não se trata, para Kant, de provar teoricamente a liberdade. Trata-se de mostrar que o conceito de liberdade, desvencilhado pela primeira *Crítica* do determinismo, pode ser provado praticamente na segunda *Crítica*. Para que esse movimento argumentativo seja legítimo, é preciso observar as condições de significação do conceito de causalidade, assim como dos demais conceitos puros utilizados como categorias, resumidas no capítulo sobre *phaenomena e noumena*:

Em uma palavra, se for removida a intuição sensível (a única que temos), nenhum desses conceitos se deixa embasar por nada, nem se deixa demonstrar daí sua possibilidade *real*, e então só permanece a possibilidade *lógica*, isto é, só resta que o conceito (pensamento) é possível; não é sobre isso, porém, que versa o discurso, mas antes se o conceito refere-se a algum objeto (*Objekt*) e, portanto, se significa algo qualquer (*irgend was*).<sup>34</sup>

A propósito da significação das três ideias da metafísica especial, a estratégia de Kant é indicada no prefácio à *Crítica da razão prática*. A possibilidade lógica do conceito de liberdade transcendental, assegurada na *Crítica da razão pura* pelo critério da

---

<sup>33</sup> Kant, I., 2003, p. 5; AA 5: 3.

<sup>34</sup> Kant, I., 1997, p. 262 (trad. mod.); B 302-3/n.

não contradição, adquire possibilidade real na *Crítica da razão prática* mediante sua revelação pela lei moral. Agora o conceito de liberdade como autonomia, que representa a autolegislação da lei moral, atribui positividade ao que se pensa negativamente no conceito de liberdade transcendental. Uma vez reconhecida a efetividade da liberdade na consciência do *factum* da razão, trata-se de assegurar ao conceito de alma e ao conceito de Deus, para além de sua possibilidade lógica, também sua possibilidade real. Na *Crítica da razão prática*, eles devem poder significar algo, além de poderem ser pensados. Com o conceito de liberdade e por ele, tais conceitos obtêm “consistência (*Bestand*) e realidade objetiva, isto é, a possibilidade deles [dos conceitos de Deus e imortalidade] é provada porquanto a liberdade efetivamente é; pois essa ideia [de liberdade] revela-se pela lei moral”<sup>35</sup>.

Kant esclarece no prefácio que o conceito de Deus e o conceito de alma, à diferença do conceito de liberdade, não são condições da lei moral. Eles são condições da aplicação da vontade determinada pela lei moral a seu objeto e, nessa medida, são condições do uso prático da razão pura. O objeto da vontade determinada pela lei moral corresponde ao vínculo entre virtude e felicidade, representado no conceito de sumo bem (*höchstes Gut*). Em linhas gerais, assim se abre uma via para que o conceito de

---

<sup>35</sup> Kant, I., 2003, p. 5 e 7 (trad. mod.); AA 5: 4. Die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit “*bekommen mit ihm [der Begriff von Freiheit] und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die Möglichkeit derselben [der Begriffe von Gott und Unsterblichkeit] wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz*”.

Deus e o conceito de alma sejam realizáveis na prática, além de pensáveis na teoria. Como condições do sumo bem, a existência de Deus e a imortalidade da alma são postulados da razão prática pura. Sob esse aspecto prático, “sua possibilidade pode ser e tem de ser *admitida*, sem no entanto a conhecer e divisar (*einsehen*) teoricamente”<sup>36</sup>. Não sendo questão de saber, o assentimento subjetivo da realidade objetiva do conceito de Deus e do conceito de alma só pode ser questão de crença. Trata-se de uma *Vernunftglaube*, crença fundada na razão, pois sem ela se compromete a observância da lei moral, já provada como *factum* da razão.

É na Dialética da razão prática pura (*reine praktische Vernunft*) que Kant mostra em que sentido o conceito de Deus e o conceito de alma podem adquirir realidade objetiva a partir do conceito de liberdade, sem infração aos critérios da *Crítica da razão pura*. Essa demonstração é tarefa do segundo capítulo, “Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem”, em particular de sua seção VI, “Sobre os postulados da razão prática pura em geral”, e de sua seção VII, cujo título formula uma questão: “Como é possível pensar uma ampliação (*Erweiterung*) da razão pura com intuito prático (*in praktischer Absicht*), sem ao mesmo tempo ampliar, com isso, sua cognição como conhecimento especulativo?”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Kant, I., 2003, p. 9 (trad. mod.); AA 5: 4.

<sup>37</sup> Na tradução de Rohden: “Como é possível pensar uma ampliação da razão pura, desde um ponto de vista prático, sem com isso ao mesmo tempo ampliar o seu conhecimento como especulativo”.

Ainda no prefácio, Kant previne em que sentido se deve entender o termo “postulado” no âmbito da prática, diverso de seu sentido no âmbito da teoria.<sup>38</sup> Nesta se postula a possibilidade de uma ação; naquela, a possibilidade de um objeto. Postula-se a possibilidade de uma ação no âmbito da teoria porque seu objeto pode ser representado na intuição pura e, portanto, não há dúvida sobre sua possibilidade real. Nos *Elementos*, Euclides postula a possibilidade da ação de “traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto”<sup>39</sup>, uma vez que se pode representar na intuição pura o objeto geométrico “ponto” e o objeto geométrico “reta”. No âmbito da prática, porém, é preciso postular os próprios objetos metafísicos, a existência de Deus e a imortalidade da alma, porque sua possibilidade é apenas lógica; eles não podem ser representados na intuição pura. A representação de sua possibilidade real torna-se uma “hipótese necessária”<sup>40</sup> ou, mais precisamente, uma “admissão necessária (*notwendige Annahme*) em vista do sujeito para a consecução (*Befolgung*) de suas leis objetivas, porém práticas”<sup>41</sup>. Leis objetivas, a saber, porque impostas como um *factum* pelo agente racional por si mesmo e para si mesmo.

### III

Em foco nas linhas iniciais do prefácio, a expressão *reine praktische Vernunft* é traduzida de diferentes maneiras. De um lado,

---

<sup>38</sup> Cf. Kant, I., 2003, p. 41; AA 5: 11n.

<sup>39</sup> Euclides, 2009, p. 98.

<sup>40</sup> Kant, I., 2003, p. 41; AA 5: 11n.

<sup>41</sup> Kant, I., 2003, p. 41; AA 5: 11n.



Valério Rohden<sup>42</sup> e Monique Huslhof<sup>43</sup> optam por *razão prática pura*; de outro, Artur Morão<sup>44</sup> e, para o francês, Luc Ferry & Heinz Wismann<sup>45</sup>, assim como para o espanhol Dulce María Granja Castro<sup>46</sup> e, para o latim, já em 1797, Friedrich Gottlob Born<sup>47</sup> optam por *razão pura prática* ou o equivalente em seus idiomas. Como sustenta Rohden<sup>48</sup>, problemas de tradução envolvem com frequência problemas filosóficos. Em vez de filigranas gramaticais, aí se trata da compreensão do projeto da segunda *Crítica*, conforme o prefácio e a Introdução. No caso, o adjetivo “pura” qualifica o substantivo “razão” na locução “razão pura prática” ou a já qualificada “razão prática” na locução “razão prática pura”? Que diferenças conceituais encontram-se nessa alternativa de leitura?

A posição do adjetivo depende da ênfase que Kant pretende dar, em diferentes contextos argumentativos, ou à “razão pura” em geral ou à “razão prática” em particular. No primeiro caso, a razão pura divide-se em seus usos teórico e prático, de modo que as espécies da “razão pura” são as assim chamadas “razão teórica” e “razão prática”. Aí estão em questão as condições de possibilidade do saber e do agir, respectivamente, fundadas na legalidade da razão pura. No segundo caso, é a razão prática, por sua vez, que se divide segundo seu uso puro e seu uso empírico, de

---

<sup>42</sup> Kant, I., 2003.

<sup>43</sup> Kant, I., 2016.

<sup>44</sup> Kant, I., 1986.

<sup>45</sup> Kant, E., 1985.

<sup>46</sup> Kant, I., 2005.

<sup>47</sup> Kant, I., 1797 (MDCCLXXXVII).

<sup>48</sup> Cf. Rohden, V., 2005, p. 42 e p. 43.

modo que as espécies da chamada “razão prática” são a razão prática pura, independente da experiência, e a razão prática não pura, dependente da experiência. A pretensão de Kant é empreender uma crítica da razão prática não pura, “empiricamente condicionada”<sup>49</sup> (*empirisch-bedingte*), pois esta, sem uma prova que legitime a razão prática pura, ultrapassa seus limites e amplia sua extensão, reivindicando todo o uso prático da razão. Daí a ideia de uma crítica da razão prática, e não de uma crítica da razão prática pura.

A leitura da expressão *reine praktische Vernunft* como “razão prática pura” (Rohden e Hulshof) faz sentido nas passagens em que o contraste pretendido visa à razão prática não pura ou empiricamente condicionada. Por sua vez, a leitura da expressão *reine praktische Vernunft* como “razão pura prática” (Morão, Castro, Ferry/Wismann e Born) faz sentido nas passagens em que o contraste se impõe com a razão pura teórica ou, mais especificamente, “especulativa”. Mais especificamente porque, embora Kant utilize, em diversas passagens, as expressões “razão teórica” e “razão especulativa” de modo intercambiável, a razão teórica diz respeito ao domínio do sensível, ao passo que a razão especulativa diz respeito ao domínio do suprassensível. Em sentido estrito, o uso puro da razão como razão teórica encontra-se na física e na matemática, ao passo que o uso puro da razão como razão especulativa encontra-se nas ciências que compõem a metafísica especial – a teologia, a cosmologia e a psicologia.

---

<sup>49</sup> Kant, I., 2003, p. 57; AA 5: 15.

Se a “razão prática pura” e a “razão pura prática” têm ambas por objeto o agir fundado na legalidade da razão pura, então o sentido da expressão *reine praktische Vernunft* deve ser interpretado no contexto argumentativo em que Kant a utiliza. A tradução por “razão pura prática” justifica-se, por exemplo, por uma passagem da segunda *Crítica* cuja evidência é recusada por Rohden. Aí Kant declara: “Se admitimos que a razão *pura* possa conter em si um fundamento prático, isto é, suficiente para a determinação da vontade, então há leis práticas”<sup>50</sup>. Para justificar sua tradução de *reine praktische Vernunft* por “razão prática pura” como a única pertinente, Rohden se vale de argumentos filológicos. Por maior que seja a autoridade do tradutor, é digno de nota que, mesmo quando Kant inverte as posições dos adjetivos e utiliza a expressão *praktische reine Vernunft*, e não *reine praktische Vernunft*, Rohden sustenta que tais ocorrências são acidentais e que tal inversão na ordem dos adjetivos seria uma confusão gramatical – cometida por Kant.<sup>51</sup> Em várias passagens se observa, porém, o uso de expressões como “uso prático da razão pura” (*praktischer Gebrauch der reinen Vernunft*), “uso puro (prático) da razão” (*reiner (praktischen) Vernunftgebrauch*), que ocorrem no segundo prefácio à *Crítica da razão pura* (B XXV), assim como a formulação de sentenças como esta, na Anotação ao § 7 da *Crítica da razão prática*: “Pois a razão

---

<sup>50</sup> Kant, I., 2003, p. 67 (trad. mod.); AA 5: 19. Analítica da *reine praktische Vernunft*, primeiro capítulo (“Da dedução das proposições fundamentais da *reine praktische Vernunft*”), § 1, Anotação. Passagem citada por Rohden, V., 2005, p. 45.

<sup>51</sup> Cf. Rohden, V., 2005, p. 45 e p. 52.

*pura, em si prática (reine, an sich praktische Vernunft)*, é aqui imediatamente legislante”<sup>52</sup>.

Na “Analítica da *reine praktische Vernunft*”, em algumas passagens do terceiro capítulo, “Dos motivos da *reine praktische Vernunft*”<sup>53</sup>, e da conclusão, “Elucidação crítica da Analítica da *reine praktische Vernunft*”<sup>54</sup>, é a expressão *praktische reine Vernunft* que ocorre, em vez daquela utilizada na abertura do prefácio e na Introdução, *reine praktische Vernunft*. Contemporâneo de Kant e, de resto, também alemão e filósofo, Born traduz a expressão *praktische reine Vernunft* ora por “*rationis purae practicae*”<sup>55</sup> na passagem AA 5: 76 do terceiro capítulo da *Analítica*, ora por “*practicae purae rationi*”<sup>56</sup> na passagem AA 5: 90 da *Elucidação crítica*,

---

<sup>52</sup> Kant, I., 2003, p. 105 (trad. mod.); AA 5: 31.

<sup>53</sup> No capítulo 3: “Portanto, a lei moral, assim como ela mediante a *praktische reine Vernunft* é fundamento determinante formal da ação (...)” (Kant, I., 2003, p. 261; AA 5: 75). O sentimento de respeito “é de natureza tão peculiar, que parece estar à disposição unicamente da razão e, na verdade, da *praktische reine Vernunft*” (Kant, I., 2003, p. 265; AA 5: 76).

<sup>54</sup> Na *Elucidação crítica*: “Assim, pois, a Analítica da *praktische reine Vernunft* dividiu bem analogicamente à <da> teórica o âmbito completo de todas as condições de seu uso, porém em ordem inversa” (Kant, I., 2003, p. 317; AA 5: 90). “(...) uma *praktische reine Vernunft* tem de partir necessariamente de proposições fundamentais, que, pois, têm de ser postas, como dados primeiros, como fundamento de toda a ciência e não se originar pela primeira vez dela” (Kant, I., 2003, p. 321 e 323; AA 5: 91).

<sup>55</sup> Kantii, I. 1797, p. 88. O sentimento de respeito “é de natureza tão peculiar, que parece estar à disposição unicamente da razão e, na verdade, da *praktische reine Vernunft*” (Kant, I., 2003, p. 265; AA 5: 76).

<sup>56</sup> Kantii, I. 1797, p. 73. “Assim, pois, a Analítica da *praktische reine Vernunft* dividiu bem analogicamente à <da> teórica o âmbito completo de todas as

mas omite o adjetivo “pura” ao traduzir a passagem AA 5: 75<sup>57</sup> do terceiro capítulo da *Analítica* e a passagem AA 5: 91<sup>58</sup> da *Elucidação crítica*. Quanto à expressão *reine praktische Vernunft* no prefácio e na Introdução, Born a traduz por “*rationalis purae practicae*”<sup>59</sup>. Por mais sugestiva que seja tal opção, em vez de prender-se a um único sentido admissível da expressão *reine praktische Vernunft*, parece conveniente observar o contexto em que é usada e interpretar a pertinência de seu contraste quer com a razão pura em seu uso teórico, quer com a razão prática em seu uso não puro, empiricamente condicionado. Isso sem perder de vista que uma mesma passagem pode admitir esse duplo contraste.

É plausível que se possa ler as primeiras linhas do prefácio, em uma tradução alternativa, nestes termos:

O porquê desta Crítica não ser intitulada Crítica da razão *pura* prática (*reine praktische Vernunft*), mas simplesmente Crítica da razão prática em geral, embora seu paralelismo com a Crítica da razão pura especulativa pareça exigir o primeiro título – a respeito disso este tratado dá suficiente indicação. Ela deve tão somente

---

condições de seu uso, porém em ordem inversa” (Kant, I., 2003, p. 317; AA 5: 90).

<sup>57</sup> Kantii, I., 1797, p. 72. “(...) [A] lei moral, assim como ela mediante a *praktische reine Vernunft* é fundamento determinante formal (...)” (Kant, I., 2003, p. 261; AA 5: 75).

<sup>58</sup> Kantii, I., 1797, p. 90. “(...) [U]ma *praktische reine Vernunft* tem de partir necessariamente de proposições fundamentais, que, pois, têm de ser postas, como dados primeiros, como fundamento de toda a ciência e não se originar pela primeira vez dela” (Kant, I., 2003, p. 321 e 323; AA 5: 91).

<sup>59</sup> Cf. Kantii, I., 1797, p. V, p. VIII, p. XI, p. 1.

demonstrar que há uma razão prática pura (*reine praktische Vernunft*) e, nesse intuito, critica todo o seu poder prático (*praktisches Vermögen*).<sup>60</sup>

De volta ao argumento de Kant, a demonstração do poder prático da razão pura tem consequências para a razão especulativa:

Com esse poder (*Vermögen*) é desde logo estabelecida também a *liberdade* transcendental, e tomada pois naquele significado absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, precisava para se salvar diante da antinomia em que inevitavelmente cai, quando quer pensar o *incondicionado* na série da conexão causal (...).<sup>61</sup>

Na estratégia de Kant, a liberdade transcendental deve comprovar-se pela lei moral, uma vez reconhecida a autonomia da vontade no argumento do *factum* da razão.

#### IV

Em que sentido a liberdade pode ser provada pela lei moral e, por sua vez, a lei moral pode ser provada pela liberdade, de forma válida? Kant considera esse problema em uma nota do prefácio à *Crítica da razão prática*:

Para que não se imagine encontrar aqui *inconseqüências*, quando agora denomino a liberdade condição da lei

---

<sup>60</sup> Kant, I., 2003, p. 3 (trad. mod.); AA 5: 3.

<sup>61</sup> Kant, I., 2003, p. 5 (trad. mod.); AA 5: 3.

moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos *tornar-nos conscientes* (*bewußt werden*) da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *antes* distintamente (*deutlich*) em nossa razão, jamais nos considerariamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não houvesse (*wäre*) liberdade alguma, a lei moral *não* seria de modo algum *encontrável* em nós.<sup>62</sup>

Essa advertência de Kant no prefácio responde, segundo Lewis White Beck<sup>63</sup>, a uma objeção de círculo vicioso levantada por Johann Friedrich Flatt. Tal remissão é confirmada por Klemme<sup>64</sup>, para quem Flatt, em sua resenha sobre a *Fundamentação*, teria apontado para a inconsistência da afirmação da liberdade como condição da lei moral e da lei moral como condição da liberdade. O próprio Kant menciona o problema do círculo na *Fundamentação* e pretende resolvê-lo na terceira seção do texto.<sup>65</sup> Na *Crítica da razão prática*, convém esclarecer que o conceito de condição (*Bedingung*) admite o sentido de *ratio essendi* e de *ratio cognoscendi*. Na ordem do conhecer, a lei moral é primeira, daí a prova da liberdade pela consciência da moralidade no *factum* da

---

<sup>62</sup> Kant, I., 2003, p. 7; AA 5: 4n.

<sup>63</sup> Beck, L. W., 1960, p. 59.

<sup>64</sup> Klemme, H., 2013, p. 15-16.

<sup>65</sup> Uma interpretação do problema do círculo na terceira seção da *Fundamentação* encontra-se em Espírito Santo, M., 2018b.

razão, conforme o § 7 da *Crítica da razão prática*. Na ordem do ser, em contrapartida, a liberdade é primeira, daí a prova da moralidade pela liberdade na dedução transcendental do imperativo categórico, na terceira seção da *Fundamentação*. Sem liberdade não há moralidade; em compensação, sem moralidade não reconhecemos a liberdade.

A caracterização da liberdade como *ratio essendi* da moralidade e da moralidade como *ratio cognoscendi* da liberdade evita, segundo Kant, a inconseqüência do argumento. A inversão do sentido da prova no § 7 da *Crítica da razão prática*, da moralidade à liberdade, não exige o abandono da prova na terceira seção da *Fundamentação*, da liberdade à moralidade. De um lado, se a liberdade transcendental infere-se analiticamente da autonomia no *factum* da razão, de outro, a autonomia não se infere analiticamente da liberdade transcendental na terceira seção da *Fundamentação*. Dizer que, se não pensássemos distintamente (*deutlich*) a lei moral, não poderíamos admitir a liberdade mesmo na ausência de contradição, é dizer que a moralidade prova a autonomia e, por extensão, esta implica a liberdade transcendental. Na ordem do conhecer, sem a consciência da lei moral no *factum* da razão, o agente racional não reconheceria sua autonomia e, com esta e por esta, sua liberdade transcendental. Em contrapartida, na ordem do ser, sem a liberdade transcendental não haveria lei moral. Daí Kant poder dizer que, se não houvesse liberdade transcendental, a lei moral não se encontraria no ser humano.



Um exemplo na Anotação ao § 6 da *Crítica da razão prática* esclarece de que modo a consciência da liberdade se dá mediante a consciência da moralidade:

Perguntai-lhe [a alguém que não dominaria sua inclinação mesmo sob a certeza de sua condenação à morte] (...) se, no caso em que seu governante lhe exigisse, sob ameaça (...) de pena de morte, prestar falso testemunho contra um homem honrado que tal governante, sob pretextos ilusórios, gostaria de arruinar, se esse alguém considera possível, então, por maior que possa ser seu amor à vida, sobrepujar esse amor. Se o faria ou não, talvez não se atreva a assegurá-lo; que isso lhe seja possível, porém, tem de concedê-lo sem cogitar (*ohne Bedenken*). Ele julga, portanto, que pode algo, porque está consciente de que o deve, e reconhece (*erkennt*) em si a liberdade, que, ao invés, sem a lei moral, lhe teria permanecido desconhecida (*unbekannt*).<sup>66</sup>

Por estar consciente de que devo, em virtude da lei moral, praticar uma ação, julgo que posso praticá-la. Se reconheço minha liberdade para praticá-la ou não, isso ocorre pela consciência do dever de observar a lei moral. A potência dos contrários, isto é, a possibilidade de praticar livremente ou uma ação *A* ou uma ação *não A*, decorre do reconhecimento do dever como representação da moralidade pelo ser racional finito.

---

<sup>66</sup> Kant, I., 2003, p. 103 (trad. mod.); AA 5: 30.

V

Em sua resenha anônima ao escrito publicado em 1784 por Johann Schultz<sup>67</sup> sobre a *Crítica da razão pura*, Pistorius acusa Kant de inconsistência por recusar eficiência à causalidade numênica no uso teórico da razão e por aceitá-la no uso prático, pretendendo com isso fundamentar a moralidade na liberdade:

Se esses próprios fenômenos têm algo objetivo, se seu substrato e seu material propriamente fundamental (*eigentlicher Grundstoff*) são coisas em si mesmas ou se, como o Sr. K. distintamente se explica sobre isso em outro escrito, a saber, em sua *Fundamentação de uma metafísica dos costumes* (embora de modo muito dissonante, a meu ver, dos princípios da *Crítica*): o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, por conseguinte, também de suas leis<sup>68</sup>; então também a natureza do entendimento e a índole de seus conceitos teriam de ser admitidas harmonicamente com esse mundo inteligível e com suas leis, elas teriam de ser afinadas e ajustadas para se coadunar com essa dimensão objetiva, para poderem elaborá-la devidamente, para não importarem leis que contradigam as leis do mundo inteligível ou que não lhes sejam adequadas.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Em tradução livre: *Explicações sobre a Crítica da razão pura, do Senhor Professor Kant*. Uma edição “nova e melhorada” do escrito de Schultz veio a público em 1791.

<sup>68</sup> Cf. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Seção III (AA 4: 453).

<sup>69</sup> Pistorius, H. A. in: Landau, A., 1991, p. 347. Cf. tb. Pistorius, H. A., 2000, p. 103. Resenha publicada originalmente na *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 66, Berlin: 1786 e republicada por Landau, A., 1991, v. 1, p. 326-352.

Rotulado no prefácio como o “enigma da crítica” (AA 5: 8), Kant reconhece o problema observado por Pistorius e o resume nestes termos: “como se poderia *derrogar (absprechen) realidade* objetiva ao uso suprassensível *da categorias* na especulação e, no entanto, *conceder-lhes (zugestehen)* essa *realidade* em vista dos objetos da razão prática pura”<sup>70</sup>? Como explicar, além disso, a “exigência paradoxal do sujeito da liberdade de considerar-se núneno e, ao mesmo tempo, com vistas à natureza, fenômeno”?<sup>71</sup>

A respeito dessa segunda questão, o passo adiante da *Crítica da razão prática* em relação à *Crítica da razão pura* é explicado em uma nota no prefácio ao tratado de 1788:

A unificação (*Vereinigung*) da causalidade como liberdade com ela [a causalidade] como mecanismo da natureza, das quais a primeira é estabelecida pela lei da moralidade (*Sittengesetz*) e a segunda, pela lei da natureza (*Naturgesetz*), e isso aliás em um e o mesmo sujeito, o ser humano, é impossível sem o representar, em relação à primeira, como ente em si mesmo, em relação à segunda, porém, como fenômeno, aquele na consciência *pura*, este, na consciência *empírica*. Sem isso, a contradição da razão consigo mesma é inevitável.<sup>72</sup>

A causalidade como liberdade só pode ser provada pela lei moral, o que compete à *Crítica da razão prática*. É com o *factum* da razão que a liberdade vem a ser provada pela moralidade. Na *Crítica da*

---

<sup>70</sup> Kant, I., 2003, p. 13; AA 5: 5.

<sup>71</sup> Kant, I., 2003, p. 17; AA 5: 6.

<sup>72</sup> Kant, I., 2003, p. 17; AA 5: 6/n.

*razão pura*, garante-se à causalidade como liberdade a possibilidade lógica de seu conceito, não a possibilidade real da coisa por ele pensada. Para esta, Kant adianta no segundo prefácio à *Crítica da razão pura*, “é exigido algo mais”<sup>73</sup>. Antecipada nas entrelinhas, eis aí a tese da lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade transcendental: “Esse algo mais não precisa, porém, ser buscado nas fontes teóricas de cognição (*theoretische Erkenntnisquellen*), ele também pode estar nas práticas”<sup>74</sup>.

A respeito da primeira questão, sobre o “enigma da *Crítica*”, a dúvida de Pistorius só se justifica enquanto o uso prático da razão pura for apenas nominal. Uma vez provado, não há inconseqüência em derrogar realidade objetiva à categoria de causalidade em seu uso teórico especulativo e, ao mesmo tempo, em lhe atribuir essa realidade objetiva em seu uso prático puro. Tal atribuição, Kant esclarece, não significa uma determinação teórica do supracensível pela categoria de causalidade e, portanto, não significa uma ampliação do saber teórico visando ao supracensível. Tal atribuição significa, antes, a consciência de que a categoria de causalidade está contida *a priori* na necessária determinação da vontade pela razão, visto que a liberdade transcendental é a *ratio essendi* da lei moral. É na autolegislação da lei moral que a categoria de causalidade adquire seu objeto (*Objekt*). Daí o uso prático da razão realizar por um *factum* aquilo que antes só podia ser pensado no uso especulativo. Nos termos de Kant:

---

<sup>73</sup> Kant, I, 2003, p. 25; B XXVI n.

<sup>74</sup> Kant, I, 2003, p. 25; B XXVI n.

(...) a razão prática obtém agora por si mesma (...) realidade para um objeto suprassensível da categoria de causalidade, a saber, da *liberdade* (embora, como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá [na razão especulativa] meramente podia ser *pensado*.<sup>75</sup>

A propósito da objeção sobre a “realidade objetiva das categorias aplicadas aos númenos, recusada (*geleugnete*) no conhecimento teórico (*theoretische Erkenntnis*) e asserida (*behauptete*) na cognição prática (*praktische Erkenntnis*)”<sup>76</sup>, a resposta de Kant pressupõe a caracterização do conceito de *noumenon* na *Crítica da razão pura*. No capítulo 3 da Analítica dos princípios, “Do fundamento da diferenciação de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*”, Kant enuncia de maneira expressa, na segunda edição, o duplo sentido desse conceito:

Se entendemos por númeno uma coisa na medida em que, ao abstrairmos de nossa espécie de intuição dela, não é objeto de nossa intuição sensível (*ein Ding sofern es ist nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung*), então esse é um númeno em sentido *negativo*. Se entendemos por númeno, porém, um objeto de uma intuição não sensível (*ein Objekt einer nichtsinlichen Anschauung*), então tomamos uma espécie particular de intuição, a saber, a intuição intelectual, que não é, porém, a nossa, sobre a

---

<sup>75</sup> Kant, I., 2003, p. 15; AA 5: 6.

<sup>76</sup> Kant, I., 2003, p. 17; AA 5: 6.

qual tampouco podemos divisar a possibilidade, e esse seria o númeno em significado *positivo*.<sup>77</sup>

Quer em sentido positivo, quer em sentido negativo, númeno é algo cujo conceito não implica contradição. A diferença entre ambos é a possibilidade ou não de algo inteligível aparecer na intuição sensível.

Em seu sentido positivo, númeno é algo inteligível, mas não aparecível. Já em seu sentido negativo, númeno é algo inteligível e também aparecível. Se o númeno negativo é tanto lógica quanto realmente possível, em contrapartida, o númeno positivo é apenas logicamente possível. Kant é explícito: “o que por nós é denominado númeno tem de ser entendido como tal somente no significado *negativo*”<sup>78</sup>. Esse é o sentido crítico do inteligível. Por ser inteligível e também aparecível, o númeno negativo é representável como fenômeno na intuição sensível. Por ser inteligível, mas não aparecível, o númeno positivo, por sua vez, é irrepresentável como fenômeno na intuição sensível. Visto que não podemos provar que nossa intuição sensível é a única espécie possível de intuição, o númeno positivo só pode ser objeto de uma não impossível intuição intelectual.

Se o aparecível de direito não equivale ao aparecimento de fato, então o estatuto ontológico do númeno negativo é diverso daquele do fenômeno (*Erscheinung*). O númeno negativo é algo que sabemos ser, embora não saibamos o que seja, nem jamais

---

<sup>77</sup> Kant, I., 2003, p. 268 (trad. mod.); B 307.

<sup>78</sup> Kant, I., 2003, p. 269 (trad. mod.); B 309.

possamos sabê-lo. Sabemos ser na medida em que é para nós, embora não possamos saber o que seja em si. É preciso reservar ao númeno negativo um estatuto ontológico único, para evitar a “proposição absurda de que haveria aparecimento (*Erscheinung*) sem nada que aí apareça (*erscheint*)”<sup>79</sup>.<sup>80</sup> Se representamos algo como é para nós, então esse algo deve permanecer o que é em si, a despeito de nossa representação dele. A menos que se persista em um “círculo vicioso” (*beständiger Zirkel*), Kant observa que

(...) a palavra fenômeno (*Erscheinung*) já indica uma referência a algo cuja representação imediata é pois sensível, mas que, em si mesmo, também sem essa índole de nossa sensibilidade (...), tem de ser algo (*Etwas*), isto é, um objeto independente da sensibilidade.<sup>81</sup>

Objeto de um “conceito-limite” (*Grenzbegriff*)<sup>82</sup>, o númeno negativo é representado no conceito propriamente crítico de númeno, pois separa o sensível e o suprassensível sem risco de reificar o inteligível, à diferença do erro metafísico no uso especulativo da razão. O conceito de liberdade transcendental, que na *Crítica da razão pura* representa um númeno positivo, passa a

---

<sup>79</sup> Kant, I., 2003, p. 25; B XXVI-XXVII.

<sup>80</sup> Sobre os conceitos de númeno positivo, númeno negativo e fenômeno, além dos matizes de significação dos conceitos de coisa em geral (conceito da tradição leibniziana), algo em geral (*Etwas überhaupt*), objeto em geral (neologismo da *Crítica da razão pura*) e objeto transcendental, cf. Codato, L., 2009. Cf. também Licht dos Santos, P., 2006.

<sup>81</sup> Kant, I., 2003, p. 266-67 (trad. mod.); A 252.

<sup>82</sup> Kant, I., 2003, p. 270; A 255/ B 310-311.

representar um númeno negativo com o conceito de autonomia na *Crítica da razão prática*. Ao provar, com o *factum* da razão, que a liberdade é pensável por ser realizável, Kant não reifica a liberdade transcendental. Se posso praticar uma ação livremente, é porque devo praticá-la. Finito, mas racional e, portanto, autoconsciente da lei moral, o ser humano se reconhece submetido à causalidade como liberdade na ação autônoma. O dever que implica o poder torna a lei moral para o ser racional finito um imperativo categórico. Daí Kant poder assinalar que a “aplicação efetiva do conceito de liberdade pode apresentar-se *in concreto* em disposições ou máximas”<sup>83</sup>.

No uso prático da razão pura, a causalidade numênica pode ser eficiente porque a razão fornece, com a lei moral, um fundamento necessário e suficiente à determinação da vontade:

A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é idêntico, de uma razão prática pura (*reine praktische Vernunft*) está dada *a priori* na lei moral como que por um *factum*; pois assim se pode chamar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos.<sup>84</sup>

Essa determinação é inevitável porque, como seres racionais, a reflexão impõe-se a nós como *factum* pelo qual instauramos nossa autonomia. Aí se encontra a justificativa da realidade objetiva do “conceito de uma causalidade com liberdade”:

---

<sup>83</sup> Kant, I., 2003, p. 193; AA 5: 56.

<sup>84</sup> Kant, I., 2003, p. 187; AA 5: 55.



No conceito de uma vontade já está contido, porém, o conceito de causalidade, por conseguinte, no conceito de uma vontade pura, o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, não determinável segundo leis da natureza, em consequência, incapaz de uma intuição empírica como prova de sua realidade, mas que justifica *a priori*, entretanto, sua realidade objetiva perfeitamente na lei prática pura, não, porém, em favor do uso teórico, mas meramente do uso prático da razão.<sup>85</sup>

Na primeira parte do prefácio à *Crítica da razão prática*, o que está em questão na objeção de Pistorius é a possibilidade da ampliação (*Erweiterung*) do uso prático da razão. Trata-se da “utilidade positiva” da *Crítica da razão pura*, examinada no segundo prefácio (B XXIV-XXV) e reverberada no prefácio à *Crítica da razão prática*. A “utilidade positiva” da *Crítica da razão pura* pressupõe sua “utilidade negativa”. Kant restringe (*einschränkt*) o uso teórico da razão à esfera do fenômeno e, com isso, ao mesmo tempo suprime (*aufhebt*) o uso especulativo da razão na esfera do núneno. A restrição da teoria e a supressão da especulação consistem na utilidade negativa da *Crítica da razão pura*. Essa dupla operação é simultânea a outra que lhe é complementar e que permite a Kant ampliar (*erweitern*), na esfera do núneno, o uso prático da razão. A ampliação da prática consiste na utilidade positiva da *Crítica da razão pura*.

---

<sup>85</sup> Kant, I., 2003, p. 187 e 189; AA 5: 55.

O tema da ampliação do uso prático da razão é examinado tanto na Analítica quanto na Dialética da *Crítica da razão prática*. Na Analítica, no primeiro capítulo, em sua seção II, “Da autorização (*Befugnis*) da razão pura a uma ampliação no uso prático que por si não lhe é possível no uso especulativo”<sup>86</sup>. Na Dialética, no segundo capítulo, em sua seção VII, “Como seria possível pensar uma ampliação da razão pura no intuito prático, sem ao mesmo tempo ampliar, com isso, sua cognição como conhecimento especulativo?”<sup>87</sup>. O problema de fundo, nesse duplo registro, é a objeção de Pistorius e o “enigma da Crítica” (AA 5: 8).

## VI

Na segunda parte do prefácio (AA 5: 8-9), Kant examina a relação entre a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*. O duplo objetivo da *Fundamentação* é a “busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade”<sup>88</sup>. A busca (*Aufsuchung*) resulta na indicação de ao menos cinco fórmulas do imperativo categórico como princípio do dever. O estabelecimento (*Festsetzung*) consiste na justificação, mediante uma dedução transcendental, do imperativo categórico em sua fórmula da autonomia.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Kant, I., 2003, p. 169-195; AA 5: 50-57.

<sup>87</sup> Kant, I., 2003, p. 477-505; AA 5: 134-142.

<sup>88</sup> Kant, I., 2009, p. 85; AA 4: 392.

<sup>89</sup> A fórmula da autonomia é aquela que Kant justifica mediante a dedução transcendental do imperativo categórico na medida em que ela representa “a determinação completa de todas as máximas morais” (Kant, I., 2009, p. 271; AA 4: 436) e, por isso, “unifica em si as outras fórmulas” (Kant, I., 2009, p. 269; AA 4: 436). Cf. Espírito Santo, M., 2018a.

A incompreensão dos objetivos da *Fundamentação* é observada na resenha de Tittel, *Sobre a reforma da moralidade pelo Senhor Kant (Über Herrn Kant's Moralreform)*, publicada em 1786. Tittel objeta que o imperativo categórico não é um novo princípio da moralidade: “(...) toda a reforma da moral por Kant limita-se a uma nova fórmula (...)”<sup>90</sup>. O argumento de Tittel se desenvolve, segundo Michael Walschots, em quatro passos. A objeção respondida por Kant no prefácio à *Crítica da razão prática* encontra-se no terceiro passo:

- (1) Tittel acusa Kant de formalismo porque o imperativo categórico é um princípio da razão e, por não se referir à experiência, não pode decidir sobre a moralidade das máximas;<sup>91</sup>
- (2) o resenhista da *Fundamentação* propõe-se a compreender o imperativo categórico como princípio empírico, pois assim ele teria sentido e não seria vazio;<sup>92</sup>
- (3) se o princípio é empírico, argumenta Tittel, então o princípio da moralidade introduzido por Kant é apenas uma nova fórmula de um princípio com o qual já se está familiarizado;<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Tittel, G. A., 1786, p. 35.

<sup>91</sup> Cf. Tittel, G. A., 1786, p. 33.

<sup>92</sup> Cf. Tittel, G. A., 1786, p. 14 e 32-35.

<sup>93</sup> Cf. Tittel, G. A., 1786, p. 35.

(4) se o princípio é apenas uma nova fórmula, então não é obrigante para os seres humanos.<sup>94</sup>

A resposta de Kant à objeção de Tittel encontra-se em uma nota ao prefácio à *Crítica da razão prática*:

Um resenhista que queria expressar algo em desabono dessa publicação [a *Fundamentação*], teve 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 pretenderia 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, que, para executar uma tarefa, determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isso com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável.<sup>95</sup>

Tittel não compreende o objetivo da *Fundamentação* porque não compreende o sentido matemático da palavra “fórmula”. A “busca” (*Aufsuchung*) do princípio supremo da moralidade refere-se a um princípio que já se encontra na razão comum humana. Como

---

<sup>94</sup> Para uma análise detalhada do argumento de Tittel, cf. M. Walschots (2020).

<sup>95</sup> Kant, I., 2003, p. 25; AA 5: 8n. A propósito, Johann Erich Biester escreve a Kant em 11 de junho de 1786: “O senhor escreve-me sobre uma defesa (*Verteidigung*) que deseja tornar conhecida contra investidas dos Srs. Feder e Tittel. Será, como tudo que vem de sua pena (*Feder*), instrutivo e agradável ao público”. Kant, I., 1999, p. 258; AA 10: 457.

esclarece Gérard Lebrun, o texto de Kant é crítico, e não doutrinário. Não cabe ao discurso a respeito do uso prático da razão pura instituir um novo código de conduta, como se até então os seres humanos ignorassem a moralidade dos costumes. O recurso a uma nova fórmula assinala que a função do princípio introduzido por Kant é resolver um problema filosófico, e não reformar os costumes.<sup>96</sup> Daí a tarefa de “estabelecimento” (*Festsetzung*), isto é, de justificação do princípio supremo da moralidade. As fórmulas do imperativo categórico são representações mais simples de um princípio complexo. Elas “aproximam uma ideia da razão à intuição (segundo certa analogia) e, desse modo, ao sentimento”<sup>97</sup>. Se devem ser compreendidas à semelhança de uma fórmula matemática, é porque devem determinar, de modo mais fácil e mais compreensível ao ser humano, a regra de ação determinada pelo princípio moral.<sup>98</sup>

A questão da fórmula do princípio supremo da moralidade na *Fundamentação* não é a única objeção de Tittel respondida na *Crítica da razão prática*. O segundo capítulo da Analítica, dividido em três seções – “Do conceito de um objeto da razão prática pura”, “Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de

---

<sup>96</sup> Cf. Lebrun, G., 2002, p. 5.

<sup>97</sup> Kant, I., 2009, p. 269 e 271; AA 4: 436.

<sup>98</sup> Kant explica o sentido de “fórmula” na *Lógica de Jäsche* (Kant, I., 2003b, p. 94; AA 9: 77); na *Lógica Viena* (Kant, I., 1992, p. 317; AA 24: 867); e na *Reflexão 2527* (acréscimo tardio 1775-1780's) (Kant, I., 1924, p. 405; AA 16: 405): “Fórmula: uma regra cuja expressão facilita a aplicação e lhe serve de (modelo) exemplo”.

bom e mau” e “Da típica da faculdade de julgar prática pura” –, responde a uma objeção que Tittel compartilha com Pistorius:

Espero ter satisfeito, no segundo capítulo da Analítica, a certo resenhista, amante da verdade e arguto, nisso, portanto, sempre digno de respeito, em sua objeção à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de que nela o conceito de bom não foi estabelecido antes do princípio moral (como, de acordo com sua opinião, teria sido necessário) (...).<sup>99</sup>

O respeitável resenhista é Pistorius,<sup>100</sup> embora Tittel levante a mesma objeção em seu escrito *Sobre a reforma da moralidade pelo Senhor Kant*.<sup>101</sup> Para ambos, a investigação da moralidade deveria começar pelo conceito de bom, mais especificamente, pelo sumo bem, relacionado à felicidade.

Em sua resenha sobre a *Fundamentação*, Pistorius acusa Kant de inconsistência ao comentar a noção de “boa vontade”. Uma filosofia moral coerente e consistente teria de começar pelo conceito de “bom” e, somente a partir daí, seria possível determinar se a vontade é boa ou não:

A esse respeito, gostaria que o autor tivesse achado preferível, acima de tudo, discutir o conceito geral do que é bom e determinar mais de perto o que ele quer

---

<sup>99</sup> Kant, I., 2003, p. 27; AA 5: 8-9.

<sup>100</sup> Cf., por exemplo, L.W. Beck (1960, p. 59), V. Rohden (2003, p. 27, nota 15). e H. Klemme, (2013, p. 17).

<sup>101</sup> Cf. Tittel, G. A., 1786, p. 7-10.

dizer com isso, pois é claro que devemos chegar a um acordo sobre isso antes de fazer algo do valor absoluto de uma boa vontade. Estou, portanto, justificado, em primeiro lugar, a perguntar: o que é bom em geral e o que é uma boa vontade em particular? (...) <sup>102</sup>.

O problema para Pistorius é que a definição de “boa vontade”, no argumento de Kant, independe dos objetos dela:

(...) Pode ser concebida uma vontade que é boa em si mesma, considerada como não tendo relação com qualquer tipo de objeto? (...) Aqui não vejo como alguém poderia aceitar qualquer coisa como completa e absolutamente boa sem exceção, ou poderia chamar algo de bom, que na realidade não daria em nada de bom, e tampouco [vejo] como alguém poderia aceitar uma vontade que é absolutamente boa, considerada apenas em si mesma. A vontade deve ser absolutamente boa apenas em relação a algum objeto, não em relação a seu princípio ou lei pela qual ela age. <sup>103</sup>

Se a vontade fosse boa apenas devido ao princípio ou lei que a rege, como afirma Kant na *Fundamentação*, então a questão de saber se o princípio ou lei seria ou bom ou mau permaneceria em aberto. Pistorius pergunta:

(...) é suficiente, para estabelecer uma vontade como o Bom, que ela aja meramente de acordo com qualquer

---

<sup>102</sup> Pistorius, H. A., 1786, p. 449.

<sup>103</sup> Pistorius, H. A., 1786, p. 449.

tipo de princípio ou por respeito a qualquer lei, seja ela boa, seja ela má? – impossível; portanto, deve ser um bom princípio, uma boa lei, cujo cumprimento torna uma vontade boa, e a pergunta ‘o que é bom?’ retorna (...).<sup>104</sup>

Para evitar que a questão “o que é bom?” retorne *ad infinitum*, Pistorius sustenta que a investigação moral deveria começar pelo conceito de bom, pela busca de algo universal e necessariamente bom para todos os seres humanos, algo que todos deveriam realizar. Esse algo, e não a “boa vontade” determinada por um princípio formal, é que seria o bom, “sumo e absoluto”. A partir do sumo bem é que se poderia determinar o princípio supremo da moralidade e, com isso, definir uma boa vontade como aquela que age segundo o princípio.

Kant admite que o conceito de bom não é estabelecido antes do princípio moral, mas argumenta que começar por conceitos nos conduz à heteronomia. Se a objeção de Pistorius é correta, aniquila-se a possibilidade do uso puro da razão prática. A investigação deve começar na *Crítica da razão prática* pelos princípios e, a partir deles, passar aos conceitos. Esse é o paradoxo do método a que Kant se refere na seção “Do conceito de um objeto da razão prática pura”, no segundo capítulo da Analítica:

Este é o lugar para elucidar o paradoxo do método em uma crítica da razão prática, ou seja, que o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no

---

<sup>104</sup> Pistorius, H. A., 1786, p. 449.



*fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela.*<sup>105</sup>

Na tradição, a lei moral só determina a vontade mediante ou, melhor, mediada pelo objeto que causa prazer ou desprazer. Esse objeto aparece como a felicidade, a perfeição, o sentimento moral, a vontade divina etc. O princípio, Kant observa, leva sempre à heteronomia, pois é sempre algo extrínseco à vontade que a determina.

Esse empirismo da razão prática confunde os conceitos morais de bom e mau com os conceitos de agradável e desagradável, diversos, inclusive, no uso linguístico. Essa confusão ocorre porque, se o conceito de bom não deve ser derivado de uma lei prática que o precede, então ele tem de estar relacionado a um objeto cuja existência promete prazer, de modo que a vontade é determinada a agir em vista dessa expectativa.<sup>106</sup> Que um objeto seja causa do prazer ou do desprazer, isso só pode ser determinado pela experiência e, portanto, é contingente. Na medida em que o conceito de bom depende do recurso à experiência, ele não se distingue do conceito de agradável.

Embora relacionado ao objeto da vontade, o conceito de bom não é por ele definido. Os objetos da razão prática consistem, segundo Kant, no resultado almejado a partir de uma ação livre: “entendo por um conceito da razão prática a representação de um

---

<sup>105</sup> Kant, I., 2003, p. 215; AA 5: 63.

<sup>106</sup> Cf. Kant, I., 2003, p. 197 e 199; AA 5: 58.

objeto como um efeito possível pela liberdade”<sup>107</sup>. Bom e mau são os próprios objetos da razão prática. Se não são contingentes, sua necessidade se deve a um princípio da razão.

A segunda etapa da resposta de Kant à objeção de Pistorius sobre os conceitos de bom e mau consiste em mostrar que o único papel admissível da experiência na filosofia moral é servir de modelo, isto é, de tipo da lei moral, e não como a própria lei moral:

(...) nos casos em que a causalidade deve ser ajuizada a partir da liberdade, aquela *lei da natureza* faz meramente o papel de tipo de uma *lei da liberdade*, porque, sem ter à mão algo que pudesse tomar como exemplo no caso da experiência, ele não conseguiria, na aplicação, fazer uso da lei de uma razão prática pura.<sup>108</sup>

É no segundo capítulo da Analítica, na seção “Da típica da faculdade de julgar prática pura”, que Kant procura preservar a razão prática da concepção dos conceitos de bom e mau como consequências da experiência, ambos em vista da felicidade.<sup>109</sup>

A parte final do prefácio à *Crítica da razão prática* (AA 5: 12-14) é dedicada a uma objeção de Feder, já mencionada por Kant em uma carta a Schütz de 25 de junho de 1787.<sup>110</sup> Kant apresenta uma defesa da cognição *a priori* e de sua origem na razão. Provar a inexistência de uma cognição *a priori*, como pretende Feder, é

---

<sup>107</sup> Kant, I., 2003, p. 195; AA 5: 57.

<sup>108</sup> Kant, I., 2003, p. 241; AA 5: 70.

<sup>109</sup> Cf. Kant, I., 2003, p. 243 e 245; AA 5: 70.

<sup>110</sup> Cf. acima nota 12.

“como se alguém quisesse provar pela razão que não há razão nenhuma”<sup>111</sup>. Uma defesa anterior aparece nos *Prolegômenos*, em reação à resenha de Garve sobre a *Crítica da razão pura*, editada por Feder. É tão universal o empirismo de Feder, a ponto de manifestar-se em um ceticismo que não se contenta em questionar as pretensões especulativas da razão pura.<sup>112</sup> Com ele se suprime a matemática, antes mesmo da moralidade. Nem Hume chega a sustentar essa posição. Da perspectiva de Kant, tal ceticismo contribui para projetar “em mais clara luz a necessidade de princípios racionais *a priori*”<sup>113</sup> e, portanto, termina por contribuir com o ceticismo.

## VII

Sob o título “Da ideia de uma crítica da razão prática” (AA 5: 15-17), a Introdução retoma, em apenas dois parágrafos, os principais temas do prefácio, além de apresentar as divisões da segunda *Crítica* em comparação com as divisões da primeira:

(...) visto que se trata sempre ainda da razão pura, cujo conhecimento se encontra aqui à base do uso prático, a divisão de uma *Crítica da razão prática* terá de ser disposta, segundo o plano geral, conformemente à crítica da razão especulativa. Teremos de contar, pois, com uma *doutrina dos elementos* e uma *doutrina do método* da mesma, e naquela, como primeira parte, com uma

---

<sup>111</sup> Kant, I., 2003, p. 43; AA 5: 12.

<sup>112</sup> Kant, I., 2003, p. 49; AA 5: 13.

<sup>113</sup> Kant, I., 2003, p. 53; AA 5: 14.

*analítica* enquanto regra da verdade, e uma *dialética* enquanto apresentação e resolução da ilusão em juízos da razão prática.<sup>114</sup>

Kant dá ênfase à diferença entre os textos:

Só que a ordem na subdivisão da Analítica será, por sua vez, a inversa da que se encontra na crítica da razão especulativa pura. Pois na presente, partindo de proposições fundamentais, passaremos a conceitos e apenas destes, se possível, aos sentidos; quando, ao contrário, na razão especulativa começávamos dos sentidos e tínhamos que terminar nas proposições fundamentais.<sup>115</sup>

A investigação deve partir de princípios, e não dos objetos, visto que estes se determinam a partir da lei da causalidade livre, isto é, a partir de um princípio da razão pura prática.

Embora Kant apresente as divisões da *Crítica da razão prática* em comparação com as divisões da *Crítica da razão pura*, a Analítica possui características do método matemático, a exemplo dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786). Nos dois textos encontram-se definições, teoremas, problemas e anotações; a dedução, que aparece na Analítica, seria o sucedâneo das demonstrações nos *Primeiros princípios*.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Kant, I., 2003, p. 59; AA 5: 16.

<sup>115</sup> Kant, I., 2003, p. 59 e 61; AA 5: 16.

<sup>116</sup> Cf. Kuehn, M., 2002, p. 312.

Como “regra da verdade”, a Analítica deve estabelecer as leis *a priori* da ação e, com isso, a existência de uma razão pura prática. Deve demonstrar que a razão pura tem um uso real, e não meramente lógico, no domínio prático. Aí Kant argumenta que a lei moral se impõe como *factum* da razão, justificando a realidade objetiva da liberdade. Como crítica da ilusão, a Dialética, por sua vez, deve apresentar e resolver as aparências nos juízos da razão prática. A Dialética surge da tentativa de definir o sumo bem, objeto necessário de uma vontade determinada pela lei moral, o que leva à antinomia da razão prática. Uma vez solucionada a antinomia, Kant introduz os postulados como condições necessárias do sumo bem e mostra como o ser racional finito, devido à sua limitação, é necessariamente levado à crença racional na existência de Deus e na imortalidade da alma.

À diferença da *Crítica da razão pura*, a *Crítica da razão prática* não apresenta uma seção intitulada “Estética”. Kant se refere, porém, de modo retrospectivo, ao terceiro capítulo da Analítica, “Dos motivos (*Triebfedern*) da razão prática pura”, como a Estética da razão prática pura:

A Analítica da razão pura teórica foi dividida em Estética transcendental e Lógica transcendental, a da razão prática, inversamente, em Lógica e Estética da razão prática pura (se me for permitido, simplesmente por

razões de analogia, utilizar aqui essas denominações, afora isso inadequadas).<sup>117</sup>

Kant esclarece por que se permite fazer essa analogia e por que não se pode, propriamente, falar em Estética da razão prática pura:

A Estética (...) tinha lá duas partes, devido ao duplo modo de intuição sensível; aqui a sensibilidade de modo algum será considerada como capacidade de intuição mas simplesmente como sentimento (que pode ser um fundamento subjetivo de apetência), e em relação a ele a razão prática pura não permite nenhuma divisão ulterior.<sup>118</sup>

A analogia se justifica na medida em que Estética se refere à sensibilidade, mas a relação da razão prática pura com a sensibilidade ou, melhor, a possível passagem aos sentidos, mencionada por Kant na Introdução (5: 16), ocorre mediante um sentimento moral, o sentimento de respeito, e não mediante a intuição sensível. O sentimento de respeito pela lei moral relaciona-se com o prazer e o desprazer, porém sua origem é racional: “(...) o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que

---

<sup>117</sup> Kant, I., 2003, p. 317; AA 5: 90. Essa retrospectiva ocorre na *Elucidação crítica da analítica da razão prática pura*, capítulo que conclui a Analítica. É curioso Kant se referir à Estética transcendental como parte da Analítica transcendental na *Crítica da razão pura*. Na primeira *Crítica*, a Doutrina transcendental dos elementos divide-se em Estética transcendental e Lógica transcendental. Analítica e Dialética são subdivisões da Lógica transcendental.

<sup>118</sup> Kant, I., 2003, p. 317; AA 5: 90.

conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia”.<sup>119</sup> O efeito negativo de tomar a lei moral como fundamento determinante das ações é o sentimento de dor, causado pela ruptura (*Abbruch*) com as inclinações ou mesmo pela humilhação delas. Nesse processo, a lei moral abate a arrogância (*Eigendünkel, arrogantia*), isto é, a tentativa de tomar o amor-próprio como fundamento determinante prioritário das ações, como princípio prático incondicionado, e o limita àquilo em que ele concorda com a lei moral. Esse sentimento de dor é acompanhado por um sentimento positivo, que consiste no respeito pela lei moral, na medida em que ela é a única apta a deter as inclinações. “A razão prática”, enfim, “mostra-se pura e detém a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade”.<sup>120</sup>

A relação da razão prática pura com a sensibilidade e o papel do sentimento de respeito são retomados por Kant na Doutrina do método da razão prática pura (5: 151-161). “Método” e “doutrina do método” não devem ser compreendidos no sentido da primeira *Crítica*. Na *Crítica da razão prática*, a doutrina do método consiste no “modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as

---

<sup>119</sup> Kant, I., 2003, p. 255; AA 5: 74.

<sup>120</sup> Kant, I., 2003, p. 59; AA 5: 16. Valério Rohden opta por “presunção” para traduzir *Eigendünkel (arrogantia)* (Kant, I., 2003, p. 253; AA 5: 73). Monique Hulshof segue a indicação latina de Kant e opta por “arrogância” (Kant, I., 2016, p. 103; AA 5: 73).

máximas do mesmo, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática”<sup>121</sup>. Trata-se de explicar como os resultados da investigação são postos em prática. Kant se dirige aos educadores da juventude e se refere a exercícios para que o poder de julgar moralmente seja desenvolvido e se torne uma ocupação regular que acompanhe todas as ações livres, as próprias e as dos outros. Essa ocupação regular não deve ser mecânica, deve ser sempre voluntária e consciente. O método assemelha-se ao método socrático da maiêutica. A doutrina do método não é, portanto, doutrinária. Não se trata de impingir uma teoria, tampouco de exemplificar a moralidade mediante o relato de histórias de heróis e façanhas morais.

---

<sup>121</sup> Kant, I., 2003, p. 531; AA 5: 151.



## Referências

### *Textos de Kant*

Kantii, I. **Critica rationis practicae**. In Opera ad philosophiam criticam, III, Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae, E. B. Schwickerti, MDCCLXXXVII.

Kant, I. **Kant's gesammelte Schriften**. B. XVI. Berlin: Walter de Gruyter, 1924.

\_\_\_\_\_. **Critique de la raison pratique**. Trad. L. Ferry & H. Wismann. In Kant, E. Oeuvres philosophiques, II. Paris: Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

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

\_\_\_\_\_. **Correspondence**. Trad. A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Carta de I. Kant a Marcus Herz**. Trad. P. Licht dos Santos. O que nos faz pensar, n. 32, dez/2012, p. 42-49.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de V. Rohden. Edição bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crítica de la razón práctica.** Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de D. M. Granja Castro. Edición bilingüe alemán-español. México: UNAM, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática.** Trad. M. Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **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*

**Allgemeine Literaturzeitung**, n. 278, 21 de novembro de 1786. Disponível em: [https://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal\\_jpvolume\\_00010367](https://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jpvolume_00010367). Acesso em 07 de abril de 2022.

Almeida, G. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 1997, p. 175-202.

\_\_\_\_\_. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? **Studia Kantiana**, v. I, n. 1, 1998, pp. 53-81.

\_\_\_\_\_. Crítica, dedução e facto da razão. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999, p. 57-84.

Ameriks, K. **Kant's Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of Pure Reason**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Interpreting Kant's Critiques**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

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

Beckenkamp, J. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Breazeale, D. Editor's Introduction. In Fichte, J. G. **Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Codato, L. Kant e o fim da ontologia. *Analytica*, v. 13, n. 1, 2009, p. 39-64.

Euclides. **Os elementos**. Trad. e introd. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Espirito Santo, M. Imperativo categórico e dedução transcendental na *Fundamentação da metafísica dos costumes* III. In Louzado, G. L. (org.). **Ensaios sobre Kant**. Porto Alegre: Linus, 2012, p. 179-202.

\_\_\_\_\_. Autonomia e determinação completa na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, 2018, p. 105-119.

\_\_\_\_\_. O círculo na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. *Studia Kantiana*, v. 16, n. 3, (dez. 2018), p. 135-159.

Flatt, J. F. *Tübingsche gelehrte Anzeigen*, 14 Stück, Riga, 1786, p. 105 - 112. Disponível em [http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN557328365\\_1786](http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN557328365_1786). Acesso em 27 de abril de 2022.

Franks, P. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Klemme, H. The origin and aim of Kant's *Critique of Practical Reason*. In Reath, A. & Timmermann, J. (orgs). *Kant's Critique of Practical reason: a Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 11-30.

Kuehn, M. *Kant: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. "Kant's Critical Philosophy and its Reception: the First Five Years (1781-1786)". In Guyer, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 630-663.

Landau, A. (Hrsg.) *Rezensionen zur kantischen Philosophie – 1781-1787*. Bebra: A. Landau Verlag, 1991.

Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Licht dos Santos, P. R. A teoria do objeto transcendental. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 19 (2006), p. 109-148.

Pistorius, H. A. Elucidations of Professor Kant's "Critique of Pure Reason" by Johann Schultze, Prussian Court Chaplain. Königsberg: Dengel, 1784. 8, 254 pages. In Sassen, B. (transl. & ed.). **Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 93-105.

\_\_\_\_\_, H. A. "Rezension der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant" **Allgemeine Deutsche Bibliothek**, 1786, v. 66, pp. 447-463. Disponível em [http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/ltoc/2002572\\_093/6/-/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/ltoc/2002572_093/6/-/).

Rohden, V. Razão prática pura. In Perez, D. O. (org). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 41-70.

Schultz, J. **Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft**. Königsberg: C.G. Dengel, 1784.

Timmermann, J. Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality. In Reath, A. & Timmermann, J. (orgs). **Kant's Critique of Practical reason: a Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 73-89.

Tittel, G. A. **Über Herrn Kant's Moralreform**. Frankfurt/Leipzig: bey den Gebrüdern Pfähler, 1786.

Torres Filho, R. R. Notas de tradução. In Fichte, J. G. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. Seleção de textos, tradução e notas de R. R. Torres Filho. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.” In \_\_\_\_\_. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 137-157.

Walschots, M. Merely a New Formula?. G. A. Tittel On Kant’s ‘Reform’ of Moral Science. **Studi Kantiani**, XXXIII, 2020, p. 49-64.

Wood, A. Henry E. Allison, **Kant’s Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis**, Cambridge University Press, 2020. Reviewed by Allen Wood, Indiana University, Bloomington. 2020.04.01. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/kants-conception-of-freedom-a-developmental-and-critical-analysis/>.

Zingano, M. Fait de la raison et acte de liberté chez Kant. **Cahiers de Fontenay**, n. 67/68, 1992. L’Etat. Philosophie morale et politique. p. 209-232.

# Princípios práticos e lei prática: comentários aos parágrafos 1 a 3 da Crítica da Razão Prática

Maria Borges\*

Nos primeiros parágrafos da *Crítica da Razão Prática*, Kant explicita o que pode ser o fundamento da vontade. Ele inicia essa reflexão apresentando o que são **princípios práticos**: são proposições que determinam a vontade, tendo sob si várias regras práticas. Se esses princípios foram **subjetivos**, se valem apenas para a vontade do sujeito, eles são **máximas**. Se os princípios práticos forem **objetivos**, ou seja, valem para todo ser racional, elas são **leis práticas**.

O objetivo da *Crítica da Razão Prática* é investigar a possibilidade de existirem leis práticas, ou princípios práticos objetivos, que seriam fornecidas pela razão pura e capazes de determinar a vontade sem outro móbil empírico. “Se se admite que a razão pura pode conter em si um fundamento prático, isto é, um fundamento suficiente para a determinação da vontade” – afirma Kant – “então existem leis práticas” (KpV, AA 5:19). Se formos capazes de provar que a razão pura pode determinar a vontade, então teremos uma razão prática pura, pois ela não

---

\* (UFSC / CNPQ).

depende de fundamento empírico e não necessita ser patologicamente afetada.

Kant apresenta, no *Escólio* da *Definição* apresentada no parágrafo 1, a noção de imperativo: é uma regra, expressa pelo verbo dever, que expressa a necessidade objetiva de uma ação. Os imperativos não são máximas, pois sua validade não é meramente subjetiva, mas objetiva. Contudo, nem todos os imperativos são leis. Quando eles determinam a vontade em vista de um efeito desejado, são denominados de imperativos hipotéticos, sendo preceitos práticos, mas não leis. Aqui Kant nos aponta algo que não é explicitado na definição do § 1. Mesmo quando temos princípios práticos com validade objetiva, há ainda uma outra condição para que sejam denominados de leis práticas: eles devem determinar a vontade enquanto vontade, independentemente de um efeito desejado.

Os imperativos podem ser, portanto, de dois tipos: aqueles que determinam a vontade apenas enquanto vontade (KpV, AA 5:37) e aqueles que determinam a vontade com vistas a um efeito desejado. Os primeiros são **imperativos categóricos**, os segundos, **imperativos hipotéticos**.

Kant explica porque um imperativo hipotético não é uma lei prática: Os próprios imperativos, porém, se são condicionados, isto é, se determinam a vontade não simplesmente enquanto vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, isto é, se são imperativos hipotéticos, são certamente preceitos práticos, mas não leis. (KpV, AA 5: 37).

Kant dá o exemplo do imperativo “Trabalhar e economizar na juventude, para não sofrer privações na velhice”. Sem dúvida, esse é um preceito correto, que denota uma postura



previdente em relação à sua própria vida. Contudo, ele depende do objetivo do sujeito, bem como de sua situação financeira. Se o sujeito em questão fosse rico, por exemplo, não haveria necessidade de poupar. Mesmo que considerássemos esse preceito de prudência universal, ele depende de um objetivo específico, qual seja, não sofrer privações financeiras na velhice. Os imperativos hipotéticos são condicionados, ou seja, dependem de uma condição, ou do objeto da vontade.

Para termos uma lei prática, ou um princípio que ordene categoricamente, ela deve ser independente do objeto de um sujeito particular e valer para todo sujeito. Kant enuncia, então, a máxima de “Não fazer promessas mentirosas”, mostrando que ela concerne apenas à vontade, independentemente dos objetivos que o sujeito possa ter. Nesse caso, é o querer que é determinado pela regra, sem condições. O princípio que determina a vontade enquanto vontade é um imperativo categórico e, portanto, uma lei prática.

### **Princípios práticos materiais**

No *Teorema I* e no *Teorema II*, Kant explora o que denomina de princípios práticos materiais. No *Teorema I*, Kant firma que os princípios práticos empíricos não podem fornecer leis práticas, porque pressupõe um objeto como matéria da faculdade de desejar. Nesse caso, o fundamento do arbítrio é a representação de um objeto e a faculdade de desejar visa a efetivação desse objeto. O sujeito sentiria prazer na efetivação desse objeto.

Vemos aqui o imbricamento de duas faculdades, a faculdade de prazer e desprazer e a faculdade de desejar. Conforme a definição dada anteriormente no prefácio dessa mesma obra:

A **faculdade de desejar** é a faculdade de ser, através de suas representações, a causa da efetividade dos objetos dessas representações. Prazer é a representação do acordo do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com a faculdade da causalidade de uma representação em vista da efetividade de seu objeto (ou em vista da determinação das forças do sujeito para a ação de produzir o objeto.) (KpV, AA 5: 9n).

Na sequência dessa nota, Kant afirma que é deixado em aberto se o prazer deve sempre ser colocado como fundamento da faculdade de desejar.

Nos princípios práticos empíricos, o sujeito pretende dar efetividade a um objeto que lhe traz prazer. Como não temos como conhecer a priori se uma representação trará ou não prazer a um sujeito, portanto, a determinação do arbítrio será sempre empírica. Além disso, visto que os sujeitos sentem prazer com objetos diferentes, não pode haver uma lei universal da receptividade do prazer ou desprazer. É possível que o sujeito tenha uma máxima relativa a essa receptividade do prazer ou desprazer, contudo ela não tem uma necessidade objetiva, não podendo ser uma lei.

No *Teorema II*, o prazer é relacionado ao princípio do amor de si ou da felicidade. O prazer decorrente de uma

representação pode ser o fundamento de determinação da faculdade de desejar, quando o agrado é esperado da efetividade do objeto da representação. A felicidade é definida como “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha toda uma existência” (KpV, AA 5: 22). A determinação do arbítrio pelo prazer refere-se ao princípio de amor a si mesmo ou princípio de felicidade.

### **Faculdade de desejar superior e faculdade de desejar inferior**

Kant divide a mente em faculdades, seguindo a estrutura apresentada inicialmente por Baumgarten na sua *Metafísica*, texto utilizado para suas aulas dos anos 70 e 80. A mente, em Baumgarten, apresenta duas subdivisões, uma faculdade de conhecer e uma faculdade de desejar. Kant vai adicionar a essas faculdades, uma faculdade de sentir prazer e desprazer. Nas *Lições de Ética* anotadas por Mrongovius no semestre de inverno de 84-85 aparece igualmente essa divisão tripartite: “A faculdade de conhecimento, do sentimento de prazer e desprazer e a faculdade do desejo são as três faculdades da alma humana. Em todas elas, entram em jogo entendimento e sensibilidade.” (V-Mo/Mron II, AA 29: 597). Nessa divisão tripartite, as faculdades têm poderes distintos: conhecer, sentir prazer e desejar, sendo que nenhum é redutível ao outro. A faculdade de desejar é, assim, distinta da faculdade de conhecer e da faculdade de sentir prazer e desprazer. Essa última distinção é bastante relevante, pois Baumgarten situa o prazer e desprazer no escopo da faculdade apetitiva. Cada uma das faculdades é dividida entre faculdade inferior e superior, dependendo de sua relação com a sensibilidade ou entendimento.

As faculdades inferiores são ligadas à sensibilidade, pela qual somos afetados pelos objetos, enquanto as superiores são ligadas ao entendimento ou razão, que possibilita seu exercício sem necessidade de objetos externos.

A divisão da mente em faculdades perpassa a obra kantiana, podendo-se encontrar essa divisão na primeira parte *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Didática. Na introdução à faculdade de desejar, Kant nos explica em que consiste o desejar “Desejo é a autodeterminação da faculdade do sujeito através da representação de algo no futuro como efeito dessa representação.” (Anth, AA 7: 251). Tal definição é bastante próxima à oferecida na referida nota da *Crítica da Razão Prática*.

A faculdade de desejar é comum a todos os animais; entretanto, nos seres humanos ela pode ser determinada racionalmente, seja para a escolha dos melhores meios para uma determinada finalidade, seja para seguir a determinação do dever moral. Ainda que nessa segunda forma, a prioridade da razão sobre móveis empíricos seja mais clara, também na primeira forma há uma precedência da escolha em detrimento das inclinações. A faculdade apetitiva apresenta, então, dois níveis. O primeiro, que se refere a uma faculdade de desejar inferior, na qual ela se determina pela sensibilidade ou imaginação. O segundo nível, correspondente a uma faculdade de desejar superior, que apresenta sua determinação através do entendimento e da razão. A faculdade de desejar é inferior quando se deseja algo na medida em que somos afetados pelos objetos, sendo superior quando se deseja algo independentemente de objetos externos.

## O deleite e a faculdade de desejar inferior

No *Corolário do Teorema II* (§ 3), fiel a essa divisão entre faculdade inferior e superior, Kant afirma que “todas as regras práticas materiais colocam o fundamento de determinação da vontade na faculdade de desejar inferior e se não houvesse leis meramente formais da vontade, que a determinassem suficientemente, então não poderia ser admitida nenhuma faculdade de desejar superior.” (KpV, AA 5: 22). Os Escólios I e II se propõem a explicar por que regras práticas materiais são o fundamento da faculdade de desejar inferior, enquanto leis formais e a priori são o fundamento suficiente de determinação da faculdade de desejar superior.

No Escólio I, ainda que mantendo a divisão entre faculdade de desejar inferior e superior, é refutada a ideia de que a diferença entre as faculdades inferior ou superior seja dada pela origem do prazer, seja nos sentidos ou no entendimento. Se o fundamento de determinação da faculdade de desejar está no prazer esperado devido à afetividade de um objeto, tratar-se-ia da faculdade inferior, não importando se o deleite provém dos sentidos ou do entendimento.

Se o fundamento de determinação da vontade é dado pelo prazer das representações, pouco importa se elas provêm do entendimento, da sensibilidade ou da razão. Não haveria hierarquia, segundo sua proveniência, entre o deleite proporcionado ou antecipado, sendo que a única possibilidade de os comparar seria através da intensidade do deleite. Um prazer intelectual não seria mais correto moralmente do que um prazer

sensível, pois ambos impelem determinada ação com vistas ao mero deleite.

Para ilustrar sua tese, Kant nos apresenta quatro exemplos (KpV, AA 5: 23)

- 1- Um homem restitui, sem ter lido, um livro instrutivo que lhe cai à mão apenas uma vez para não perder a caçada
- 2- Ele sai no meio de um belo discurso para não se atrasar para uma refeição
- 3- Abandona uma conversação racional para se sentar à mesa de jogo
- 4- Não ajuda o pobre que usualmente ficaria feliz em ajudar, pois só tinha dinheiro para ir ao teatro.

Nos exemplos 1, 2 e 3, o agente deixa de fazer algo que parece superior para ceder a prazeres que parecem inferiores. O prazer pelos livros, por um belo discurso ou por uma conversa racional são deixados de lado em prol do deleite trazido por uma caçada, uma refeição ou uma mesa de jogo. No exemplo 4, ajudar um necessitado é substituído por uma ação que proporcione um prazer cultural.

Kant não nos diz que a primeira alternativa dos exemplos, aquela que parece ser superior, é realmente superior do ponto de vista moral, ainda que possa ser considerada mais refinada, ou até mesmo, como no exemplo 4, mais virtuosa. Se o fundamento de determinação da vontade é o prazer, as alternativas se igualam: “Se a determinação da vontade repousa no sentimento de agrado ou desagrado que ele espera de uma

causa qualquer, então para ele é totalmente indiferente por qual modo de representação é afetado.” (KpV, AA 5:23). Se o esperado deleite vem da sensibilidade ou do entendimento, pouco importa, sendo mais importante a quantidade e a intensidade do prazer. Kant compara o deleite ao ouro: para alguém que precisa de ouro para pagar suas despesas, é indiferente se foi extraído de uma montanha ou da lavagem da areia, pois ele é aceito da mesma forma. Analogamente, o mesmo se daria com o prazer: se o agente fundamenta sua ação no deleite esperado pela realização de um objeto, não importa se essa representação vem dos sentidos, da imaginação ou do entendimento. Importante notar que Kant retoma no exemplo 4, o prazer e o contentamento como base para a filantropia, já explorada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (G, AA 4: 398). Ajudar por prazer não seria superior, do ponto de vista da razão prática, a assistir uma comédia, visto que o fundamento da ação é o deleite e não uma lei prática. Todas as alternativas mencionadas nos quatro exemplos se relacionam com a faculdade de desejar inferior, pois seu fundamento é empírico, o prazer.

Kant critica Epicuro por colocar o prazer como fundamento da própria virtude. Se o princípio de determinação é o deleite, pouco importa se as ações realizadas seriam virtuosas ou não, pois todas provêm da mesma fonte: “Se nós, junto com Epicuro, em relação à virtude, lançamo-nos, para determinar a vontade, meramente ao deleite que a virtude promete, então não podemos depois censurá-lo por considerar esse deleite como sendo exatamente da mesma espécie daqueles dos sentidos mais grosseiros”. (KrV, AA 5: 24).

A felicidade, baseada no prazer e no deleite, não compreenderia nenhum fundamento além daqueles adequados à faculdade de desejar inferior. A partir dessa constatação, Kant enuncia duas alternativas: “ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a razão pura deve ser prática, isto é, tem de poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem suposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou do desagradável enquanto matéria da faculdade de desejar, que sempre é uma condição empírica dos princípios” (KpV, AA 5: 24). Na faculdade de desejar superior, através de uma lei prática, a razão deve determinar sozinha a vontade, sem concorrência de elementos empíricos, tais como o prazer e desprazer.

Esse escólio parece indicar o que Kant afirmará na Crítica do Juízo. Na *Primeira Introdução da Crítica do Juízo*, de 1789, Kant retoma o destaque dado às três faculdades: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar (EEKU AA 20:206). Nessa introdução, são apontados os elementos *a priori* de cada uma delas. “Encontra-se que o entendimento contém princípios próprios *a priori* para a faculdade de conhecer, o juízo somente para o sentimento de prazer e desprazer, e a razão meramente para a faculdade de desejar”. (EEKU, XI).

Nessa concepção crítica da tripartição das faculdades, o que era denominado de faculdade de desejar superior relaciona-se à razão prática, ou seja, torna-se uma faculdade volitiva determinada pela liberdade, sendo independente dos objetos dos sentidos. Na *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, portanto, a razão contém princípios *a priori* para a faculdade de desejar,



cumprindo aqui o seu papel de razão prática. Esse texto de 1789 é próximo à primeira edição da *Crítica da Razão Prática*, 1788, mostrando que nesse período o filósofo consegue ligar sua estrutura da mente, dividida em faculdades, com sua filosofia crítica baseada na noção de conceitos a priori.

A concepção de razão prática pura está ligada à possibilidade de determinação a priori da faculdade apetitiva superior, e não da determinação por prazeres mais elevados.

### **Felicidade e prazer**

No escólio II, Kant apresenta sua concepção de felicidade e explica por que essa não pode nos dar leis práticas. A felicidade é um anseio de todo ser racional, contudo está relacionada ao que cada sujeito considera como fonte de prazer, como aquilo que necessita para seu contentamento. Para termos uma lei prática, é necessário que todos os seres racionais tenham o mesmo fundamento de determinação da vontade, o que implicaria, no caso da felicidade, que todos tivessem o mesmo sentimento de prazer e desprazer relativamente aos mesmos objetos.

Cada um coloca em objetos diversos sua felicidade. Para uns, o que dá prazer é uma vida calma, sem muitas atividades ou interação social; para outros, o objeto de prazer é uma vida plena de atividades, como viagens, festas e intensa vida social. Não há nada de errado moralmente em relação a essas escolhas, pois aí a faculdade de desejar está determinada por aquilo que dá prazer a cada um. Além disso, na vida de um mesmo indivíduo, o que dá prazer pode mudar com o passar dos anos. “Com efeito” afirma

Kant, o lugar que cada um coloca sua felicidade depende do seu sentimento de prazer e desprazer de cada um em particular e mesmo um único sujeito depende da diversidade de suas carências segundo as modificações desse sentimento”. (KpV, AA 5: 25).

É possível, no que concerne à busca de felicidade, haver regras gerais de habilidade, ou seja, regras gerais que nos dão meios para fins; entretanto, essas não serão leis práticas, porque o fim difere segundo a concepção de felicidade de cada um. Kant vai além, afirmando que mesmo se houvesse uma unanimidade nos objetos que causam prazer e dor, ainda assim essa concordância seria apenas contingente. Uma lei prática deve ser fundada em princípios a priori e não em princípios conhecidos pela experiência, ou seja, a posteriori.

Assim, os *Escólios I e II* explicam e justificam o que foi apresentado no *Corolário do Teorema II* do parágrafo 3. Todos os princípios práticos materiais são de uma mesma espécie e não nos podem fornecer uma lei prática. Esses princípios determinam a faculdade de desejar inferior, mas não a superior, que deve ter seu fundamento numa lei formal da vontade. A razão pura só é prática se tiver o poder de determinar a vontade por si mesma, sem a concorrência das inclinações.

### **O resgate das faculdades na filosofia crítica**

Os primeiros parágrafos da *Crítica da Razão Prática* resgatam a psicologia das faculdades, que havia sido explorada nos textos pré-críticos. Na *Crítica da Razão Pura*, e mesmo na

*Fundamentação.* Kant não faz referência às faculdades de desejar e de prazer e desprazer. Na primeira crítica, as únicas faculdades mencionadas são sub-faculdades da faculdade de conhecer: sensibilidade, imaginação, entendimento e razão.

Na *Crítica da Razão Prática*, a faculdade de desejar reaparece, tendo sido definida na já mencionada nota do prefácio como “a faculdade de ser, mediante suas representações, a causa da efetividade dos objetos dessas representações” (KrV, AA 5:9). O que está em jogo aqui é a relação entre a faculdade de desejar e a faculdade de prazer e desprazer, com o propósito de refutar a ideia de que a primeira seja sempre determinada pela segunda. Kant enfrentará, contudo, a questão: a busca de felicidade do ser humano não determina a faculdade de desejar? A felicidade não está baseada no prazer e no deleite que o sujeito obtém de objetos empíricos? A resposta a essas questões é positiva, pois a felicidade não pode ser baseada em princípios a priori. A solução está em afirmar que o prazer determina a faculdade de desejar, mas apenas a inferior. A faculdade de desejar superior seria determinada por uma lei prática, válida universalmente.

Desta forma, a psicologia empírica das faculdades é absorvida sem contradição pela filosofia crítica, através da ideia de fundamentação da faculdade de desejar superior através da lei moral, sem negar a fundamentação empírica da faculdade de desejar inferior.

## Referências

### Obras de Kant

A obras são citadas conforme a Edição da Academia:

Kant, Immanuel. *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 Gottingen. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-).

**KpV**-*Kritik der praktischen Vernunft* (AA 5)

**KU**-*Kritik der Urteilskraft* (AA 5)

**MS**-*Metaphysik der Sitten* (AA 6),

**Anth**-*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 7)

**EEKU**- *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)

## A forma legislativa, os dois “problemas” e o “fato da razão” <*Faktum der Vernunft*>

Monique Fragelli Hulshof\*

A breve passagem em que Kant apresenta a consciência da lei moral como um “fato da razão” <*Faktum der Vernunft*> (KpV 5:31) é certamente um dos momentos mais importantes da *Crítica da razão prática*, mas ao mesmo tempo pode ser considerado um dos pontos mais polêmicos e criticados desde a publicação da obra. Não são poucos os comentários que ironizam o recurso ao “fato da razão” e que afirmam que Kant teria desistido de provar a validade objetiva do princípio da moral, substituindo a sua dedução proposta na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* por uma simples petição de princípio<sup>1</sup>. Por outro lado, alguns comentários traçam semelhanças entre a exposição do “fato da razão” na segunda *Crítica* e a dedução do princípio moral na terceira seção, procurando mostrar que Kant não teria considerado sua dedução um fracasso, mas apenas explicitado, mediante a introdução da designação “fato da razão”, a consciência da lei moral que já na terceira seção da *Fundamentação* constituía o ponto de partida para a

---

\* Professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

<sup>1</sup> Para uma discussão sobre as críticas de Schopenhauer e Hegel ao “fato da razão” cf. Henrich (1994, p.69-70); sobre as objeções realizadas por diferentes comentadores cf. Kleingeld (2018, p. 60-61).

fundamentação do princípio da moral. Além disso, é digno de nota que algumas teorias éticas contemporâneas se inspirem na concepção kantiana de fato da razão para oferecer uma justificação da validade de princípios morais de caráter universalista<sup>2</sup>, o que sugere que este modelo de justificação do princípio da moral ainda não tenha sido inteiramente superado. Seja para criticá-lo, seja para atualizar seu potencial de justificação filosófica, é fundamental compreender o que Kant designa como “fato da razão” e qual é exatamente a sua função na economia da *Crítica razão prática*.

O presente comentário tem como intuito explicar, inicialmente, o terceiro teorema, no qual Kant reflete sobre a forma legislativa das máximas (§4). Neste teorema fica estabelecido que só é possível representar as máximas (ou princípios subjetivos de ação) como universalmente válidas se a vontade for determinada por um fundamento não segundo a matéria, mas segundo a forma. Kant argumenta que se a vontade for determinada pela matéria ou um objeto de desejo particular (impulsos, interesses, concepções de felicidade) ela permanece contingente e não pode ser válida para todos os agentes, ao passo que, se for determinada pela representação da forma legislativa, pode ser universalmente válida. Será importante elucidar, nesse sentido, o que Kant entende por matéria e forma da máxima. Em um segundo momento, o comentário tem como objetivo explicar o passo seguinte da argumentação de Kant que consiste em introduzir, mediante a solução de dois problemas ou tarefas

---

<sup>2</sup> Cf. Habermas, J. *Consciência moral e ação comunicativa*. Unesp: 2023, p. 213; Forst, R. *The Right to justification*. Columbia University Press, 2012, p. 36.

(*Aufgabe*), a tese da reciprocidade entre a liberdade da vontade e a lei prática incondicionada. No Problema I (§5), partindo da suposição de que a vontade pode ser determinada a agir pela representação da forma legislativa das máximas, Kant chega à conclusão de que, nesse caso, a vontade teria de ser livre. No Problema II (§6), em sentido inverso, tomando como ponto de partida a suposição de que a vontade é livre, chega à conclusão de que seu fundamento de determinação só pode ser a forma legislativa contida na máxima. Nesse momento, traçaremos a relação entre esses dois problemas e o suposto círculo argumentativo proposto por Kant na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. Por fim, o objetivo principal do comentário consiste em explicar como Kant introduz o princípio supremo da moral como a “lei fundamental da razão prática pura” e afirma que a consciência dessa lei fundamental pode ser designada como um “fato da razão” (§7). Trata-se, então, de explicar como Kant introduz a consciência da lei moral e de compreender qual é precisamente o sentido atribuído ao termo “fato”. Para isso, será importante reconstruir algumas das diferentes interpretações sobre o “fato da razão”, especialmente a leitura do fato como “feito” ou como atividade legislativa da razão prática pura.

## I. Os dois modos de operar da razão prática e o Teorema III (§4)

Os oito primeiros parágrafos da *Crítica da razão prática* são curiosamente inspirados em um método matemático de exposição. Kant começa por uma definição <Erklärung> dos princípios práticos. Apresenta em seguida quatro Teoremas

<Lehrsätze>, acompanhados de corolários e escólios e propõe dois Problemas <Aufgabe>. Não se sabe ao certo por que Kant teria escolhido este modo de exposição que ele próprio julga ser inapropriado para a argumentação filosófica. Na “Disciplina da razão pura” da primeira *Crítica*, Kant distingue o método matemático de construção de conceitos – somente possível devido à intuição sensível – do método filosófico que não pode contar com nenhuma intuição e que consiste apenas no conhecimento por conceitos e, por isso, não pode começar por definições (KrV B741-B745). Assim, Kant afirma que “na filosofia não se deve imitar a matemática, antepondo as definições, a não ser talvez como um mero experimento” (KrV B758). É possível levantar duas hipóteses diferentes sobre este uso do método matemático. Podemos conjecturar que Kant estaria pressupondo que o percurso de justificação do princípio da moral já havia sido previamente percorrido na *Fundamentação*, de modo que seria legítimo iniciar a exposição com uma definição e suas respectivas consequências. Ou podemos conjecturar que a simulação do método matemático seria uma grande ironia utilizada por Kant para responder às críticas que seus contemporâneos fizeram aos argumentos apresentados na *Fundamentação*. Em réplica àqueles que não compreenderam a fundamentação do princípio da moral proposto na terceira seção, Kant estaria rerepresentando o percurso de justificação nos moldes da metafísica dogmática tradicional, cumprindo as expectativas de seus leitores ávidos pela exposição clara e distinta proporcionada pelo método matemático. O fato de Kant seguir o método matemático de exposição unicamente nos oito primeiros parágrafos,



abandonando completamente esse modo de exposição peculiar no restante da obra, nos faz acreditar que a segunda hipótese seja mais acertada.

A definição com a qual Kant inicia a exposição da *Crítica da razão prática* se refere aos princípios <Grundsätze> práticos: “são proposições que contém uma determinação geral da vontade”. Quando essa determinação pode ser considerada como válida apenas para o sujeito é chamada de **máxima** e quando pode ser considerada válida para todo ser racional é designada como **lei prática** (KpV 5:19). A grande questão colocada desde o Escólio dessa definição e que vai guiar a exposição dos oito primeiros parágrafos da Analítica dos Princípios consiste em saber se existem leis práticas, isto é, princípios práticos de ação que não sejam derivados de fins particulares ou interesses privados dos agentes, mas que estejam fundados na razão pura e, nesta medida, sejam válidos para todos os seres racionais. Em outras palavras, trata-se de saber se a razão prática *pura* pode fornecer sozinha um fundamento de determinação para a vontade.

No teorema I (§2) Kant explica o que são princípios práticos empíricos, para argumentar que esses princípios não podem fornecer leis práticas, ou seja, princípios que sejam objetivamente válidos. Nos princípios empíricos, o prazer ou desprazer com relação a um objeto do desejo é anterior, ou seja, é pressuposto como condição de possibilidade da determinação do arbítrio. Na medida em que o princípio de ação está baseado na condição subjetiva da receptividade do prazer ou desprazer de um sujeito, ele é sempre contingente e não pode valer como lei, pois não pode ser válido para todos universalmente. O teorema II (§3) consiste em um desenvolvimento do argumento apresentado no

primeiro teorema: Kant estabelece que todos os princípios práticos empíricos são da mesma espécie e “encontram-se sob o princípio geral do amor de si mesmo ou da própria felicidade” (KpV 5:22). Ele argumenta que o princípio de buscar a própria felicidade não se distingue de outros princípios de ação baseados no sentimento de prazer e desprazer, pois o tipo de fundamento é o mesmo.

Se os dois primeiros teoremas consistem em negar que princípios de ação empíricos (nos quais o fundamento de determinação da vontade é o sentimento de prazer ou desprazer) possam constituir leis práticas ou princípios universalmente válidos, o terceiro teorema (§4) anuncia qual é o fundamento de determinação da vontade que permite pensar uma lei como sendo verdadeiramente universal. Assim, Kant afirma:

Se um ser racional deve representar suas máximas como leis práticas universais, então só pode representá-las como aqueles princípios que contêm o fundamento de determinação da vontade não segundo a matéria, mas segundo a mera forma. (KpV 5:27)

Para Kant, a máxima, ou princípio subjetivo de ação, só pode ser concebida como possuindo validade universal se o fundamento de determinação da vontade não for a representação de um objeto da vontade (matéria), mas apenas a representação que fazemos da universalidade do próprio princípio (forma), ou seja, a consideração de que o princípio de ação possa ser válido para todos.

Mais uma vez somos colocados frente a dois caminhos alternativos para a determinação da vontade: ou nos movemos em

direção a um objeto que já queremos (na expectativa de obter prazer ou evitar a dor) ou nos movemos sem representar anteriormente um objeto de desejo, mas apenas considerando que a máxima de ação pode ser válida todos os seres racionais. No primeiro caso, o fundamento de determinação é sempre empírico e contingente. Aquilo que nos faz sentir prazer e dor ou o que nos faz desejar um objeto e agir para alcançá-lo depende das condições subjetivas de cada um, ou seja, depende de seus impulsos sensíveis, de seus interesses particulares. Desse modo, as máximas que comandam obter um objeto de prazer ou evitar um objeto de desprazer têm validade restrita e não podem ser consideradas como válidas para todos os seres humanos. É apenas no segundo caso, em que nossa ação é movida não para conseguir um objeto desejado particular, mas porque representamos que a regra de ação tem de ser válida para todos, que o princípio de ação pode assumir o estatuto de lei prática e ter validade necessária e universal.

Assim, Kant apresenta a tese de que apenas quando fazemos abstração da **matéria** da máxima, aqui definida como o objeto de desejo enquanto fundamento de determinação da vontade, e representamos apenas a sua **forma** é possível ter uma lei prática (válida para todos). Ele afirma:

Agora, se de uma lei abstrai-se toda a matéria, isto é todo objeto da vontade (enquanto fundamento de determinação), nada resta dela senão a **mera forma de uma legislação universal**. Portanto, um ser racional ou não pode representar *seus* princípios práticos subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a **mera**

**forma** das máximas, pela qual estas *convêm à legislação universal*, faz delas, por si só leis práticas. (KpV 5:27, ênfase nossa)

Kant propõe aqui um procedimento de comparação entre nossos princípios subjetivos de ação (máximas) e a forma da legislação universal. O princípio de ação só pode ser válido para todos universalmente se o fundamento de determinação da vontade não for um objeto de desejo da minha vontade em *particular*, mas consistir na representação de que aquele princípio de ação pode ser estabelecido e adotado por *todos* os seres racionais.

Como bem se sabe, Kant foi duramente criticado por apresentar um princípio moral que nos obriga a abstrair dos objetos particulares de nossa vontade e a agir considerando unicamente se nossa máxima pode ou não assumir a **forma** de uma legislação universal, também designada como “forma legislativa”. De acordo com uma longa tradição de críticas que remonta a Hamann e a Hegel, a representação da mera forma da lei moral constituiria um “formalismo vazio” incapaz de motivar efetivamente a vontade humana, movida por afetos, impulsos sensíveis, desejos e interesses.

Contra a acusação de “formalismo vazio”, diversos intérpretes da filosofia kantiana procuram explicar em que consiste exatamente o processo de abstração da matéria da máxima e a consideração da forma legislativa<sup>3</sup>. É importante notar, antes de tudo, que a distinção entre matéria e forma da

---

<sup>3</sup> Cf. O'Neill, Onora. *Constructions of Reason*. Cambridge University Press, 1989, p.83; Hermann, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

máxima diz respeito ao fundamento de determinação da vontade, ou seja, àquilo que nos leva a agir. Abstrair da *matéria* da máxima não significa desconsiderar os contextos de ação ou a situação em que as pessoas estão inseridas. Trata-se antes da abstração dos interesses particulares ou de objetos de desejo privados que, por serem subjetivos e contingentes, não podem ser universalizados. Com a afirmação de que é preciso observar a *forma* da máxima, Kant propõe que as pessoas são capazes de determinar a vontade a agir com base na reflexão sobre princípios racionais que possam ser universalmente estabelecidos e adotados por todos.

No Escólio, Kant afirma que “o entendimento mais comum” pode fazer esse procedimento de comparação da máxima com a universalidade da lei e procura ilustrá-lo com o exemplo sobre pagar ou não o depósito que foi feito em segredo: se uma pessoa que havia me confiado um dinheiro falece, sem deixar nenhum comprovante ou contrato que comprove que este dinheiro está comigo, eu deveria mesmo assim devolvê-lo? Se a minha máxima consiste em “aumentar minha fortuna por todos os meios seguros”, aplicada a esse caso, a máxima diria que não devo devolver o dinheiro. Kant está explicitando aqui um modo de operar da razão voltado para os próprios interesses. Se meu princípio de ação é ficar rico, usando quaisquer meios possíveis, então devo omitir dos herdeiros que o falecido me confiou um depósito e guardar o dinheiro para mim. O que move minha ação nesse caso é meu objeto particular de desejo, a minha própria inclinação: a ganância ou o desejo de enriquecer por quaisquer meios. Ora, pergunta Kant, mas essa máxima deve valer como uma “lei prática universal”, ou seja, esse princípio de ação deve ser adotado universalmente? Se a máxima de enriquecer por

quaisquer meios, aplicada ao caso do depósito em segredo, assumisse a forma universal de uma lei, ocorreria uma contradição. Se fosse uma regra universal que um depósito em segredo nunca seria devolvido, ninguém mais teria confiança para fazer depósitos em segredo. Kant afirma que a máxima de enriquecer negando a existência de um depósito que não foi registrado publicamente seria um princípio que “enquanto lei, aniquilaria a si mesmo, porque faria com que não existisse nenhum depósito” (KpV 5:27). O exemplo utilizado aqui é semelhante ao teste de universalização da máxima de mentir para sair de uma situação embaraçosa. De acordo com Kant, se adotássemos o princípio de mentir como lei universal, a própria mentira se tornaria impossível, pois o pressuposto para mentir é o de que as pessoas acreditem que estamos falando a verdade. Em um mundo regido pela lei de que todos mentem, esse pressuposto da veracidade simplesmente não poderia existir.

A conclusão de Kant na primeira parte do Escólio é a de que a máxima de enriquecer por quaisquer meios não é conveniente a uma lei prática universal, porque nesse caso o fundamento de determinação da vontade é uma inclinação: a ganância. Uma inclinação pode mover, contingentemente, a minha vontade, mas não é adequada a uma legislação universal.

Na segunda parte do Escólio, Kant retoma o exemplo da felicidade para ampliar a conclusão de que a inclinação não pode ser o fundamento de determinação da vontade, quando se trata de conceber uma lei que seja válida para todos. Se a máxima que coloca o desejo pela felicidade ou bem-estar como fundamento de determinação da vontade fosse admitida como uma lei universal essa máxima seria aniquilada, pois ocorreria um conflito enorme

entre as vontades, já que cada um buscaria a felicidade à sua maneira, contrapondo-se desse modo ao bem-estar de outras. Kant apresenta a ideia de que uma legislação universal precisa estabelecer alguma concordância entre as vontades ou um objeto comum entre as vontades. Os fins particulares, os objetos de desejo e a consideração do que significa prazer ou bem-estar são extremamente variáveis entre os sujeitos e são determinados apenas empiricamente. Por isso, é contraditória a ideia de uma lei universal de busca pela felicidade. O significado da felicidade para cada sujeito é sempre empírico e contingente e, nesse sentido, seria impossível estabelecer um acordo comum entre as vontades dos sujeitos que buscam a felicidade. Kant conclui:

Fundamentos de determinação empíricos não são aptos a nenhuma legislação universal externa e muito menos a uma legislação universal interna; pois como fundamento da inclinação cada sujeito coloca o seu sujeito, mas um outro coloca um outro sujeito, e mesmo em cada sujeito ora uma inclinação, ora outra tem influência preponderante. É absolutamente impossível descobrir uma lei que as governaria, em seu conjunto, sob a condição expressa de concordância entre todas as partes. (KpV 5:28)

Cabe notar que até esse ponto em que afirma que o fundamento de determinação da ação tem de ser a representação da mera forma da lei universal, Kant ainda não estabeleceu que os sujeitos agem *efetivamente* segundo a mera representação da forma da lei universal. Com os três teoremas ele apenas estabelece que: (1) princípios práticos empíricos não podem ser considerados leis práticas universais; (2) princípios que buscam a

felicidade também são empíricos e não podem ser considerados leis práticas universais; e, por fim, (3) princípios práticos subjetivos só podem ser representados como leis práticas universais se o fundamento de determinação da vontade consistir na representação da universalidade da lei.

## II. Os dois problemas e a tese da reciprocidade §5 e §6

Após estabelecer que só é possível representar as máximas como leis práticas universais se o fundamento de determinação da vontade não for um objeto de desejo (matéria), mas apenas a forma legislativa da máxima, Kant apresenta dois “problemas” ou “tarefas” (*Aufgaben*), com o intuito de investigar a relação entre a vontade e a representação da lei universal.

No Problema I (§5), Kant se propõe a encontrar a constituição de uma vontade que pode ser determinada pela mera representação da forma legislativa das máximas (KpV 5:28). Cabe ressaltar que se trata ainda de uma *suposição* de que a vontade pode ser determinada pela representação da universalidade da lei. Kant ainda não está afirmando que nós *efetivamente* determinamos nossa vontade a agir mediante a forma legislativa, ele está apenas investigando qual teria de ser a constituição ou o estatuto de uma vontade que pode ser determinada pela universalidade da lei.

A solução do problema retoma, de maneira bastante sintética, a discussão sobre a contraposição entre a lei da causalidade necessária dos fenômenos da natureza e a lei da causalidade por liberdade que Kant já havia realizado tanto na resolução da terceira antinomia na primeira *Crítica*, quanto na



terceira seção da *Fundamentação*. Nessas passagens, ele havia proposto que a distinção entre dois modos de consideração das coisas (como fenômenos e tais como são em si mesmas) nos permite conciliar a causalidade necessária da natureza com a ideia de liberdade da vontade (KrV A537, B565, GMS 4:456). É possível estabelecer a necessidade e universalidade do princípio de causalidade para todas as coisas que aparecem para nós na ordem do tempo. Assim, é preciso compreender todos os acontecimentos que se apresentam aos nossos sentidos como necessariamente submetidos à lei de conexão entre causa e efeito (KrV A544, B572, GMS 4:457). Nesse modo de consideração, a vontade humana, como todas as outras coisas, tem de ser concebida como submetida à causalidade da natureza e como determinada a agir em vista de objetos dos sentidos (inclinações, prazeres, interesses, busca pela felicidade ou bem-estar). No entanto, com a distinção entre dois pontos de vista é possível, de outro lado, conceber que as coisas, não consideradas como fenômenos, mas tais como são em si mesmas, tenham uma causalidade distinta da causalidade natural, ou seja, é possível conceber uma causa numênica que inicia, de maneira inteiramente espontânea, uma nova série de acontecimentos (KrV A541, B569). Nesse modo de consideração, a vontade pode ser pensada como determinada a agir mediante a mera representação de uma lei universal, estabelecendo uma causalidade própria e, portanto, livre (KrV 548, B576, GMS 4:458). Essa liberdade da vontade, entendida como independência da lei de causalidade necessária dos fenômenos da natureza, é designada na primeira *Crítica*, como liberdade transcendental (KrV A533, B561).

Ora, na solução do primeiro problema da *Crítica da razão prática* Kant argumenta que uma vontade que seja determinada a agir não por inclinação, mas pela mera representação da forma da lei tem de ser uma vontade independente da causalidade necessária da natureza e tem, portanto, de possuir liberdade da vontade em sentido transcendental. A argumentação de Kant é dividida em dois passos. Em um primeiro passo, trata-se de explicitar que se o fundamento de determinação da vontade é a mera representação racional de uma lei universal, esse fundamento de determinação não pode ser um fenômeno, algo que aparece aos nossos sentidos e se difere, portanto de todos os fundamentos de determinação que seguem a causalidade necessária da natureza (KpV 5:29). Em um segundo passo, Kant afirma que se o fundamento de determinação da vontade não se encontra nos acontecimentos da natureza (enquanto fenômenos), mas apenas na representação que a razão faz da universalidade da lei, então a vontade assim determinada independe da causalidade natural e tem de ser considerada livre. Kant afirma:

Mas, se nenhum outro fundamento de determinação da vontade pode lhe servir como lei a não ser aquela forma legislativa universal, então uma tal vontade tem de ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações recíprocas. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade em sentido estrito, isto é, em sentido transcendental. Portanto, uma vontade para a qual a mera forma legislativa da máxima pode unicamente servir como lei é uma vontade livre. (KpV 5:29)

Ao final do Problema I fica estabelecido, portanto, que uma vontade determinada a agir segundo a representação da forma de uma lei universal tem de ser uma vontade livre, capaz de criar uma nova ordem de acontecimentos de maneira inteiramente independente da lei de causalidade necessária dos fenômenos da natureza.

Se no Problema I Kant, parte da vontade que representa a forma legislativa da máxima para chegar à liberdade da vontade, no Problema II (§6), ele parte da vontade livre, para encontrar a única lei capaz de determiná-la: “Supondo que uma vontade seja livre, encontrar a lei que é a única apta a determiná-la necessariamente” (KpV 5: 29). Ressalta-se que o ponto de partida para a apresentação do problema é novamente uma *suposição*. Kant não está afirmando que a vontade é efetivamente livre, mas propondo que é preciso investigar qual teria de ser o fundamento de determinação da vontade, se pressupusermos que ela é livre. Ele afirma:

Como a matéria da lei prática, isto é, um objeto da máxima, nunca pode ser dada de outro modo a não ser empiricamente, mas a vontade livre enquanto independente de condições empíricas (isto é, condições pertencentes ao mundo sensível) tem de ser contudo determinável, então uma vontade livre, independentemente da matéria da lei, tem de encontrar ainda assim um fundamento de determinação na lei. Mas, além da matéria da lei nada se encontra nessa lei senão a forma legislativa. Portanto, a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única que pode constituir o fundamento de determinação da vontade”. (KpV 5:29)

Uma vontade é livre quando é determinada a agir independentemente de condições empíricas, ou seja, independentemente de objetos de desejo que são dados empiricamente (inclinações, sentimento de prazer ou desprazer, interesses, concepção de felicidade, etc.). Ela não pode ser determinada, portanto, pela matéria da máxima que, como vimos acima, consiste precisamente nos objetos de desejo particulares ou privados que só podem determinar a vontade de maneira contingente. Assim, Kant conclui que para que a vontade seja livre e independa completamente da causalidade da natureza ela tem de ser determinada pela forma da máxima, ou seja, pela forma legislativa.

Para um leitor familiarizado ao texto da *Fundamentação*, não há como não lembrar aqui do suposto “círculo escondido” apresentado por Kant na terceira seção:

Mostra-se aqui, é preciso confessá-lo com franqueza, uma espécie de círculo, do qual, ao que parece, não é possível sair. 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 vontade, pois liberdade e legislação da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos [...]. (GMS 4:450)

Na *Fundamentação*, Kant partia da pressuposição da *ideia* de liberdade para conceber uma vontade que age sob leis morais, as quais se diferem das leis necessárias da causalidade da natureza

(causalidade eficiente). Em seguida, concebia a autonomia da vontade, ou seja, a propriedade da vontade de estabelecer leis para si mesmas independentemente da causalidade da natureza, para identificar autonomia e liberdade e atribuir, assim, liberdade à vontade humana. Ora, na segunda *Crítica*, os dois problemas reapresentam alguns elementos do círculo escondido, mas na ordem inversa. No Problema I, Kant diz que se pensamos nossa vontade como determinada pela forma legislativa, então temos de concebê-la como livre. No Problema II afirma que se concebemos nossa vontade como livre, temos de pensá-la como determinada pela forma legislativa. Além de inverter a ordem do círculo escondido e, portanto, o ponto de partida da argumentação, nos dois problemas Kant não se refere a leis morais, mas à forma legislativa da máxima. Nota-se ainda que Kant não menciona o conceito de autonomia ou auto-legislação da vontade. Se na terceira seção da *Fundamentação* o conceito de autonomia é introduzido desde o início da exposição, na segunda *Crítica*, ele só aparecerá depois de estabelecida a relação entre liberdade e lei prática incondicionada e introduzida a consciência da lei moral como fato da razão (em KpV 5:33). A distinção entre fenômenos e númenos ou a introdução de dois pontos de vista sobre a vontade, que na terceira seção consistia na dissolução do círculo argumentativo, também aparecerá mais tarde na exposição da segunda *Crítica* (em KpV 5:42) e não estará imediatamente relacionada aos dois problemas. É como se Kant quisesse introduzir em momentos separados a consciência da lei moral e sua relação com a consciência da liberdade da vontade e, posteriormente, o modo como essa consciência conduz os seres humanos a se representarem mediante dois pontos de vista: como

fenômenos, submetidos à lei de causalidade necessária da natureza, e como númenos, submetidos às leis próprias da razão prática pura. Ainda que esses passos possam ser encontrados na terceira seção da *Fundamentação*, não estão distinguidos de forma tão clara.

Na segunda *Crítica* a função da introdução dos dois problemas é mais evidente do que o papel exercido pelo círculo argumentativo na terceira seção. Kant pretende apenas estabelecer o vínculo entre agir com base na representação da forma legislativa (independentemente de fundamentos empíricos de determinação da vontade) e a propriedade da liberdade da vontade. É precisamente com a tese da referência recíproca entre liberdade e lei prática incondicionada – que se tornou conhecida como “tese da reciprocidade” – que se inicia o Escólio, o qual tem como intuito elucidar as soluções encontradas para os dois problemas. Kant afirma: “Portanto, liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente” (KpV 5:29). De acordo com Henry Allison, a implicação entre liberdade e lei prática incondicionada pode ser compreendida a partir da própria concepção kantiana de ação racional, na qual fica estabelecido que a vontade age necessariamente de acordo com leis. Com efeito, na segunda seção da *Fundamentação*, Kant define a vontade como “faculdade de agir segundo a representação de leis” (GMS 4:412). Assim, ou agimos sob as leis de causalidade da natureza (quando o fundamento de determinação da vontade são inclinações, interesses, etc.) ou agimos de acordo com uma lei de causalidade própria da razão, a lei prática incondicionada. Se a vontade age com base na representação de uma lei prática incondicionada, então ela é livre.

Até esse momento, tanto o conceito de liberdade quanto o conceito de lei prática incondicionada permanecem meras pressuposições, ainda que, segundo a concepção kantiana de ação, sua implicação recíproca tenha de ser admitida. Kant inicia, contudo, no Escólio, um novo movimento que consiste em investigar qual seria o ponto de partida de nosso conhecimento prático. Em consonância com os resultados da primeira *Crítica* e com a exposição da terceira seção da *Fundamentação*, Kant afirma que não é possível um conhecimento imediato do conceito de liberdade da vontade e que, portanto, a consciência da liberdade não pode ser o ponto de partida para o conhecimento prático. É, pelo contrário, a consciência da lei moral que opera como fundamento de determinação de nossa vontade (independentemente de uma causalidade da natureza) que nos conduz ao conceito de liberdade. Kant retoma neste ponto o que já havia anunciado em uma nota do prefácio (em KpV 5: 4). A lei moral é “a condição pela qual nós podemos primeiramente nos tornar conscientes da liberdade”, ou seja, ela é a *ratio cognoscendi* da liberdade, a razão pela qual somos justificados a admitir a liberdade. Kant afirma:

eu pergunto [...] por onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se a partir da liberdade ou da lei prática. Ele não pode começar pela liberdade, pois nós não podemos nem nos tornar imediatamente conscientes dessa liberdade, porque seu primeiro conceito é negativo, nem tampouco inferi-la da experiência. [...] É portanto a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós

máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade, na medida em que a razão apresenta essa lei moral como fundamento de determinação que não deve ser superado por quaisquer condições sensíveis e que é portanto totalmente independente delas. (KpV 5: 29)

Na primeira *Crítica*, Kant havia estabelecido que é possível pensar o conceito de liberdade sem contradizer a lei de causalidade necessária da natureza. Esse conceito só podia ser pensado em sentido negativo, ou seja, como uma causa que inicia espontaneamente uma nova ordem de acontecimentos no tempo, mas que não é causada por nenhuma outra causa. Não era possível, portanto, afirmar uma legislação própria da vontade que permitisse afirmar nem a realidade, nem sequer a possibilidade da liberdade (KrV A558, B586). No início da terceira seção da *Fundamentação*, Kant pode apresentar um conceito positivo de liberdade, já que nas duas primeiras seções foi descoberta uma legislação própria da razão, como princípio de autonomia da vontade. A liberdade em sentido positivo é a autonomia da vontade: a propriedade de dar leis para si mesma. No entanto, permanece impossível partir de um conhecimento teórico do conceito de liberdade para afirmar a efetividade de uma causalidade prática da razão (GMS 4:446). Assim, a estratégia de Kant para começar a sair do suposto círculo consiste em introduzir uma certa atividade da razão na produção de ideias que se difere da atividade do entendimento na produção das categorias. Kant afirma que é a consciência dessa atividade da razão, em sua função mais elevada (função prática), que nos obriga a nos representar sob dois pontos de vista – como númenos e



como fenômenos – o que permitirá a saída do círculo (GMS 4:452). Ao discutir o “limite extremo de toda a filosofia”, Kant reitera que a “pretensão de direito” à liberdade da vontade está fundada na “consciência e admissão do pressuposto da independência da razão quanto a causas subjetivamente determinadas”, ou seja, em uma consciência de que a razão prática estabelece uma ordem inteiramente distinta da legislação da natureza, consciência que obriga os seres humanos a se considerarem como pertencentes a um mundo inteligível (GMS 4:457).

De modo semelhante, na segunda *Crítica*, ao afirmar que é a consciência imediata da lei moral que nos conduz ao conceito de liberdade e que é o ponto de partida para o conhecimento do incondicionalmente prática, Kant apresenta uma comparação entre a atividade do entendimento e a atividade da razão. A consciência que temos das leis práticas puras é similar à consciência que temos dos princípios do entendimento. Nas palavras de Kant:

[...] como é possível a consciência daquela lei moral? Nós podemos nos tornar conscientes das leis práticas puras do mesmo modo que somos conscientes dos princípios teóricos puros, ao atentarmos para a necessidade com a qual a razão as prescreve a nós e para a abstração de todas as condições empíricas para a qual aquela aponta. O conceito de uma vontade pura se origina das leis práticas puras, assim como a consciência de um entendimento puro se origina de princípios teóricos puros. (KpV 5: 30)

Logo após estabelecer esse paralelo entre a consciência dos princípios teóricos puros e a consciência das leis práticas puras, Kant oferece dois argumentos para afirmar a anterioridade da consciência imediata da lei moral que nos conduz ao conceito de liberdade.

O primeiro argumento consiste em uma retomada da *Crítica da razão pura*. Kant afirma que nunca teríamos sido levados a introduzir o conceito de liberdade na ciência, ou seja, no uso teórico-especulativo da razão, se a razão prática não nos tivesse imposto esse conceito. Nada na ordem de fenômenos nos conduz a conceber a liberdade e, no contexto do conhecimento dos objetos da natureza, tudo tem de ser submetido à necessidade do mecanismo natural (cf. KrV A545, B573). No entanto, a razão é levada à antinomia entre a liberdade da vontade e a necessidade do mecanismo natural, porque a lei moral e a atividade de razão prática de estabelecer uma legislação própria da razão nos obrigam a conceber a liberdade (cf. KrV A548, B576).

O segundo argumento mobilizado para justificar a anterioridade da lei moral em relação ao conceito de liberdade é uma “confirmação da experiência” dada pelo exemplo do falso testemunho contra um homem honrado. O objetivo do exemplo de Kant é apresentar claramente ao leitor, através de um experimento de pensamento, que nós não somos determinados a agir apenas por inclinações sensíveis, mas somos também mobilizados por um processo de reflexão racional. Em outras palavras, por meio do exemplo Kant pretende explicitar que a representação da lei moral é capaz de motivar nossas ações. No primeiro passo do exemplo, Kant pede aos leitores que imaginem o caso alguém que tem uma necessidade irresistível de satisfazer

um desejo. Em seguida, pergunta o que essa pessoa faria se soubesse que morreria enforcado caso decidisse satisfazer seu desejo irresistível. Ora, Kant afirma que é fácil conceder que a pessoa resistiria ao seu desejo, pois o amor pela vida é maior do que a necessidade de satisfazê-lo. Na segunda parte do exemplo, ele pede aos leitores que imaginem a mesma pessoa, mas que agora se vê em uma encruzilhada: ou condena injustamente um homem honesto ou vai para a forca. O caso aqui é mais difícil de decidir: se um príncipe me ordena, sob pena de morte, que eu conte uma mentira para condenar uma pessoa honesta, é possível colocar a minha própria vida em risco e contar a verdade contra a vontade do príncipe? É possível escolher contar a verdade, mesmo sob ameaça de morte? Sim, afirma Kant. É claro que nesse caso talvez a maioria das pessoas acabaria escolhendo viver. Contudo, é plenamente possível conceber uma pessoa que escolheria contar a verdade, mesmo que sua vida estivesse em risco. Kant está explicitando aqui a possibilidade de que as pessoas possam agir por princípio, pela mera representação da lei moral ou pela mera consciência do dever de contar a verdade e nesse sentido podem considerar-se livres. Ele conclui, então, que é essa consciência do dever que nos desvela a liberdade. No caso em questão, a pessoa “julga que pode fazer algo porque está consciente de que deve fazê-lo e reconhece em si a liberdade que, de outro modo, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (KpV 5: 30).

### III. A lei fundamental da razão prática pura e a consciência da lei como fato da razão (§7)

É preciso prestar especial atenção nos dois problemas e nos argumentos introduzidos em seu escólio sobre a consciência da lei moral, pois o que se segue deles é um dos pontos centrais de toda a *Crítica da razão prática*: o estabelecimento da “lei fundamental da razão prática pura” e introdução da lei moral como um “fato da razão”. Guardemos aqui os pontos centrais que resultam da discussão dos dois problemas: 1) a tese da reciprocidade entre liberdade e lei moral; 2) o conhecimento da lei moral não pode começar pela consciência da liberdade; 3) tomamos consciência da lei moral quando atentamos para a necessidade dos princípios que a razão prática pura nos impõe, de modo inteiramente independente de determinações sensíveis.

No §7 Kant estabelece a “lei fundamental <Grundgesetz> da razão prática pura”: “Aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (5: 30). De acordo com Beck, ocorre uma mudança no tom da argumentação de Kant que seguia um caráter conjectural até a apresentação dos dois problemas. Agora, trata-se de estabelecer a existência de uma legislação própria à razão prática pura e explicitá-la mediante a consciência imediata desta lei.

Essa lei fundamental, introduzida aqui de modo direto, sem explicação prévia, parece nos remeter ao longo percurso já traçado por Kant na *Fundamentação*. Na primeira seção, ao discutir qual lei precisa determinar a vontade para que ela possa ser considerada irrestritamente boa, Kant introduz a lei da

vontade de modo semelhante, como a comparação da máxima (princípio subjetivo que guia minhas ações) com a lei universal (princípio objetivo, válido para todos). É interessante notar que o movimento expositivo da primeira seção é semelhante ao movimento argumentativo realizado até aqui na *Crítica da razão prática*. Na *Fundamentação*, Kant chega à formulação da lei prática da vontade precisamente depois de mostrar que impulsos sensíveis, interesses ou a busca por felicidade são sempre motivos contingentes e não podem constituir um princípio que possa ser adotado por todos universalmente. Ele afirma:

Visto que privei a vontade de todos os impulsos que poderiam resultar para ela da observância de uma lei qualquer, nada mais resta senão a legalidade universal das ações que sirva sozinha de princípio à vontade, isto é, nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*. (GMS 4: 402)

Na segunda seção da *Fundamentação*, embora não possa ainda explicar como é possível esse comando da razão prática que obriga a vontade a agir pela mera representação da universalidade da lei, Kant apresenta e discute as diversas formulações do imperativo categórico que “é um único apenas e, na verdade este: *age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (GMS 4:421). Apesar da semelhança da “lei fundamental da razão pura prática” com as versões anteriores do princípio supremo da moral (comandado categoricamente), nota-se uma alteração relevante na exposição da segunda *Crítica*: a substituição de “lei universal” <*allgemeines Gesetz*> por

“legislação universal” <*allgemeinen Gesetzgebung*> que remete à versão mais completa do imperativo categórico apresentada na fórmula da autonomia da vontade, que explicita a ideia de uma auto-legislação da vontade (GMS 4:432). A própria ideia de uma “lei fundamental” <*Grundgesetz*> pode ser melhor compreendida, de acordo com Kleingeld, considerando a analogia que Kant estabelece com a ideia política de auto-legislação da vontade unida do povo. Em termos políticos, a *Grundgesetz* significa “constituição” ou princípio constitucional do Estado que estabelece como válidas as leis que se originam da vontade unida do povo (Kleingeld, 2018, p.167). Nesse sentido, ao apresentar o imperativo categórico como *Grundgesetz*, Kant estaria chamando atenção para a ideia de que esse princípio comanda a vontade a agir considerando-se como parte de uma vontade universalmente legisladora, que estabelece leis válidas para todos.

No Escólio, Kant pretende lançar luz sobre a “lei fundamental da razão prática pura” ressaltando o caráter incondicionado dessa lei, em comparação com outros tipos de regras práticas. Em um primeiro momento, Kant menciona as proposições práticas da geometria, designadas como postulados, que prescrevem o que se pode fazer, dependendo do que seja exigido. Na primeira *Crítica*, Kant havia definido um postulado matemático como uma proposição prática, “pela qual nós damos a nós próprios um objeto e produzimos o seu conceito; assim, por exemplo, com uma linha dada, a partir de um ponto dado, descrevemos um círculo sobre uma superfície” (KfV A234, B287). Trata-se de uma descrição sobre como realizar um procedimento, a partir de algo dado. Na *Fundamentação* essas proposições eram

designadas como imperativos hipotéticos da habilidade, comandos da razão que são sempre condicionados a um fim anterior. O caráter dessas regras é sempre condicionado: a partir de um fim já dado a razão determina como seria possível alcançá-lo (GMS 4:415). Na segunda *Crítica*, Kant ressalta que proposições práticas desse tipo dependem “de uma condição problemática da vontade”. Em contraposição às regras práticas da geometria que são sempre condicionadas a um fim anterior, Kant ressalta a incondicionalidade da lei fundamental da razão prática pura:

Aqui, no entanto, a regra diz, deve-se proceder de certa maneira. Logo, a regra prática é incondicionada e, portanto, ela é representada a priori como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é objetivamente determinada absoluta e imediatamente (pela própria regra prática que é, portanto, lei). Pois a razão pura, em si mesmo prática, é aqui imediatamente legisladora <unmittelbar gesetzgebend>. (KpV 5:31)

Nesse caso, a razão prática pura comanda categoricamente, de maneira incondicionada, ou seja, por si mesma, estabelecendo uma legislação própria. Assim, a vontade é determinada a agir não mediante condições empíricas (guiada pela representação de objetos do desejo que queira alcançar), mas pela “mera representação da forma da lei”, ou seja, pela representação de que sua máxima poderia ser estabelecida e adotada por todos universalmente. Kant distingue, assim, a lei de preceitos práticos, ou seja, preceitos que nos indicam o que se deve fazer para alcançar um efeito desejado (KpV 5:31). No caso dos preceitos

práticos, a regra é determinada empiricamente, condicionada por um objeto de desejo particular e contingente. No caso da determinação da vontade pela razão prática pura, não há nenhum fim externo que motive a ação.

Na passagem citada acima, Kant enfatiza a atividade legislativa da razão. É a razão pura, em si mesmo prática, que determina o sujeito a agir ao representar a universalidade da lei. Logo após ressaltar essa atividade legislativa da razão pura prática, Kant designa, finalmente, a consciência dessa “lei fundamental” como um “fato da razão”:

Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um **fato da razão** <*Factum der Vernunft*>, porque **não se pode inferi-la** sutilmente a partir de dados precedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta não nos é dada previamente), mas porque **ela se impõe a nós por si mesma como proposição sintética a priori** que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica, se bem que ela seria analítica se pressupuséssemos a liberdade da vontade, mas para isso seria exigida, sendo a liberdade um conceito positivo, uma intuição intelectual, que aqui não nos é permitido admitir de modo algum. Contudo, para considerar, sem nenhum mal-entendido, essa lei como dada, temos de observar que **não é nenhum fato empírico**, mas antes **o único fato da razão pura** que se anuncia como **originariamente legisladora** (*sic volo, sic jubeo*). (KpV 5:31)

Kant explica a designação da consciência da lei fundamental como “fato da razão” com base nos seguintes elementos: 1) essa



consciência é originária, ou seja, não é derivada de dados anteriores da razão; 2) essa consciência se impõe como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição (nem pura, nem empírica, nem intelectual); 3) a lei é dada, mas não como fato empírico; 4) é um fato único da razão pelo qual ela se anuncia como originariamente legisladora.

Como compreender cada um desses elementos? Para responder essa pergunta, vale notar brevemente algumas das diferentes interpretações sobre o significado do “fato da razão”. Em sua leitura sobre o conceito de “insight moral” na doutrina kantiana do fato da razão, Henrich lança a famosa tese de que, na *Crítica da razão prática*, Kant teria abandonado as tentativas fracassadas de validar o princípio da moral mediante uma prova teórica e argumentado que a obrigação moral só poderia ser apresentada como pura “facticidade” (Henrich, 1994, p. 83). Desse modo, a doutrina do fato da razão teria sido introduzida por Kant, tendo em vista a impossibilidade de explicar a obrigação moral em termos teóricos. Para Henrich, o fato da razão tem de ser compreendido como um insight moral <*sittliche Einsicht*> pelo qual “nós experienciamos a universalidade racional como uma demanda do self que possui esse insight” (p.83). Com esse sentido de facticidade moral, na segunda *Crítica* Kant teria se aproximado das teorias do “senso moral” de Hutcheson e de Rousseau e introduzido um componente emocional no insight moral (p.84). Assim, o “fato da razão” seria melhor compreendido em sua relação com o sentimento de respeito pela lei moral<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A aproximação entre a consciência da lei moral como fato da razão e o sentimento de respeito pela lei moral será retomada e desenvolvida pelas interpretações de Loparic (1999), Chagas (2013) e Schöneker (2013).

Em seu comentário sobre a *Crítica da razão prática*, Beck também insiste na leitura do fato da razão como um “*insight*”, mas problematiza a ambiguidade do termo “fato”. Em uma leitura mais atenta à letra de Kant, Beck chama atenção para os significados distintos que o termo fato adquire: em certos momentos Kant chama de “fato” a consciência da lei moral (KpV 5:31), em outros momentos a própria lei moral (KpV 5:31; 5:47) e ainda, em outra passagem, designa como fato a própria autonomia da vontade (KpV 5:42). Com base na discussão sobre o uso do termo, Beck apresenta dois significados possíveis de fato da razão: um fato *para* a razão (um fato conhecido sobre um objeto, de modo direto) e um fato *da* razão (um fato conhecido reflexivamente pela própria razão). Ele apresenta, então, uma interpretação capaz de unir esses dois significados. De um lado, temos um fato *para* a razão, no sentido de que a consciência da lei moral consiste em um *insight* fundamental e direto da lei moral. Beck argumenta que Kant não pode designar esse fato como uma intuição, embora seu estatuto seja semelhante: é um *insight* imediatamente evidente e que não pode ser deduzido ou explicado com base em outras premissas. De outro lado, é preciso compreender que esse fato *para* a razão não é externo à própria razão (e, portanto, proveniente de uma intuição), mas resultado da atividade legislativa da razão. Podemos ter consciência a priori da lei moral, pois essa lei é estabelecida pela própria razão pura prática. Nas palavras de Beck:

Somente uma lei que é dada pela própria razão para a própria razão poderia ser conhecida a priori pela razão pura e ser um fato para a razão pura. A lei moral nada

expressa senão a autonomia da razão (KpV 5:33); é um fato para a razão pura apenas na medida em que é a expressão do fato da razão pura, isto é, do fato de que a razão pura pode ser prática. É por isso que a lei moral é o único fato da razão pura e para a razão pura. (Beck, 1960, p.169)

Para Beck, portanto, o fato da razão não estaria ligado a um componente emocional, mas significaria unicamente a consciência da atividade legislativa da razão.

Contra-pondo-se à interpretação de Beck, Allison argumenta que não é possível identificar o fato da razão com o fato de que a razão pura é prática, pois isso seria uma petição de princípio, já que o próprio objetivo da segunda *Crítica* consiste “precisamente em mostrar que a razão pura é prática”. Propondo uma outra interpretação sobre o fato da razão, Allison afirma que “o fato é melhor construído como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento dessa lei ‘pela razão humana natural como lei suprema para a sua vontade’” (Allison, 1990, p.233). O fato da razão consistiria, assim, na consciência que a razão humana comum possui – mesmo que não seja exatamente como um princípio formal – das obrigações morais provenientes do processo de deliberação prática, quando a lei moral governa essa deliberação<sup>5</sup>. De acordo com Allison, Kant estaria designando a consciência da lei moral como “factum” tanto para se referir à sua

---

<sup>5</sup> De modo semelhante, O’Neill compreende o fato da razão não pode ser compreendido como uma justificação da validade lei moral, mas apenas como explicitação da consciência que as pessoas comuns possuem da em contextos práticos cotidianos (O’Neill, 2002, p.83).

presumida universalidade, quanto ao seu status de “dado bruto”, por não poder ser derivada de dados anteriores da razão (p. 233).

Willaschek propõe uma interpretação inteiramente diferente ao elucidar, de modo mais preciso, os dois usos que Kant faz do termo “Factum”. Na maioria dos casos, Kant utiliza o termo “Factum” como equivalente a “Tatsache” um acontecimento ou fato bruto, algo que realmente aconteceu de maneira evidente e que não pode ser colocado em dúvida (Willaschek, 1991, p.456). No entanto, Kant também utiliza uma acepção de “fato” que remete ao original em latim “factum” (forma nominal do verbo “facere” <fazer>) e significa uma ação que já foi realizada, um “feito”. Nesse sentido, o termo alemão equivalente seria “Tat” (forma nominal do verbo thun <fazer>) e seu significado seria um fato imputável, um fato que foi realizado de acordo com leis racionais (p.457). Willaschek argumenta que Kant tem em mente esse último sentido de “ato” ou ação realizada quando designa a consciência da lei moral como um “fato da razão”<sup>6</sup>. O fato da razão não é um acontecimento independente

---

<sup>6</sup> Almeida também explicita o sentido de “factum” como “ato” (Almeida, 1998, p. 58-60). No entanto, Almeida argumenta que a aceitação de que “factum da razão” seja um “ato da razão” não nos ajuda a compreender qual seria o estatuto do “fato da razão” no percurso argumentativo de Kant. Almeida apresenta duas leituras possíveis: a “cognitivista” que compreende o fato “como a asserção da validade de uma proposição, que assim tem por si algo que a torna válida” e “decisionista” que entende o fato “como um ato da vontade que não tem por si senão o poder de querer” (p.61). Almeida opta pela leitura cognitivista, argumentando que o “fato da razão” nada mais significa “do que a consciência contingente de uma verdade analítica: a consciência que o agente imperfeitamente moral tem, mas poderia não ter, da necessidade de um determinado modo de agir para todo ser racional enquanto tal” (Almeida, p.80).

da razão, mas a própria “atividade da razão”. Nesse sentido, há uma conexão imediata entre a tese de que a razão pura é prática e o “fato da razão pura”: “a razão pura é prática, na medida em que ela ‘faz’ <tut> algo, portanto, mediante um ‘feito’ <Factum> (Willaschek, 1992, p. 180).

Kleingeld ressalta a relevância da interpretação de Willaschek do “fato” como “ato da razão” para compreensão das passagens em que Kant se refere a uma atividade da razão. Ela aponta, contudo, algumas passagens relevantes em que essa interpretação não funcionaria muito bem. Em certa medida, Kleingeld parece seguir um viés semelhante à interpretação de Beck, pois tenta conciliar os usos que Kant faz de “fato”: o fato como um dado originário <fact> e o fato como resultado de uma atividade da razão <deed> (Kleingeld, 2018, p.64). Kleingeld explica sua interpretação da seguinte maneira:

Isso significa ler “Factum” como um fato, isto é, considerar a consciência moral como algo que existe – mas não como um fato externo com o qual a razão acaba por se confrontar, como a existência de um conjunto contingente de valores paroquiais. Trata-se antes de considerar a consciência moral como um fato que é resultado da atividade da razão. Isso significa ler o “Factum” como um fato (Tatsache) que é gerado por um ato (Tat) da própria razão prática pura, a saber, como a consciência da lei fundamental (da razão prática pura), uma consciência que a razão produz em agentes racionais. (Kleingeld, 2018, p.65)

Tendo em mente as diferentes interpretações sobre o significado do “fato da razão”, podemos retornar agora à

passagem em que Kant introduz a consciência de lei fundamental com um fato da razão para explicar cada um de seus elementos.

Em um primeiro momento, Kant afirma que é possível designar a consciência da lei moral como “fato da razão” porque essa lei não pode ser derivada ou inferida de dados anteriores da razão, como por exemplo, da consciência da lei moral (1). Na *Fundamentação*, Kant já havia designado a lei moral como o princípio supremo da moralidade (GMS 4: 392), ou seja, um princípio que não pode ser derivado de nenhum outro e que serve como princípio fundamental para julgar sobre todas as nossas ações morais. Além disso, Kant lembra aqui que a consciência da lei moral não pode ser deduzida da consciência da liberdade, tal como já havia afirmado na terceira seção e reiterado no escólio ao segundo problema, analisado acima. A compreensão do “fato da razão” como um ato ou um feito da razão nos ajuda a elucidar esse primeiro elemento: a lei fundamental não é derivada ou inferida, mas estabelecida pela própria atividade da razão pura prática.

Em um segundo momento, Kant ressalta que a consciência da lei fundamental pode ser chamada de “fato da razão” porque é imposta pela razão como proposição sintética a priori, que não está baseada em nada externo à própria razão: não está fundada nem em uma intuição empírica e nem em uma intuição pura (2). A lei fundamental que se expressa em um imperativo categórico (em um comando incondicionado da razão prática pura) é considerada uma proposição prática sintética a priori, porque há uma relação sintética entre o comando da razão e o querer. Na segunda seção da *Fundamentação* Kant apresenta longamente a distinção entre os imperativos hipotéticos

enquanto proposições analíticas e o imperativo categórico como proposição sintética a priori. No caso dos imperativos hipotéticos, em que a razão comanda sempre de maneira condicionada a um fim anterior (um desejo, um interesse), há uma relação analítica entre a razão e o meu querer. Como eu quero um fim e a razão me comanda o melhor meio de obter esse fim, então necessariamente eu quero a ação que a razão me comanda executar (GMS 4:417). No caso do imperativo categórico, o comando da razão é incondicionado, ele não depende de um fim anterior do meu querer. Assim, a relação entre o meu querer e o comando racional é sintética a priori. A razão acrescenta ao meu querer que eu tenho de executar uma ação, com base na representação de uma lei válida para todos os seres racionais. Kant afirma:

Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição <e faço isso> a priori, por conseguinte de maneira necessária [...]. 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 4: 420, nota).

Essa síntese ocorre porque a razão acrescenta em meu querer a representação do conceito da vontade “enquanto vontade de um ser racional”. Ora, Kant argumenta que se tivéssemos uma vontade perfeita ou santa – caso em que a vontade seria infalivelmente determinada pela razão – então teríamos uma

relação analítica entre a razão e o querer: tudo aquilo que a razão comanda mediante princípios objetivos, é subjetivamente reconhecido como válido para o meu querer (GMS 4:412). Contudo, este não é o caso da vontade humana, já que a vontade não necessariamente obedece àquilo que a razão comanda como objetivamente necessário. No caso da vontade dos seres humanos, portanto, a representação da regra objetivamente válida para todos os seres racionais tem de ser acrescentada, sinteticamente, ao querer. Essa síntese é realizada pela razão de maneira inteiramente independente da experiência ou de dados empíricos (GMS 4:420). Na passagem em que introduz o “fato da razão”, Kant retoma essa discussão realizada na *Fundamentação*, mas de maneira muito resumida. Ele ressalta essa independência da razão com relação aos dados sensíveis, afirmando que a síntese da proposição prática não está fundada nem em uma intuição empírica, nem em uma intuição pura. Nesse sentido, é possível afirmar que a imposição da lei é resultado de uma atividade originária da razão prática pura, que determina a vontade pela representação da universalidade da lei, sem ter como base nenhuma intuição. Assim, temos consciência da lei fundamental como um ato (feito) da razão pura prática que, *por si mesma*, determina a vontade.

Podemos compreender assim, o terceiro elemento introduzido por Kant na passagem sobre o fato da razão: a lei fundamental é um “fato”, mas não um “fato empírico” <*empirisches Factum*> (3). O fato da razão não pode ser considerado como um fato bruto que nos é dado pelo mundo, externamente ou de maneira independente da razão. Não se trata de uma “Tatsache” no sentido de um acontecimento que é dado pela



observação empírica dos fenômenos ou do comportamento humano.

A leitura do “fato da razão” como “ato da razão” nos ajuda especialmente na compreensão deste último, e talvez mais importante, elemento sobre o “fato”: é o único fato da razão, na medida em que se “anuncia como originariamente legisladora” (4). Kant parece fazer um pequeno jogo com a ambiguidade do verbo “geben” (dar/estabelecer): a lei não é dada empiricamente (externamente à razão), mas estabelecida pela própria razão, na medida em que a razão é “originariamente legisladora” <ursprünglich *gesetzgebend*>. Temos consciência da lei moral como resultado da atividade originariamente legisladora da razão prática pura. A lei moral é “dada” no sentido de que é “estabelecida” pela atividade legislativa razão. Na terceira seção da *Fundamentação*, ainda que não mencione a consciência da lei moral como “fato da razão”, Kant já apresentava a consciência de uma “causalidade da razão” ou a consciência de uma atividade da razão que obriga os seres humanos a se representarem como pertencentes a um mundo inteligível (GMS 4:459). Além disso, Kant enfatizava a impossibilidade de se explicar tal atividade prática da razão, ao afirmar que “a razão transgrediria todos os seus limites tão logo empreendesse *explicar como* a razão pura pode ser prática” (GMS 4:393). Na segunda *Crítica*, Kant reforça a impossibilidade de explicação da atividade da razão pura prática, introduzindo o termo “Factum” que denota a consciência da atividade originária da razão prática, enquanto legisladora (o fato como *ato* da razão), e denota, ao mesmo tempo, a impossibilidade de explicar essa atividade ou de derivá-la de quaisquer outros

dados (fato como dado que não pode ser inferido de outros princípios e nem baseado em intuições).

Logo após explicitar a consciência da lei fundamental como “fato da razão”, Kant introduz a seguinte consequência ou “corolário”: “A razão pura é prática unicamente por si mesma e fornece (ao homem) uma lei universal, que nós denominamos lei moral” (KpV 5:31). A introdução da consciência moral como “fato da razão” (como consciência da atividade da razão) permite agora afirmar a efetividade da razão prática pura. Podemos compreender aqui a famosa passagem do prefácio: “[...] se, enquanto razão pura, ela é efetivamente prática, então ela prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato <durch die Tat> e é vão todo sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (KpV 5:31). Para Kant, é possível afirmar que a razão pura é efetivamente prática mediante a consciência de sua lei fundamental, ou seja, mediante a consciência de que a razão impõe, por si mesma, de maneira incondicionada, que a vontade deve agir de acordo com máximas que possam ser válidas para a vontade universalmente legisladora<sup>7</sup>.

Com a introdução do “fato da razão” e com o corolário que afirma que a razão pura é por si mesma prática, Kant abre caminho para a introdução do conceito de autonomia da vontade e a dedução da realidade objetiva do conceito de liberdade da vontade. Até aqui ficou estabelecido que a lei moral é a *ratio*

---

<sup>7</sup> É importante notar que, no corolário, Kant aplica a lei moral à vontade humana: a razão pura prática fornece “ao ser humano” uma lei universal. Essa referência à razão humana será explicitada no Escólio, no qual Kant argumenta que a análise dos juízos cotidianos que os homens comuns proferem sobre a moralidade das ações confirma a efetividade da razão pura prática.

*cognoscendi* da liberdade. Tendo em mãos a tese da reciprocidade entre lei moral e liberdade, Kant precisa agora mostrar, nos desenvolvimentos posteriores, como a liberdade, entendida como autonomia da vontade, pode ser considerada a *ratio essendi* da lei moral.

## Referências

### Bibliografia em ordem cronológica:

HENRICH, Dieter. (1960) “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: Henrich, D. (Ed.) **Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag**. Tübingen: Mohr. Trad. Herich, D. (1994) “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”. In: *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*. Harvard University Press.

BECK, Lewis White. (1960) The Transcendental Deduction of the Principle of Pure Practical Reason; Comentary on § 7. In: **A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason**. Chicago: University of Chicago Press, p.164-175.

KADOWI, Takuji. (1965) “Das Faktum der reinen praktischen Vernunft”. In: **Kant-Studien**, 56, pp. 385-395.

ALLISON, Henry. (1990) **The fact of reason and the deduction of freedom**. In: **Kant’s Theory if freedom**. Cambridge University Press.

WILLASCHEK, Marcus. (1991) **Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom 'Factum der Vernunft'**“. In: Funke, G. (Ed.) *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*. Bonn: Bouvier.

\_\_\_\_\_ (1992) Das „Factum“ der reinen Praktischen Vernunft. In: **Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant**. Stuttgart: J.B. Metzler.

LUKÓW, Paweł.(1993) “The fact of reason. Kant’s Passage to Ordinary Moral Knowledge”. In: **Kant-Studien** 84, n.2, pp.204-221.

ALMEIDA, Guido de. (1998) “Kant e o ‘facto da razão’: cognitivismo ou decisionismo moral”. In: **Studia Kantiana**, vol. 1, n.1. pp.53-81.

\_\_\_\_\_ (1999). Crítica, dedução e fato da razão. In: **Revista Analytica**, v. 4, n.1.

LOPARIC, Zelijko (1999). O fato da razão: uma interpretação semântica. In: **Revista Analytica**. Revista de Filosofia. v. 4, n. 1.

O’NEILL, Onora. (2002). Autonomy and the Fact of reason in the Kritik der reinen Vernunft (§ 7-8, 30-41). In: Höffe, O. (Org.) **Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft**. Klassiker Auslegen. Walter de Gruyter.

PROOPS, Ian. (2003). “Kant’s Legal Metaphor and the Nature of a Deduction” In: **Journal of the History of Philosophy**, n. 41, pp. 209-29.

KLEINGELD, Pauline. (2010) Moral Conscience and the ‘fact of reason’. In: Reath, A.; Timmermann, J. (eds.) **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide**. Cambridge University Press.

ALTMANN, Silvia. (2012) Liberdade, lei moral, fato da razão e juízo sintético a priori na *Crítica da razão prática*. In: Levy, L.; Zingano, M.; Pereira, L.C.. (Org.). **Metafísica, Lógica e outras coisas mais**. Rio de Janeiro: Nau, p. 281-309.

CHAGAS, Flávia Carvalho (2013). **Respeito, sentimento moral e facto da razão**. NEPFil online.

SCHÖNECKER, Dieter (2013). Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. In: **DZPhil**, Akademie Verlag, 61, 91-107.

HULSHOF, Monique. (2016). O conceito de númeno na *Crítica da razão prática*. In: **Studia Kantiana**, n.22, p.49-69.

KLEINGELD, Pauline. (2018) Moral Autonomy as Political Analogy. Self-Legislation in Kant's *Groundwork* and the *Feyerabend Lectures on Natural Law*. In: Bacin, S.; Sensen, O. (Eds). **The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy**. Cambridge University Press.

# O Primeiro capítulo – Das proposições fundamentais da razão prática pura – §8. Teorema IV [KpV, AA 05:33-39]

Milene Consenso Tonetto\*

## *Considerações iniciais*

A seção §8. *Teorema IV*, do capítulo I da *KpV*<sup>1</sup>, apresenta a autonomia como o único princípio da moralidade em contraposição ao conceito de heteronomia e dá continuidade à discussão sobre as questões abordadas nas seções anteriores relacionadas com a estratégia para justificar a razão prática pura. De acordo com Kant, a razão prática legislativa deverá conter as proposições fundamentais para a determinação universal da vontade independente de condições empíricas e, por conseguinte, como uma vontade pura determinada pela simples forma da lei. A seguir, pretendemos averiguar como a seção §8 contribui para

---

\* Professora Associada II do Departamento de Filosofia da UFSC e do PPGFil/UFSC.

<sup>1</sup> As obras de Kant são referenciadas segundo a edição da Academia (Akademie-Ausgabe):

*GMS Fundamentação da metafísica dos costumes* (AA 04)

*KpV Crítica da razão prática* (AA 05)

*KrV Crítica da razão pura* (paginação original A/B)

*MS Metafísica dos costumes* (AA 06)

*TL Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude* (AA 06)

a discussão sobre a consciência da obrigação da lei moral (*factum da razão*) e a dedução desse princípio, isto é, a justificação de sua validade objetiva e universal.

#### O Teorema IV

A proposição fundamental do *Teorema IV* afirma o seguinte:

A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Mas aquela **independência** é liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido **positivo**. Portanto a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema. Se por isso a matéria do querer, a qual não pode ser senão o objeto de um apetite ligada à lei, entra na lei prática **como condição de possibilidade da mesma**, decorrerá daí uma heteronomia do arbítrio, ou seja, uma dependência da lei natural de seguir um impulso ou inclinação qualquer, e a vontade não se dá ela mesma a lei mas



somente o preceito para a persecução racional de leis patológicas [...] (KpV, AA 05: 33).

Nesta passagem, podemos destacar quatro pontos principais que precisam ser analisados: (1) o princípio da autonomia fundamenta a moralidade; (2) a vontade autônoma é aquela que está sujeita à lei moral e vinculada a seu próprio princípio fundamental e não uma vontade heterônoma que está ligada a uma fonte externa de autoridade; (3) a autonomia entendida como independência da matéria da lei é a liberdade no sentido negativo; e (4) a legislação da razão pura enquanto razão prática é a liberdade em sentido positivo.

Os pontos (1) e (2) estão relacionados e podem ser entendidos da seguinte maneira: a lei moral exige que alguém baseie suas razões na forma legislativa de suas máximas, em abstração de sua matéria. Ao agir a partir desta lei, Kant acredita que a pessoa é guiada pelo próprio princípio da vontade e está sujeita apenas à autoridade da razão e não a algo externo. Dito de maneira diferente, uma vontade racional é autolegisladora. A ideia fundamental é a de que uma vontade racional é autônoma quando ela é livre para seguir suas próprias leis e essa autonomia deve ser contemplada numa legislação moral. Assim, a autonomia consiste em agir a partir de um princípio que é constitutivo da razão prática e por meio do qual a razão é legisladora. A autonomia é a exigência que a lei moral faz para agir simplesmente a partir do princípio que expressa a natureza da razão prática pura, sem se submeter a nenhuma autoridade externa. Aqui, podemos destacar a interpretação de Onora O'Neill (2002a, p. 23; 2002b, p. 92), a saber, que a concepção de

autonomia de Kant difere radicalmente da interpretação contemporânea de autonomia entendida como a independência individual dos agentes ou como a capacidade para tomar decisões e determinar ações de maneira independente.

Como podemos perceber, no *Teorema IV*, Kant contrasta princípios autônomos e heterônomos de ação ou determinações da vontade. A autonomia é o princípio subjacente ou o único princípio das leis e obrigações morais e heteronomia é o princípio subjacente de outros princípios de ação. A adoção de princípios autônomos e heterônomos pressupõe uma vontade que pode ser livremente determinada. O'Neill afirma que “[a] diferença não é, portanto, que os princípios heterônomos de alguma forma sobrecarreguem os agentes, ou que não pressupõem agentes que escolhem livremente quais princípios de ação adotar” (O'NEILL, 2002b, p. 90). Aqueles que usam a liberdade de agir de forma heterônoma adotam livremente o preceito de seguir racionalmente a lei patológica. “Nós escolhemos agir de maneira heterônoma quando adotamos livremente os princípios para satisfazer nossos desejos por comida e bebida, por riqueza ou por honra; a ação sobre esses princípios heterônomos frequentemente obedece, mas às vezes viola a lei moral” (O'NEILL, 2002b, p. 91).

Uma observação importante a respeito do uso de “princípio” e “lei fundamental da razão” pode ser realizada a partir do *Teorema IV*. De acordo com Lewis White Beck, depois de apresentar, na seção §7, a formulação da lei fundamental da razão prática pura, Kant começa a usar a palavra “princípio” em outro sentido na §8: “‘Princípio’ até agora significava um juízo sintético a priori básico e fundamental; agora significa *o prius* ou condição real formulada por esse juízo. O princípio de que ele

fala agora não é um juízo, mas uma condição da vontade ou a ‘determinação geral’ em si” (BECK, 1960, p. 122). Podemos constatar na seção §8 a afirmação de que a autonomia da vontade é o *único* princípio de todas as leis morais e dos deveres que se conformam com elas. E a conclusão de Kant é a seguinte: “[p]ortanto a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade” (KpV 05:33).

Essa última afirmação nos leva aos pontos (3) e (4): Kant apresenta no *Teorema IV* da *KpV* a relação da liberdade negativa e liberdade positiva, assim como fez no início da terceira seção da *GMS* (AA 04: 446). Mas na *KpV*, Kant diz apenas que a autonomia vincula duas exigências, a saber, a independência da matéria da lei e a simples forma da lei universal; essa independência nos fornece a evidência da liberdade no sentido negativo; porém, essa legislação própria da razão pura e, como tal, prática é a liberdade no sentido positivo. De acordo com Beck, a interligação desses conceitos já aparece nas seções §5 e §6 da *KpV* (BECK, 1960, p. 122). Lá, Kant mostra que uma máxima formal é suficiente para motivar a vontade somente se ela não for completamente determinada pelo conteúdo das suas máximas. Se um ser racional segue um princípio formal, “ele o faz porque sua vontade está livre de determinação empírica. Isso é a liberdade no sentido negativo. E visto que uma vontade requer alguma lei para sua determinação, tal ser deve seguir uma lei que não lhe foi dada pela natureza” (BECK, 1960, p. 122). Essa só pode ser uma lei dada completamente pela própria razão e não pela razão que opera a partir de dados da experiência. “Portanto, a vontade deve ser livre também em um sentido positivo, i. e., como

autodeterminante. Assim, Kant conclui que um livre arbítrio, um arbítrio moral e uma razão prática pura são idênticos” (BECK, 1960, p. 123).

Onora O’Neill explica a interligação do conceito de liberdade positiva e negativa da seguinte maneira: a autonomia vincula dois requisitos, a saber, a independência e a forma semelhante à lei. “A independência por si só é evidência apenas da ‘liberdade no sentido *negativo*’” (O’NEILL, 2002b, p. 91). Mas a autonomia também requer “a *legislação própria* da parte da razão pura e, como tal, prática [que] é a liberdade no sentido *positivo*” (2002b, p. 91). O’Neill destaca que “a frase ‘a legislação própria (eigene Gesetzgebung)’ não é mera estranheza de locução, mas sim uma declaração clara da exigência de que tudo o que pode contar como razão prática deve ser *não derivativa* (eigen) e também *legisladora* (gesetzgebend)” (O’NEILL, 2002b, p. 91). A autonomia é equivalente à universalização e ambas são formulações da lei fundamental da razão prática.

Kant forneceu uma explicação mais detalhada sobre a interligação dos conceitos (3) e (4) na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS, AA 04 [1785]), obra anterior a *KpV*<sup>2</sup>. Na

---

<sup>2</sup> A interligação do conceito de liberdade negativa e positiva também aparece na introdução da obra *A metafísica dos costumes* (MS, AA 06), no contexto de discussão sobre a diferença entre as leis éticas e as leis jurídicas: “Na vontade pode estar contido não apenas o arbítrio mas também o mero desejo, na medida em que a razão pode determinar em absoluto a faculdade de desejar. O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre arbítrio. Aquele que só pode ser determinado do pela inclinação (impulso sensível, *stimulus*) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano é, pelo contrário, um arbítrio que é, sem dúvida, afectado mas não determinado pelos impulsos sensíveis e que não é, portanto, puro por si próprio - sem uma

argumentação desenvolvida no início da terceira seção da GMS, Kant afirma que a vontade pode ser entendida como razão prática, ou seja, como a faculdade existente em nós para derivar resultados práticos (ações) das exigências da razão. Além disso, a *vontade* pode ser definida como “uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade, na medida em que esta pode ser eficiente, independentemente da determinação por causas alheias” (GMS, AA 04: 446). De modo contrário, os entes que não possuem uma vontade racional só podem agir na medida em que são determinados por algo exterior a eles, a saber, por uma necessidade natural em contraposição à liberdade. De acordo com Kant, assim “a *necessidade natural* <é> a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade pela influência de causas alheias” (GMS, AA 04: 446). Kant afirma que essa explicação da vontade livre é *negativa*. Isto é, pode-se formar uma concepção negativa da liberdade da vontade como independente de “causas alheias” que operam de acordo com uma necessidade natural. Na GMS, Kant afirma que a liberdade no aspecto *negativo* é infecunda para conhecer a sua essência. Mas dela advém o conceito *positivo* dessa mesma liberdade que, segundo o filósofo, é mais rico e fecundo. O conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais por meio de uma coisa que é chamada “causa” tem de ser

---

adquirida habilidade da razão -, mas pode ser determinado a certas ações pela vontade pura. A liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo de liberdade. O positivo é: a liberdade é a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática” (MS, AA 06: 213-214).

posta outra coisa que se chama “efeito”. Desse modo, a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis. De outro modo, afirma Kant, uma vontade livre seria um absurdo. A partir disso ele questiona: “o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei?” (GMS, AA 04: 446). Para respondê-la, Kant considera: “a proposição, porém: ‘a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma’, 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”. E, finalmente, ele conclui: “[m]as 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 coisa” (GMS, AA 04: 446-7)<sup>3</sup>. É evidente, então, que os imperativos para a concepção de liberdade não podem ser hipotéticos. Quer dizer, eles não poderão ser regras para atingir meros fins materiais determinados. Desse modo, os imperativos apropriados para a concepção de liberdade como autonomia deverão ser categóricos e formais.

---

<sup>3</sup> Ao analisar a estratégia de Kant de justificação da lei moral e da liberdade na GMS e na KpV, Henry Allison identifica um argumento comum em ambas as obras, a saber, a “Tese da Reciprocidade”. Ela constitui, segundo o comentador, *um primeiro passo necessário* na estratégia de Kant, a saber, “que a moralidade e a liberdade (no sentido estrito ou transcendental) implica reciprocamente uma a outra (...)” (ALLISON, 1990, p. 7). De acordo com Allison, a passagem do início da GMS III constitui a mais conhecida formulação da “Tese da Reciprocidade”. Mas Kant também defende a mesma tese na §6 da KpV. Para ver mais sobre esse ponto, conferir: (ALLISON, 1990, p. 202. Cap. 11).

A concepção de liberdade negativa e positiva também pode ser explicada a partir da relação da espontaneidade com a autonomia. No capítulo “Morality as freedom” de *Creating the kingdom of ends* (Cap. 6), Christine Korsgaard apresenta o “Argumento da Espontaneidade” (1996, p.166) para defender que a vontade de um ser racional inevitavelmente é conduzida da espontaneidade à autonomia. De acordo com Korsgaard, o “Argumento da Espontaneidade” mostra

que não existe realmente duas escolhas, a moralidade e o amor-próprio, em pé de igualdade. A vontade que torna o imperativo categórico sua lei apenas reafirma sua independência de tudo, exceto da lei em geral. Sua dependência da lei em geral não é uma restrição, pois isso é apenas uma consequência do fato de que é uma vontade. Tornar o imperativo categórico seu princípio não requer a vontade espontânea de agir – ele já é seu princípio [da vontade]. Adotar a máxima do amor próprio é renunciar à posição de espontaneidade e requer uma ação. E será uma ação para a qual não pode haver razão. Assim, não apenas as duas opções não estão em pé, mas a escolha da máxima do amor-próprio sobre a da moralidade é ininteligível. A moralidade é a condição natural de uma vontade livre. A vontade livre que coloca a inclinação acima da moralidade sacrifica sua liberdade por nada (KORSGAARD, 1996, p.166-7).

Se pensarmos no agente como puramente espontâneo em suas escolhas, não haverá mais nada para determinar a vontade exceto a lei. Devemos pensar a liberdade como algo que requer

autodeterminação. E toda autodeterminação deve operar de acordo com uma lei que é dada para si mesma.

As duas “Anotações” apresentadas depois do *Teorema IV* retornam a algumas questões que foram parcialmente tratadas nas seções anteriores. A seguir, elas serão analisadas.

### A Anotação I

Na *Anotação I*, Kant afirma: “a lei da vontade pura, que é livre, põe esta numa esfera inteiramente diversa da empírica, e a necessidade que ela expressa, já que não deve ser nenhuma necessidade natural, tem que consistir, portanto, meramente em condições formais da possibilidade de uma lei em geral” (*KpV*, AA 05: 34). Como foi visto, essa anotação se segue da afirmação de que a lei moral é o princípio da autonomia da vontade. Todavia, aqui é afirmado que a lei moral exige as características constitutivas que um princípio deve ter para se qualificar como uma lei prática. Kant contrasta os princípios práticos (que não podem ser contingentes aos desejos individuais e, portanto, são aptos a se tornar leis práticas) com os princípios práticos que dependem dos desejos, por exemplo, o princípio da felicidade própria. Kant não nega que o *querer* pode ter um objeto ou uma matéria. O que ele diz precisamente é que essa matéria não pode ser o fundamento determinante do arbítrio, pois haveria uma dependência da faculdade de apetição na existência desse conteúdo que seria dada pelas condições empíricas. Kant fornece o seguinte exemplo: a *felicidade dos outros* pode ser o objeto da vontade de um ente racional, mas não o fundamento



determinante da máxima pois iríamos admitir um deleite natural no bem-estar dos outros.<sup>4</sup> A matéria da máxima pode permanecer, mas não ser sua condição de modo que a *simples forma da lei* que limita a matéria tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar essa matéria a vontade, mas não a pressupor. Se a matéria fosse apenas a *felicidade própria*, ela não poderia tornar-se uma lei prática objetiva. De acordo com Kant, a lei de promover a felicidade alheia não surge da pressuposição de que aquela seja um objeto para o arbítrio de cada um, “mas simplesmente do fato de que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento determinante da vontade” (KpV, AA 05: 35). Portanto, não é o objeto ou a matéria (a felicidade alheia) o fundamento determinante da minha vontade ou o motivo exterior, mas a simples forma legal que limita a minha máxima, a saber, a forma de uma lei universal adequada à razão prática pura.

---

<sup>4</sup> Na *Doutrina da Virtude* (TL, AA 06: 380), Kant apresenta a discussão sobre a matéria oferecida pela ética compreendendo os fins da razão pura, ou seja, aqueles que são objetivamente necessários e que, portanto, são simultaneamente deveres morais. Para Kant, os fins que também são deveres “são a *própria perfeição do indivíduo* e a *felicidade dos outros*” (TL, AA 06: 385). Kant cita somente a perfeição própria da pessoa e não a felicidade dela mesma porque esta seria desejada naturalmente, não enquanto dever. Do mesmo modo, ele menciona só a felicidade dos outros e não a perfeição dos outros porque a perfeição dos outros consiste na perfeição da moralidade e isso é algo que cada um deve aperfeiçoar por conta própria.

## A Anotação II

Na *Anotação II*, Kant apresenta novas informações. Apesar de não usar a expressão “*factum da razão*”, ele faz considerações sobre a justificativa da razão prática e como ela pode se tornar acessível na nossa vida diária. Kant aponta que a *justificativa* da razão prática como autonomia não mostra como ela [a razão prática] poderia fazer parte da vida humana comum. Todavia, ele sustenta que na nossa vida cotidiana, temos acesso à razão prática de forma clara, perceptível etc. até mesmo para a pessoa comum. Ao considerar o desacordo lógico e prático dos princípios de autonomia e de heteronomia, Kant afirma que eles poderiam arruinar completamente a moralidade “se a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão intransferível, tão perceptível mesmo ao homem mais comum” (KpV, AA 05: 35). A pessoa comum pode não compreender imediatamente uma afirmação abstrata do princípio supremo da razão prática ou a sua justificação. Mas ela pode entender claramente o fato de que as razões condicionais derivadas da busca da felicidade ou da vantagem própria são razões moralmente *inadequadas* para a ação. Nas palavras dele: “Tão clara e nitidamente estão separados os limites da moralidade e do amor próprio que mesmo o olho mais comum não pode deixar de distinguir se algo pertence a um ou a outro” (KpV, AA 05: 36)<sup>5</sup>. Para Kant, a pessoa comum pode não

---

<sup>5</sup> Kant apresentou uma posição diferente na GMS. No início da 2ª seção, Kant afirma que nunca podemos ter certeza de que existem exemplos de ações realizadas “por dever”, isto é, ações cujo motivo determinante é o dever. De acordo com Kant, “ocorre às vezes que, por mais severo que seja o auto-exame,

compreender porque o princípio supremo da razão prática é o princípio da autonomia, mas não terá problemas para compreender o que este princípio requer: “Aquilo que deve ser feito segundo o princípio da autonomia do arbítrio deve considerar-se, para o entendimento mais comum, como fácil e totalmente livre de hesitação (KpV, AA 05: 36). Um dos exemplos apresentados por Kant para mostrar que essa evidência pode ser encontrada na prática e vida cotidianas é o seguinte: a repulsa que uma pessoa comum sente quando alguém tenta justificar um falso testemunho apontando como isso poderia ser vantajoso. Mesmo que não conseguíssemos acompanhar a justificativa do princípio básico da razão prática, teríamos uma compreensão clara e imediata da inadequação moral de razões desse tipo. De acordo com O’Neill, “Kant também pensa que num mundo incerto as pessoas comuns podem discernir os comandos claros da moralidade com *mais facilidade* do que seguir as complexidades de um raciocínio egoísta, prudencial ou eudaimonista” (2002b, p. 95). Por exemplo, o princípio de assegurar a felicidade própria ou de todos pode fornecer apenas a orientação geral de regras práticas, mas nenhuma regra universal de ação. Assim, segundo

---

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 idéia, 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. (GMS, AA 04: 407).

Kant, “aquilo que é dever apresenta-se por si mesmo a qualquer um; mas o que traz verdadeira e duradoura vantagem, se esta deve estender-se a toda a existência, está sempre envolto em obscuridade impenetrável e requer muita prudência para adaptar a regra prática correspondente” (KpV, AA 05: 36). Esses princípios poderiam demandar cálculos de eventos para os quais não podemos ter um conhecimento exato do que seria exigido.

Um outro ponto a ser destacado na *Anotação II* é a afirmação de que está em nosso poder satisfazer ao mandamento categórico da moralidade a todo o momento. Raramente é possível a qualquer um satisfazer aos preceitos empiricamente condicionados da felicidade. Isso porque em relação ao mandamento categórico só importa a máxima e em relação ao que é empiricamente condicionado importa também as forças e a faculdade física de tornar efetivo o objeto desejado. “Aquele que **perdeu** no jogo pode perfeitamente **aborrecer-se** consigo mesmo e com sua imprudência, mas, se ele está consciente de que no jogo **enganou** (embora tenha ganho com ele), tem que **desprezar-se** a si mesmo tão logo se compare com a lei moral” (KpV, AA 05: 37). Portanto, de acordo com Kant, sempre podemos distinguir os princípios da autonomia do princípio do amor de si ou dos conselhos de prudência.

Para finalizar, Kant afirma que, na ideia da razão prática, a *punibilidade merecida* acompanha a transgressão de uma lei moral. Toda punição tem que conter, em primeiro lugar, a justiça que consiste no essencial desse conceito. A ela também pode ligar-se a bondade, mas aquele que merece punição devido a sua conduta, não tem a mínima razão para contar com ela. “Portanto a punição é um mal <Übel> físico, o qual, mesmo que enquanto

consequência **natural** não se vinculasse ao moralmente mau <Bösen>, todavia, enquanto consequência segundo princípios de uma legislação moral teria de estar vinculado a ele” (KpV, AA 05: 37). Se todo crime é por si mesmo punível porque arruína a felicidade, então, seria absurdo dizer que o crime consistiu somente em ter trazido uma punição a si mesmo por prejudicar a felicidade própria. Se assim fosse, a ocorrência da punição seria “a razão para denominar algo um crime e a justiça teria que consistir, muito antes, em abster-se de toda a punição e em impedir mesmo a punição natural” (KpV, AA 05: 38).

Kant aponta outra alegação inverídica e ilusória por parte daqueles que assumem um *sensu* moral particular, ao invés da razão, para determinar a lei moral. Para eles, a consciência da virtude está imediatamente conectada com a satisfação e com o prazer e a consciência do vício está vinculada à dor e à inquietação mental. Desse modo, submeteriam tudo à aspiração da felicidade própria. Para representar o vicioso como atormentado por ter consciência das suas faltas, eles devem primeiro representá-lo como moralmente bom, ao menos em algum grau. O conceito de moralidade e dever tinha de preceder toda a consideração desse contentamento e não pode ser de modo algum derivado do mesmo. Kant, ao contrário, sustenta que é necessário avaliar antes a importância do que chamamos ‘dever’, a autoridade da lei moral e o valor imediato que a sua observância dá à pessoa para sentir contentamento na consciência de conformidade e amarga censura pela transgressão. “Logo, não se pode sentir este contentamento ou a perturbação de alma antes do conhecimento da obrigação e torná-los fundamento da última” (KpV, AA 05: 38). De acordo com Kant, a vontade humana é, em virtude da sua

liberdade, imediatamente determinável pela lei moral. Assim, não podemos negar que a prática frequente conforme esse fundamento determinante pode produzir subjetivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo. Nas palavras dele, “pertence ao próprio dever cultivar e fundar aquilo que de modo próprio merece unicamente chamar-se sentimento moral; mas o conceito de dever não pode ser deduzido dele” (KpV, AA 05: 38).

No final da *Anotação II*, Kant compara a “suprema proposição fundamental **formal** da razão prática pura (como uma autonomia da vontade) com todos os princípios **materiais** anteriores de moralidade <admitidos> até aqui” (KpV, AA 05: 39). Disso, ele diz, podemos representar todos os princípios restantes enquanto tais em um esquema explicativo: “todos os fundamentos determinantes possíveis da vontade são ou meramente **subjetivos** e, pois, empíricos, ou também **objetivos** e racionais; ambos, porém, **externos** ou **internos**”. Lewis White Beck afirma que a *Anotação II*, da seção §8 da KpV, faz “parte de uma analítica da razão prática empírica” (BECK, 1984, p. 97) e contém aquilo que Kant afirmou ser “uma classificação exaustiva de todos os princípios práticos materiais que tinham sido propostos como uma base para a moralidade juntamente com uma crítica resumida e rejeição de cada um” (BECK, 1984, p. 103). Como vimos, por meio dessa crítica e rejeição, Kant afirma ter estabelecido a necessidade de haver uma lei puramente formal sob a qual e por meio da qual a vontade pode ser autônoma.

## Considerações finais

Conforme o exposto, a seção §8 da *KpV* apresenta a autonomia como o único princípio da moralidade. Ela dá continuidade à discussão sobre as questões abordadas nas seções anteriores, mas não apresenta a justificativa *completa* da razão prática. Ou seja, nela ainda não encontramos toda a dedução do princípio que a determina, isto é, a justificação de sua validade objetiva e universal. Essa dedução não poderá ser realizada sem mostrar que a vontade é *efetivamente* livre. Na próxima seção chamada “Da dedução das proposições da razão prática pura”, Kant vai apresentar os argumentos centrais para realizar essa tarefa e que podem ser considerados os maiores desafios de interpretação de toda a sua filosofia moral.

## 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.

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

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. **Autonomy and Trust in Bioethics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002a.

O'NEILL, O. Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7 - 8: 30 - 41). In: HÖFFE, Otfried. (Ed.)



**Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft.** Berlin: Akademie Verlag; 2002b. p.81-97. (cap. 5)

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.

REATH, A. & TIMMERMANN, J. **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

# Fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade e I – Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura – [KpV, AA 05: 40-50]

Diego Kosbiau Trevisan\*

## 1. Introdução

### *1.1. Objetivo da seção sobre a dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*

Muito se escreveu – e ainda se escreve – sobre os motivos que levaram Kant a fazer vir a público a *Crítica da Razão Prática* (KpV) em 1788, três anos após ter publicado a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS) e apenas um ano após a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (KrV).<sup>1</sup> Para além das razões

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

<sup>1</sup> Em 21 de novembro de 1786 no *Allgemeine Literatur-Zeitung*, em um anúncio da publicação da segunda edição da KrV, previa-se uma “Crítica da razão prática pura” como uma espécie de apêndice ou acréscimo à nova edição da KrV: “O Sr. Kant, em Königsberg, prepara uma segunda edição de sua KrV (...) [À] *Crítica da razão especulativa pura* contida na primeira edição será acrescida ainda, na segunda edição, uma *Crítica da razão prática pura*” (Landau, 1991,

explicitamente discutidas no Prefácio e na Introdução à KpV, teria sido, como afirmava Schopenhauer, o puro e simples “amor de Kant pela simetria arquitetônica”<sup>2</sup> que o fizera suceder à KrV uma KpV? Ou teria sido, colocando em termos conceituais e sistemáticos mais específicos, a descoberta de uma antinomia no uso da razão prática que impusera a Kant a necessidade de redigir uma crítica dessa mesma razão prática?<sup>3</sup> Seja qual for a razão determinante para a redação e publicação da KpV, neste capítulo terei de limitar-me à discussão de um outro possível ensejo para a obra: o problema da *dedução* do “princípio <Prinzip> supremo da razão prática pura” (KpV, AA 05: 93, 30-31), dos “princípios <Grundsätze> da razão prática pura” (KpV, AA 05: 42, 2-3), ou ainda, da liberdade (KpV, AA 05: 48, 2). Argumenta-se com frequência que, entre 1785 e 1788, Kant teria se convencido do fracasso do procedimento dedutivo que empreendera na Terceira Seção da GMS<sup>4</sup>, substituindo-o pela doutrina do *fato* ou *Faktum*

---

176). Essa informação é confirmada por uma carta endereçada a Kant por Friedrich Gottlob Born em 8 de novembro de 1786: “De resto, alegro-me muitíssimo desde já com o importante acréscimo de uma Crítica da razão prática pura, com a qual o senhor irá embelezar ainda mais sua excelente obra [*scil.* KrV]” (AA, 10: 471). É certo, pois, que em algum momento de 1787 Kant viu por bem publicar a KpV como uma obra independente e, decerto, com um título diferente daquele previsto e estampado no título da Terceira Seção da GMS: não uma “Crítica da razão prática pura”, mas uma “Crítica da razão prática”.

<sup>2</sup> Schopenhauer, 1985, 176.

<sup>3</sup> Sobre essa hipótese, ver Klemme, 2007.

<sup>4</sup> “O que parece ter acontecido [entre 1785 e 1788] é que Kant se deu conta – talvez enquanto revia a primeira Crítica ou como resultado das críticas levantadas contra suas obras anteriores – de que a dedução em GMS [...] era, por princípio, impossibilitada por qualquer tipo de confirmação por fatos que são dados de modo independente, ainda que indireto. A liberdade nos transfere para uma ordem inteligível de coisas, mas isso não é suficiente como

da razão e mesmo alterando o nome e plano da obra/projeto: em lugar de uma crítica da *razão prática pura*, uma, nas palavras de Guido de Almeida, “menos ambiciosa” crítica da *razão prática*:

Na CRPr [KpV], porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um “facto da razão”. Por isso mesmo, Kant também abandona o projeto de uma “crítica da razão pura *prática*”, que havia esboçado e realizado em sua parte central na FMC [GMS], e o substitui pelo projeto menos ambicioso de uma “crítica da *razão prática*”. Esta nada mais é senão o exame dos princípios que tornam possível o agir racional, ao qual exame incumbe: [i] mostrar “pelo facto” que a razão pode determinar a vontade por um princípio sintético *apriori*; [ii] defender esse princípio da razão contra argumentos dialécticos que pretendem reduzir a razão prática a princípios empiricamente condicionados” (Almeida, 1999, 59-60).

Embora Kant realmente mencione uma “dedução do princípio moral *buscada inutilmente*” (KpV, AA 05: 47, 22. Grifo meu), argumento neste capítulo que na KpV não é abandonado de todo o programa de uma dedução no âmbito do uso prática da razão. Ainda que, decerto, como será discutido na sequência, as estratégias dedutivas sejam sensivelmente distintas na KpV e na GMS, em ambas as obras Kant busca algum procedimento de justificação ou legitimação da lei moral como princípio de

---

base de uma dedução pois não podemos intuí-la; e uma evidência independente desse ‘terceiro’ [*scil.* o mundo do entendimento – D. K. T.] a que se refere a liberdade seria necessária para que a dedução funcionasse” (Timmermann, 2007, 78).

determinação incondicional da vontade e lei que regra a liberdade enquanto uma espécie particular de causalidade, e tal procedimento probatório é distinto daquele presente na KrV e, de modo geral, no uso teórico-especulativo da razão. Ora, não apenas na KpV Kant afirma ser inútil buscar tal dedução, mas mesmo na GMS ele defende não ser absolutamente possível uma demonstração ou prova (*Beweis*) da validade do princípio supremo da moralidade *conduzida pela razão teórica* (GMS, AA 04: 463).<sup>5</sup> Em ambos os casos, tanto na GMS como na KpV, há, sim, “tipos” de dedução em atuação, distintos entre si e, decerto, diferentes daquele dos conceitos puros do entendimento realizado na KrV. Em relação à KrV, pode-se dizer que Kant não procura na KpV – e tampouco na GMS – discernir “a possibilidade de tal conhecimento” (KpV, AA 05: 93, 31-32), ou seja, do princípio supremo da razão prática ou do princípio da autonomia da vontade, o que significaria a ilusão de querer obter, numa *perspectiva teórico-especulativa*, o “discernimento <Einsicht> das fontes” de tal conhecimento (KrV, A 789/ B 817), ou seja, no caso específico do princípio supremo da moralidade, discernir “a liberdade de uma causa eficiente (...) quanto à sua possibilidade, sobretudo no mundo sensível” (KpV, AA 05: 94, 2-4).<sup>6</sup> Já em relação à GMS e à dedução empreendida ali, trata-se na KpV não

---

<sup>5</sup> Kant faz repetidas menções à impossibilidade de uma dedução teórica do princípio supremo da moralidade ou da liberdade. Por exemplo, lê-se na *Doutrina do Direito*: “[O] conceito de liberdade (...) não é suscetível de nenhuma dedução teórica de sua possibilidade e pode apenas ser inferido da lei prática da razão (o imperativo categórico) como um *Faktum* da mesma” (MS, AA 06: 252).

<sup>6</sup> “Mas a razão transgrediria todos os seus limites tão logo empreendesse *explicar como* a razão pura pode ser prática, o que seria a mesmíssima coisa que a tarefa de explicar como é possível a liberdade” (GMS, AA 04: 458-59).

mais de inferir a liberdade da vontade a partir da liberdade do pensar e daí legitimizar ou deduzir que a lei moral tem validade para nós, seres racionais e sensíveis, sob o caráter incondicionalmente obrigante de um imperativo categórico e, pois, como uma proposição sintética a priori<sup>7</sup>, mas, antes, de partir da *consciência imediata da efetividade da lei moral enquanto um Faktum da razão*, ou seja, de uma consciência que não pode ser inferida “a partir de dados <Datis> precedentes da razão, por exemplo da consciência da liberdade” (KpV, AA 05: 31, 24-26), e muito menos a partir de uma “intuição intelectual” (KpV, AA 05: 31, 30; 99, 21) que nos apresentasse a liberdade enquanto uma causalidade absolutamente espontânea atuante no mundo sensível. Em resumo: tanto na GMS quanto na KpV Kant não pretende uma dedução nos mesmos moldes teórico-especulativos e com a mesma pretensão de prova como a presente no capítulo sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento na KrV; diferentemente da GMS, contudo, na KpV Kant parte não da consciência de sermos livres em nossos juízos e em nosso pensamento para disso inferir que também agimos sob a ideia da liberdade, mas, antes, parte da consciência da lei moral entendida como um, ou melhor, o “*único Faktum da razão pura*”, por meio do qual ela se “anuncia como originalmente legisladora” (KpV, AA 05: 31, 33-34). Tal *Faktum* não é pura e simplesmente um substituto, mas é, antes, o “*princípio da dedução da liberdade enquanto uma causalidade da razão pura*” (KpV, AA 05: 48, 2. Grifo meu). O *Faktum*, em suma, é o responsável por

---

<sup>7</sup> Sobre a dedução na Terceira Seção da GMS e breve apanhado de parte da vasta bibliografia sobre o tema, cf. Trevisan, 2022.

algo diferente e totalmente paradoxal [que] entra no lugar dessa dedução do princípio moral, [servindo] ele mesmo como *princípio para a dedução de uma faculdade insondável*, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa tinha de admitir ao menos como possível (...), a saber, a *faculdade da liberdade* (KpV, AA 05: 47, 21-27. Grifos meus).

O *Faktum* não toma o lugar da dedução, ele próprio é o *princípio de uma dedução*: a do uso *imane*nte e do conceito *positivo* de liberdade, ou seja, da liberdade enquanto uma faculdade que possui um modo específico de causalidade cuja lei é a lei moral. Neste capítulo, além do quadro sobre os princípios práticos materiais opostos ao único princípio prático formal de determinação da vontade: o princípio da autonomia (KpV, AA 05: 40-41), discuto sobretudo a seção “Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura”, do Primeiro capítulo, “Dos princípios da razão prática pura” (KpV, AA 05: 42 - 50, 13), do Primeiro livro da KpV, a Analítica da crítica da razão prática pura, e procuro mostrar como Kant concebe tal dedução na KpV. Mas, antes de passar ao comentário, cumpre apresentar alguns esclarecimentos adicionais e preliminares sobre o conceito kantiano de dedução.

### ***1.2. Dedução da lei moral, do imperativo categórico ou da liberdade? A solução da KpV***

Aproveito essa breve discussão sobre qual seria o “tipo” de dedução em atuação na KpV para também apresentar um breve panorama do argumento de Kant na seção em questão. Em

outros lugares<sup>8</sup> já argumentei que, como um procedimento de prova, o conceito kantiano de dedução é um conceito eminentemente *jurídico*, não lógico-matemático, o que implica uma certa *modéstia* no procedimento de prova à disposição da filosofia: como o capítulo sobre a Disciplina da Razão Pura na Doutrina Transcendental do Método da KrM deixa claro, ao invés de, espelhando-se no método matemático-geométrico, fundamentar, em sentido forte, a verdade ou validade de proposições e, assim, *demonstrá-las* rigorosamente em um sistema silogístico-dedutivo, para Kant resta à filosofia meramente *justificar* ou *provar* pretensões de *posse* e *uso* de determinados conceitos e princípios. Kant se refere a isso em diversos momentos de sua produção filosófica. Por exemplo, na KrV ele afirma que, “se (...) uma determinação a priori é acrescentada sinteticamente ao conceito de uma coisa, então tem de se acrescentar rigorosamente, se não uma prova <Beweis> dessa proposição, ao menos uma *dedução da legitimidade de sua afirmação*” (KrV, A 233/B 286. Grifo meu). Nos *Prolegômenos*, Kant menciona uma dedução transcendental dos conceitos de espaço e tempo (Prol, AA 04: 285), a qual, por sua vez, corresponde àquilo que, grosso modo, é denominada na Estética Transcendental da KrV uma “exposição metafísica” destes mesmos conceitos: “Por *exposição* <Erörterung> (*expositio*)(...) eu entendo a representação clara (ainda que não exaustiva) daquilo que pertence a um conceito; a exposição é *metafísica*, porém, quando contém aquilo que apresenta o conceito como *dado a priori*” (KrV B 38). Assim como a dedução transcendental das categorias “prova” que elas são aqueles conceitos unicamente com os quais a experiência é possível, também espaço e tempo são “provados” como as duas

---

<sup>8</sup> Trevisan, 2018a, 2018b, 2020, 2022.



únicas formas da intuição pura ao ser “exposto” o que a esses conceitos pertence de modo a priori, “provando-se”, ademais, que a partir deles podem ser justificados conhecimentos sintéticos a priori adicionais – em ambos os casos, tais conceitos são “legitimados” para um determinado *uso*, empírico e imanente, da razão teórico-especulativa.

Essa compreensão mais “fraca” de dedução mencionada por ocasião de espaço e tempo pode ser mais bem elucidada por meio de um paralelo de termos empregados por Kant e já aludidos acima. Ao passo que nem da lei moral e nem da liberdade enquanto uma “faculdade insondável” é possível uma dedução entendida como “discernimento da [sua] possibilidade [como] proposição sintética” (KpV, AA 05: 46, 20-22. Grifo meu), pode-se muito bem pretender uma “*explicação <Erklärung>*” dessa possibilidade (KpV, AA 05: 93, 31. Grifo meu) e também uma “*exposição do princípio supremo da razão prática*” (KpV, AA 05: 46, 16). De posse de tal exposição ou de tal explicação, dada pelo *Faktum* e, assim, pela efetividade da lei moral, é possível *defender*, de uma *perspectiva prática*, a admissão da liberdade como *causa noumenon* (KpV AA 05: 49, 21), o que, contudo, não significa querer explicar *como* é possível tal consciência da lei moral ou da liberdade e muito menos querer discernir como é possível tal *causa noumenon*, mas, antes, apenas defender, contra possíveis objeções da razão teórico-especulativa, a “admissibilidade da liberdade” (KpV, AA 05: 46, 14) enquanto tal tipo de causalidade.<sup>9</sup> Em outros termos: o objetivo dessa dedução da liberdade tendo o *Faktum* como seu princípio é uma defesa para “remover o obstáculo” <KpV, AA 05: 48, 36) teórico-especulativo

---

<sup>9</sup> Para a discussão de um argumento semelhante desenvolvido por Kant na Terceira Seção da GMS, neste caso contra o fatalismo, cf. Trevisan, 2020.

segundo o qual haveria apenas um uso transcendente da ideia da liberdade como um tipo de causalidade, e não um possível uso *imane*nte dessa ideia (KpV, AA 05: 48, 13-16), e de que o conceito de liberdade enquanto um tipo de causalidade seria apenas negativo, como independência de influências alheias, e não *positivo*, como uma causalidade pela razão prática pura e por sua lei, a lei moral (KpV, AA 05: 48, 8-10).

Pode-se resumir da seguinte maneira o procedimento dedutivo da KpV:

A tarefa de justificação do capítulo sobre a dedução da segunda Crítica é, assim, claramente esboçada: ela consiste em defender, como conceitos admitidos, o uso, que se liga à pretensão de validade da lei prática fundamental, dos conceitos da liberdade e da razão pura que determina a vontade (Wolff, 2009, 543. Cf. KpV, AA 05 46. 14-15; 48. 26-29).

Essa tarefa de justificação do uso prático-imane

nte dos conceitos de liberdade e razão pura se dá em duas etapas:

1) Primeiro, derivar a admissibilidade <*Zulässigkeit*> da liberdade a partir da admissão <*Annahme*> da validade da lei moral, dada como *Faktum* da razão, por meio da defesa do uso prático-imane

nte do conceito de liberdade como causalidade contra as objeções teórico-especulativas a respeito de seu uso transcendente. Aqui surge a “credencial <*Kreditiv*> fornecida pela lei moral” (KpV, AA 05: 48, 1), ou seja, uma espécie de “certificado de autenticidade” fornecido pela lei moral que serve como “princípio da dedução da liberdade” (KpV, AA 05: 48, 2). Por meio da lei moral enquanto uma credencial, pode-se, pois,

defender, “pela primeira vez, [a] realidade objetiva, embora apenas prática” (KpV AA 05, 48, 13-14), do uso *imane*nte da ideia de liberdade.

2) Segundo, comprovar que ao conceito de liberdade, até agora tomado como um “pressuposto” (KpV, AA 05: 46, 10), está ligado um significado *positivo*, sua determinação positiva como uma *causa noumenon* e espécie particular de causalidade pela razão prática pura cuja lei é a própria lei moral. Em uma palavra, comprovar que o conceito positivo de liberdade não é “vazio” *sob uma perspectiva prática*. A liberdade é então declarada como uma faculdade de determinar a vontade, entendida esta última como uma faculdade de desejar dada empiricamente e atuante no mundo sensível, e com isso declara-se que a razão pura pode ser e é prática ao determinar a vontade “pela condição de uma forma legal e universal de suas máximas” (KpV, AA 05: 48, 10-11) e, pois, “sendo, ela mesma, pelas ideias, causa eficiente no campo da experiência” (KpV, AA 05: 48, 15-16).

Passemos agora ao comentário da seção sobre a dedução. Antes disso, contudo, apresento o quadro sobre os fundamentos práticos materiais de determinação da vontade que precede a seção sobre a dedução.

## 2. Comentário

### *2.1. Quadro dos fundamentos práticos materiais de determinação no princípio da moralidade*

Após ter exposto no § 7 a lei fundamental da razão prática pura e no § 8 a autonomia da vontade como “único

princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a essas leis” (KpV, AA 05: 33, 8-9), e antes de passar à discussão sobre a dedução dos princípios da razão prática pura, Kant apresenta um quadro ou “tábua” (KpV, AA 05: 39, 7) de sistemas morais cujos princípios se contrapõem ao “princípio supremo *formal* da razão prática pura (enquanto princípio de uma autonomia da vontade)” (KpV, AA 05: 39, 5-6). Segundo Kant, todos esses sistemas se apoiam, sem exceção, em princípios práticos *materiais*, que não são, portanto, “de modo algum aptos à suprema lei moral (como já foi provado [na Analítica até aqui – D.K.T.]” (KpV, AA 05: 41, 30,31). Trata-se da oposição entre sistemas morais baseados no princípio de *heteronomia* da vontade e o próprio sistema kantiano, o único a basear-se na *autonomia* da vontade. Vejamos a tábua (KpV, AA 05: 40):

**Os fundamentos práticos materiais de determinação  
no princípio da moralidade são:**

Subjetivos		Objetivos			
externos	internos	internos	externos	internos	externos
da educação (segundo Montaigne)	da constituição civil (segundo Mandeville)	do sentimento físico (segundo Epicuro)	do sentimento moral (segundo Hutcheson)	da perfeição (segundo Wolff e os estoicos)	da vontade de Deus (segundo Crusius e outros moralistas teológicos)

Tal contraponto a sistemas morais da tradição é algo recorrente no *corpus* kantiano: Kant já apresentara na GMS uma “divisão de todos os princípios possíveis da moralidade a partir da suposição do conceito fundamental da heteronomia” (GMS, AA 04: 441-444) em que contrapõe seu princípio da moralidade a outros princípios da tradição; ademais, em inúmeras Reflexões

fizera o mesmo, assim como na seção de suas Lições ou Preleções sobre Filosofia Moral em que discutia o “Princípio da Moralidade” (Kant, 2018, 103-10; 123-34). Na comparação com esses outros momentos em que apresenta e contrapõe sistemas morais e seus princípios, o quadro da KpV chama inicialmente a atenção por dois motivos: a) a exemplo da GMS, Kant *termina* a exposição de seu princípio supremo da moral com uma contraposição aos demais, ao invés de iniciá-la, como é o caso das Lições e em algumas Reflexões; b) a contraposição é entre o princípio *formal* da autonomia e os demais princípios *materiais*, não entre princípios *racionais* ou *intelectuais* e princípios *empíricos*, como no caso das demais divisões e apresentações, tanto na GMS como nas Lições e Reflexões. Visto que na KpV Kant é lacônico em suas críticas aos sistemas morais da tradição, vale a pena, na sequência, recorrer a outras obras de Kant e ao material póstumo para comentar o trecho em questão.

Os princípios práticos materiais de determinação no princípio da moralidade se dividem em dois grandes grupos: os princípios subjetivos (ou “empíricos”) e os objetivos (os “racionais” ou “intelectuais”), e cada classe se divide, por sua vez, em externos e internos. Começemos com os princípios práticos materiais que, segundo Kant, “são todos empíricos e manifestadamente não são de modo algum aptos ao princípio universal da moralidade” (KpV, AA 05: 41, 1-2). Os princípios materiais subjetivos externos seriam princípios que se apoiam ou na educação ou na constituição civil. Trata-se de princípios que afirmariam que “toda moralidade seria apenas um costume e, com base nos costumes, julgamos todas as ações de acordo com a regra de educação ou da lei da autoridade soberana. Portanto o ajuizamento moral surge do exemplo ou da prescrição da lei”

(Kant, 2018, 107). Kant afirma que Michel de Montaigne defende o primeiro caso. Lemos em uma das Lições:

Ele diz: ‘em diversas regiões, vemos que o ser humano também difere em relação à moralidade. Dessa forma, na África, o roubo é permitido. Na China, é permitido aos pais jogar seus filhos na estrada. Os esquimós os estrangulam e, no Brasil, eles são enterrados vivos’ (Kant, 2018, 107).<sup>10</sup>

Os princípios materiais subjetivos externos baseados na constituição civil são atribuídos na KpV a Bernard Mandeville<sup>11</sup>. Nas Lições, em que são atribuídos a Thomas Hobbes, lê-se que filósofos que defendem esses princípios “afirma[m]: ‘a autoridade pode permitir e igualmente proibir todas ações” (Kant, 2018, 107). Em resumo, os princípios materiais subjetivos externos, baseados na educação, costumes, autoridade civil e poder estabelecido, são, todos, retirados da experiência e, assim, não “podem avaliar as ações moralmente com base na razão” (Kant, 2018, 107).

Os princípios materiais subjetivos internos são aqueles baseados ou no sentimento físico ou no sentimento moral. Kant atribui a Epicuro princípios baseados no sentimento físico ou, como se lê também nas Lições, no “amor de si mesmo” <Selbstliebe>, que, na KpV, é considerado o “princípio geral” de

---

<sup>10</sup> Em sua edição das Lições de Kant sobre Filosofia Moral da década de 1780, Werner Stark afirma que tal passagem não é de Montaigne e não se sabe de onde ou de qual autor ela viria (Kant, 2004, 24-25).

<sup>11</sup> Nas Lições, são atribuídos a Mandeville os princípios que, na KpV, são designados subjetivos internos e pertencentes ao sentimento físico.

todos os princípios práticos materiais.<sup>12</sup> O bem-estar (*Wohlbefinden* – cf. GMS, AA 04: 442) físico e sentimentos e afecções patológicos são a base desses princípios. Nas Lições lê-se:

O sentimento físico consiste no amor de si mesmo, que é de dois tipos, a vaidade e egoísmo. Ele visa à sua própria vantagem e é um princípio individualista através do qual nossos sentidos são satisfeitos. É um princípio de prudência. Entre os antigos, o autor do princípio do amor de si mesmo é Epicuro, na medida em que este possuía também um princípio da sensibilidade em geral (Kant, 2018, 105).

Os princípios materiais subjetivos internos baseados no sentimento moral são atribuídos por Kant a Francis Hutcheson<sup>13</sup>. Filósofos como Hutcheson (e Shaftesbury, como mencionado por Kant em outros momentos) afirmam a existência de um sentimento ou senso moral “por meio do qual se pode distinguir o que é bom ou mau” (Kant, 2018, 106). Ou seja, ao invés de resultado, o sentimento moral precederia a determinação da vontade, mostrando-nos o que é o bom e o mau morais. Embora seja mais simpático ao sentimento moral do que ao sentimento físico, em Reflexões Kant ataca Hutcheson e seu sentimento moral com base no argumento de que a moralidade assim

---

<sup>12</sup> Cf., por exemplo, KpV, AA 05: 22, 6-8: “Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, em seu conjunto, de uma e mesma espécie e encontram-se sob o princípio geral do amor de si mesmo ou da própria felicidade”.

<sup>13</sup> Hutcheson foi um dos autores que mais influenciou a gênese da filosofia moral crítica de Kant, sobretudo nos anos 1760. Cf. Cunha, 2017. Figueiredo, 1998. Trevisan, 2019.

fundada se tornaria algo cambiante e instável, a despeito da aparente desvinculação de todo sentimento físico:

Não apenas não se deve citar o sentimento moral como um princípio, tampouco se deve deixar algum fundamento moral à decisão do sentimento, p.ex, suicídio, e tampouco os motivos <*Bewegungsgründe*> aos fundamentos do sentimento, p.ex, compaixão, repugnância. Pois o sentimento não tem nenhuma regra, ele é cambiável e caprichoso (Refl. 6902, AA 19: 201).

De modo geral, portanto, Kant rejeita os princípios materiais subjetivos internos e externos como possíveis princípios da moralidade: todos eles são empíricos e “não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles” (GMS, AA 04: 442) por dependerem da constituição subjetiva do agente ou algum aspecto circunstancial do agir moral, não de sua racionalidade ou aptidão das máximas para uma legislação universal. Nas Lições é utilizado o exemplo do dever de não mentir para ilustrar tal inaptidão desses princípios:

Se isso [*scil.* o dever ‘não debes mentir’] fosse baseado no princípio de amor de si, então clamaria: ‘não debes mentir apenas se isso lhe trazer prejuízo’. Se, porém, isso proporciona vantagens, seria então permitido. Se fosse baseado no sentimento moral, então a mentira seria permitida àquele que não tem um sentimento moral tão refinado, capaz de produzir nele uma repugnância contra o ato de mentir. Se pudesse se basear na educação e no governo, então aquele que é educado dessa forma e que se encontrasse sob um governo que dá aval a isso, poderia estar liberado para



mentir. Mas se isso se baseia num princípio que se situa no entendimento, prescreve-se absolutamente: ‘não deves mentir, quaisquer que possam ser as circunstâncias’ (Kant, 2018, 108).

A proibição categórica de mentir encontra seu princípio não no “sentimento”, mas sim no “entendimento”. Com efeito, a outra classe de princípios morais do quadro da KpV reproduzido acima, a dos princípios materiais objetivos, se funda na “razão” (KpV, AA 05: 41, 3), e por isso Kant, além de mostrar predileção a eles (cf. GMS, AA 04: 443), se demora mais em rebatê-los como possíveis princípios supremos da moralidade.

Assim como fizera com os princípios materiais subjetivos, Kant também divide os princípios materiais objetivos (nas Lições, Reflexões e na GMS: princípios intelectuais ou racionais) em internos ou externo. Os primeiros são atribuídos por Kant a Christian Wolff e estoicos, os segundos, a Christian Crusius e outros moralistas teológicos. As críticas que Kant dirige na KpV e na GMS a ambos os grupos têm algumas distinções terminológicas em relação àquelas que encontramos nas Reflexões e Lições contra esses mesmos autores, mas o cerne de tais críticas é o mesmo: os princípios materiais objetivos externos localizam o princípio da moralidade no “entendimento” ou “razão” de um outro ser, Deus, ou seja, na “perfeição externa em Deus” (KpV, AA 05: 41, 17); já os princípios materiais objetivos internos localizam o princípio da moralidade na “perfeição interna”, isto é, no “entendimento” ou “razão” do próprio agente moral, porém deixam indeterminado em que consistiria esse princípio.

O grupo dos moralistas teológicos, representado por Crusius e demais voluntaristas teológicos, defende que em Deus

temos o conceito de perfeição prática externa que determinaria o valor moral da ação e, assim, o fundamento da moralidade. Vejamos duas passagens de Crusius neste sentido:

*Tão logo, pois, sejam estabelecidas criaturas livres que, precisamente devido à sua liberdade, ajam em conformidade às leis da perfeição essencial ou também possam omitir-se desse empenho e fazer o oposto: então Deus tem necessariamente de, devido a seu mais sumo amor à perfeição, querer que elas apliquem sua liberdade precisamente àquilo que está em conformidade às regras da perfeição essencial de si próprias e das coisas fora delas, e que elas não devam levar a seu estado absolutamente nada que tome parcial ou completamente impossível a satisfação desse seu querer (Crusius, 1745, 510).*

Faze por obediência ao comando de teu criador, como teu superior <Oberherrn> natural e necessário, tudo aquilo que está em conformidade com a perfeição de Deus, e ademais que [está em conformidade] com a perfeição essencial de tua própria natureza e de todas as outras criaturas, por fim também [tudo aquilo] que [está em conformidade] com as relações das coisas entre si (...), e omite o contrário (Crusius, 1744, 249).

Segundo Kant, a solução de Crusius seria uma solução teológica para a moral e, enquanto tal, à semelhança das teses correlatas no terreno teórico sobre um “influxo hiperfísico” como a de Nicolas Malebranche, uma solução, quando não

completamente desvairada<sup>14</sup>, ao menos circular e prejudicial ao genuíno conceito de moralidade:

o conceito teológico [é usado] para derivar a moralidade de uma vontade divina perfeitíssima, [e isso não é possível] não simplesmente porque não intuímos a sua perfeição, mas só podemos derivá-la de nossos conceitos, entre os quais o da moralidade é o principal, senão porque, se não fazemos isso (visto que haveria um círculo grosseiro na explicação se isso acontecesse), o conceito da vontade divina que ainda nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição de glória e dominação, ligadas às representações terríveis do poder e do zelo vingativo, o fundamento para um sistema dos costumes que seria diretamente oposto à moralidade (GMS, AA 04: 443).

Em suma, mesmo se partisse de um conceito de vontade divina com propriedades mais adequadas a uma concepção genuína de moralidade, pode-se dizer do voluntarismo teológico de Crusius que ele toma “o conhecimento de todos os deveres enquanto mandamentos divinos [como] decretos arbitrários, por si mesmo contingentes, de uma vontade alheia” (KpV, AA 05: 129, 18-20), desconsiderando, assim, a “disposição moral” para realizarmos determinada ação como dever: “uma ação precisa acontecer não porque Deus a quer, mas porque ela é correta e boa e si mesma e, justamente por ela ser assim, Deus também a quer e a exige de nós” (Kant, 2018, 125).

---

<sup>14</sup> “O *Deus ex Machina* é o que de mais absurdo <ungereimteste> pode ser escolhido na determinação da origem e validade de nosso conhecimento, e, além de produzir um círculo vicioso na cadeia de conclusões de nosso conhecimento, tem ainda como ponto negativo encorajar fantasias, desvarios devotos ou vãs meditações” (Carta a Herz de 21/02/1772. AA 10: 131).

Os princípios práticos materiais objetivos internos se baseiam no conceito de perfeição prática interna, ou seja, no desenvolvimento completo das faculdades físicas e psíquicas humanas. Vejamos uma passagem de Wolff a esse respeito:

[A] natureza nos obriga a realizar as ações em si boas e omitir as ações em si más (§ 9)(...). Por isso, visto que as ações boas tornam mais perfeito o nosso estado interno e externo, e as más, contudo, o tornam mais imperfeito (§ 3), então a natureza nos obriga a fazer o que torna mais perfeitos a nós e ao nosso estado ou (o que é o mesmo) nosso estado interno e externo, e inversamente a omitir aquilo que torna mais imperfeitos a nós e ao nosso estado ou, o que é o mesmo, nosso estado interno e externo. E assim temos uma regra segundo a qual devemos dirigir as nossas ações que temos em nosso poder, a saber: *faze o que torna mais perfeitos a ti e a teu estado ou ao de outrem; omite o que o tornas mais imperfeito* (Wolff, 1733, 11-12).

A crítica de Kant a esse princípio dirige-se, sobretudo, à sua indeterminação: ele seria “vazio (,) indeterminado [e tem] um pendor inevitável a girar em círculo e não pode evitar pressupor às ocultas a moralidade que ele deve explicar” (GMS, AA 04: 443). Nas Lições e em Reflexões Kant ataca não apenas o princípio da perfeição, *quaere perfectionem quantum potes*, isto é, “procura a maior perfeição que consigas”, mas também outros dois princípios da escola wolffiana: *fac bonum et omitte malum* e *vive convenienter naturae*, ou seja, “faze o bem e evita o mal”, e “vive em conformidade com a natureza”. Segundo Kant, Wolff apostaria em princípios tautológicos e indeterminados, a despeito de sua origem “racional”. Antes de apresentar as críticas de Kant ao

princípio de perfeição prática, vale discutir as suas críticas aos outros dois.

Quanto ao primeiro, “faze o bem e evita o mal”, Kant afirma que “bem” e “mal” são deixados indeterminados pelo princípio proposto. Por não determinar o que seja o “bem” visado pela ação e o “mal” a ser evitado, tal princípio é *vago*. Ademais, na melhor das hipóteses, tratar-se-ia de um princípio *tautológico*, que apenas enuncia algo que todo agente racional busca em sua ação: fazer aquilo que considera “bom” que seja feito e evitar o que considera “mal” que seja feito.

[A] proposição ‘*Fac bonum et omitte malum*’ não pode ser um princípio moral para a obrigação, pois o bem pode ser bom de diversas maneiras em relação a qualquer fim concebido, já que é um princípio da habilidade e da prudência. Apenas se fosse bom em relação às ações morais seria então um princípio moral. Portanto, esse princípio é um princípio vago. Além disso, ele é também um princípio tautológico (Kant, 2018, 130).

O segundo princípio, “vive em conformidade com a natureza”, liga-se à tradição estoica mencionada no quadro da KpV reproduzido acima. Segundo Kant, tal princípio é igualmente tautológico, se se pressupõe que ele é um princípio racional da moral e estipula que devemos agir segundo regras que a natureza apresenta a nós enquanto seres racionais. Ele apenas diria que devemos agir racionalmente, sem precisar o que significa um agir racional em geral:

Se a sentença [*scil.* ‘vive em conformidade com a natureza’] também é dita deste modo: ‘vive conforme a lei que a natureza dá a ti através da razão’, então ela é

igualmente tautológica, pois viver conforme a natureza significaria estabelecer suas ações segundo a ordem física das coisas naturais. Portanto seria uma regra de prudência, mas não um princípio moral (Kant, 2018, 134).

O princípio de perfeição prática, “procura a maior perfeição que consigas”, escapa da acusação de tautologia, mas tampouco é apropriado para a fundamentação da moralidade. Mesmo admitindo que essa proposição é menos indeterminada do que as anteriores, Kant afirma que ela desconsidera o conteúdo mesmo da perfeição, deixando em aberto se é ou não moral:

[A] proposição do autor como o fundamento da obrigação, *quaere perfectionem quantum potes*, é, ao menos, contudo, expressa de maneira mais determinada. Aqui não há uma completa tautologia e, portanto, há nela um grau de utilidade. O que é, então, perfeito? A perfeição de uma coisa e a do ser humano são distintas. A perfeição de uma coisa é a adequação de todos os requisitos para constituí-la. Então, de maneira geral, significa completude. A perfeição do ser humano, entretanto, não significa ainda moralidade. *A perfeição e o ser bom <Bonität> moral devem ser distinguidos* (Kant, 2018, 132. Grifos meus).

Para Kant, a simples exortação a “procurar a perfeição” é insuficiente para fundar a moralidade pois não inclui apenas e tão-somente a perfeição moral da vontade, mas também a adequação completa a outras potencialidades e faculdades do indivíduo, ou seja, talentos e habilidades, dentre eles aqueles de caráter explicitamente não moral. Não obstante, embora

incompleto, trata-se de um princípio propício à moralidade, já que “para uma vontade são necessárias a completude e a capacidade de todas as forças para realizar tudo o que a vontade deseja” (Kant, 2018, 133), de modo que tal princípio é indiretamente moral.<sup>15</sup>

Em suma, os princípios estritamente formais oferecidos pelos autores racionalistas não servem para a fundamentação da moral procurada por Kant. Eles invertem a questão, implicitamente pressupondo aquilo que, na realidade, deveriam determinar de modo a fundar a validade incondicional do princípio proposto. Este, assim, torna-se *vazio*:

O princípio de Wolff é não-filosófico pois ele toma proposições vazias por princípios e fornece o *abstractum* de toda busca antes do fundamento de conhecimento do buscado. Assim como quando se pretende buscar o fundamento da fome no apetite por felicidade (Refl. 6634, AA 19: 120).

Se não completamente equivocado, como os princípios práticos materiais subjetivos e os princípios práticos materiais objetivos externos, o princípio de Wolff é ao menos incompleto: “Wolff fez da tomada geral da perfeição o fundamento para determinar a razão, e não nomeou as condições sob as quais ações e fins são bons ou podem oferecer a tomada da perfeição” (Refl. 6625, AA 19: 116).

---

<sup>15</sup> E, de fato, Kant manterá em sua *Doutrina da Virtude* a exigência de perfeição própria, seja moral, seja física, como “derivada” do imperativo categórico, e, assim, para empregar as expressões utilizadas acima, “indiretamente moral”. (cf. MS AA 06: 391-394).

A tábua da KpV, assim, apresenta princípios práticos e sistemas morais que, segundo Kant, devem ser rejeitados como bases para o princípio da moralidade e fundamento de determinação da vontade pela razão pura. Todos esses princípios são *materiais*, isto é, pressupõem, como fundamento de determinação da vontade, um fim enquanto objeto da vontade. Como havia sido exposto até aqui na Analítica da KpV, todo e qualquer princípio que pressupõe um fim como matéria da vontade para definir o que é o bom moral e para que a vontade seja determinada à ação é empírico e pode apenas “servir para o princípio epicurista da *doutrina da felicidade*, nunca porém para o princípio racional puro da doutrina moral e do dever” (KpV, AA 05: 41, 22-23. Grifo meu). A conclusão de Kant é em parte surpreendente: mesmo os princípios racionais, como o de Wolff, são empíricos e heterônomos, não servindo para fundar a moralidade em toda a sua pretensão de universalidade. Para fundar um genuíno sistema moral, apenas é permitido o princípio prático formal, o princípio da autonomia, o único que apresenta o modo como se dá a determinação da vontade não pela “razão empiricamente condicionada” (KpV, AA 05: 16, 4) através do princípio material de felicidade própria, mas, sim, pela razão prática pura e seu princípio formal da autonomia da vontade.

## ***2.2. A Seção sobre a Dedução na KpV***

O “método geométrico” empregado na Analítica da *Crítica da Razão Pura* até a seção sobre a dedução causa certo estranhamento ao leitor, com sua divisão em parágrafos e a inclusão de escólios, corolários, etc. Contudo, é possível entender esse expediente argumentativo de Kant não como uma recaída



dogmática e pré-Crítica, mas, antes, à luz daquela que ele chama de principal “ocupação” da Analítica de uma crítica da razão pura prática: distinguir, com rigor e minuciosidade de um geômetra, entre a “doutrina da felicidade” e a “doutrina da moral”:

Ora, a distinção entre a *doutrina da felicidade* e a *doutrina da moral*, segundo a qual os princípios empíricos constituem na primeira todo o fundamento e na segunda não constituem nem sequer o menor acréscimo, é a primeira e mais importante ocupação incumbida à Analítica da razão prática pura, tarefa em que ela tem de proceder tão *precisamente* e até mesmo, se é que podemos dizer assim, tão *meticulosamente* quanto aquele geômetra em seus trabalhos (KpV, AA 05: 92. 18-23).

O resultado desse trabalho meticoloso análogo ao do geômetra é enunciado explicitamente no § 7, com a formulação da “lei fundamental da razão prática pura: aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AA 05: 30, 36-39). Pode-se dizer que essa lei fundamental da razão prática pura serve, na argumentação de Kant, como um *postulado*. Isso explica ele ter formulado essa lei fundamental sem introduzir uma prova, uma vez que postulados são permitidos em filosofia, mas não axiomas, e também ele tê-la exposto como algo “dado”, um *Datum*<sup>16</sup>. Trata-se, portanto, de um “*postulado prático*” (KpV AA 05: 46, 11) a servir de princípio para a dedução da liberdade enquanto uma faculdade ou espécie de causalidade, a ser

---

<sup>16</sup> Sobre isso e para uma detalhada análise do “método geométrico” da Analítica da KpV, cf. Wolff, 2009.

discutida na seção sobre a dedução. Esta seção pode ser dividida em duas grandes partes:

a) KpV, AA 05: 42, 1 - 46, 15: Alguns dos pontos discutidos anteriormente na Analítica são retomados e é apresentada uma comparação entre a razão especulativa e a razão prática. Mais importante para o argumento dedutivo, contudo, é a introdução da distinção entre natureza sensível e natureza suprassensível, preparando, assim, a elucidação da efetividade prática da liberdade enquanto uma faculdade ou espécie de causalidade.

b) KpV, AA 05: 46, 16 - 50, 13: Na sequência apresentam-se as especificidades da dedução dos princípios da razão prática pura ou, ainda, da dedução da liberdade. O *Faktum* surge como o algo “inteiramente diferente e paradoxal” que entra no lugar da dedução do princípio moral: ele nos desvela a lei moral, que serve como “credencial” para legitimarmos, isto é, admitirmos a realidade objetiva, numa perspectiva prática, da liberdade enquanto faculdade e *causa noumenon*, em uma palavra, para a dedução do uso imanente e do conceito positivo de liberdade.

a) Kant inicia a seção sobre a dedução dos princípios da razão prática pura com um breve apanhado dos resultados obtidos na Analítica até ali, acrescentando, contudo, algo a que não havia ainda feito menção nessa mesma Analítica: que, com a consciência da lei moral e da liberdade da vontade, o ser humano não apenas se sabe submetido ao princípio da autonomia, mas também, ao mesmo tempo, se transfere para uma “ordem inteligível das coisas”. Vale a pena reproduzir todo o parágrafo:

Esta analítica comprova < *tut dar* > que a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar a vontade por si mesma, independentemente de tudo o que é empírico – e comprova isso, certamente, mediante um fato < *Faktum* > no qual a razão pura se prova prática pelo ato < *in der Tat* >, a saber, a autonomia dos princípios da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato < *zur Tat* >. Ela mostra, ao mesmo tempo, que esse fato < *Faktum* > está inseparavelmente ligado à consciência de liberdade da vontade, sendo até mesmo idêntica a ela, pelo que a vontade de um ser racional que, enquanto pertencente ao mundo sensível, reconhece-se necessariamente submetido às leis da causalidade, tal como outras causas eficientes, ao mesmo tempo também no domínio prático, é consciente, de um outro lado, a saber, enquanto ser em si mesmo, de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, e certamente não conforme uma intuição particular de si mesmo, mas conforme certas leis dinâmicas que podem determinar sua causalidade no mundo sensível; pois em outro lugar ficou suficientemente provado que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas (KpV, AA 05: 42, 4-19).

A Analítica comprova ou mostra (há uma dubiedade semântica no verbo utilizado por Kant: *dartun*) que a razão pura pode ser prática. O que comprova ou mostra isso é o *Faktum* da razão, que, no encadeamento argumentativo da Analítica, aparecera no § 7, com a formulação da lei prática fundamental. Tal *Faktum*, segundo Kant, está “inseparavelmente ligado à consciência da liberdade”, sendo até mesmo idêntico a ela – veremos mais adiante o que está implícito nessa identidade entre consciência da lei moral e consciência da liberdade. Nesse

momento de sua argumentação, ao preparar a passagem da consciência da lei moral ou da liberdade à “transferência” em pensamento para uma “ordem inteligível das coisas”, Kant retoma o fio argumentativo apresentado na GMS, mencionando-a de forma alusiva. Ora, o “outro lugar” aludido ao final da passagem citada é, certamente, a Terceira Seção da GMS, onde Kant afirma que, ao pensarmos-nos como livres, nos transferimos para um “mundo inteligível”, ao mesmo tempo, contudo, em que nos sabemos obrigados pela lei moral e, pois, pertencentes ao mundo sensível.<sup>17</sup> No trecho citado acima, ressurge a noção de um duplo pertencimento ou duplo ponto de vista acerca de nossa existência: se nos pensamos como livres, sabemos-nos membros do mundo sensível e, pois, submetidos à causalidade da natureza, *ao mesmo tempo*, contudo, em que nos transferimos para uma ordem inteligível das coisas e nos consideramos, enquanto “seres em si mesmos”, como possuindo uma causalidade distinta da natural, uma causalidade por liberdade. A grande novidade, aqui, é a forma pela qual se dá essa tomada de consciência acerca do “duplo pertencimento”. Kant inverte a ordem anterior de seu argumento: ao passo que na GMS Kant recorre à liberdade de pensamento, ou seja, à espontaneidade absoluta da razão em seu uso teórico para inferir que, *portanto*, agimos sob a ideia de liberdade e, *assim*, nos transferimos a um mundo do entendimento<sup>18</sup>, na KpV é a *partir da* consciência da lei moral enquanto um *Faktum* que tomamos consciência da nossa

---

<sup>17</sup> “[V]emos que, se nos pensamos como livres, nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade; se, porém, nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, no entanto, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível (GMS, AA 04: 453, 11-15).

<sup>18</sup> Cf. Trevisan, 2022.

liberdade e, *portanto*, de nosso pertencimento a uma ordem inteligível onde a liberdade tem a sede de sua causalidade. No Escólio do § 6 da Analítica Kant torna clara essa inversão em relação à estratégia argumentativa da GMS:

[Eu pergunto:] por onde *começa* o nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático, se a partir da liberdade ou da lei prática. Ele não pode começar pela liberdade, pois nós não podemos nem nos tornar imediatamente conscientes dessa liberdade (...). É portanto a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece *primeiramente* a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade na medida em que a razão apresenta essa lei moral como um fundamento de determinação que não deve ser superado por quaisquer condições sensíveis e que é portanto totalmente independente delas (KpV, AA 05: 29, 28 – 30, 3).

O “nosso conhecimento do incondicionalmente prático”, ou seja, o conhecimento de uma causalidade empiricamente incondicionada ou de um princípio prático que determina incondicionalmente a vontade, *começa pela lei moral*, da qual “nos tornamos imediatamente conscientes” e que “*conduz diretamente ao conceito de liberdade*”. Algo importante deve ser lembrado aqui: para Kant, liberdade (positiva) e lei moral são “conceitos recíprocos”, “liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente” (KpV, AA 05: 29, 24-25. Cf. GMS, AA 04: 447)<sup>19</sup>, ou ainda, em uma formulação análoga mencionada no

---

<sup>19</sup> Cf. GMS, AA 04: 450, 23-24: “[P]ois liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos”.

prefácio à KpV, a lei moral é *ratio cognoscendi* da liberdade, e a liberdade é *ratio essendi* da lei moral<sup>20</sup>: dizer que atuamos segundo uma causalidade empiricamente incondicionada equivale a dizer que agimos segundo um princípio prático que determina incondicionalmente a vontade. O ponto em questão para Kant é onde se inicia esse “conhecimento”, e sua resposta na KpV é incontestável: a partir da consciência da lei moral, que se nos apresenta como o único *Faktum* da razão.

A sequência da seção sobre a dedução abre uma série de comparações e paralelos entre a Analítica da KpV e a Analítica da KrV que são discutidos também na seção sobre a “Elucidação crítica da Analítica da razão prática pura”, que encerra o Primeiro livro da KpV. Retomando o que já declarara na Introdução à KpV<sup>21</sup>, Kant afirma que há um “notável contraste” entre a Analítica da KpV e a da KrV: nesta, o “primeiro dado <Datum>” não eram os princípios da razão, como é o caso da KpV, mas, antes, a intuição sensível pura (espaço e tempo), a partir da qual expõe-se como são possíveis conhecimentos sintéticos a priori,

---

<sup>20</sup> “Para que não se suponha encontrar aqui *inconseqüências*, quando denomino agora a liberdade como condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral é a condição pela qual nós podemos primeiramente nos tornar conscientes da liberdade, eu quero apenas lembrar que a liberdade é certamente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *previamente* com clareza em nossa razão, nós nunca nos consideraríamos justificados a admitir algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não houvesse liberdade, então a lei moral *não* poderia de modo algum *ser encontrada* em nós” (KpV, AA 05: 4, 28-37).

<sup>21</sup> “[N]a presente crítica, começando pelos *princípios* <Grundsätzen> [Cap 1 – D.K.T.], iremos para os *conceitos* [Cap. 2 – D.K.T.] e destes, quando for de todo possível, para os *sentidos* [Cap. 3 – D.K.T.]; no caso da crítica razão especulativa [scil. KrV], ao contrário, tivemos de começar pelos sentidos e terminar pelos princípios” (KpV, AA 05: 16, 22-26).

provando-se que os princípios da razão teórico-especulativa só podem ter um uso legítimo em relação a objetos da experiência possível, isto é, dados no espaço e tempo como formas puras da sensibilidade. No entanto, prossegue Kant, ao mesmo tempo em que limitava à sensibilidade e à experiência sensível o campo legítimo de aplicação de seus princípios, a razão teórico-especulativa “conseguiu colocar em segurança o conceito de númenos, isto é, a possibilidade e mesmo a necessidade de pensá-los, e ainda salvar de todas as objeções, por exemplo, a liberdade, considerada negativamente” (KpV, AA 05: 42, 32 - 43, 1).<sup>22</sup> Na KpV, a lei moral é aquele “primeiro dado” que se apresenta ao ser humano como um “fato absolutamente inexplicável” (KpV, AA 05: 43, 5-6) e que, ademais, “*determina positivamente*” (KpV, AA 05: 43, 8) o númeno (*causa noumenon*) e o mundo do entendimento que, para a razão especulativa, permaneciam conceitos possíveis, mas apenas negativos e problemáticos. É, pois, o *Faktum* da razão que preenche positivamente aquele

---

<sup>22</sup> No Terceiro Capítulo do Segundo Livro (A Analítica dos Princípios) da Primeira Divisão (A Analítica Transcendental) da Segunda Parte (A Lógica Transcendental) da Doutrina Transcendental dos Elementos da edição B da KrV, “Do Fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*”, Kant define a “doutrina da sensibilidade” como “doutrina dos númenos em sentido negativo, i.e., das coisas que o entendimento tem de pensar sem essa referência ao nosso modo de intuir” (KrV, B 307). O conceito de númeno como “uma coisa que deve ser pensada (apenas por um entendimento puro) não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma, não é em absoluto contraditório” (KrV, B 310), de modo que, por faltar um modo de intuição por meio do qual eles podem nos ser dados, temos dos númenos apenas um “conceito problemático”. Trata-se, no momento da KpV em discussão, de dar um “sentido positivo” ao númeno, mesmo que apenas numa perspectiva prática. Sobre o tema do númeno e da coisa em si, ver Hulshof, 2011.

“espaço aberto” (KrV, B 315) ou “lugar vazio” (KpV, AA 05: 49, 7) deixado pela razão especulativa.

A determinação positiva desse mundo do entendimento e da causalidade por liberdade se dá por meio, justamente, de uma lei: trata-se da lei moral desvelada pelo *Faktum*. Essa lei “deve fornecer ao mundo sensível, enquanto uma *natureza sensível (...)*, a forma de um mundo do entendimento, isto é, de uma *natureza suprassensível*” (KpV, AA 05: 43, 10-12).<sup>23</sup> Ao passo que a natureza sensível, regida por leis empíricas condicionadas, se apresenta ao ser racional como *heteronomia*, a natureza suprassensível é a existência desses mesmos seres “segundo leis que são independentes de toda condição empírica e, portanto, pertencem à *autonomia* da razão pura” (KpV, AA 05: 43, 16-19). Tal natureza suprassensível desvelada e positivamente determinada pelo *Faktum* da razão é, por conseguinte, “*uma natureza sob a autonomia da razão prática pura*” (KpV, AA 04: 43, 22-23), ou seja, uma

---

<sup>23</sup> Sobre a relação entre “mundo” e “natureza”, ver a primeira seção do capítulo sobre a Antinomia da Razão Pura, na Dialética Transcendental da Razão Pura, mais especificamente KrV, A 418-20/B 446-48. Kant define “mundo” como o “todo matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese”, e “mundo” é denominado “natureza” na medida em que é “considerado como um todo dinâmico” (KrV, A 418-9/B 446). Transpondo esses termos para a discussão realizada por Kant neste momento da KpV, aparentemente o mundo do entendimento se torna uma natureza suprassensível ao ser determinada a lei que o rege, tornando-o uma espécie de “todo dinâmico”, ainda que em sentido inadequado, uma vez que “dinâmico” só se diz de um todo de fenômenos regido por leis causais. Ver ainda o que Kant afirma na GMS, por ocasião da segunda formulação do imperativo categórico, que discutirei abaixo, a “fórmula da lei da natureza”: “[A] universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente natureza no sentido mais geral (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais” (GMS, AA 04: 421).



natureza enquanto um todo regido pela legislação e jurisdição da razão pura.

Ambos os mundos, o sensível e o do entendimento, coexistem sem prejuízo um ao outro – como já fizera no terceiro conflito antinômico da Antinomia da Razão Pura da KrV, Kant defende que a lei moral, como a “lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um puro mundo do entendimento” (KpV, AA 04: 43, 23-25), pode coexistir, sem contradição, com as leis empíricas do mundo sensível. No entanto, Kant avança nessa passagem um argumento adicional, próximo àquele que apresentara na GMS: não apenas podem coexistir sem contradição as legalidades da liberdade e da sensibilidade, mas há, ainda, um vínculo positivamente relacional e mesmo hierárquico entre ambas: a natureza suprassensível seria a “natureza arquetipa <urbildlich> (*natura archetypa*)” e a natureza sensível, a “natureza éctipa <nachgebildet> (*natura ectypa*)” (KpV, AA 04: 43, 27-30). Em outras palavras, a natureza suprassensível seria o arquetipo, modelo, o protótipo (*Urbild*) da natureza sensível entendida como um antítipo (*Gegenbild* – KpV, AA 05: 43, 25), uma “cópia” ou “reprodução” (*Nachbild*) daquela *na medida em que* “contém o possível efeito da ideia da primeira <natureza> enquanto fundamento de determinação da vontade” (KpV, AA 05: 43, 28-30). A natureza suprassensível e a sua lei são, pois, ideias que, como protótipos racionais, servem para que dirijamos nossos esforços práticos e possamos – mesmo que imperfeitamente – realizá-las no mundo sensível.<sup>24</sup> Kant ressalta que pela lei moral,

---

<sup>24</sup> Kant afirma algo semelhante por ocasião da discussão do Ideal da Razão Pura na KrV. Deus, entendido não como a hipóstase de um ser único, simples, todo-suficiente, eterno, onipotente, etc., cuja existência poderia ser provada, mas, antes, como o ideal do “conjunto completo de toda a possibilidade, na medida

por meio do *Faktum*, somos “transferidos” para uma ordem inteligível ou, aqui, “natureza suprassensível” que deve dar a “forma de um todo de seres racionais”:

Pois no ato <*in der Tat*> a lei moral nos transfere, segundo a ideia, para uma natureza na qual a razão pura, se fosse acompanhada com a capacidade física que lhe é adequada, produziria o sumo bem, e ela [a lei moral] determina a nossa vontade a outorgar ao mundo sensível a forma de um todo de seres racionais (KpV, AA 05: 43, 30-34).

Essa produção do sumo bem no mundo sensível seria aquilo que, em outro lugar, Kant denominou uma “arte de fato divina”: a de produzir um sistema da liberdade semelhante a um sistema da natureza.<sup>25</sup>

Na sequência, para apoiar a correção da sua argumentação até aqui, Kant apela à “observação mais comum” que cada ser humano pode fazer sobre si mesmo e suas ações. Os exemplos dados por Kant é o do falso testemunho e o do suicídio, já discutidos na GMS (AA 04: 422), mais especificamente por

---

em que é fundamento, como condição, da determinação completa de todas as coisas” (KrV A 573/ B 601), é apresentado como o “modelo <*Urbild*> (*prototypon*) de todas as coisas, que, enquanto cópias <*Kopieien*> defeituosas (*ectypha*), tiram todas daí a matéria para a sua possibilidade e, quer se aproximem mais ou menos dele, sempre estarão infinitamente longe de atingi-lo” (KrV A 578/B 606).

<sup>25</sup> “E se a habilidade do arbítrio segundo leis da liberdade, por oposição à natureza, devesse aqui ser chamada também de *arte*, então deveríamos entender por isso uma arte tal que torne possível um sistema da liberdade semelhante a um sistema da natureza; uma arte de fato divina, se estivéssemos em condição de executar completamente, por meio da razão, o que ela nos prescreve, e de pôr em obra a sua ideia” (MS, AA 06: 218).

ocasião da formulação do imperativo categórico conhecida como “fórmula da lei da natureza”: todo ser humano verifica se a máxima segundo a qual ele age (no caso: realizar uma falsa promessa ou declaração para proveito próprio ou dar fim à própria vida em caso de acúmulo de desgostos e males) poderia tornar-se uma lei da natureza, isto é, se uma natureza em geral subsistiria tendo tal máxima como lei. Ora, afirma Kant, se se tornassem leis, falsos testemunhos e suicídios não constituiriam uma “ordem durável da natureza” (KpV, AA 05: 44, 11). Embora na “natureza efetiva” tais máximas sejam de fato adotadas e, infelizmente, haja mentira e suicídios, podemos, em nosso agir, projetar uma “natureza que seria possível unicamente por nossa vontade segundo leis práticas puras” (KpV, AA 05: 44, 18-19). A consciência da lei moral, que nos é dada pela razão como *Faktum*, é o que nos garante ser possível essa outra “ordem natureza [como se] tivesse ao mesmo tempo de se originar por nossa vontade” (KpV, AA 05: 44, 20-21). Trata-se, decerto, de um outro olhar para a contraposição entre natureza sensível e natureza suprasensível discutida anteriormente.

A lei moral apresentada à nossa consciência como um *Faktum* é o que nos desvela a possibilidade efetiva de uma tal natureza suprasensível empiricamente não-condicionada – uma possibilidade que se torna efetiva *por meio da* e *na* lei moral. Concedemos, assim, “realidade objetiva” a tal natureza suprasensível, “ao menos em uma relação prática, porque nós a consideramos como objeto de nossa vontade enquanto seres racionais puros” (KpV, AA 05: 44, 23-26). Com o emprego da expressão “objeto de nossa vontade”, Kant faz direta alusão à noção de causalidade envolvida nos dois conceitos de natureza mencionados: no caso de uma natureza sensível, “os objetos têm

de ser causas das representações que determinam a vontade”; já numa natureza suprassensível, “a vontade deve ser a causa dos objetos, de modo que a causalidade destes encontre seu fundamento de determinação na faculdade pura da razão, a qual por isso pode também ser denominada uma razão prática pura” (KpV, AA 05: 44, 30-35). No primeiro caso temos heteronomia, no segundo, autonomia da vontade.

Kant aprofunda nos parágrafos seguintes os paralelos entre a KrV e a KpV, ou ainda, entre uma “crítica da razão especulativa pura” e uma “crítica da razão prática”. Trata-se de dois problemas ou tarefas completamente diferentes determinar como a razão pura pode conhecer a priori um objeto e como essa mesma razão pura pode produzir um objeto segundo sua causalidade própria. Ora, prossegue Kant, o primeiro problema, pertencente a uma crítica da razão especulativa pura, exige que seja inicialmente explicado como “são possíveis a priori intuições, sem as quais absolutamente nenhum objeto pode nos ser dado” (KpV, AA 05: 45, 6-8), para que, então, seja mostrado que essas intuições devem ser sensíveis, de modo que os princípios da razão especulativa só têm uso legítimo na experiência sensível. Já o segundo problema ou tarefa, pertencente a uma crítica da razão prática, exige a explicação de “como a razão [pura] pode determinar a máxima da vontade (...) [por meio de] uma lei de uma ordem natural possível, que não pode de modo algum ser cognoscível empiricamente” (KpV, AA 05: 45, 18-22). A uma crítica da razão prática cabe, portanto, dar a conhecer e explicar *que* a razão pura pode ser prática, e o sabemos através do *Faktum* da razão, que nos apresenta a lei moral e, com ela, a liberdade enquanto faculdade e uma espécie de causalidade.

Aqui surge o paralelo já aludido entre a intuição sensível e o *Faktum* da razão como os “dados” de que partem a exposição dos usos, respectivamente, especulativo e prático da razão e a dedução dos conceitos e princípios envolvidos em cada um deles. Segundo Kant, não é necessário ou sequer possível, numa crítica da razão prática, partir de uma “intuição a priori” (KpV, AA 05: 43, 24) de uma natureza suprassensível. Pelo contrário,

[n]essa empresa, a crítica pode, sem censura, começar pelas leis práticas puras e sua efetividade, e tem de começar por elas. Mas ao invés da intuição ela coloca como fundamento para essas leis o conceito de sua existência no mundo inteligível, a saber, o conceito de liberdade (KpV, AA 05: 46, 5-8).

Em lugar de uma “intuição intelectual”<sup>26</sup> é a lei moral, dada como *Faktum* da razão, que serve como o “*Datum*” inicial a partir do qual se expõe ou se explica o conceito positivo de liberdade como um tipo de causalidade e que é, ao mesmo tempo, o conceito de nossa existência numa natureza suprassensível regida pela lei moral e pela causalidade por liberdade. A analogia entre o procedimento legitimador na exposição das intuições

---

<sup>26</sup> “Se (...) fôssemos capazes de um outro olhar (que todavia não nos é de modo algum concedido e no lugar do qual temos apenas o conceito da razão), a saber, de uma intuição intelectual do mesmo sujeito, então nós nos daríamos conta de que toda essa cadeia de fenômenos em vista daquilo que pode concernir apenas à lei moral depende da espontaneidade do sujeito enquanto coisa em si mesma e sobre a determinação dessa espontaneidade não se pode oferecer nenhuma explicação física. Na ausência dessa intuição, a lei moral nos assegura dessa distinção entre a relação de nossas ações enquanto fenômenos com o ser sensível de nosso sujeito e a relação pela qual esse próprio ser sensível é referido ao substrato inteligível em nós” (KpV, AA 05: 99, 19-30).

puras de espaço e tempo, por um lado, e a consciência da lei moral, por outro, é reforçada por Kant em uma Reflexão:

A Crítica da Razão Prática fundamenta a distinção entre a razão prática condicionada empiricamente, e a [razão] pura e, não obstante, prática, e pergunta se existe uma tal [razão pura prática] (...). Ela não pode discernir a priori a sua possibilidade, pois isso diz respeito à relação de um fundamento real com a consequência, portanto, tem de ser dado algo que possa meramente vir dela <aus ihr>; e da efetividade pode ser inferida a possibilidade. As leis morais são do modo – e isso tem de ser assim provado – como nós provamos as representações de espaço e tempo como representações a priori, apenas com a diferença de que essas dizem respeito a intuições e aquelas, contudo, a meros conceitos racionais. Trata-se aqui apenas da diferença de que, no conhecimento teórico, os conceitos não têm significado e os princípios não têm uso senão em relação aos objetos da experiência, no [conhecimento] prático, pelo contrário, eles vão muito além, a saber, a todos os seres racionais em geral, e são independentes de todos os fundamentos de determinação empíricos, e, decerto, mesmo se não lhes corresponde nenhum objeto da experiência, bastando o mero modo de pensar e a intenção segundo princípios (Refl 7201, AA 19: 275-6).

Ou seja, “*da efetividade pode ser inferida a possibilidade*”: da efetividade da lei moral, apresentada como *Faktum*<sup>27</sup> e “postulado

---

<sup>27</sup> Nessa interpretação proposta, o *Faktum* se revela em *res facti* da liberdade: “Quando se pergunta por que devemos admitir (...) a qualificação de uma máxima para a legislação universal, não se fornece nenhum fundamento

prático” (KpV AA 05: 46, 11), se infere a possibilidade do conceito positivo de liberdade. Porém, da liberdade, como afirmado na Reflexão acima, não podemos “discernir a priori a sua possibilidade, pois isso diz respeito à relação de um fundamento real com a consequência”, trata-se, aqui, apenas da sua possibilidade para o uso prático da razão, não de sua possibilidade enquanto uma relação entre fundamento e consequência a ser discernida pela razão teórica. Nos termos utilizados nesse momento da argumentação da KpV, “ora, para além disso, não se pode explicar como é possível essa consciência das leis morais ou, o que é o mesmo, a consciência da liberdade; pode-se apenas defender, e muito bem, na crítica teórica a admissibilidade da liberdade” (KpV, AA 05: 46, 12-15).

*b)* Kant declara que, com isso, “[a] exposição do princípio supremo da razão prática está agora terminada” (KpV, AA 05: 46, 16-17), reafirmando, mais uma vez, os limites de tal exposição e de “todo o discernimento humano” (KpV, AA 05: 46, 37). Não se procurou – e nem sequer se poderia procurar – uma dedução do princípio supremo da razão prática nos mesmos moldes da dedução da KrV, ou seja, no sentido de uma “justificação de sua validade objetiva e universal e o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética a priori” (KpV, AA 05: 46, 20-22). O princípio supremo da razão prática, a lei moral, nos é dado como um “*Faktum* da razão pura” (KpV, AA 05: 47, 12), o que reforça a impossibilidade de encontrar alguma experiência, sensível por definição, ou “prova empírica” (KpV, AA 05: 47, 5-

---

adicional para tanto: trata-se de *res facti* que essa lei está em nós e, decerto, é a suprema. Apenas pode ser mostrado que, por ser em geral uma lei da liberdade, a razão seria o princípio de todas as leis” (VATL, AA 23: 377-78).

6), que faça as vezes de uma dedução do princípio supremo da razão prática. Assim,

a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum empenho da razão teórica especulativa ou empiricamente sustentada, e, por conseguinte, mesmo se quiséssemos renunciar à certeza apodítica, ela não pode ser confirmada pela experiência, nem ser desse modo provada a posteriori; e assim ela se estabelece por si mesma (KpV, AA 05: 47, 15-20).

Perceba-se que Kant se refere à dedução, ou melhor, à *impossibilidade* de dedução do princípio supremo da razão prática numa perspectiva da “razão teórica, especulativa”. Decerto, no lugar de tal dedução, “buscada inutilmente”, entra aquele “algo diferente e totalmente paradoxal”: “esse princípio, inversamente, serve ele mesmo como *princípio para a dedução de uma faculdade insondável*, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa tinha de admitir como possível (...), a saber, a *faculdade da liberdade*” (KpV, AA 05: 47, 21-27. Grifos meus). Ao invés de deduzir a possibilidade de tal princípio supremo da razão prática (a lei moral dada como *Faktum* da razão) sob uma perspectiva teórico-especulativa, parte-se da efetividade de tal princípio em nós (o “conhecimento do incondicionalmente prático – KpV, AA 05: 29, 28) como, justamente, um princípio da *dedução da liberdade*, da dedução de sua realidade objetiva ou prova da legitimidade, sob uma perspectiva prática, de um uso imanente do conceito positivo de liberdade enquanto um tipo específico de causalidade:



A lei moral é de fato uma lei da causalidade pela liberdade e, portanto, uma lei da possibilidade de uma natureza suprassensível, do mesmo modo que a lei metafísica dos acontecimentos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível, e a lei moral determina, por conseguinte, aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade, cujo conceito era, no interior dessa filosofia, apenas negativo, e assim confere pela primeira vez realidade objetiva a esse conceito (KpV, AA 05: 47, 30-37).

Como sob a perspectiva teórico-especulativa apenas podíamos mostrar que o conceito de uma causalidade pela liberdade era não contraditório e, assim, apenas podíamos assumir um conceito negativo de liberdade como uma mera “independência (...) da necessitação por meio de estímulos da sensibilidade” (KrV, A 534/B 562), tampouco nos era permitido admitir a realidade de um uso imanente do conceito positivo da liberdade sob uma perspectiva prática. Apenas podíamos e de fato éramos “necessitados a admitir ao menos a possibilidade de uma liberdade” (KpV, AA 05: 48, 3-4). É, pois, a lei moral que serve como “uma espécie de credencial” para conferir uma “confirmação” à liberdade enquanto uma causalidade da razão pura (KpV, AA 05: 48, 1-3), ou seja, para complementar a mera pensabilidade do conceito de liberdade da razão teórico-especulativa, acrescentando “uma determinação positiva a uma causalidade pensada apenas negativamente” (KpV, AA 05: 48, 8-9) e, pois, dando

pela primeira vez realidade objetiva, embora apenas prática, à razão que se tornava sempre transcendente quando queria proceder especulativamente com suas

ideias, transformando seu uso *transcendente* em um uso *imane*nte (sendo, ela mesma, pelas ideias, causa eficiente no campo da experiência) (KpV, AA 05: 48, 12-16).

Assim, a lei moral como o único *Faktum* da razão serve de *Datum* para determinar positivamente o conceito negativo de liberdade e, assim, legitimar seu uso imanente – sempre, contudo, numa perspectiva prática, nunca teórico-especulativa. Na dedução da liberdade a partir da lei moral, trata-se, portanto, de legitimar a liberdade enquanto uma causalidade pela razão pura sem recorrer a uma experiência ou a uma intuição, mas apenas à efetividade da lei moral dada como *Faktum* da razão. Se sob a perspectiva teórico-especulativa só se podia “*defender o pensamento de uma causa agindo livremente*” (KpV, AA 05: 48, 27-29), uma vez que tal causalidade por liberdade não contradizia a causalidade natural e era permitido pensar problemicamente o conceito de nùmeno e de *causa noumenon*, “agora a razão prática pura preenche esse lugar vazio mediante uma determinada da causalidade em um mundo inteligível (da causalidade por liberdade), a saber, mediante a lei moral” (KpV, AA 05: 49, 7-9). Ao conceito de liberdade, que era “problemático” para a razão teórico-especulativa (KpV, AA 05: 49, 11-12), confere-se, assim, “*realidade objetiva* e, embora apenas prática, ainda assim indubitável” (KpV, AA 05: 49, 12-13).

Torna-se bem claro que a dedução pretendida por Kant na KpV diz respeito à dedução da liberdade entendida como uma espécie de causalidade. Porém, ressalte-se mais uma vez a limitação imposta por Kant: trata-se de uma dedução do uso imanente do conceito positivo de liberdade *numa perspectiva prática*. Fosse a pretensão dessa dedução provar a possibilidade

teórica de tal uso imanente do conceito positivo de liberdade, então a razão prática “teria de pretender mostrar como a relação lógica entre o fundamento e a consequência poderia ser usada sinteticamente em um modo de intuição diferente da sensível, isto é, mostrar como seria possível a *causa noumenon*” (KpV, AA 05: 49, 17-21). A razão prática pura apenas se mostra e se prova, pelo *Faktum*, fundamento de determinação da vontade e, assim, fundamento de determinação da causalidade por liberdade, dando um outro uso, prático-imanente, a um conceito que apenas tinha uso transcendente fora das condições da experiência possível: o de *causa noumenon* como *causa livre*. Basta a efetividade da lei moral como *Faktum* para dar “significado (...) para o uso prático” (KpV, AA 05: 50, 3-4) ao conceito (apenas problemático e sem significado de uma perspectiva teórica) de *causa noumenon* como causa livre: “O significado que a razão lhe confere pela lei moral é unicamente prático, visto que, com efeito, a ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem ela própria causalidade ou é o fundamento de determinação dessa causalidade” (KpV, AA 05: 50, 10-13).

Em suma, na Analítica da KpV e, mais especificamente, na seção sobre a dedução dos princípios da razão prática pura, o procedimento dedutivo proposto por Kant deve ser compreendido não como uma dedução da lei moral ou do princípio supremo da moralidade; trata-se, antes, da “dedução de uma faculdade insondável” (KpV, AA 05: 47, 23-24), ou ainda, da “dedução da liberdade como uma causalidade da razão pura” (KpV, AA 05: 48, 2), dedução cujo princípio é fornecido pela lei moral enquanto *Faktum* da razão. Tal dedução pretende legitimar ou justificar a possibilidade, ou melhor, a efetividade, *sob uma perspectiva prática*, do uso imanente do conceito positivo de

liberdade, isto é, de uma causalidade pela liberdade, uma causalidade não empiricamente condicionada, uma causalidade da razão pura cuja lei é a lei moral. O resumo desse percurso dedutivo é dado pelo próprio Kant na seção sobre a “Elucidação crítica da Analítica da razão prática pura”. Vale, aqui, à guisa de conclusão, reproduzir a passagem em toda sua extensão:

Ora, tratava-se [na Analítica – D.K.T] apenas de (...) poder provar em um caso efetivo, por assim dizer, mediante um fato <*Faktum*>, que certas ações pressupõem uma tal causalidade (a causalidade intelectual, sensivelmente incondicionada), sejam essas ações efetivas ou mesmo apenas comandadas, isto é, objetivamente e praticamente necessárias. Nós não podemos esperar encontrar esta conexão nas ações dadas efetivamente na experiência, como acontecimentos do mundo sensível, porque a causalidade por liberdade tem de ser procurada sempre fora do mundo sensível, no mundo inteligível. Mas além dos seres sensíveis não são dadas outras coisas à nossa percepção e observação. Portanto, nada restou senão encontrar um princípio da causalidade, incontestável e certamente objetivo, que exclui de sua determinação toda a condição sensível, isto é, um princípio no qual a razão não apela a nada *outro* como fundamento de determinação em vista da causalidade, mas já contém ela mesma o fundamento de determinação mediante aquele princípio, e no qual ela, portanto, ela mesma, enquanto *razão pura*, é prática. Mas este princípio não precisa de nenhuma busca, nem de invenção; ele já está há muito tempo na razão de todos os homens, incorporado em seu ser, e é o princípio da moralidade. Portanto, aquela causalidade incondicionada e a sua faculdade, a liberdade, e com ela um ser (eu mesmo) que pertence ao mundo

sensível, pertencendo todavia ao mesmo tempo ao mundo inteligível, não foram apenas *pensados* de maneira indeterminada e problemática (o que a razão especulativa já podia constatar como factível), mas foram até mesmo *determinados* e assertoricamente *conhecidos em vista da lei de sua causalidade*; e, certamente, de maneira *determinada* no modo de consideração prático; e essa determinação, que do ponto de vista teórico seria *transcendente* (exorbitante), é *imanente* do ponto de vista prático (KpV, AA 05: 104, 31 - 105, 22).

## Referências e Recomendações de Leitura Adicional

ALMEIDA, G. “Liberdade e moralidade segundo Kant”. In: *Analytica*, v. 2, n. 1, 1997, p. 175-202.

\_\_\_\_\_. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, p. 53-81.

\_\_\_\_\_. “Crítica, dedução e facto da razão”. In: *Analytica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 57-84.

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

CHAGAS, F. “A solução crítica do fato da razão na KpV”. In: *Studia Kantiana*, v. 8, n. 10, 2010, p. 51-72.

\_\_\_\_\_. “Beck, Guido de Almeida e Loparic: Sobre o *fato da razão*”. In: *Veritas*, v. 55, n. 3, 2010, p. 186-201.

\_\_\_\_\_. *O Caminho Crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática. Tese de Doutorado*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

CRUSIUS, C.A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig, 1745.

\_\_\_\_\_. **Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden.** Leipzig, 1744.

CUNHA, B. **A Gênese da Ética de Kant: O Desenvolvimento Moral Pré-Crítico em sua Relação com a Teodiceia.** São Paulo: LiberArs, 2017.

FAGGION, A. “A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana”. In: **Studia Kantiana**, v. 6, n. 6/7, 2008, p. 236-264.

FIGUEIREDO, V. **1762-1772. Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana.** FFLCH/USP. **Tese de Doutorado.** 1998.

HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: Prauss, G. (org.): **Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln.** Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.

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.

KANT, I. **Vorlesung zur Moralphilosophie.** Ed. Werner Stark. Berlin/New York: De Gruyter, 2004.

\_\_\_\_\_. **Lições de Ética.** Trad. e Ed. Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KLEMME, H. “The origin and aim of Kant's Critique of practical reason”. In: REATH, A. & TIMMERMANN, J. (eds.). **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

KLOTZ, C. & NOUR, S. “Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias”. In: **Kriterion**, n. 115, 2007, p. 145-165.

LOPARIC, Z. “O fato da razão: uma interpretação semântica”. In: **Analytica**, v. 4. n. 1, 1999, p. 13-51.

SCHOPENHAUER, A. A. *Crítica da Filosofia Kantiana.* In: **Textos Escolhidos (Pensadores).** São Paulo: Nova Cultural, 1985.

TIMMERMANN, J. “Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality”. In: REATH, A. & TIMMERMANN, J. (eds.). **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.



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.

\_\_\_\_\_. “Liberdade e autonomia da vontade - [GMS, AA 04: 446-453]”. In: KLEIN, J. T. & NASCIMENTO, E. (orgs.). *Comentários às Obras de Kant: Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Florianópolis: NéfipOnline, 2022 (No prelo).

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Frankfurt e Leipzig, 1733.

WOLFF, M. “Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57, 4. 2009. p. 511-549.

## II – Da faculdade de a razão pura ter no uso prático uma ampliação que no uso especulativo não lhe é por si possível [KpV, AA 05: 50-57]

Robinson dos Santos\*

### Introdução

A Filosofia é feita em grande medida de criação e de novidade, mas também de crítica, de contestação e da revisão de argumentos. No caso de Kant, a facilidade com que às vezes se identifica uma ideia ou um título de obra como sendo de propriedade intelectual sua, é proporcional à dificuldade de se compreender os problemas com os quais se confrontou seu pensamento filosófico bem como à complexidade e sutileza de seus argumentos. Dito de modo breve: em se tratando de Kant, a fama muitas vezes é grande, mas a compreensão é também, em grande medida, escassa.

Nem sempre as obras de Kant foram lidas e imediatamente compreendidas pelo seu público, algo que também na atualidade não é diferente. Pelo contrário, na maioria dos casos a primeira reação foi sempre de perplexidade e quase

---

\* Professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

sempre de crítica, ora justificada, ora não. Um exemplo ilustre disso é a situação da *Crítica da razão Pura*, para a qual Kant escreveu os *Prolegômenos* (1783), dois anos depois da primeira edição em 1781 (A) e a qual submeteu à uma ampla revisão para a segunda edição 1787 (B). No campo da filosofia prática também aconteceu algo parecido: após ter escrito sua primeira obra sobre filosofia moral, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, e nela ter proposto uma forma de justificação do princípio supremo da moralidade, Kant muda a estratégia e, de certo modo, reformula seus argumentos na proposta da *Crítica da razão prática* em 1788. Muito do que ele argumentou foi fruto também de sua reação às críticas e objeções que lhe foram apresentadas. Na história do pensamento ocidental, é claro que isso não é uma exclusividade de Kant.

Estas primeiras observações podem nos auxiliar a compreender por que, afinal, Kant inseriu o tópico que será aqui objeto de análise e de comentário no interior da *Crítica da razão prática*. Antes de adentrar na análise do tópico (que também é o título deste comentário), gostaria de chamar a atenção do leitor para duas passagens que Kant apresenta no *Prefácio* da segunda *Crítica*. Numa leitura rápida, essas considerações podem até passar despercebidas ou eventualmente não serem de imediato devidamente compreendidas. Kant faz alusão aí ao suposto problema que será tratado na seção e manifesta sua clara satisfação com a solução oferecida. Mas, mais do que isso, as duas passagens são importantes porque ambas em conjunto evidenciam que ele se dirige aos seus críticos. Em particular, um deles – e talvez o principal – é Hermann Andreas Pistorius, sobre

quem voltarei a falar ao longo da exposição. Deste modo, Kant considera que:

Aqui também se esclarece, antes de mais nada, o enigma da Crítica, de como se possa contestar realidade objetiva ao uso supra-sensível das categorias e contudo conceder-lhes essa realidade com respeito aos objetos da razão prática pura: pois de início, enquanto se conhece um tal uso prático só pelo nome, isto tem necessariamente de parecer inconsequente. Mas, se agora, por uma análise completa da razão prática, se compreende que a mencionada realidade não culmina aqui de modo algum numa determinação teórica das categorias e numa extensão do conhecimento ao supra-sensível, mas que com isso somente se quis dizer que, sob este aspecto, em toda a parte convém a elas um objeto; assim, quer porque elas estão contidas a priori na necessária determinação da vontade quer porque estão inseparavelmente ligadas ao objeto dessa determinação, aquela inconseqüência desaparece (...). Contrariamente, se manifesta agora uma confirmação, sequer esperável antes e muito satisfatória do modo de pensar consequente da crítica especulativa (A 8-9).

Deste modo compreendo também porque as objeções até agora mais graves que me apareceram contra a Crítica giram precisamente em torno destes dois eixos: ou seja, por um lado, da realidade objetiva das categorias aplicadas aos noumena, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático, e, por outro, da exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se noumenon, ao mesmo tempo, porém com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica (A 10).

Como é possível observar, na primeira passagem Kant está convicto da suficiência de seus argumentos contra a suspeita de “inconseqüência” e reafirma, após o exame da faculdade da razão em seu uso especulativo e em seu uso prático, o que ele chama de um “modo conseqüente de pensar”. Ou seja, certos resultados a que se chegou na segunda *Crítica* não extrapolam limites colocados pela *Crítica da razão pura*. Na segunda passagem ele identifica os pontos polêmicos: aplicação das categorias ao campo numênico, em particular a categoria de causalidade e o duplo ponto de vista (sensível-inteligível) como ensejando uma situação paradoxal da liberdade. No texto que segue pretendo oferecer alguns subsídios para análise e interpretação da seção “*Da faculdade de a razão pura ter no uso prático uma ampliação que no uso especulativo não lhe é por si possível*”.

### 1. Localização<sup>1</sup>, conteúdo e estrutura desta seção no interior da *Crítica da razão prática*

---

<sup>1</sup> Como é possível perceber, dependendo da edição da *Crítica da razão prática* que se tomar como referência, a paginação pode ser diferente. A tradução brasileira de Valério Rohden baseia-se no texto original da primeira edição da obra publicada em Riga, por Johann Friedrich Hartknoch, em 1788. As razões que levaram Rohden a optar pela tradução com base na edição “A” e não com base na edição da *Academia (Akademie-Ausgabe)*, são apresentadas em sua introdução ao texto, especialmente entre as páginas XXIV e XXXIV da mesma. Dada esta diferença entre as edições, quando for o caso, a referência segundo o texto da tradução de Rohden será feita aqui por meio da indicação “A”, seguida da paginação correspondente entre parêntesis. No entanto, como o padrão das citações das obras de Kant é a paginação da edição da *Akademie-Ausgabe* (e esta indicação já consta no próprio título deste comentário), ela será

A *Crítica da razão prática* (1788) está estruturada da seguinte forma: *Prefácio, Introdução, Primeira Parte – Primeiro Livro – Analítica da razão prática pura*, que contém 3 capítulos (1. *Das proposições fundamentais da razão prática pura*; 2. *Do conceito de um objeto da razão prática pura*; 3. *Dos motivos da razão prática pura*); *Segundo Livro – Dialética da razão prática pura*, contendo dois capítulos (1. *De uma dialética da razão pura em geral*; 2. *Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem*); *Segunda Parte – Doutrina do método da razão prática pura e a Conclusão*.

1.1 *Em que parte da Crítica da razão prática se encontra o tópico aqui analisado?*

O local em que Kant desenvolve sua argumentação relativa ao tópico que aqui será objeto de análise e de comentário, tem como título “*Da faculdade de a razão pura ter no uso prático uma ampliação que no uso especulativo não lhe é por si possível*” [AA, 50] e situa-se logo após a seção dedicada ao tema “*Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*” [AA, 42], isto é, na parte final do primeiro capítulo da “*Analítica da razão prática pura*”.

O texto está localizado, portanto, entre as páginas 87 e 100 na edição original “A” que, como já mencionado em nota de rodapé, foi a base da tradução brasileira de Valério Rohden e, respectivamente, na edição da *Academia* [AA] nas páginas de 50 a

---

indicada pela sigla “AA”, seguida da paginação correspondente que, para diferenciar da primeira fonte, optei por incluir entre colchetes.

57. Relativamente à sua extensão, trata-se de um tópico breve, mas que contém esclarecimentos e considerações que são de suma importância para corroborar a tese kantiana do *factum da razão*, tese esta que é um dos elementos mais importantes no empreendimento kantiano de justificação do princípio da moralidade, desenvolvido na obra de 1788.

### 1.2 Do que trata esta parte do texto?

O conteúdo da seção aqui comentada trata fundamentalmente de uma questão de *legitimidade*, a saber, ele deve responder ao problema, que é indicado no título, de uma possível ampliação no uso prático da razão pura.

Esta seção, contudo, é melhor compreendida quando analisada em conexão com a que lhe antecede, isto é, com a que se intitula *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura* (A 72-87) [respectivamente, AA 42-50], pois elas, em seu conjunto, têm como papel corroborar a tese do *factum da razão*, a qual constitui nada menos que pedra angular da *Crítica da razão prática*. Por razões de delimitação não me compete oferecer um comentário exaustivo sobre a tese do *factum da razão*. Contudo, uma breve recapitulação dos aspectos mais importantes desta tese pode auxiliar na compreensão do papel da seção a ser comentada aqui.

Em A 56 [respectivamente AA V, 31] Kant define a consciência da lei moral como “*factum da razão*”, na medida em que ela não é passível de uma inferência ou dedução “a partir de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da

liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*, que não é fundada em nenhuma intuição, seja pura ou empírica (...).”

A tese do *factum* apresentada na *Analítica* estabelece que *a razão pura pode ser prática*. Ora, o que isso quer dizer? Isso quer dizer precisamente que a razão pode por si “determinar a vontade independentemente de todo o empírico” (A 72). O *factum* da razão, assim argumenta Kant, “vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade” e, mais, “é idêntico a ela”.

Este *factum*, reconhece Kant, é “absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão” (A 74). Note-se bem: o *factum* da razão é inexplicável a partir de *dados empíricos*, o que equivale a dizer: não podemos demonstrar a liberdade (entendida como autonomia moral) por meio da experiência. Neste sentido preciso, não se pode “conhecer” ou “provar” a liberdade.

No entanto, na medida em que este mesmo *factum* fornece “indícios de um mundo inteligível” - pois ele também nos informa algo daquele quando nos fornece uma *lei* do mesmo - ele permite pensarmos um duplo ponto de vista na consideração da ordem das coisas. E, neste ponto, Kant conecta seu argumento com a tese do *idealismo transcendental*, presente já na terceira seção da *Fundamentação* (AA 451-453; 458, 459). Essa lei, acima referida, deve “propiciar ao mundo sensorial enquanto natureza sensível (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, sem com isso romper com seu mecanismo” (A 74), esclarece Kant.



Do ponto de vista *sensível* todas as coisas da natureza (inclusive o ser humano enquanto ser meramente sensível) estão submetidas às leis causais e, portanto, suas relações e ações podem ser *explicadas* como meros eventos naturais, ou seja, desde uma perspectiva mecanicista ou determinista. Desde a perspectiva *inteligível*, porém, as ações de um ser racional-sensível, podem ser compreendidas também como auto-determinadas de acordo com o princípio da autonomia, isto é, segundo leis da liberdade. Com efeito, a “natureza sensível de entes racionais em geral é a existência dos mesmos sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é heteronomia para a razão” (A 74). Por outro lado, a “natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte pertencem à autonomia da razão pura” (A 74).

A lei da qual nos tornamos conscientes e segundo a qual devemos julgar nossas máximas, notadamente, não é uma lei natural. Ela é, pelo contrário, uma lei da natureza supra-sensível “à qual conferimos realidade objetiva pelo menos desde uma perspectiva prática, porque enquanto entes racionais puros a consideramos objeto de nossa vontade” (A 76). A lei moral “é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza supra-sensível(...)”. Esta lei da liberdade não pode ser objeto de conhecimento teórico, mas nem por isso, como observa Kant, deixa de ter uma *realidade objetiva*, embora *prática*, através da lei moral. Precisamente após essas considerações - que aqui apresentei de modo muito sucinto e, portanto, sem adentrar em uma análise mais detalhada - Kant

percebe a necessidade de legitimar a tese de que uma causalidade pela liberdade é possível.

O problema, portanto, ao qual Kant precisa responder surge justamente na medida em que o conceito de *causalidade*, ao ser empregado no campo do supra-sensível aparentemente extrapola um limite estabelecido pelo próprio filósofo na sua *Crítica da razão pura*. Deste modo, a seção aqui analisada tem que deixar clara a questão de que Kant não está incorrendo em contradição com premissas fundamentais da sua filosofia teórica. Antes de adentrar na análise e nas considerações quanto ao conteúdo desta parte da obra, considero útil e relevante traçar um esboço da estrutura geral do texto.

### 1.3 A estrutura da seção: tópicos principais

Para uma visualização rápida e panorâmica do texto, a argumentação de Kant pode ser condensada nos seguintes tópicos ou questões fundamentais:

[50] O problema: a aplicação da categoria de “causalidade” ao mundo inteligível (não-empírico) extrapola o limite da razão teórica.

[50-51] Referência a David Hume: crítica ao conceito de causalidade; a justificação do empirismo e do ceticismo;

[52] A Matemática também sucumbe ao empirismo sobre proposições fundamentais; o ceticismo em relação à Matemática se estende para todo o uso teórico e científico da razão;

[52-53] Referência à própria posição assumida na *Crítica da razão pura* em relação à posição de Hume; a distinção entre fenômenos e coisas em si propiciou uma resposta ao empirismo e ao ceticismo generalizado;

[54] A pergunta é colocada novamente: o que acontece se aplicarmos a categoria de causalidade objetos que estão além do campo da experiência possível? Diferença entre *determinar* (aplicar a categoria a objetos da experiência possível) e *pensar* (aplicar a categoria a objetos em geral, sem determiná-los de modo a produzir conhecimento);

[55] É um fim prático, não um fim teórico, que exige a aplicação do conceito de causalidade ao campo numênico; a vontade pura tem realidade objetiva na lei moral que é dada *a priori* pela razão; nela reside o conceito de causalidade pela liberdade; donde, “o conceito de um ente que possui vontade livre é o conceito de uma *causa noumenon*”; este conceito “pode ser aplicado a coisas enquanto puros entes de razão”.

[55-56] O fato de que o conceito de “causa noumenon” não possua uma intuição sensível correspondente faz com que ele permaneça *para o uso teórico da razão* um “conceito vazio” mas, ainda assim “um conceito possível e pensável”; todavia sua realidade prática é atestada pela lei moral enquanto um *factum* da razão, que efetivamente se mostra *in concreto* por meio “de

máximas ou disposições”; o uso desta categoria no campo supra-sensível não extrapola os limites da razão teórica;

[56-57] Uma vez demonstrada a legitimidade, isto é, a “realidade objetiva” da categoria no uso não-empírico possível da mesma, então esta autorização, licença “faculdade” (entendida aqui como sinônimo de *autorização, licença, permissão, direito* ou mesmo *competência*) vale para todas as demais categorias mas “só na medida em que elas se encontram em vinculação necessária com o fundamento determinante da vontade pura (com a lei moral)”, sem qualquer outra finalidade que a prática, portanto, permanecendo intacto aquele limite estabelecido para a razão teórica.

## 2. Qual o propósito de Kant nesta seção?

Para análise e interpretação desta seção é muito importante começarmos pelos termos que estão no título da mesma. O primeiro passo, portanto, é observarmos atentamente e identificarmos suas “palavras-chave”. A propósito, cabe lembrar aqui que *analisar* um conceito ou uma proposição, para Kant, é o mesmo que proceder à sua decomposição<sup>2</sup> ou desmembramento (no alemão, *Zergliederung*). Então, consideremos aqui novamente

---

<sup>2</sup> Este termo é mencionado por Kant por dezenas de vezes ao longo das suas diversas obras. *Analisar* ou *decompor* um conceito é fundamentalmente dividi-lo em suas partes e demonstrar a multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) que nele está contida ou, ainda, partir de um condicionado dado retornando para suas condições de possibilidade (método analítico ou regressivo, conforme definição apresentada nos Prolegômenos). Cf. PROL. AA, IV 277 e também FMC AA, IV 440 e 447. Cf. também KLOTZ, 2015, p. 2717.

o título da seção: “*Da faculdade de a razão pura ter no uso prático uma ampliação que no uso especulativo não lhe é por si possível*” [Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist].

A primeira constatação, por mais trivial que seja, é de que se trata de um título bastante extenso e que, por isso mesmo, contém vários termos que demandam atenção. Detenhamo-nos nele por um momento. Quais seriam suas “palavras-chave”? Na medida em que pretendemos decompor e, portanto, analisar o referido título, penso que teríamos de nos debruçar, no mínimo, sobre os seguintes termos: *razão pura, uso prático, uso teórico, faculdade, ampliação, impossibilidade*.

Gostaria de concentrar meu comentário, ao menos inicialmente, em torno de dois termos que se referem ao ponto central da argumentação de Kant e que precisam ser analisados aqui: a) “faculdade”, termo que corresponde ao original “Befugniß”, embora *faculdade* não seja a única opção de tradução deste termo<sup>3</sup> e b) “ampliação” (Erweiterung).

---

<sup>3</sup> De acordo com o Dicionário Etimológico da Língua Alemã Kluge, este termo remonta ao século XVI. No Dicionário Adelung temos a seguinte definição: „...das Recht, oder moralische Vermögen etwas zu thun oder zu lassen. Er hat keine Befugniß dazu. Wer hat dir dazu Befugniß gegeben?“ (“...o direito, ou a faculdade moral de fazer ou deixar de fazer algo. Ele não tem qualquer direito a tal. Quem deu a você autorização para tal?”. O termo no singular é Befugniß, no plural Befugnisse, ou quando declinado “des Befugnisse”. Com relação à opção de tradução feita por Valério Rohden, traduzindo *Befugniß* por “faculdade”, cabe notar que é bastante razoável e ele mesmo chama a atenção em longa nota de rodapé na página 80 da edição aqui utilizada, informando ao leitor sobre o sentido eminentemente jurídico do termo, na medida em que *Befugniß* é amplamente aceito também por “direito” e na sua forma latina corresponderia ao termo “facultas”.

## 2.1 Sobre o termo “Befugniß”

O termo *Befugniß*, como referi acima, embora traduzido para o português brasileiro como *faculdade*, tenha sua justificação e sua plausibilidade, se concordarmos com os argumentos de Valério Rohden, foi traduzido de forma diferente em outros idiomas.

Corroborando este fato, a título de exemplo, a versão em inglês da segunda Crítica, feita por Mary Gregor (1997) e posteriormente reeditada e revisada por Andrews Reath (2015) pela Cambridge University Press, a tradutora optou por “warrant”. O termo “warrant”, no campo filosófico, ficou bem conhecido nas décadas recentes por meio da obra de Alvin Plantinga (especialmente em *Warranted Christian Belief*), significando o “aval epistêmico”. Mas “warrant” pode significar também “autorização”, “justificação”, “mandato” ou indicar a atribuição de uma competência, entre outras possibilidades. Este termo foi o mesmo empregado por Karl Ameriks, reconhecido intérprete kantiano, seguindo a tradução de Mary Gregor, acima citada, em comentário que engloba a seção aqui analisada<sup>4</sup>.

Werner Pluhar (2002), optou por traduzir como “*authority*” (p. 69), em sua versão inglesa da segunda crítica, publicada na editora Hackett Publishing. Lewis White Beck, em seu célebre comentário à *Crítica da razão prática* (1960) cita o título como “sobre o direito da razão pura” [“*On the right of pure reason...*”] (p. 181). O mesmo acontece no comentário *La Critica*

---

<sup>4</sup> AMERIKS, 2002, p. 110.

*della ragion pratica di Kant: Introduzione a la lettura*, de Sérgio Landucci (1993) “*Del diritto della ragion pura, nell’uso pratico, a una estensione che non le è possibile nell’uso speculativo per sé*” (p. 122). Semelhante opção, foi também a de Artur Morão na sua tradução portuguesa de 1994 publicada pela Edições 70: “*Do direito da razão pura, no seu uso prático, a uma extensão que não lhe é possível no uso especulativo*”.

Uma versão que destoa das que foram listadas até aqui é a de língua espanhola de José Rovira Armengol (2003), que emprega “*de las atribuciones de la razón pura en el uso practico para una ampliación que de por si no es posible en el especulativo*”. Já outra tradução, também de língua espanhola, a saber, de Dulce María Granja Castro (2005), publicada pela editora Fondo de Cultura Económica, dispõe o título da seção como “*Del derecho de la razón pura, en el uso práctica, a una extensión que no le es posible en el uso especulativo por sí*”.

Em sua *Introdução à Filosofia Crítica de Kant* (2017), Joãozinho Beckenkamp ao cotejar o problema relacionado à esta seção, também traduz o tópico como “*Da autorização da razão pura para uma ampliação no uso prático que não lhe é possível no especulativo enquanto tal*”.

Como é possível perceber, todas as traduções acima apontadas estão fundamentalmente coerentes com o sentido do texto kantiano e, ao mesmo tempo, temos uma ideia das possibilidades que o termo indica. Não é minha pretensão citar todas as traduções existentes e tampouco estabelecer qual a opção “mais correta” (se é que isso seja possível), justamente pelo fato de

não existir em grande medida o que se chama *exatidão*, quando se trata de uma tradução do alemão para os outros idiomas.

Independentemente das diferenças entre as traduções do termo “*Befugniß*”, cabe observar que todas elas apontam para o sentido jurídico, fortemente enfatizado pela opção de Rohden, mas também nas versões de de Beck e Landucci, por exemplo. Com efeito, como já observado anteriormente, este sentido jurídico refere-se à legitimidade daquele “uso ampliativo” da razão, sem que isso signifique uma licenciosidade ou extrapolação. Por isso mesmo, não são menos razoáveis as opções como *licença*, *direito*, *autorização* ou *competência*.

## 2.2 O que quer dizer “*ampliação*” da razão pura no seu uso prático?

O propósito fundamental de Kant nesta seção é esclarecer uma eventual dúvida ou estranheza que pode surgir para o seu leitor, relacionada à coerência e à legitimidade de sua argumentação, particularmente no que se refere ao emprego da categoria de *causalidade* no campo do inteligível, na medida em que tal uso estaria explicitamente desautorizado pelo próprio autor na sua *Crítica da razão pura*.

Neste sentido, a questão que Kant quer esclarecer é como pode ser evitada uma contradição entre o *uso teórico* e o *uso prático* da razão pura. Dito de outro modo, ele precisa demonstrar que aplicar a categoria de *causalidade* - algo que justamente propicia uma ampliação do uso da razão pura, por ocorrer no campo prático - não implica em que a razão avance para além de um limite que havia ficado estabelecido na *Crítica da razão pura*.



Neste ponto em particular, foi decisiva a crítica de *Hermann Andreas Pistorius* (1730-1798), teólogo protestante e filósofo alemão, à doutrina kantiana da liberdade transcendental, como atestam estudos relacionados à recepção da filosofia kantiana entre os seus contemporâneos<sup>5</sup>. Pistorius foi um leitor perspicaz das obras kantianas e apresentou questionamentos e considerações críticas em suas resenhas<sup>6</sup> sobre as obras de Kant, os quais levaram este a oferecer novos esclarecimentos e, portanto, à uma revisão de seus argumentos. Este foi precisamente o caso da crítica de Pistorius em sua resenha sobre as *Explicações sobre a “Crítica da razão pura” do Sr. Professor Kant, de Joh. Schultze* (1784)<sup>7</sup>.

Neste trabalho, Pistorius se confronta com a solução adotada por Kant na resolução da terceira antinomia, quando procura esclarecer a aparente antinomia entre natureza e liberdade. Em sua pesquisa dedicada à importância de Pistorius no desenvolvimento da filosofia crítica de Kant, Bernward Gesang reeditou os comentários de Pistorius, que são precedidos por um estudo introdutório. Para o meu propósito neste comentário, a questão mais relevante é a objeção de Pistorius à

---

<sup>5</sup> Cabe destacar, neste contexto, o estudo de Bernward Gesang *Kants vergessenen Rezensent* (2007), bem como os ensaios de Bernd Ludwig, *Die “consequente Denkungsart der speculativen Kritik”: Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 – und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze* (2010) e, de Frederica Basaglia, *Die Einfluss von Hermann Andreas Pistorius auf Kants Argumentation in Paragrafen „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist“ in der Kritik der praktischen Vernunft* (2014).

<sup>6</sup> Cf. GESANG, 2007.

<sup>7</sup> *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant “Kritik der reinen Vernunft” von Joh. Schultze.*

noção da liberdade. Para ele, a liberdade, na medida em que se refere à uma capacidade do ser humano de iniciar um estado de coisas, não pode ser ao mesmo tempo ser compreendida como uma propriedade coisas em si.

Supondo que alguém faça isso, ainda que apenas hipoteticamente, trata-se já neste caso de uma violação da primeira regra crítica, de não ousar ultrapassar o campo da experiência no uso do entendimento e da razão, especialmente porque aí também se viola a regra na medida em que se transfere um conceito do entendimento, a saber, o de causa e efeito, para o mundo inteligível, tendo-se de o aplicar às coisas em si mesmas, na medida em que se finge que a razão, um coisa em si, causa e determina as ações que aparentemente são necessárias, mas que são livres em si. Mas o conteúdo deste conceito concorda consigo mesmo? Enquanto pertencente ao mundo inteligível, ele deve excluir todo o tempo e determinações temporais, mas a liberdade deve ser uma capacidade, uma condição para iniciar um estado. Como é possível um início e também o fim contraposto ao começo, sem a interferência do conceito de tempo, como comemorar o surgir ou o parar e o desaparecer?<sup>8</sup>

Com efeito, esta crítica de Pistorius se deve a uma interpretação ontologizante do idealismo transcendental, que tende a tornar o que é apenas um duplo ponto de vista (sensível-inteligível) em uma dupla ontologia, isto é, na afirmação de dois mundos distintos, o que implicaria em última instância na impossibilidade de reconciliar estes dois mundos.

---

<sup>8</sup> In GESANG, 2007, p. 16 (tradução minha).

Em outra resenha sobre a Crítica da razão prática, publicada em 1794, Pistorius é ainda mais enfático quanto a este problema. Ele refere-se ao duplo caráter do ser humano tal como se fosse composto por “dois eus” em um único sujeito como o problema “mais obscuro e o mais incompreensível”<sup>9</sup> em todo o conjunto da filosofia crítica. Todavia, esta perplexidade e incompreensão não permaneceu uma exclusividade de Pistorius e dos contemporâneos de Kant. Pelo contrário ela permanece ainda atormentando as mentes de muitos que apenas “ouvem falar” de Kant pela boca de terceiros.

Henry Allison, que dedicou um capítulo inteiro à relação sensível-inteligível em seu livro *Kant's theory of freedom* (1990), apontou para este problema e chamou a atenção para um equívoco fundamental não apenas na interpretação de Pistorius, mas também na interpretação de outros estudiosos contemporâneos sobre este aspecto na filosofia de Kant: ambas leituras ignoram as premissas e resultados mais importantes do idealismo transcendental de Kant.

A interpretação do idealismo transcendental, de acordo com Allison (1990, p. 4), sustenta que:

a distinção transcendental não é primariamente entre dois tipos de entidades, aparências e coisas em si mesmas, mas muito mais entre dois modos distintos segundo os quais os objetos da experiência humana podem ser ‘considerados’ na reflexão filosófica, a saber, como eles aparecem e como eles são em si mesmos. Enquanto tal, ela pode ser (e foi) caracterizada como uma versão da interpretação do ‘duplo aspecto’ deste

---

<sup>9</sup> In BITTNER e CRAMER, 1975, p. 175.

idealismo, o qual deve ser contrastado com a interpretação já familiar de ‘dois objetos’ ou ‘dois mundos’, segundo a qual aparências e coisas em si mesmas constituem dois conjuntos ontologicamente distintos de entidades.

Dito de modo breve, a leitura de uma dupla ontologia, fazendo coincidir a filosofia crítica com as teses platônicas é fundamentalmente um equívoco na interpretação da filosofia kantiana, que leva a resultados nada condizentes com o que a filosofia crítica procurou efetivamente apresentar. Precisamente este foi o ponto não compreendido por Pistorius, por exemplo.

Em todo o caso, este tema específico pode render ainda outros estudos e comentários e meu objetivo até aqui foi apenas o de apontar para aquilo que ensejou uma reformulação de Kant no interior da segunda crítica, quando acrescentou a seção do *Befugniß*, que é objeto deste capítulo. Não resta dúvida, portanto, que a crítica de Pistorius teve um papel fundamental neste processo.

De modo semelhante ao que faz na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* - quando intencionalmente coloca em evidência um possível problema de argumentação circular (círculo vicioso AA, IV 450ss.), para em seguida desfazer o suposto problema -, também aqui Kant tem plena consciência da questão que pode lançar suspeita sobre sua argumentação e procede de modo a apresentar o questionamento e em seguida o esclarecimento e a resposta ao mesmo.

Por isso mesmo, já no primeiro parágrafo desta seção, ele aponta diretamente para o problema:

No princípio moral estabelecemos uma lei da causalidade que ultrapassa o fundamento determinante desta última para além de todas as condições do mundo sensível e pensamos a vontade segundo o modo como ela é determinável enquanto pertencente a um mundo inteligível, por conseguinte, o sujeito dessa vontade (o homem) não simplesmente enquanto pertencente a um puro mundo do entendimento, embora, sob este aspecto, como desconhecido a nós (como podia ocorrer segundo a crítica da razão especulativa pura), mas também determinamos a vontade com vistas à sua causalidade mediante uma lei que não pode ser computada entre nenhuma lei natural do mundo sensorial, portanto estendemos o nosso conhecimento para além dos limites do último, cuja pretensão, aliás, a Crítica da razão pura declarou em toda a especulação como nula. Ora, como é possível unificar aqui o uso prático da razão pura com o uso teórico da mesma, com vistas à determinação do limite de sua faculdade? (AA 05: 50, p. 80-82).

Como se pode perceber na formulação do próprio Kant, o problema todo consiste na legitimidade ou não do emprego da categoria de *causalidade* para além do mundo sensível, isto é, afirmar uma “causalidade pela liberdade” ou, respectivamente, referir-se à uma *causa noumenon*. Este emprego *amplia* notadamente o uso daquele conceito, ou seja, “estende” o seu emprego para além do campo empírico.

A questão crucial a ser esclarecida é, portanto, *com que legitimidade (quid juris?)* pode ser levada adiante esta *pretensão* de um uso prático da referida categoria? Precisamente esta pergunta refere-se à “faculdade” ou, respectivamente, ao “aval”,

“autorização”, enfim, ao “direito” (Befugniß) que se tem para tal. Quem o concede ou, ainda, onde a razão se ampara para isso? No que segue teremos mais elementos para responder a esta pergunta.

### 2.3 Por que Hume é citado neste seção e qual o propósito de Kant ao fazê-lo?

Neste contexto - que ainda diz respeito à argumentação lançada no primeiro parágrafo do texto acima citado - Kant prosseguirá, não por acaso, lembrando a crítica que Hume ofereceu ao conceito de causalidade.

Com efeito, no seu *Tratado da Natureza Humana*, ao tratar do tema, Hume deixa clara sua posição a respeito: “A ideia de causa e efeito é derivada da experiência, que, ao nos apresentar certos objetos em conjunção constante, habitua-nos a tal ponto a considerá-los nessa relação que só com uma sensível violência somos capazes de concebê-los em uma relação diferente” (TNH, I, 3, 11, p. 158).

Kant reconhece com louvor a importância da crítica de Hume. Ele lembra que sua Crítica da razão pura “foi propiciada pela doutrina humiana da dúvida” (A 92, p. 85). Nos *Prolegômenos* ele fora ainda mais enfático: “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (AA, IV 260, p. 17).

Ele retoma a crítica de Hume aqui no intuito de deixar claro seu posicionamento novamente com relação ao princípio de causalidade e, com isso, legitimar aquele uso prático ao qual o

título da seção aqui analisada se refere. Ora, o princípio de causalidade estabelece uma conexão necessária entre dois eventos. Para Hume, no entanto, apenas a experiência é a fonte de nossos conhecimentos e, portanto, não podemos demonstrar aquela necessidade de modo objetivo. Para ele a necessidade é fruto do hábito e, portanto, é de natureza subjetiva. A consequência mais grave vinda desta crítica de Hume é que o conceito de causa é deslegitimado ou, nas palavras de Kant, “é adquirido furtivamente e não legitimamente” (A 89, p. 83). Com efeito, neste contexto Kant conclui:

Logo o próprio conceito de causa é mentiroso e enganador e é, para dizê-lo de modo mais brando, uma ilusão ainda desculpável, na medida em que o hábito (uma necessidade subjetiva) de perceber como associadas, segundo sua existência, certas coisas ou suas determinações mais frequentemente colaterais ou sucessivas imperceptivelmente, é tomado por uma necessidade objetiva de pôr nos próprios objetos uma tal conexão, e assim o conceito de causa é adquirido furtivamente e não legitimamente, antes, tampouco pode ser alguma vez adquirido ou abonado, porque ele exige uma conexão em si nula, quimérica, não sustentável por nenhuma razão, e à qual jamais pode corresponder algum objeto. [AA 51] (A 89).

Além disso, se não há conexão necessária, nem universal, todo o conhecimento que julgamos deter não passa de crença subjetiva e, como tal, de valor meramente relativo (nunca universal). Por isso mesmo é que Kant constata que o empirismo trouxe consigo o ceticismo. Hume foi coerente em sua conclusão

e, no entanto, foi parcial em sua análise, como observa Kant. Com efeito, na *Introdução* à Crítica da razão pura (B 4) ele confirma que nem “necessidade” e nem “rigorosa universalidade” podem ser derivadas da experiência. Elas são características essenciais de um conhecimento *a priori* e, além disso, “são inseparáveis uma da outra”. Kant lembra ainda que podemos inclusive nos referir a uma “universalidade empírica”, mas ela não passa de uma ampliação arbitrária, quando atribuímos um predicado a uma totalidade, com base em que o experienciamos em uma porção maior ou menor de objetos.

A partir dessas breves considerações, torna-se compreensível porque o conceito de causalidade desempenha um papel de suma importância tanto na filosofia teórica, quanto na filosofia prática de Kant. Elucidar este problema relacionado ao seu uso no campo prático é uma exigência interna da própria filosofia crítica, pois o conceito de uma *causa inteligível* é realmente crucial para a argumentação de Kant na *Crítica da razão prática*.

#### 2.4 Onde estaria estabelecida a impossibilidade e por quê?

O leitor não familiarizado com o pensamento de Kant poderá se perguntar neste contexto: mas onde Kant estabeleceu propriamente os *limites* para o emprego da categoria de causalidade, bem como para o emprego das categorias de um modo geral, à qual se refere aqui? Para responder a esta pergunta



vou elencar aqui quatro passagens decisivas da *Crítica da razão pura* nas quais Kant colocou o referido limite:

- i. é assim que as categorias, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*. (CrP, p. 150, B 150-151);
- ii. Para que um conhecimento possua realidade objetiva, isto é, se refira a um objeto e nele encontre sentido e significado, deverá o objeto poder, de qualquer maneira, ser dado. Sem isto os conceitos são vazios e, se é certo que por seu intermédio se pensou, nada realmente se conheceu mediante este pensamento, apenas se jogou com representações (CrP, p. 193, A 155);
- iii. Os conceitos de realidade, substância, causalidade, e mesmo os de necessidade na existência não têm significado algum que determine qualquer objeto, fora do uso que permite o conhecimento empírico do objeto. (CrP, p. 554, A 677);
- iv. Realmente, todas as categorias, mediante as quais procuro formar um conceito de um tal objeto, apenas são de uso empírico e não têm mesmo sentido algum se não forem aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo sensível. Fora deste campo, são meros títulos de conceitos, que se podem admitir, mas por seu intermédio nada se pode compreender (CrP, p. 556, A 696).

A passagem “i” evidencia o papel primordial das categorias no processo do conhecimento e deixa claro que elas adquirem realidade objetiva apenas quando aplicadas aos objetos da intuição sensível, enquanto fenômenos. As categorias, quando não aplicadas ou quando apenas consideradas enquanto tais, são meras “formas do pensamento, pelas quais ainda não se conhece nenhum objeto determinado”, como adverte Kant no parágrafo 24 da primeira Crítica.

Embora os conceitos (e, neste caso, igualmente a categoria de causalidade) tenham sua sede no entendimento eles só possibilitam conhecimento quando aplicados aos objetos da experiência. Por esta razão seria uma apenas um “atrevimento” que não passaria de uma pretensão “nula” querer empregar a categoria de causalidade no campo do supra-sensível do mesmo modo que se a emprega no campo teórico. E, contudo, o próprio Kant levanta o problema: “Mas que se passará com a aplicação desta categoria de causalidade (e assim de todas as demais, pois sem elas não se pode levar a cabo nenhum conhecimento do que existe) a coisas que não são objetos de experiência possível, mas se encontram além dos limites desta?” (A 94). Como veremos em seguida, não é um fim teórico e sim um fim prático que torna esse passo necessário.

### 3. A resposta de Kant para o aparente problema

Ainda no contexto da referência à resposta a Hume, mencionado anteriormente, Kant faz questão de lembrar os resultados de suas investigações anteriores, isto é, em clara referência à primeira Crítica:

De minhas investigações, porém, resultou que os objetos, com os quais temos a ver na experiência, não são de modo algum coisas em si mesmas, mas somente fenômenos, e que – conquanto coisas em si mesmas não se possa absolutamente prever, antes, é impossível ter a perspicácia de como, se A for posto, deva ser *contraditório* que B, que é totalmente diverso de A, não seja posto (a necessidade de A como causa e B como efeito) – pode-se muito bem pensar que os objetos, enquanto fenômenos têm que necessariamente vincular-se de algum modo *em uma experiência* (por exemplo, com respeito às relações de tempo) e não podem ser separados sem *contradizer* aquela vinculação, pela qual é possível essa experiência, na qual eles são objetos e na qual são cognoscíveis apenas para nós. E assim se passou também de fato; de modo que não só pude provar o conceito de causa segundo sua realidade, mas também deduzi-lo como conceito *a priori* em virtude da necessidade de conexão que ele comporta, isto é, demonstrar a sua possibilidade a partir do entendimento puro, independentemente de fontes empíricas e assim, após a eliminação da fonte do empirismo, anular em sua raiz a sua inevitável consequência, a saber, o ceticismo, primeiro em relação à Ciência Natural e então também, devido ao que se segue perfeitamente das mesmas razões, em relação à Matemática, duas ciências que são referidas a objetos da experiência possível; e com isso pude desfazer cabalmente a dúvida total em tudo aquilo de que a razão teórica afirma ter perspicácia. (A 93-94).

Esta referência à Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento é fundamental na resposta de Kant a Hume e demonstra que Kant investigou não apenas o conceito de

causalidade, mas “todo o âmbito da razão pura teórica em seu conjunto e em seu uso sintético, ou seja, todo aquele conhecimento a priori que é sintético (categorias, isto é, princípios sintéticos do entendimento puro) e constitutivo do objeto.”<sup>10</sup>

Disso resulta que o conceito de causalidade implica a conexão necessária entre causa e efeito e, portanto, definitivamente não é uma mera projeção estabelecida a partir do hábito, como pretendia Hume. Além disso, na medida em que as categorias possuem sua sede no entendimento elas podem, tanto ser aplicadas aos objetos da experiência possível e portanto produzir conhecimento sobre os mesmos, quanto também - e de modo legítimo - referir-se a objetos inteligíveis, embora estes careçam de uma intuição sensível correspondente a eles. Neste último caso elas não estabelecem qualquer tipo de conhecimento acerca dos mesmos, mas permitem que se possa pensá-los. Com efeito, nas palavras de Kant: “precisamente este fato (...), de que provei que através deles podem, contudo, pensar-se objetos, embora não se possam determiná-los *a priori*: é isto que lhes dá um lugar no entendimento puro, pelo qual eles são referidos a objetos em geral (sensíveis ou não-sensíveis)” (A 94).

Deste modo, o emprego do conceito de *causa noumenon* fica assegurado já pela própria dedução dos conceitos puros do entendimento, uma vez que o conceito de causa pode referir-se a objetos da experiência (sensíveis) ou a objetos em geral (supra-sensíveis). É nesta medida que os conceitos puros do entendimento possuem realidade objetiva. Kant prossegue na sua

---

<sup>10</sup> SALA, 2004, p. 133.

argumentação, observando que não é um interesse ou fim teórico que nos impele para esse uso supra-sensível do conceito. Pelo contrário, é um fim eminentemente prático que torna isso necessário: a moralidade.

Com efeito, esse fim prático pode ser compreendido na medida em que o entendimento, além de uma relação com os objetos no campo sensível (no caso do conhecimento),

possui também uma relação com a faculdade de apetição, que por isso se chama vontade, e chama-se vontade pura na mesma medida em que o entendimento puro (que em tal caso chama-se razão) é prático mediante a simples representação de uma lei. A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*; pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos. No conceito de vontade, porém, já está contido o conceito de causalidade, por conseguinte no de uma vontade pura o conceito de uma causalidade com liberdade (A 96).

Neste contexto da argumentação de Kant, a noção de vontade desempenha um papel de grande relevância. A vontade, como dirá ele mais adiante, quando apresenta a distinção entre bem-estar e mal-estar (“Wohl” e “Übel”), por um lado, e bom e mau (“Gut” e “Böse”), por outro, é capacidade de “fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação” (A 105). Enquanto bem-estar e mal-estar referem-se sempre a estados sensíveis, isto é, estão relacionados com certos objetos que causam sensações de

prazer ou dor, por exemplo, o bom ou o mau estão sempre relacionados à vontade do agente. Aqui vale lembrar também a definição de vontade apresentada por Kant na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando a define como “uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais”. A liberdade, seguindo a mesma passagem do texto, “seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias” (GMS 446). Como ele mesmo observa em seguida, este conceito negativo, isto é, de liberdade como independência de causas sensíveis ou ausência de coerção, propicia o conceito positivo (a expressão de Kant aí é “fließt”, traduzido por Guido de Almeida por “promana”), a saber, o de liberdade como autonomia da vontade.

Ora, como pode uma vontade ser capaz de auto-legislação, isto é, capaz de ser autônoma se não for livre? É neste sentido que o conceito de vontade livre é compreendida como *causa noumenon*. Nas duas passagens que seguem, Kant define o conceito de *causa noumenon*, demonstra sua validade objetiva e seu emprego legítimo no campo supra-sensível:

Ora o conceito de um ente que possui vontade livre é conceito de uma *causa noumenon*; e, de que este conceito não se contradiga, está já assegurado pelo fato de que o conceito de uma causa – enquanto surgido totalmente do entendimento puro, assegurado ao mesmo tempo, pela dedução de sua realidade objetiva com vistas aos objetos em geral e com isso independente, segundo sua origem, de todas as condições sensíveis, portanto, não limitado a

fenômenos (a não ser no caso em que se quisesse fazer um determinado uso teórico deles) – <que esse conceito> com certeza pode ser aplicado a coisas enquanto puros entes de razão (A 97).

Ora, o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, na verdade, teoricamente vazio (sem uma intuição que lhe convenha), contudo, sempre possível, e refere-se a um objeto indeterminado; em contrapartida, porém, lhe é dada significação na lei moral, portanto em uma relação prática, de modo que em verdade não possuo nenhuma intuição que lhe determinasse a realidade teórica objetiva, mas nem por isso ele deixa de ter uma aplicação efetiva, que pode apresentar-se *in concreto* em disposições ou máximas, isto é, ter realidade prática que pode ser indicada; o que, pois, é suficiente para sua própria legitimidade com vistas aos noumena (A 98-99).

É neste contexto, portanto, que o aparente problema posto de forma intencional no título da seção recebe sua resposta. A razão está autorizada a esta ampliação e, portanto, tem o direito, a faculdade ou a competência de fazer este uso prático do conceito de causalidade, sem que com isso ultrapasse os limites fixados na *Crítica da razão pura*.

## Referências

ADELUNG. **Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart** (Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793–1801), digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <<https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung>>, acesso em 09.02.2023.

ALLISON, Henry. **Kant's theory of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

AMERIKS, Karl. "Pure reason of itself alone suffices to determine the will" In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft**. Klassiker Auslegen. Bd. 26. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

\_\_\_\_\_; STURMA, Dieter (Hrsg.). **Kants Ethik**. Paderborn: Mentis Verlag, 2004.

BASAGLIA, Federica. Der Einfluss von Hermann Andreas Pistorius auf Kants Argumentation im Paragrafen „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ in der *Kritik der praktischen Vernunft*. In: **Philosophical Readings**. Issue VI, Number 1, 2014, p. 69-75.

\_\_\_\_\_. The deduction of the faculty of freedom in the *Kritik der praktischen Vernunft*. In: ŠILAR, Mario; AUGIER, Felipe Schwember (Ed.). **Racionalidad Práctica**. Intencionalidad,



Normatividad y Reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2009, p. 139-144.

BAUMGARTEN, Hans Ulrich; HELD, Carsten (Hrsg.). **Systematische Ethik mit Kant**. München, 2001.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

BITTNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad (Hrsg.). **Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

EISLER, Rudolf. **Kant-Lexikon**. Hildesheim - Zürich - New York, 2002.

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.

GESANG, Bernward (Hrsg.). **Kants vergessener Rezensent**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft**. Klassiker Auslegen. Bd. 26. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

\_\_\_\_\_. **Kants gesammelte Schriften**. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.

\_\_\_\_\_. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

KLEMME, Heiner. Einleitung. In: KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

KLOTZ, Christian. Zergliedern. In: WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.). **Kant-Lexikon**. 3 Bände. Berlin: De Gruyter Verlag, 2015, p. 2717.

KOPPER, Joachim; MALTER, Rudolf (Hrsg.). **Immanuel Kant zu ehren**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

SALA, Giovanni. **Kants “Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

SEEBOLD, Elmar. **Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache**. 25. ed. rev. e ampl. Berlin: Walter De Gruyter, 2011.

WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.). **Kant-Lexikon**. 3 Bände. Berlin: De Gruyter Verlag, 2015.

# Do conceito de um objeto da razão prática pura e Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau – [KpV, AA 05:57-67]

Charles Feldhaus\*

*Dies führt uns dann darauf, was ich im Anfang erinnerte, daß die sittliche Untersuchung mit dem Begriff von gut anfangen und die Frage zuerst untersucht werden müsse, ob sich in Beziehung auf das Verhalten des Menschen irgendetwas anderes als gut angeben lasse, als was wirklich für den Menschen, als ein empfindendes und denkendes Wesen, gut ist. Wenn sich nun bei dieser Untersuchung etwas findet, was ganz allgemein für empfindende und denkende Wesen ohne Ausnahme unter allen Umständen gut ist, so muß dies das höchste und absolute Gute genannt werden. H. A. Pistorius 1786.*

## Introdução

No segundo capítulo da Analítica da razão prática pura da *Crítica da razão prática*, Kant se devota a esclarecer a relação entre a lei moral e o objeto da razão prática pura, a estabelecer uma tábua de categorias da liberdade em contraste com as categorias do uso teórico da razão, e a elucidar a faculdade de ajuizamento prático em contraste com a faculdade de ajuizamento

---

\* Professor na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: charles@uel.br

da razão teórica. É importante ressaltar que neste capítulo abordarei apenas os pontos relevantes à questão do objeto da razão prática pura e a tábua de categorias da liberdade, que poderiam ser consideradas como as duas primeiras subseções do capítulo e o tema da faculdade de juízo prático será abordado no próximo capítulo da presente coletânea. Antes de mais nada, é conveniente também apontar que uma maneira de interpretar um texto filosófico e, no caso da *Crítica da razão prática* isso não é diferente, é tentar identificar com quem ou contra qual concepção filosófica um pensador (nesse caso, Kant) está tentando se posicionar ou responder numa determinada parte de uma obra filosófica e acredito que seria possível interpretar essa parte da obra de Kant tanto empregando a estratégia de Annemarie Pieper (2009), em *On the Concept of an Object of Pure Practical Reason*, a qual tenta, sem necessariamente ignorar o contexto histórico, sob certos aspectos relacionar a posição de Kant numa linha mais próxima à filosofia analítica como uma resposta que é bastante comum encontrar na metaética contemporânea, como uma crítica ao reducionismo do normativo ao descritivo e do empirismo da razão prática na ética e como um defesa do caráter eminentemente normativo da moralidade em contraste com os enunciados das ciências experimentais ou empíricas. Além disso, seria possível focar também no texto de Kant com mais ênfase no contexto histórico, dessa forma, procurando identificar e interpretar, o que Kant diz nessa parte da obra como uma resposta a personagens históricos reais, como fazem Walschots (2021) e Klemme (2010). Ambos de alguma forma apontam que o principal objetivo desta parte da obra de Kant é responder a um interlocutor que escreveu uma resenha à

*Fundamentação da metafísica dos costumes* em 1786, no periódico alemão *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Hermann Andreas Pistorius (1730-1798) em que ele levanta alguns pontos metodológicos interessantes a respeito da justificação da bondade moral e da relação entre a ética de Kant e diferentes versões do empirismo da razão prática, entre elas o consequencialismo. Considerando que Pistorius faz objeções à ética de Kant, tal como formulada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, partindo de suposições empiristas e consequencialistas, se poderia dizer que ambas as linhas interpretativas se misturam e se complementam e até mesmo se poderia pensar em que medida esta parte da obra de Kant não poderia lançar mais luz ao debate a respeito dos comprometimentos metaéticos (epistêmicos e ontológicos da ética de Kant). As críticas de Pistorius apontam na direção de definir e justificar uma concepção prévia de bondade, a fim de fundamentar o princípio fundamental da moralidade. O que suscita a questão relativa a um suposto objeto da razão prática ou propósito como base da lei moral e por essa razão Kant precisou se dedicar à elucidação da relação entre a vontade e a lei moral com um objeto da razão prática assim como à metodologia das investigações morais supremas, o que ele chama de paradoxo do método de uma crítica da razão prática.

No que segue primeiramente será abordado o conceito de um objeto da razão prática (I); em segundo lugar, será tratado em que medida o que Kant diz pode ser entendido como uma resposta às objeções de Pistorius em sua resenha (II); em terceiro, será explicitada a semântica dos termos avaliativos *bonum* e *malum* e como a língua alemã possui termos mais ricos semanticamente

(III); e finalmente, será feita uma breve exposição da tábua de categorias da liberdade (IV).

## I. O conceito de um objeto da razão prática

Conforme já apontado, o objetivo de Kant no segundo capítulo da Analítica da *Crítica da razão prática* é, primeiramente, tratar do conceito de um objeto da razão, que Kant define o como “a representação de um objeto como efeito possível pela liberdade” (KpV, AA 05.57). Com isso, Kant quer chamar à atenção para o caráter *a priori* e não empírico do conceito de um objeto da razão prática e como esse objeto é um resultado de uma atividade da razão prática e não uma condição prévia da definição da bondade moral como sugerem os defensores do empirismo da razão prática. Michael H. Walschots (2021), em *Kant and Consequentialism in Context: The Second Critique’s Response to Pistorius*, busca mostrar como Kant estaria preocupado em responder ao empirismo da razão prática e ao consequencialismo, particularmente a acusação de que estaria comprometido implicitamente com alguma forma de consequencialismo ou empirismo da razão prática nas formulações e aplicações do imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Essas acusações de algum tipo de empirismo ou consequencialismo também se encontram entre as objeções que Pistorius suscitou na resenha que publicou inicialmente de forma anônima à obra de Kant em 1786.

Conforme Pieper (2009, p. 180), ao buscar conceitualizar o objeto da razão prática como um modo da

categoria da causalidade através da liberdade do arbítrio, Kant está pretendendo diferenciar claramente o objeto de uma razão prática de um objeto que é realizado através de necessidades naturais, como desejos, inclinações e emoções. Como veremos, Kant traça uma distinção entre duas acepções da bondade que uma abordagem empirista da razão prática falha em prestar atenção cuja responsabilidade em parte se devia a dificuldade da língua latina em capturar. Kant está buscando diferenciar também o objeto da razão prática de um objeto da razão em seu uso teórico e evitando certos comprometimentos metafísicos e epistêmicos do que se costuma denominar atualmente de metaética. Pieper (2009, p. 181) ressalta que Kant está recusando todas as teorias “hedonistas, utilitaristas, e metafísicas da ética” e com isso evitando comprometimentos ontológicos e epistêmicos semelhantes àqueles repudiados por Georg W. Moore em sua obra *Principia Ethica* (1903) ao cunhar o erro denominado de falácia naturalista. De maneira geral, se poderia dizer que comete a falácia naturalista quem identifica ‘bom’ e palavras avaliativas morais com propriedades físicas ou metafísicas ou tenta fazer inferências com base nessa identificação.

## II. Pistorius e o problema da prioridade do bem sobre o justo

Uma das principais objeções de Pistorius à concepção de moralidade de Kant na obra de 1785 está relacionada com a concepção de bondade contida na noção de boa vontade. Pistorius sustenta que Kant deveria primeiramente estabelecer o conceito de bondade e apenas depois disso com base nele

fundamentar a moralidade. Razão pela qual Kant entre outras coisas se devota a esclarecer certos termos avaliativos como bem, mal, bem-estar, mal-estar no decorrer do capítulo e a relação entre a bondade e o princípio ético fundamental. Conforme diz Beck (1960, p. 132), é possível pensar duas relações entre a bondade e o princípio moral básico e a disputa entre Kant e Pistorius está relacionada com essa relação. Pistorius entende que a bondade tem prioridade sobre o princípio e dessa maneira o “objeto pode determinar o conceito [de bondade moral] através do princípio”, ao passo que Kant entende que “o princípio pode determinar o conceito do objeto [da razão prática]”. Numa ética baseada em algum tipo de hedonismo e na experiência como algumas versões do utilitarismo existe uma identificação entre os conceitos de bondade e moralidade, ao passo que Kant pretende mostrar que existe uma diferença significativa entre a bondade moral e a bondade baseada no prazer e na experiência. Também é importante lembrar que Kant expressa claramente no prefácio à obra que seu objetivo nessa parte do texto é responder às objeções de em uma resenha de 1786, o qual denomina de “um certo crítico, amigo da verdade e arguto, (...) sempre digno de respeito (...) [que] em sua objeção à *Fundamentação* (...) [sustenta que] **que nela o conceito de bom não foi estabelecido antes do princípio moral**” (KpV, AA 05.08-9). O objetivo de Kant nessa parte da obra é ressaltar que não é o objeto, mas a lei da vontade que deve ser o fundamento determinante da ação moral, a fim de se evitar diferentes formas de heteronomia da vontade. Conforme Kant (2003, p. 197; KpV, AA 05.58) “os únicos objetos de uma razão prática são (...) bom e mau”, entretanto, estes termos avaliativos precisam ser compreendidos de tal maneira que abram um espaço



semântico para a bondade moral e não apenas a bondade pragmática e a bondade técnica. As críticas de Pistorius, uma vez que supõem alguma versão da razão prática empírica, parecem supor que a bondade se restringe à bondade pragmática e à bondade técnica, uma vez que implicam que fundamentar a bondade moral envolve identificar um objeto ou um propósito para a vontade antes do estabelecimento do princípio supremo da moralidade, o que notoriamente era o objetivo de Kant em 1785 (Grundlegung, AA 04.392). Além do mais, diferentemente de Pistorius, Kant esclarece que **“o conceito de bem e mau não tem de ser determinado antes da lei moral (...) mas apenas (...) depois dessa lei e através ela”** (KpV, AA 05.63). A controvérsia entre Pistorius e Kant é uma controvérsia de natureza eminentemente metodológica, razão pela qual Kant a denomina de paradoxo do método de uma crítica da razão prática. Acredito que um dos pontos centrais da divergência começa pelo reconhecimento por parte de Kant da possibilidade de encontrar fundamentos de determinação da vontade que não sejam meramente empíricos, a saber, que seja possível encontrar fundamentos *a priori*, que esta possibilidade não esteja excluída por antecipação. O erro de Pistorius e outros pensadores antigos e modernos é não deixar **“indecidido** se a vontade tem fundamentos determinantes meramente empíricos ou se ela tem também fundamentos determinantes puros *a priori*” (Kant, 2003, p. 215; KpV, AA 05.63). Quando Pistorius exige que antes de determinar a boa vontade como algo dotado de valor incondicional Kant teria que definir a bondade antes da lei moral, com base exclusivamente em fundamentos de determinação empíricos está excluindo a possibilidade de existir qualquer fundamento determinante que

não seja assim concebido. O ponto de Kant é que mesmo que ainda reste provar que existe uma lei moral que determina a vontade independente de fundamentos de determinação empíricos, se o filósofo moral já parte da suposição que não existe nenhum tipo de fundamento de determinação da vontade não empírico, o caminho à busca desse tipo de fundamento está excluído desde o início e não consiste numa metodologia filosófica adequada “admitir já previamente como decidido aquilo sobre que (...) se tem de decidir” (Kant, 2003, p. 217; KpV, AA 05:63). A maneira como Pistorius raciocina ao objetar à concepção de moralidade de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* dá a entender que a única “pedra de toque do bom e do mau (...) [é] a concordância do objeto com nosso sentimento de prazer e desprazer” (Kant, 2003, p. 217; KpV, AA 05:63). O erro metodológico consiste em definir a bondade antes da moralidade, particularmente definir um objeto como dotado de bondade e a partir dele tentar derivar a validade da lei moral. Este tipo de erro metodológico teria sido cometido pelos moralistas antigos, mas também pelos moralistas modernos. Kant entende que “sem uma lei antecedente, só podia ser pensado segundo conceitos empíricos, assim já se tinha de antemão afastado a possibilidade de sequer pensar uma lei prática pura” (Kant, 2003, p.219; KpV, AA 05. 63) Os pensadores anteriores procuraram encontrar o objeto da razão prática em algum conceito supremo de bem, que era identificado quer na **felicidade**, quer na **perfeição**, quer no **sentimento moral**, quer na **vontade de Deus**, o que sempre resultava em heteronomia da vontade. Kant ressalta que os antigos “cometeram abertamente esse erro” ao concentrarem sua investigação moral no conceito de sumo bem,

ao passo que entre os filósofos modernos “a questão do sumo bem parece ter caído em desuso” e ocultam o mesmo erro sob expressões vagas (Kant, 2003, p. 223; KpV, AA 05.64).

Conforme Kleingeld (2016, p. 35) Pistorius objeta à metodologia de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ao tentar fundamentar o valor incondicional de uma boa vontade, ao não buscar fornecer uma análise prévia do que consiste na bondade e porque algo merece esse atributo da bondade Kant estaria comprometido com algum tipo de metodologia filosófica ruim. Pistorius entende que não seria possível atribuir bondade à vontade sem referência a um objeto ou propósito da vontade. Kleingeld (2016, p. 36) entende que as considerações semânticas a respeito dos termos avaliativos ambíguos visam responder essas críticas. Eu tendo a concordar com essa interpretação de Kleingeld, particularmente porque a maior precisão semântica dos termos alemães, conforme veremos a seguir, permite capturar um uso da razão prática independente do materialismo moral, permite pensar numa fundamentação da bondade independente da experiência, uma fundamentação moral com base em fundamentos determinantes *a priori*, ou na bondade em si mesma. Mas precisamos entender que tipo de especificidade semântica os termos possuem e que uma fundamentação meramente empírica poderia conter algum problema e aqui no período crítico da filosofia moral a ideia básica é a mesma que já estava presente nas primeiras tentativas de fundamentar a bondade moral no período pré-crítico, uma vez que já nas *Investigações sobre a evidência dos princípios da teologia e da moral* de 1763 Kant afirmava que “as ações são contingentes na medida em que a moral as prescreve sob a condição de certos fins, e não podem chamar-se obrigações

enquanto não forem subordinadas a um fim necessário em si” (AA 02. 298; Kant, 2005, p. 137).

### III. Sobre a semântica de *bonum* e *malum*

A fim de elucidar a semântica dos termos avaliativos, Kant parte de uma fórmula antiga: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali* [Não apetecemos algo senão em razão de um bem, não desapetecemos algo senão em razão de um mal (Kant, 2003, p.201, nota)] das escolas e sustenta que os termos latinos *boni* e *mali* contém alguma ambiguidade, mas que a razão da ambiguidade se encontra na própria língua latina, uma vez que os termos podem receber uma dupla acepção e a falta de atenção a essa característica pode levar “leis práticas num círculo vicioso” e causar problemas a própria filosofia que é capaz de perceber a diversidade conceitual implícita nos termos latinos *boni* e *mali*, porém “não pode encontrar nenhuma expressão particular correspondente” na língua em questão. Contudo, Kant ressalta que a língua alemã tem mais sorte no que diz respeito a isso, uma vez que contém termos que são capazes de captar essa heterogeneidade de acepções dos termos avaliativos em questão. Para o termo latino *bonum* o alemão contém os termos *das Gute* [o bem] e *das Wohl* [o bem-estar, ou o estado de bem-estar]; para o termo latino *malum* o alemão contém os termos *das Böse* [o mal] e *das Übel* [o mal-estar ou o estado de mal-estar]. Como já afirmei antes, acredito que se poderia traçar uma relação entre a abertura do campo semântico da bondade em si através do recurso de Kant a maior riqueza da língua alemã diante da

língua latina e a objeção de Pistorius. Um dos pontos centrais das críticas de Pistorius é que o conceito de bem precisaria primeiramente ser estabelecido e justificado, para então apenas depois disso atribuir à bondade da vontade. A obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*] da ação depende, na visão de Pistorius, sempre de um objetivo ou propósito precisamente identificado, a moralidade desse modo estaria restrita a imperativos hipotéticos, e com isso tais ações “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)” (Kant, 1997, p. 50; Grundlegung, AA 04.414; p. 50). Não obstante, essa concepção de obrigatoriedade não traz “consigo o conceito de uma necessidade absoluta” e “só podem valer sob a condição subjetiva e contingente” (Kant, 1997, p.53; Grundlegung, AA 04.416; p. 53). É interessante observar que na *Fundamentação da metafísica dos costumes* assim como na *Crítica da razão prática*, Kant (Kant, 1997, p.51; Grundlegung, AA 04.415; Kant, 2003, p. 207; AA 05. 61) faz referência ao exemplo da medicina como regras exemplificando diferentes tipos de bondade da bondade moral propriamente dita. Na primeira ele fala das “regras que o médico segue para curar radicalmente o doente” e na segunda fala de quem “se permite a prática de uma operação cirúrgica sente-a, sem dúvida, como um mal”. Mesmo que o paciente se refira ao tratamento médico como um mal, certamente faz isso não se referindo à maldade no sentido propriamente moral, no sentido de *das Böse* [o mal], mas no sentido de maldade moralmente neutro como *das Übel* [o mal-estar]. O ponto de Kant parece ser que traçar a distinção entre diferentes tipos de bondade pressupõe

a lei moral da razão como critério independente. O que fica ainda mais evidente quando se presta atenção a outro exemplo que Kant emprega para ilustrar outro caso de maldade no sentido de *das Übel* [o mal-estar], mas de bondade moral ou *das Gute* [o bem]. Ele (KpV, AA05.61) se refere ao caso de alguém que importuna outra pessoa pacífica constantemente e que porventura poderia ser alvo de alguma agressão como resultado reiterado da respectiva conduta. A agressão recebida pode ser sem dúvida considerada um tipo de maldade no sentido de *das Übel* [o mal-estar], contudo, se de fato estava justificada moralmente pode ser considerada como um tipo de bondade no sentido de *das Gute* [o bem], porque teria havido algum tipo de proporcionalidade entre a conduta realizada e bem-estar ou mal-estar. Novamente, a questão central para Kant é que aquele que sustenta que precisamos primeiramente estabelecer e justificar algum objeto ou propósito antes da lei moral, coloca a “pedra de toque do bom e mau (...) na concordância do objeto com nosso sentimento de prazer e desprazer” (Kant, 2003, p. 217; AA 05.63) e somente a experiência pode estabelecer o que seja prazeroso ou doloroso, mas somente a razão pode estabelecer que algo prazeroso ou doloroso poderia também ser bom ou mau moralmente. Como diz Kant, “É impossível ter *a priori* a perspicácia de qual representação será acompanhada de prazer e (...) desprazer” (Kant, 2003, p. 199; KpV, AA 05.58) e por causa disso a prioridade é da lei moral em relação à bondade e não o seu contrário, como pretende Pistorius.

#### IV. A tábua de categorias da liberdade a respeito dos conceitos de bem e mau

A parte do capítulo em que Kant trata da tábua das categorias da razão prática em geral (observe-se, portanto, não apenas da razão prática pura) é considerada a parte mais difícil de compreender do segundo capítulo da Analítica da *Crítica da razão prática* (Beck, 1960, p.136). Kant (2003, p.225; KpV, AA 05.65) afirma que as categorias da liberdades “tem uma visível vantagem sobre” as categorias da natureza”, uma vez que as categorias da razão teórica se referem a formas de pensamento que designam apenas de maneira indeterminada objetos a intuições possíveis, ao passo que as categorias da liberdade se referem apenas ao livre arbítrio e tem por fundamento uma lei prática pura, contudo, sem exigir nenhum recurso as intuições como as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) correspondentes no caso do uso teórico da razão. No que diz respeito à estrutura propriamente dita da tábua das categorias da liberdade, Kant dá a entender que já está suficientemente clara a maneira como ela foi apresentada e que por isso não vê necessidade de nenhuma “elucidação” do conteúdo dela. A divisão das categorias é baseada em princípios, no que se baseia tanto a compreensibilidade quanto à solidez da respectiva tábua. Dentro de cada uma das subdivisões da tábua (quantidade, qualidade, relação e modalidade) a ordem das categorias segue, conforme o Kant (2003, p. 227; KpV, AA 05.66), a seguinte ordem: primeiramente, “das categorias moralmente indeterminadas e sensivelmente condicionadas àquelas que, enquanto sensivelmente incondicionadas, são determinadas meramente pela lei moral”. Kant (2003, p. 233; KpV, AA 05.67),

além disso, atribui uma importância sistemática bastante grande à respectiva tábua, dado que afirma que com ela “abrange-se com a vista o inteiro plano completo do que se tem a executar, inclusive cada questão da filosofia prática a que se tem de responder”. O problema com essa alta pretensão é que, conforme aponta Beck (1960, p. 144), “diferentemente da tábua das categorias teóricas, [a tábua das categorias da liberdade não recebeu] quase nenhum uso posterior”. Além disso, Kant (2003, p.231; KpV, AA 05.67) que “as categorias da modalidade introduzem (...) problematicamente, a passagem de princípios práticos em geral aos princípios da moralidade”. Quanto à primeira subdivisão (quantidade), as categorias tratam do seguinte: primeiramente, as máximas que cada indivíduo funda em suas inclinações; em segundo lugar, os preceitos que são válidos para uma determinada espécie de seres racionais; e finalmente, as leis que são válidas para todos; Conforme Beck (1960, p. 146), Kant não é muito preciso no emprego dos termos ‘princípios’ e ‘máximas’ na exposição das categorias dentro da primeira subdivisão, uma vez que em outras obras como *A fundamentação da metafísica dos costumes* (AA 04.400, nota e em outros lugares) ele define máxima como um “princípio subjetivo do querer”. Acredito que o emprego do termo ‘princípio’ no lugar de ‘máxima’ teria sido mais adequado. Quanto à primeira subdivisão (quantidade), é importante observar que as duas primeiras categorias dos princípios que são válidos apenas para o indivíduo (as máximas) e dos princípios ou preceitos que são válidos à humanidade em geral se referem a um tipo de bondade diferente daquela a que se refere a terceira categoria da subdivisão, conforme aponta Beck (1960, p. 146). As duas



primeiras categorias se referem à bondade relacionada com o termo alemão supracitado *das Wohl* (bem-estar ou estado de bem-estar), ao passo que a última categoria se refere à bondade moral propriamente dita, ao termo alemão *das Gute* (bem ou bondade em si), dado que se trata das ações universalmente válidas e por isso não se trata apenas de uma distinção de grau ou quantitativa, mas uma distinção de tipo. Quanto à segunda subdivisão (qualidade), tratam das regras de ação, omissão e exceções. Beck (1960, p. 147) observa que um traço característico das categorias desta subdivisão da tábua é que “nenhuma das subcategorias de qualidade parece ser especificamente moral”, o que não levanta nenhum tipo de problema, uma vez que estes tipos de juízos estão presentes nas regras técnicas e pragmáticas. Quanto à terceira subdivisão (qualidade), que inclui as categorias: personalidade, estado e reciprocamente. A primeira categoria, da personalidade, corresponde à ideia de permanência ou subsistência e está relacionada com a ideia que os atos individuais de um sujeito agente precisam ser relacionados a algo como causa que permanece, apesar das mudanças. Beck (1960, p. 147) aponta que as “questões se tornam mais obscuras” no que diz respeito às categorias da qualidade e, particularmente, a segunda categoria, “levanta uma questão de considerável dificuldade”. Conforme Beck (1960, p. 148) o termo alemão *Zustand*, geralmente traduzido por condição ou estado, poderia receber ao menos três interpretações possíveis. Primeiramente, poderia se referir a uma condição moral; em segundo lugar, a uma condição física e, em terceiro, a um estado de bem-estar. A terceira categoria da subdivisão também faz referência ao termo *Zustand* e por isso carrega os mesmos problemas interpretativos que a segunda, mas

ele sugere que a interpretação mais plausível deve ser o terceiro significado de *Zustand*, a saber, o estado de bem-estar (Beck, 1960, p. 148). Quanto à quarta e última subdivisão (modalidade), as categorias são [as ações que são] lícitas e ilícitas, por dever e contrário ao dever, baseadas em deveres de obrigação perfeita e deveres de obrigação imperfeita. As ações lícitas ou ilícitas estão relacionadas com a conformidade a alguma lei ou não. As ações por dever são aquelas realizadas pelo motivo do respeito pela lei moral tal como estabelecido na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A distinção entre deveres de obrigação perfeita e imperfeita são tratados por Kant em mais detalhe tanto na *Fundamentação* quando na *Metafísica dos costumes*.

### Considerações finais

Como foi possível observar, nas duas primeiras subseções do segundo capítulo da Analítica da Crítica da razão prática, Kant procura esclarecer a relação entre um objeto da razão prática e a lei moral com isso responde algumas críticas anteriormente dirigidas a concepção de moralidade que desenvolveu na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785 por Pistorius e provavelmente outros críticos da época assim como ele tenta um tipo de dedução de uma tábua de categorias da liberdade. Ao fazer isso, Kant procura contrastar um objeto da razão teórica de um objeto da razão prática, particularmente o papel que a liberdade ocupa na realização do objeto da razão prática assim como realizar algumas diferenciações como a relacionada com os termos avaliativos como bem, mau, bem-estar

e mal-estar. Esse tipo de distinção permite às investigações morais supremas conceitualizar fundamentos de determinação do arbítrio independentes da experiência ou a priori, únicos capazes de prestar contas ao caráter eminentemente normativo da moralidade.

## **Referências**

BECK, Lewis White. Practical Concepts and Judgment; Commentary on Analytic, Chapter II. **A Commentary on Kant's Critical of Practical Reason**, Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 126-163.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. Tradução de Jair Barbosa, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius Figueiredo. São Paulo: Editora da Unesp. 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KLEINGELD, Pauline. (2016). Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. In T. Höwing (Ed.), **The highest good in Kant's philosophy** (pp. 33-49). De Gruyter.

KLEMME, Heiner F. The Origin and Aims of Kant's Critique of Practical Reason. In: A. Reath & J. Timmermann. **Kant's**

**Critique of Practical Reason. A Critical Guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (pp. 11-30).

MOORE, Georg W. **Principia Ethica**, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

PIEPER, Annemarie. 'On the Concept of an Object of Pure Practical Reason' (Chapter 2 of the Analytic of Practical Reason). AMERIKS, Karl & HÖFFE, **Kant's Moral and Legal Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 169-197.

PISTORIUS, Hermann Andreas. Rezension der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: Rüdiger Bittner & Konrad Cramer. **Materialien zu Kants 12, Kritik der praktischen Vernunft**, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, pp. 144-160.

PATON, H.J. **The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1947.

WALSCHOTS, Michael H. Kant and Consequentialism in Context: The Second Critique's Response to Pistorius. **Archiv für Geschichte der Philosophie** 103 (2):313-340, 2021.

## A típica da faculdade de julgar prática pura

Monique Fragelli Hulshof\*

O segundo capítulo da *Crítica da razão prática*, destinado a discutir o significado dos conceitos de bem e de mal, apresenta em seu final a curta seção sobre a “típica da faculdade de julgar prática”. Logo após definir os conceitos de bem e de mal com base na representação de uma regra universalmente válida, ou seja, na representação *in abstracto* da lei moral, Kant pretende expor o problema da **aplicação** desses conceitos às ações *in concreto*. Trata-se de perguntar como as ações exercidas efetivamente na sensibilidade podem estar submetidas à regra universal. Retorna aqui, mais uma vez, a difícil relação – que atravessa diversos momentos do projeto crítico – entre o abstrato e o concreto, o inteligível e o sensível, o universal e o particular.

Com a tarefa de apresentar de que modo a faculdade de julgar <*Urteilkraft*> faz a mediação entre o inteligível e o sensível no uso prático da razão, a seção sobre a típica poderia, certamente, ser considerada tão enigmática quanto o capítulo sobre o esquematismo, que na primeira *Crítica* cumpria a função de explicar a relação entre duas espécies de representações heterogêneas: conceitos e intuições. Entretanto, no caso da típica,

---

\* Professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

o próprio Kant alerta que mais do que enigmática, a função da faculdade de julgar na aplicação da lei moral aos casos empíricos parece mesmo paradoxal: como seria possível aplicar a ideia suprassensível do bem moral a casos empíricos, se essa ideia implica a determinação da vontade independentemente de tudo aquilo que é empírico? Kant afirma que, no uso prático da razão, a faculdade de julgar encontra-se em uma situação ainda mais difícil do que no uso teórico, pois precisa aplicar uma regra universal ao caso particular, sem poder contar com nenhuma intuição sensível, como ocorria no esquematismo.

Assim, embora tenha apenas quatro páginas e seis parágrafos, a típica apresenta um texto bastante condensado e de difícil compreensão. Afinal, trata-se de resolver um problema de importância crucial para o julgamento moral. O ponto de partida da exposição consiste em explicitar a situação aparentemente paradoxal em que se encontra a faculdade de julgar prática, quando se trata de aplicar a lei moral às ações no mundo sensível [§ 1]. Nos dois parágrafos seguintes, Kant apresenta a saída desse aparente paradoxo, propondo que o modo de operar da faculdade de julgar no uso prático da razão se distingue de seu funcionamento no uso teórico, na medida em que não envolve propriamente um *esquema* fornecido pela imaginação, mas um *tipo* para a regra prática, concedido pelo entendimento [§ 2 e 3]. Em seguida, Kant explicita de que maneira a lei da natureza funciona nos julgamentos morais como “tipo” para a lei da liberdade: ela nos auxilia a representar a “forma da conformidade à lei” [§ 4 e 5]. Por fim, argumenta que a “típica” da faculdade de julgar prática protege contra os erros tanto do misticismo quanto do empirismo [§ 6].

O presente comentário acompanhará a estrutura da exposição da típica na *Crítica da razão prática* (1789), procurando explicar os principais argumentos da seção. Para isso, será importante traçar as relações com outras obras de Kant que podem ajudar na compreensão do texto. Assim, ao explicitar o funcionamento da faculdade de julgar prática será importante compará-lo com o modo de operar da faculdade de julgar teórica proposto na *Crítica da razão pura* (1781). Trata-se de mostrar em que medida o “tipo” difere do “esquema”. Para elucidar esse ponto, será relevante explicar como Kant desenvolve essa distinção alguns anos depois, no parágrafo 59 da *Crítica da faculdade de julgar* (1791), comparando os modos de representação esquemático e simbólico. Da mesma maneira, ao sublinhar que a típica se constitui a partir de uma analogia entre a lei moral e a lei da natureza, será importante compreender em que medida essa analogia pode ser remetida à “fórmula da lei da natureza” que já estava presente na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Ao final do comentário será apresentada uma nota bibliográfica sobre a Típica da faculdade de julgar, não com o intuito de traçar o quadro completo de comentários e interpretações, mas de fornecer algumas indicações que ajudam a compreender este texto de Kant.

## **I. A situação paradoxal da faculdade de julgar prática [§ 1]**

Ao refletir sobre o percurso expositivo da Analítica da *Crítica da razão prática*, na chamada “Elucidação crítica”, Kant explica que os objetos distintos da razão em seu uso teórico e em



seu uso prático exigem que a investigação conduzida na segunda *Crítica* tenha a estrutura inversa daquela realizada na primeira. Na medida em que se tratava de conhecer os objetos da experiência possível, a *Crítica razão pura* precisava primeiramente expor como esses objetos podem ser dados aos nossos sentidos, para depois analisar como são pensados mediante conceitos puros ou categorias e, por fim, explicar como a faculdade de julgar aplica os conceitos puros a esses objetos sensíveis, os fenômenos. A faculdade de julgar exercia na primeira *Crítica* esse papel de mediação: no esquematismo Kant apresenta como os fenômenos podem ser subsumidos às categorias do entendimento. Na *Crítica da razão prática*, como não se trata de conhecer objetos, mas de saber como as nossas ações podem produzir objetos no mundo pela causalidade de nossa própria vontade, a ordem de exposição segue o sentido inverso (KpV 5:161). Kant parte diretamente da analítica dos princípios da razão prática pura no primeiro capítulo e passa para a analítica dos conceitos de bem e de mal moral no segundo capítulo, no qual apresenta as categorias da liberdade. Nota-se que, diferentemente dos conceitos puros do entendimento no uso teórico, que eram apresentados antes dos princípios do entendimento, no uso prático a definição dos conceitos de bem e de mal, ou seja, a definição de quais ações podem ser consideradas boas ou más, não pode ocorrer antes do estabelecimento do princípio supremo da razão. É apenas depois de deduzir esse princípio a priori, o critério supremo para julgar se nossas ações são ou não morais, que se pode definir o conceito de um objeto da razão pura prática. Por fim, é apenas no terceiro capítulo que Kant tematiza o que seria equivalente ao aspecto

sensível da moralidade: o sentimento moral. Em suma, enquanto a exposição da primeira *Crítica* caminhava do sensível para o suprassensível, a exposição da segunda *Crítica* vai do suprassensível em direção ao sensível.

Essa ordem de exposição da segunda *Crítica*, que não pode começar pela sensibilidade, mas apenas pelos princípios a priori da razão prática pura já fornece indícios de que a função da faculdade de julgar no uso prático da razão será muito distinta daquela exercida no uso teórico. Não há nenhum dado sensível ao qual a faculdade de julgar possa aplicar a regra. Nem tampouco conceitos do entendimento que serão aplicados às intuições sensíveis. A faculdade de julgar terá de fazer a mediação entre polos ainda mais heterogêneos do que conceito e intuição. Trata-se de aplicar o princípio supremo a priori, concebido *abstratamente* pela razão prática, aos casos das ações humanas que ocorrem *concretamente* na sensibilidade ou no “mundo sensível”. Assim, Kant inicia o texto da Típica, apresentando esse problema de aplicação:

Os conceitos de bem e de mal determinam para a vontade, primeiramente, um objeto. Mas eles mesmos se submetem a uma regra prática da razão, a qual, se ela é razão pura, determina a priori a vontade em vista de seu objeto. Agora, para saber se uma ação, possível para nós na sensibilidade, é ou não o caso que está submetido à regra, precisa-se da faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que foi dito na regra universalmente (*in abstracto*) é aplicado a uma ação *in concreto*. (KpV 5:67).

Em seguida, Kant explicita a situação aparentemente paradoxal vivenciada pela faculdade de julgar prática, para a aplicação da regra no caso das ações morais:

Mas visto que uma regra prática da razão pura, em primeiro lugar, enquanto **prática**, concerne à **existência** de um objeto, e, em segundo lugar, enquanto regra prática **da razão pura**, traz consigo a **necessidade** em vista da existência da ação, sendo, por conseguinte, **lei prática** e certamente não uma lei natural por fundamentos de determinação empíricos, mas uma **lei da liberdade**, segundo a qual a vontade deve ser determinável independentemente de tudo o que é empírico (meramente pela representação de uma lei em geral e de sua forma), e visto que, no entanto, todos os casos que ocorram para ações possíveis só podem ser empíricos, isto é, pertencentes à experiência e à natureza, **então parece paradoxal** querer encontrar no mundo sensível um caso que, estando nessa medida sempre **submetido apenas às leis da natureza**, ainda assim **admita a aplicação de uma lei da liberdade** a ele, e um caso ao qual possa ser aplicada a ideia suprassensível do bem moral, que aí deve ser apresentada *in concreto*. (KpV 5:68, grifos nossos).

No primeiro momento desse longo período, Kant apresenta o significado de “regra prática da razão pura” que já foi exposto ao longo da argumentação da Analítica da razão prática, retomando três características: (a) essa regra é “prática” porque produz um objeto existente mediante uma ação; (b) ela comporta necessidade, ou seja, não é uma regra derivada de fundamentos empíricos, mas da própria razão prática pura e, nesta medida, pode ser designada como lei prática ou lei da liberdade; (c) essa

lei determina a vontade a agir a partir da representação da mera forma da universalidade da lei em geral, independentemente de tudo o que é empírico. Gostaria de explicitar cada um desses pontos, mas na ordem inversa.

(c) É preciso lembrar, antes de tudo, que a lei prática ou lei da liberdade – o critério para julgar se nossas ações são ou não morais – diz para agirmos de modo que a máxima de nossa vontade “possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV 5:30). Em outras palavras, a regra da razão prática pura comanda a agir de modo que meus princípios subjetivos de ação possam ser considerados como válidos para todos ou como uma “lei universal”. O que move a minha vontade nas ações morais não pode ser, portanto, nem uma inclinação, nem um interesse, nem um objeto do desejo representado anteriormente à ação. Nas ações morais, a vontade tem de ser determinada unicamente pela representação da universalidade da regra, ou seja, pela consideração de que meu princípio subjetivo de ação possa ser objetivamente válido (para todos). Nesse sentido, a lei fundamental da razão prática é inteiramente formal e representada abstratamente: ela determina minha vontade independentemente de qualquer objeto empírico do meu desejo.

(b) É apenas essa formalidade da lei prática que pode garantir a necessidade da regra prática pura. No início da Analítica da razão prática, Kant contrasta precisamente o modo de operar da razão prática empírica com o modo de operar da razão prática pura. Se para agir, a vontade visa produzir um objeto proveniente de uma inclinação, um interesse ou pela busca de felicidade, então o objeto do desejo é empírico e a razão pode até propor regras ou conselhos para essa vontade sobre a melhor

maneira de produzir o objeto desejado, mas essas regras são também empíricas e relativas e não podem adquirir o estatuto de lei. É apenas quando a razão determina a vontade a agir independentemente de objetos empíricos do desejo – ou seja, pela mera representação de um princípio que pode ser válido e adotado por todos – que essa regra prática pode ser considerada como necessária, pois, nesse caso, a razão prática comanda a vontade a agir incondicionalmente, mediante a representação da forma da lei.

(a) O caráter formal da lei moral ou da lei da liberdade, não significa, porém, que essa lei exista apenas no plano das ideias ou que seja “irrealizável”. Kant afirma que a determinação da vontade pela representação da universalidade da lei produz objetos, ou seja, produz ações moralmente boas, efetivamente existentes em circunstâncias empíricas, no “mundo sensível”. É nesse sentido que podemos entender o início do período citado acima. A regra prática da razão pura “concerne à existência de um objeto”, ou seja, produz como objeto aquilo que é moralmente bom.

Após retomar essas três características da “regra prática da razão pura”, Kant coloca a seguinte questão: se o fundamento de determinação da vontade é puramente inteligível, ou seja, a vontade tem de ser determinada pela mera representação da universalidade da lei, então como essa determinação pode gerar ações empiricamente existentes? Como a regra inteligível pode produzir uma ação no mundo sensível? Em outras palavras, como um caso de uma ação existente no mundo sensível pode ser considerada como submetida à lei prática ou à lei da liberdade? É esse contraste entre o caráter formal da lei moral, que determina

a vontade a agir independentemente de tudo o que é empírico, e o caráter sensível de todas as nossas ações concretas, que têm de ocorrer efetivamente no espaço e no tempo, que constitui o aparente paradoxo, descrito na segunda parte da citação acima. Se “todos os casos” de ações possíveis só podem ser sensíveis, ou seja, só podem acontecer na natureza, então deveriam estar todos submetidos à lei de causalidade necessária da natureza e não poderiam estar submetidos à lei da liberdade.

Para compreender esse aparente paradoxo, é importante recuperar alguns resultados da investigação sobre o conhecimento teórico realizada na primeira *Crítica*. Com a dedução transcendental das categorias e a exposição dos princípios do entendimento, Kant afirma ter estabelecido que esses princípios, também chamados de “leis da natureza”, são necessariamente válidos para todos os objetos da experiência possível, ou seja, para todos os objetos que aparecem para nós, sob as condições do espaço e do tempo. Uma das “leis da natureza”, a lei da causalidade, diz que todos os acontecimentos no tempo ocorrem segundo a ligação de causa e efeito. Na segunda analogia da experiência, Kant pretende provar que todas as mudanças, ou seja, todos os fenômenos que aparecem no tempo, estão necessariamente submetidos à lei da causalidade (KrV B233). Com a prova da validade objetiva da lei da causalidade para todos os objetos da experiência possível, impõe-se o problema da conciliação entre lei da natureza e lei da liberdade. Se todos os fenômenos que ocorrem no tempo estão submetidos à lei da causalidade necessária, então como é possível que um acontecimento ocorra livremente, ou seja, como é possível uma

causa livre que não seja “causada” por nenhuma outra causa no tempo?

Como bem se sabe, esse problema é enfrentado ainda no interior da primeira *Crítica*, na solução da terceira antinomia (KrV A532, B560). Ali, Kant argumenta que é possível conceber os acontecimentos no tempo sob dois pontos de vista distintos. Posso considerá-los como fenômenos, acontecimentos que se apresentam sempre na série temporal e que, nesta medida, têm de estar necessariamente submetidos à lei natural da causalidade e devem ser reportados sempre a uma causa anterior igualmente localizada no tempo. Assumindo outro ponto de vista, porém, posso também conceber os mesmos acontecimentos no tempo – desde que tenha algum motivo racional para isso – como estando submetidos não à lei de causalidade natural, mas à lei da liberdade. Nesse modo de consideração, a causa do acontecimento é espontânea e não está, ela mesma, no tempo, embora inicie uma série de acontecimentos temporais (KrV A537, B565).

Na solução da terceira antinomia, Kant discute como esse duplo modo de consideração pode ser aplicado às ações humanas (KrV A538, B566). Quando penso as ações do ponto de vista do conhecimento teórico, preciso encontrar sempre na sucessão temporal a ação anterior que foi a causa da ação que está sendo investigada. Dada uma ação B, ela tem de ser reportada a uma ação A que a causou e que precisa ser encontrada no tempo, em um encadeamento causal que é sempre sensível. Entretanto, se considero as ações de outro ponto de vista, elas podem ser reportadas a uma causalidade inteligível, ou seja, posso atribuir uma ação que ocorre no tempo (ou no mundo sensível) a uma

causa espontânea, que não está ela mesma no tempo, mas que inicia uma nova série temporal. Para deixar mais claro, todas as ações humanas estão no tempo, na medida em que os seres humanos são seres sensíveis, mas a atividade da razão prática pura de determinar a vontade a agir não está, ela mesma, no tempo. Assim, é possível dizer que o fundamento de determinação da vontade é inteligível e não sensível e, apesar de iniciar uma série de acontecimentos, não pode ser localizado na série temporal.

O exemplo da mentira maldosa oferecido por Kant para ilustrar esses dois modos de consideração é esclarecedor (KrV A554, B582). Ao investigar a ação concreta de alguém que mentiu, posso considerar essa ação do ponto de vista teórico, quando pretendo conhecer teoricamente as causas da ação. Neste modo de consideração, tenho de remeter a ação a algo que aconteceu no passado, segundo a lei de causalidade natural. Se alguém contou uma mentira maldosa é porque aprendeu que a mentira é tolerável ou porque teve más companhias ou por qualquer outro acontecimento no tempo. No entanto, ao investigar essa mesma ação do ponto de vista prático, posso pensar que, apesar de aquela pessoa ter sido ensinada a mentir, apesar de ter tido más companhias, ela possui a capacidade racional de refletir sobre seus princípios de ação e, assim, de agir de outro modo, inteiramente espontâneo e imprevisível do ponto de vista da necessidade natural. Para Kant, todas as pessoas, na medida em que são dotadas de razão prática pura, podem refletir sobre o princípio de mentir, julgar se esse princípio poderia ser adotado como universalmente válido e decidir não mentir seguindo uma causalidade racional inteiramente distinta da ordem de nossos impulsos sensíveis ou interesses empíricos que nos conduziriam a



mentir. Desse modo, aquele que conta uma mentira maldosa deve ser censurado por mentir, porque poderia, segundo a lei de sua razão prática, ter agido de outra maneira, quaisquer que fossem as circunstâncias empíricas que o conduziam para a mentira. Kant deixa claro que essa ordem racional – essa causalidade por liberdade que não se submete às leis da natureza – não pode ser localizada empiricamente na sucessão temporal. Trata-se de uma causalidade da razão que é inteiramente inteligível, mas que dá origem a uma série temporal sensível. Nesse sentido, Kant afirma:

Essa razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é *determinante* em relação a todo o novo estado, mas não é *determinável* (KrV A556, B584).

Embora na solução da terceira antinomia Kant já apresente a possibilidade de conceber duas espécies distintas de causalidade para uma mesma ação no tempo, tratava-se apenas de garantir o pensamento de uma causalidade livre. Não ficava provada nem a possibilidade nem a realidade da liberdade (A558, B586). Assim, o problema da aplicação da representação suprassensível da lei moral às ações concretas que ocorrem empiricamente não era ainda tematizado. A primeira *Crítica* expunha de que maneira a faculdade de julgar operava no âmbito teórico, sem ainda apresentar como problema de que maneira poderia operar no uso prático da razão. Na *Crítica da razão prática*, uma vez provada a efetividade da razão prática pura e a validade objetiva da lei da liberdade, Kant assume a tarefa de explicar como

a faculdade de julgar pode aplicar essa lei às ações que acontecem no mundo sensível.

Kant ressalta que a faculdade de julgar prática encontra as mesmas dificuldades que a faculdade de julgar teórica para aplicar a regra aos casos, mas com o acréscimo de dificuldades particulares, na medida em que não há nenhuma correspondência possível entre a representação da lei moral, que é puramente inteligível, e uma intuição sensível. Já antecipando as diferenças entre a faculdade de julgar nos usos teórico e prático, Kant afirma:

Portanto, a faculdade de julgar da razão prática pura está submetida às **mesmas dificuldades** que a faculdade de julgar da razão teórica pura, embora esta última tivesse em mãos um meio para escapar dessas dificuldades, a saber, porque, em vista do uso teórico, se **dependia de intuições** sobre as quais os conceitos puros do entendimento poderiam ser **aplicados**, e essas mesmas intuições (embora apenas para objetos dos sentidos) podiam ser todavia dadas a priori e, por conseguinte, no que concerne à conexão do diverso nas intuições, podiam ser dadas (enquanto esquema) conforme os conceitos puros do entendimento. Ao invés disso **o bem moral é algo suprassensível** quanto ao objeto, para o qual, portanto, não pode ser encontrado algo correspondente em **nenhuma intuição sensível**, e a faculdade de julgar sob leis da razão prática pura parece, por isso, estar submetida a **dificuldades particulares**, que se baseiam no seguinte: **uma lei da liberdade deve ser aplicada às ações enquanto acontecimentos que ocorrem no mundo sensível e que nessa medida pertencem, portanto, à natureza.** (KpV 5:68, grifos nossos).

É exatamente ao identificar as diferenças entre o modo de operar da faculdade de julgar no uso teórico e no uso prático que Kant encontrará a solução para a questão da aplicação da lei moral aos casos empíricos. Vejamos em detalhe como essa diferenciação ocorre.

A faculdade de julgar em geral é definida por Kant como a “capacidade de subsumir regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não” (KrV A132, B171). Na primeira *Crítica*, a Analítica dos Princípios dedicava-se inteiramente a mostrar como essa capacidade de subsumir casos às regras opera no uso teórico da razão, ou seja, quando se pretende conhecer objetos da experiência possível. Tratava-se de aplicar as regras de síntese do entendimento – os conceitos puros ou categorias fornecidas pelo entendimento – às representações sensíveis, ordenadas no espaço e no tempo. A principal dificuldade da faculdade de julgar teórica consistia em garantir a homogeneidade entre os conceitos do entendimento, que são representações *in abstracto*, e as intuições sensíveis de objetos que aparecem para nós *in concreto*, em uma ordenação espacial e temporal singular. No capítulo sobre o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, Kant explica como ocorre a subsunção das intuições sensíveis em conceitos, ou seja, como a faculdade de julgar aplica as categorias aos fenômenos (KrV A137, B176). Para fazer essa mediação entre os conceitos puros do entendimento, que são discursivos e abstratos, e as intuições, que são sensíveis e singulares, a faculdade de julgar se apoia em uma representação fornecida por outra faculdade. É a imaginação <Einbildungskraft> que fornece uma representação, em parte

sensível, em parte intelectual, designada por Kant como esquema transcendental (KrV, A138, B177). O esquema não consiste em uma imagem, mas na “representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito uma imagem” (KrV A140, B180). Para explicar o significado de um esquema, Kant apresenta exemplos de esquemas de conceitos empíricos. Para o conceito de cachorro, por exemplo, o esquema não é a imagem de um cachorro singular ou específico, mas a representação da regra segundo a qual a imaginação pode traçar em geral a imagem de um cachorro. Trata-se da representação ainda indeterminada de um animal, quadrúpede, etc. A explicação do esquema das categorias ou conceitos puros do entendimento é, contudo, um pouco mais difícil. As categorias não correspondem a nenhum objeto, na medida em que são as maneiras pelas quais podemos sintetizar o diverso das representações em conceitos de objetos. Entre as categorias e os fenômenos não há uma relação de correspondência como pode ocorrer com conceitos empíricos. No caso destes, as características sob o conceito podem ser intuídas sensivelmente: o conceito de cachorro reúne *in abstracto* as características que intuímos nas figuras de cachorros singulares. No caso das categorias o esquema é fornecido pela imaginação mediante uma determinação transcendental do tempo. Kant afirma:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso a priori na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à

categoria [...] na medida em que é universal e assenta sobre uma regra a priori. É, por outro lado, homogênea ao fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim uma **aplicação** da categoria aos fenômenos será possível mediante uma determinação transcendental do tempo que, com o esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria. (KrV A177, B139).

A aplicação das categorias, ocorre, portanto, mediante uma determinação transcendental do tempo fornecida pela imaginação, que assim apresenta um esquema para a categoria. Para a compreensão do texto da típica, importa particularmente recuperar o esquema da categoria de causalidade. Kant afirma que o esquema da causa e da causalidade consiste “na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra” (KrV A144, B183). Trata-se da representação de um ser no tempo que, uma vez posto, é sempre seguido de outro. Assim, o esquema da categoria de causalidade se refere à ordem do tempo e nada mais contém do que a relação de percepções no tempo (KrV A154, B184).

Ora, no uso prático da razão, a determinação da vontade mediante a representação da lei moral (ou lei da liberdade) não ocorre no tempo. Como vimos acima, trata-se de uma causalidade inteligível, fora do tempo, que inicia uma série causal de acontecimentos no tempo. Assim, para a aplicação da lei moral, a faculdade de julgar prática não pode contar com um esquema transcendental fornecido pela imaginação, ou seja, com uma determinação da ordem temporal segundo a regra da causalidade.

Não há um esquema que faça a mediação entre as representações inteligíveis e sensíveis. No entanto, Kant ressalta que apesar de enfrentar dificuldades maiores do que a faculdade de julgar teórica ainda é possível à faculdade de julgar prática trilhar um outro caminho.

## II. A “perspectiva favorável” da faculdade de julgar no uso prático da razão [§ 2 e 3]

Kant começa a apresentar a “perspectiva favorável” para a faculdade de julgar prática traçando a diferença entre a subsunção do caso à regra no uso teórico e a no uso prático:

Contudo, aqui se abre novamente uma perspectiva favorável para a faculdade de julgar prática pura. Na subsunção de uma ação possível para mim no mundo sensível, sob uma *lei prática pura*, não se trata da possibilidade da ação enquanto um acontecimento no mundo sensível; pois isso cabe ao julgamento do uso teórico da razão, segundo a lei da causalidade, que é um conceito do entendimento puro, para o qual ela tem um *esquema* na intuição sensível. A causalidade física ou a condição sob a qual ela tem lugar pertence aos conceitos da natureza, cujo esquema é traçado pela imaginação transcendental. (KpV 5:68).

Quando consideramos o caso das ações no mundo sensível do ponto de vista teórico, trata-se de investigar a causalidade física dos acontecimentos na natureza. Neste ponto de vista, encontramos-nos na posição de observadores dos fenômenos que ocorrem na natureza, com o intuito de compreendê-los. Nesse

sentido, embora a unidade de síntese da categoria de causalidade estabeleça a conexão necessária entre os fenômenos no tempo, não é a nossa razão que produz a ordem da sucessão temporal. Pelo contrário, já existe uma ordenação dos acontecimentos no espaço e no tempo e nós apreendemos essa ordenação, estabelecendo uma síntese da multiplicidade dos fenômenos no tempo, mediante conceitos. Nesse modo de consideração, a faculdade de julgar teórica, munida de um esquema na intuição sensível, fornecido pela imaginação transcendental, aplica a categoria de causalidade à ordem temporal dos acontecimentos. Quando se trata do uso prático da razão, a nossa posição não é a de observadores da natureza, mas de produtores de uma nova ordem a partir de nossa vontade que é determinada a agir pela atividade espontânea da razão prática pura. Mediante a representação da lei moral, segundo a qual comparamos se nossa máxima pode ser universalmente válida, determinamos nossa vontade a agir. Essa determinação da vontade pela mera representação formal da lei dá origem, de maneira espontânea e livre, a uma nova ordem de acontecimentos no mundo. Nesse modo de consideração, a faculdade de julgar não possui um esquema de ordenação das percepções no tempo, mas liga, mediante a representação da lei moral, o conceito de causalidade a condições que são totalmente distintas da ordem natural. Kant afirma:

Mas aqui não se trata do esquema de um caso segundo leis, mas do esquema (se a palavra é aqui apropriada) de uma própria lei, pois a *determinação da vontade* (não a ação em relação ao seu resultado) liga, unicamente

mediante a lei e sem nenhum outro fundamento de determinação, o conceito de causalidade a condições totalmente diferentes daquelas que constituem a conexão natural. (KpV 5:68/69).

A faculdade de julgar prática não busca uma regra para conectar as percepções recebidas em uma certa ordenação temporal. Ela não trabalha com um esquema sensível que permita a mediação entre o encadeamento dos fenômenos e a lei da causalidade. Pelo contrário, a tarefa da faculdade de julgar é de aplicar a lei moral às ações independentemente dos resultados possíveis das ações na ordem do tempo. Assim, embora utilize provisoriamente a expressão “esquema de uma lei”, Kant logo sinaliza, entre parênteses, a sua inadequação. A representação sensível da sucessão temporal não é adequada para a representação da lei da liberdade, já que se trata de um início espontâneo de uma nova ordem no tempo. No parágrafo seguinte, Kant ressalta que não é possível fornecer um esquema, ou seja, um procedimento universal da imaginação, para a aplicação da lei da liberdade. Ele afirma:

À lei da natureza, enquanto lei à qual estão submetidos os objetos da intuição sensível enquanto tais, tem de corresponder um esquema, isto é, um procedimento universal da imaginação (para apresentar a priori aos sentidos o conceito puro do entendimento que a lei determina). Mas sob a lei da liberdade (enquanto lei de uma causalidade que não é de modo algum condicionada sensivelmente) e, portanto, sob o conceito do bem incondicionado, **não pode ser colocada nenhuma intuição e, portanto, nenhum**



**esquema** em função de sua aplicação *in concreto*. (KpV 5:69 grifos nossos).

Por falta de um termo melhor, no Apêndice à Dialética transcendental da primeira *Crítica*, Kant já havia utilizado a expressão “análogo de um esquema” e “esquema da razão”<sup>1</sup> para apresentar um uso da faculdade de julgar em que esta faz aplicação da regra ao caso, sem encontrar um correspondente sensível na intuição. Ali Kant apresenta dois usos da razão quando esta pretende conhecer objetos: o apodítico e o hipotético (KrV A646, B674). No uso apodítico, a regra geral já está dada e cabe à faculdade de julgar aplicar essa regra ao particular, identificando se é possível subsumir as representações sensíveis às regras (ou conceitos puros do entendimento). No uso hipotético da razão, não há uma regra geral previamente dada, mas apenas uma ideia da razão admitida de modo problemático, para permitir que a razão busque a unidade sistemática dos conhecimentos fornecidos pelo entendimento (KrV A647, B675). Nesse caso, em que se investiga as leis empíricas da natureza assumindo como princípio a ideia de uma unidade sistemática de nosso conhecimento, a razão não pode se valer de nenhum

---

<sup>1</sup> Cf. KrV A665 B693: “No entanto, embora se não possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um **análogo desse esquema**, que é a ideia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio. [...] Portanto, a ideia da razão é um **análogo de um esquema** da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao **esquema da razão** não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento” (grifos nossos).

correspondente sensível para suas ideias. Assim, a faculdade de julgar, como não pode contar com um esquema sensível fornecido pela imaginação, encontra na própria razão, um “esquema” ao qual aplica os conceitos do entendimento. Esse “esquema da razão” consiste na regra de unidade sistemática de todo o uso do entendimento.

Ora, na segunda *Crítica*, apesar de flertar inicialmente com a expressão “esquema da lei”, Kant torna o quadro conceitual mais preciso ao introduzir um termo específico que não havia sido utilizado na primeira *Crítica* e na *Fundamentação*, e que tampouco reaparecerá nas obras posteriores: o “tipo” da lei moral. Ao invés de se referir a um “esquema da razão” ou a um “esquema da lei”, Kant designa esse modo de representação como “tipo da lei moral”:

Por conseguinte, a lei moral não tem nenhuma outra faculdade de conhecimento para mediar a aplicação dessa lei aos objetos da natureza senão o entendimento (não a imaginação), o qual pode colocar, sob uma ideia da razão, não um esquema da sensibilidade, mas uma lei em função da faculdade de julgar, e uma lei tal que possa ser apresentada *in concreto* nos objetos dos sentidos, e portanto uma lei da natureza, mas apenas segundo sua forma e nós podemos chamá-la por isso de **tipo da lei moral** <*Typus des Sittengesetzes*> (KpV 5:69).

Como a faculdade de julgar prática não pode receber uma representação sensível ou um esquema transcendental da imaginação, ela recorre então a uma representação abstrata de uma lei da natureza fornecida pelo entendimento. A

representação de uma lei da natureza é mais acessível para nós, pois as regras do entendimento possuem referência aos objetos sensíveis. É possível apresentar <darstellen> a lei da natureza “in concreto” mediante um esquema transcendental disponível para a aplicação da regra. No uso prático, a faculdade de julgar extrai do entendimento essa lei da natureza, ou seja, essa regra necessariamente e universalmente válida para os objetos da natureza, mas considera apenas a *forma* da lei, abstraindo exatamente dessa referência aos objetos dados em nossa intuição sensível. O “tipo” da lei moral é essa representação da lei da natureza fornecida pelo entendimento, mas apenas quanto à forma da lei.

Para compreender o significado do “tipo” da lei moral, é importante lembrar que, no procedimento de aplicação da lei moral aos casos sensíveis, a faculdade de julgar se vale das representações fornecidas *unicamente* pela razão e pelo entendimento: de um lado, a lei moral estabelecida pela razão prática pura e, de outro lado, a lei da natureza posta pelo entendimento. Esse procedimento de aplicação não envolve, portanto, nenhuma representação sensível, nem proveniente da sensibilidade, nem da imaginação <Einbildungskraft>. Assim, ao optar pelo termo em língua latina *Typus* e não pelo termo alemão *Bild*, Kant parece querer deixar claro que o “tipo” deve ser entendido não como uma imagem <*Bild*>, mas como uma forma fundamental <*Grundform*> ou modelo <*Muster*>. Trata-se apenas da representação abstrata e formal de uma *regra* universalmente válida, segundo a qual o entendimento compreende os fenômenos da natureza.

No § 59 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant torna esse vocabulário ainda mais preciso ao distinguir entre dois modos de apresentação ou “hipotipose” <*Hypotypose*> de um conceito: o esquemático e o simbólico<sup>2</sup>. O modo de apresentação esquemático é possível para um conceito do entendimento que tenha uma intuição correspondente dada. Nesse caso, os esquemas sensíveis apresentam diretamente o que é representado no conceito. No caso dos conceitos da razão, aos quais não corresponde nenhuma intuição sensível, não é possível nenhum “esquematismo”. Nota-se que Kant deixa de utilizar, na terceira *Crítica*, a ideia de um “esquematismo analógico” ou de um “esquema” da razão<sup>3</sup>. Em lugar disso, ele propõe o modo de representação simbólico. Nesse modo de representação a faculdade de julgar se vale de um procedimento análogo ao esquematismo, mas que mobiliza apenas a regra do procedimento e não a intuição ou, em outros termos, que ocorre “segundo a forma da reflexão, não segundo o conteúdo” (KdU 5:351). Trata-se, portanto, de uma apresentação indireta do conceito da razão,

---

<sup>2</sup> Nos *Progressos da Metafísica* Kant também dedica uma seção à distinção entre a apresentação imediata de um conceito do entendimento, designada como esquematismo, e a apresentação indireta de um conceito da razão chamada de “simbolização” <*Symbolisierung*> (cf. FM 20: 279-280).

<sup>3</sup> Seria preciso perguntar, contudo, por que depois de estabelecer a nítida diferença entre os modos de representação esquemático e simbólico na terceira *Crítica*, Kant volta a utilizar a expressão “esquematismo da analogia” em uma nota da *Religião nos limites da simples razão*. O autor parece ignorar sua própria distinção ao afirmar que “na ascensão do sensível para o suprassensível, se pode decerto esquematizar (fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo de sensível), mas de nenhum modo se pode inferir, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível, que ele deva atribuir-se igualmente ao suprassensível (e alargar assim o seu conceito)” (RGV 6:64).

mediante uma analogia. Para expor essa analogia, a faculdade de julgar exerce uma dupla atividade: “primeiro aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então aplica a mera regra da reflexão sobre essa intuição a um objeto inteiramente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo” (KdU 5:352).

Embora não utilize o termo “analogia” no texto da Típica, é possível afirmar que Kant propõe um modo de apresentação da lei moral que, nos termos da terceira *Crítica*, seria designado como indireto ou simbólico. Primeiro a faculdade de julgar representa a lei de causalidade física da natureza, que pode ser referida à intuição sensível, ou seja, aos acontecimentos empíricos no tempo. Em seguida, abstrai dessa representação toda e qualquer referência à intuição sensível, restando apenas a representação formal da regra da causalidade (ou de conexão entre causa e efeito). Essa regra pode então ser colocada no lugar da lei moral, na medida em que são idênticas sob o seguinte aspecto: a lei da natureza e a lei da liberdade são regras universalmente válidas.

### III. A lei da natureza como “tipo” da lei moral [§ 4 e 5]

No quarto parágrafo do texto da típica, Kant explicita como funciona esse procedimento pelo qual a faculdade de julgar se vale da lei da natureza como “tipo” para a lei moral:

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é a seguinte: pergunte a você mesmo, quanto à ação que você se propõe, se ainda poderia considerá-la como possível por sua vontade, caso ela devesse

acontecer segundo uma lei da natureza, da qual você mesmo fosse parte. Qualquer um julga de fato, segundo essa regra, se as ações são moralmente boas ou más. (KpV 5:69).

Nota-se aqui que a regra para a faculdade de julgar prática consiste em um procedimento conjectural: preciso me representar como fazendo parte de uma ordem da natureza, regida por leis, e então perguntar se a minha ação seria possível nessa ordem da natureza caso adquirisse o estatuto de lei. Embora Kant utilize o termo ação e não máxima nesta passagem, mais à frente no texto da típica ficará claro que se trata de uma comparação da máxima (ou princípio subjetivo de minha vontade) com uma lei universal da natureza. É possível vislumbrar a semelhança entre esse procedimento apresentado na Típica e o procedimento apresentado na Analítica como “lei fundamental da razão prática pura”: “Aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma lei universal” (KpV 5:31). Na Típica, Kant também propõe a comparação da máxima com a lei, mas substitui a “lei universal”, por “lei da natureza”. Em outras palavras, o procedimento consiste em perguntar se a máxima que serve como base para minhas ações seria compatível com uma lei universal da natureza, da qual eu faria parte.

Esse procedimento é exemplificado em seguida, a partir dos casos da promessa falsa, do suicídio e da indiferença à miséria alheia. Nas palavras de Kant:

Dessa maneira, diz-se: se cada um permite-se enganar quando acredita alcançar sua própria vantagem, ou considera-se autorizado a encurtar sua vida tão logo

sinta por ela completo fastio, ou observa a miséria do outro com total indiferença, e se você pertencesse a uma tal ordem das coisas, então como você ainda ficaria nela com concordância <Einstimmung> de sua vontade? Ora, cada um sabe muito bem que se ele apenas secretamente se permite enganar é exatamente porque nem todo mundo engana, ou que se ele não deixar notar que é indiferente, ninguém o seria imediatamente para com ele; (KpV 5:69).

Para julgar se cada uma dessas ações – enganar alguém para alcançar uma vantagem própria, ser indiferente à miséria alheia ou encurtar a própria vida em caso de fastio – são ou não morais, é preciso comparar a máxima das ações com uma lei universal da natureza. Kant sugere brevemente que nos dois primeiros casos é evidente que o princípio não pode se tornar uma lei universalmente válida. O fato de termos que praticar as ações *em segredo* ou *disfarçadamente* já é um sinal claro de que outros agentes não estariam de acordo com esses princípios. Kant não analisa em detalhe cada um desses casos, talvez pressupondo que eles já foram discutidos anteriormente.

Com efeito, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao apresentar a célebre “fórmula da lei da natureza”, Kant propõe um procedimento de comparação entre a máxima e a lei universal da natureza semelhante ao que será posteriormente exposto no texto da Típica e discute em seguida casos similares. Ele afirma que, assim como as outras fórmulas do imperativo categórico, a fórmula da lei da natureza consiste apenas em uma maneira de expressar o princípio supremo da razão pura prática: o imperativo categórico, que “é um único apenas” (GMS 4:421). Trata-se de

aproximar a ideia da razão prática pura à intuição e ao sentimento, “segundo uma certa analogia” *<nach einer gewissen Analogie>* (GMS 4:436). Na segunda seção, a fórmula da lei da natureza é apresentada como uma primeira “derivação” do imperativo categórico. Se o imperativo categórico consiste em agir de modo que a máxima possa se tornar uma lei universal (GMS 4:421), a derivação comanda a comparação da máxima com a universalidade da lei da natureza, considerada unicamente segundo a forma. Kant afirma:

Visto que a universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente natureza no sentido mais geral (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais, então o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: *age como se <als ob> a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza* (GMS 4:421).

Cabe observar o modo *conjectural* de representar a natureza nessa derivação do imperativo categórico, marcada pelo uso da expressão *<als ob>* que, na filosofia crítica, sinaliza o caráter subjetivo do modo de representar o suprassensível. Não se trata de representar, dogmaticamente, a existência real do conjunto de objetos da natureza e o encadeamento de seus acontecimentos, mas apenas de projetar uma natureza possível e de perguntar como essa natureza se comportaria, caso um princípio de ação fosse instituído como lei universalmente válida. É preciso



conceber como a natureza funcionaria se certo princípio de ação fosse adotado como uma de suas leis necessárias.

O primeiro caso que Kant discute é de alguém que adota como máxima colocar fim à própria vida ao constatar que os males são maiores do que os prazeres (GMS 4:422). Kant argumenta que uma máxima que envolva a destruição da vida não poderia se tornar uma lei universal da natureza, pois seria contraditório conceber uma ordem da natureza que decreta a sua própria destruição. Fica pressuposto neste argumento uma compreensão teleológica da natureza, que destina os seres vivos à auto-conservação. Nessa concepção, uma lei de destruição da vida seria contrária à subsistência da própria natureza.

O segundo caso é o de uma promessa falsa: alguém em dificuldade financeira adota como máxima pedir um empréstimo prometendo pagar depois, mesmo sabendo que não terá condições para isso (GMS 4:422). Kant argumenta que a máxima de enganar alguém para sair de uma situação embaraçosa não pode se tornar uma lei universal da natureza pois o próprio ato de enganar se tornaria impossível. Para conseguir fazer uma promessa é preciso que os agentes acreditem, em geral, em quem promete. Ora, em uma natureza em que fazer promessas falsas se tornasse lei, todos saberiam por antecipação que seriam enganados e não acreditariam em nenhuma promessa.

Por fim, Kant discute o caso de alguém que adota como máxima ser indiferente às adversidades dos outros<sup>4</sup> (GMS 4:423).

---

<sup>4</sup> Antes de discutir o caso da indiferença em relação ao próximo, Kant apresenta como terceiro exemplo a máxima de alguém que não cultiva seus talentos naturais (GMS 4:423). Não reconstruiremos a argumentação de Kant

Ora, quando refletimos se essa máxima poderia valer como lei universal da natureza, não ocorre nenhuma contradição interna à própria ideia de natureza, organizada segundo leis. De acordo com Kant, é possível conceber que uma natureza continuaria existindo, mesmo se todos os agentes adotassem o princípio da indiferença em relação ao bem-estar ou aos males dos outros. No entanto, ao querer que a máxima de indiferença se torne uma lei universalmente válida ocorreria uma contradição na própria vontade do agente, pois ele não pode querer viver em uma natureza, na qual todas as pessoas sejam indiferentes ao estado de miséria alheio<sup>5</sup>.

Em todos esses casos, Kant ressalta que a representação da máxima na forma de uma lei universal não pode acarretar uma contradição entre as leis da natureza ou na própria vontade. Nos dois primeiros casos, a representação da máxima da mentira e do suicídio levariam a uma contradição entre leis da natureza. A lei

---

sobre este ponto, pois o que nos interessa aqui é apenas retomar os três exemplos que são mencionados no texto da Típica.

<sup>5</sup> Beck chama atenção para uma possível má-compreensão desse caso da miséria alheia apresentado por Kant na *Fundamentação* (Beck, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 161-162). O texto de Kant pode dar a entender que o agente não pode querer a máxima da indiferença à miséria alheia se torne universal, porque não pode querer que as pessoas sejam indiferentes com relação às suas próprias dificuldades. Contudo, em termos kantianos, se o motivo pelo qual o agente não quer que a indiferença à miséria alheia se torne uma lei universal for unicamente a segurança de seu próprio bem estar em caso de dificuldades, ele estaria fazendo um cálculo egoísta e, portanto, heterônomo. Assim, Beck argumenta a contradição do querer ocorre não porque os motivos egoístas do agente são contrários à universalização da máxima, mas porque o agente concebe um todo em que os agentes são indiferentes às dificuldades alheias e, racionalmente, não pode querer fazer parte deste todo.

de subsistência da natureza seria incompatível com a lei da destruição dos seres vivos. Já a lei da mentira não seria compatível a lei da veracidade, que se faz necessária para que a própria mentira seja praticável. No terceiro caso, é a própria vontade que entra em contradição, pois quando alguém concebe que a indiferença à miséria alheia deveria ser uma lei universalmente válida, pois não pode querer, em geral, viver em um mundo em que todos são indiferentes à miséria alheia.

Não é apenas na *Fundamentação* que esses casos são mencionados. Na Dedução da *Crítica da razão prática*, ao antecipar o texto da Típica propondo um procedimento de comparação das máximas com uma “lei universal da natureza”, Kant discute os casos da mentira e do suicídio (KpV 5:43-45). A discussão sobre a máxima da promessa falsa é reformulada nos termos da máxima de falso testemunho:

Se a máxima segundo a qual eu tenho a intenção de dar um testemunho é examinada pela razão prática, eu sempre verifico como ela seria se valesse como lei universal da natureza. É manifesto que desse modo, ela necessitaria cada um à veracidade. Pois não pode ser compatível com a universalidade de uma lei da natureza aceitar depoimentos como provando algo e, no entanto, como sendo premeditadamente falsos (KpV 5:44).

A máxima de colocar fim à própria vida, por sua vez, é recolocada nos mesmos termos da *Fundamentação*:

Do mesmo modo, a máxima que eu adoto em vista da livre disposição sobre a minha vida é determinada

imediatamente quando eu me pergunto como ela teria de ser para que subsistisse uma natureza segundo uma lei desta máxima. Manifestamente, ninguém poderia, em uma tal natureza, colocar fim arbitrariamente à sua vida, pois uma tal constituição não seria uma ordem durável da natureza [...]” (KpV 5: 44).

A discussão desses casos na *Fundamentação* e na Dedução da segunda *Crítica*, ajuda a compreender a lacuna na exposição dos casos mencionados na Típica, cuja evidência parece pressuposta. No momento em que chega à redação do texto da Típica Kant já havia explicitado o procedimento de comparação da máxima com a forma da lei da natureza, mediante a análise desses casos. Entretanto, Kant acrescenta duas observações importantes sobre esse modo de representação da lei moral.

Em primeiro lugar, Kant faz a ressalva de que esse procedimento de comparação da máxima com a lei da natureza não pode ser, ele mesmo, o fundamento para a determinação da vontade:

por isso, essa comparação <*Vergleichung*> da máxima de suas ações com uma lei universal da natureza também **não é o fundamento de determinação da sua vontade**. Mas essa lei da natureza é ainda assim um tipo para o julgamento dessa máxima segundo princípios morais. Se a máxima da ação não é constituída de modo a resistir ao teste na forma de uma lei da natureza em geral, então ela é moralmente impossível. (KpV 5: 69 grifos nossos).

No caso das ações morais, apenas a lei moral, ou lei fundamental da razão prática pura, pode determinar a vontade a agir. A regra

do entendimento puro (lei da natureza) pode servir como tipo para a regra prática da razão pura (lei moral), mas é preciso tomar cuidado para não confundir a lei moral com a lei da natureza. Nesse sentido, o tipo oferece apenas um teste sobre a possibilidade moral das ações. Se ocorre uma contradição interna ao próprio conceito de natureza ou interna ao querer da própria vontade que representa sua máxima como lei da natureza, então o princípio de ação não é moralmente possível.

Em segundo lugar, Kant observa que esse modo de representação é adotado pela razão humana comum em seus juízos morais cotidianos, a fim de aproximar a lei moral de um modo de julgar que é mais familiar ao homem comum.

Até mesmo o entendimento mais comum julga dessa maneira, pois a lei da natureza encontra-se sempre como fundamento em todos os seus juízos mais habituais, mesmo nos juízos da experiência. Ele tem, portanto, essa lei sempre à mão, só que nos casos em que a causalidade por liberdade deve ser julgada, ele adota aquela *lei da natureza* meramente como o tipo de uma *lei da liberdade*, porque sem ter à mão algo que poderia adotar como exemplo no caso da experiência, ele não poderia alcançar, para a lei de uma razão prática, o uso na aplicação. (KpV 5:70).

Como vimos acima, a “lei da natureza”, é mais próxima à sensibilidade, na medida em que os conceitos do entendimento podem ser reportados às intuições sensíveis mediante esquemas. De acordo com Kant, a razão humana comum, em seus juízos cotidianos, utiliza a ideia de causalidade ou conexão entre causa e efeito para organizar os acontecimentos que aparecem para o

sujeito em certa ordenação temporal. No caso dos juízos morais, a faculdade de julgar prática mobiliza a mesma regra da causalidade, mas abstrai de toda a referência ao sensível e considera apenas que se trata de uma lei universalmente válida para todos os casos empíricos, ou seja, considera apenas a forma da universalidade lei.

Cabe perguntar qual é o significado do conceito de natureza<sup>6</sup> mobilizado nesse procedimento, familiar à razão humana comum, de comparação da máxima com a lei da natureza. Na primeira *Crítica*, Kant distingue claramente entre dois sentidos de natureza. De um lado, temos a natureza considerada do ponto de vista material (*natura materialiter spectata*) que consiste no conjunto de todos os fenômenos, ou seja, tudo o que aparece aos nossos sentidos sob as condições do espaço e do tempo (KrV B164). De outro lado, a natureza pode ser considerada do ponto de vista meramente formal (*natura formaliter spectata*), enquanto conjunto de leis necessárias que regulam os fenômenos. Essa concepção de natureza do ponto de vista formal consiste apenas na ideia de conformidade à lei

---

<sup>6</sup> Existe uma polêmica entre os comentadores com relação ao significado do conceito de natureza mobilizado por Kant na *Típica*. Em algumas passagens, Kant parece estar se referindo à forma da natureza enquanto conjunto dos fenômenos ordenados segundo leis mecânicas, por exemplo, quando afirma que a “lei da natureza” encontra-se como fundamento até mesmo nos “juízos de experiência” (KpV 5:70). Se considerarmos, porém, como Kant antecipa o texto da *Típica* ao introduzir, no interior da *Dedução*, a comparação da máxima com a lei, e especialmente o caso de não colocar fim arbitrariamente à vida, parece que está utilizando uma concepção de natureza que destina os seres vivos a certos fins (KpV 5:44) e, portanto, uma concepção teleológica da natureza.

<Gesetzmässigkeit> (KrV B165). É essa concepção de natureza em sentido estritamente formal que Kant retoma na Típica:

É portanto permitido usar a *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza inteligível*, desde que eu não transporte para essa natureza as intuições e aquilo que depende delas, mas me refira com isso meramente à **forma da conformidade à lei em geral <die Form der Gesetzmässigkeit>** (cujo conceito também se encontra no uso mais comum da razão humana, embora não possa ser conhecido como determinado a priori em nenhum outro propósito senão meramente o uso prático da razão). Pois as leis enquanto tais são nessa medida idênticas; onde quer que elas busquem o seu fundamento de determinação. (KpV 5:70).

Neste parágrafo Kant introduz um elemento novo: não afirma que a lei da natureza é o tipo da lei moral, mas que a natureza do mundo sensível pode ser utilizada como tipo da natureza inteligível. Quando consideramos unicamente a forma da conformidade à lei, é possível equiparar a lei da natureza que rege o mundo sensível com a lei da liberdade que institui uma natureza inteligível (ou suprassensível).

Na passagem já mencionada da Analítica da razão prática em que antecipa a Típica, Kant havia explicado a distinção entre a natureza sensível e a natureza inteligível dos seres humanos (KpV 5: 43). A “natureza sensível” consiste na determinação da vontade segundo leis empíricas (naturais), ou seja, segundo inclinações ou interesses, ao passo que a “natureza suprassensível” seria sua existência segundo leis da razão prática pura, que determina a vontade a agir independentemente de condições

empíricas. Assim, a lei da natureza sensível dos seres humanos é a heteronomia da vontade e a lei da natureza suprassensível é a autonomia da vontade, também designada como lei moral. Ali Kant coloca o problema da efetivação da natureza suprassensível dos seres humanos: é preciso que essa natureza possa ter efeitos no mundo sensível, sem perturbar a necessidade das leis físicas da natureza. Ele afirma:

Mas a lei dessa autonomia é a lei moral, que é a lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um puro mundo do entendimento, cujo antítipo <Gegenbild> deve existir no mundo sensível, mas ao mesmo tempo, sem prejuízo às leis desse mundo. Poderíamos chamar a primeira de *natureza arquetípica* <urbildliche> (*natura archetypa*) que conhecemos apenas pela razão, mas a última de *natureza ectípica* <gegenbildliche> (*natura ectypa*), porque ela contém o possível efeito da ideia da primeira enquanto fundamento de determinação da vontade. (KpV 5: 43).

A exposição da consciência da auto-legislação ou autonomia da vontade realizada ao longo da Analítica da razão prática (KpV 5:31), permite a Kant propor a mediação entre a natureza suprassensível ou arquetípica e a natureza sensível ou ectípica (KpV 5:43). A aplicação da lei moral ao mundo sensível se torna possível porque não contém nada senão o próprio conceito de autonomia da vontade, ou seja, de uma legislação instituída pela própria razão prática pura, na medida em que visa a universalidade do princípio que tomo como base para minhas ações.



Com esse modo de representação da lei moral não se pretende nenhum conhecimento teórico de objetos suprassensíveis pertencentes a um mundo inteligível. A consciência que temos da autonomia da vontade, isto é, de que ela é capaz de se autodeterminar a agir mediante a representação de uma legislação instituída pela razão prática pura (independente da lei natural), não nos permite determinar os conceitos de objetos suprassensíveis (KpV 5:43). A consciência da atividade prática pura da razão nos permite unicamente determinar e, portanto, conhecer uma lei e não objetos (KpV 5: 43). No final da Típica, Kant insistirá precisamente nessa redução do suprassensível a uma mera forma legislativa, para explicar a função da típica da faculdade de julgar.

#### **IV. A “típica” como proteção contra o empirismo e o misticismo [§ 6]**

Kant começa o último parágrafo da Típica relembrando as asserções iniciais da “Dedução dos princípios da razão prática pura”: o único acesso que temos ao mundo inteligível consiste em nossa consciência da liberdade que tem de ser necessariamente pressuposta mediante o “fato da razão”, ou seja, mediante a consciência que temos de que a razão pura é efetivamente prática (KpV 5:42). Essa consciência da liberdade, mediante a consciência da lei moral, não nos permite conhecer objetos inteligíveis, mas apenas admitir a sua realidade em função da lei moral. Assim, nada resta à típica da faculdade de julgar para fazer a mediação entre o inteligível e o sensível do que a forma da lei. Kant afirma:

No mais, visto que tudo o que é inteligível não há nada além da liberdade (mediante a lei moral), e apenas na medida em que essa liberdade é uma pressuposição inseparável daquela lei, e visto que, além disso, todos os objetos inteligíveis para os quais a razão ainda possa nos conduzir, sob a direção dessa lei, não têm, por sua vez, nenhuma realidade para nós senão em função dessa lei e do uso da razão prática pura, sendo esta razão, contudo, justificada e mesmo necessitada a usar a natureza (segundo a forma pura do entendimento dessa natureza) como tipo para a faculdade de julgar, então a presente observação serve para evitar que aquilo que pertence à típica dos conceitos seja contado entre os conceitos. (KpV, 5:69).

Kant propõe que a representação da lei moral mediante um tipo, ou seja, mediante a utilização da forma da lei da natureza, permite evitar dois tipos de erros conceituais: de um lado, o erro dos empiristas que encontram seu princípio moral no interior da natureza sensível, recusando a possibilidade de assumir princípios racionais de caráter universalista; de outro lado, o erro dos místicos ou fanáticos que buscam seu princípio moral para além da natureza sensível, acreditando possuir um conhecimento teórico objetivo sobre os objetos suprassensíveis.

Em um primeiro momento, ecoando a recusa do princípio empírico da felicidade própria empreendida na *Fundamentação* (GMS 4:442), Kant afirma que a Típica tem como principal função proteger contra o empirismo da razão prática. Ao longo da segunda *Crítica*, Kant já havia argumentado que as filosofias empiristas erram ao colocar como fundamento de

determinação da vontade motivos extraídos da experiência (educação, constituição civil, sentimento físico ou sentimento moral), porque estes não são aptos à universalidade (KpV 5: 40-41), ou seja, são motivos que dependem de circunstâncias contingentes e históricas. Kant reitera aqui sua posição, propondo que a típica da faculdade de julgar ajuda a lembrar que os conceitos de bem e de mal não podem ser derivados da natureza sensível. A faculdade de julgar só pode extrair da ordem natural *a forma da lei* para utilizá-la como tipo para a lei moral. Kant escreve:

Essa típica, portanto, enquanto típica da faculdade de julgar, **protege contra o empirismo da razão prática** que coloca os conceitos práticos do bem e do mal meramente nas consequências da experiência (na assim chamada felicidade), muito embora esta, e as consequências infinitamente úteis de uma vontade determinada pelo amor de si mesma, caso essa vontade adotasse ao mesmo tempo a si mesma também como uma lei universal da natureza possa sem dúvida servir como tipo totalmente adequado ao bem moral, mas sem ser idêntico a esse (KpV 5:70).

Em um segundo momento, Kant argumenta que a típica também tem como função explicitar a irreflexão de filósofos místicos ou fanáticos que hipostasiam conceitos puramente racionais, ou seja, que consideram como objetos reais os conceitos que deveriam servir apenas como modelo ou arquétipo para julgar as ações morais. Na medida em que a típica da faculdade de julgar evidencia que a imaginação não fornece esquemas sensíveis para a aplicação da lei moral, isto é, não fornece intuições possíveis para os conceitos práticos, ela limita as pretensões transcendentais

da razão. Os conceitos de bem e de mal não podem estar fundados em qualquer intuição sobre a vontade divina ou sobre seres suprassensíveis, mas unicamente na consciência que os seres racionais possuem de sua capacidade de auto-determinação pela lei moral. Esta lei pode ser simbolizada por meio do tipo, mas não esquematizada. Nas palavras de Kant:

Essa mesma típica protege contra o **misticismo da razão prática**, o qual adota como *esquema* aquilo que servia apenas como *símbolo*, isto é, coloca as intuições efetivas como base para a aplicação dos conceitos morais e todavia não sensíveis (de um invisível reino de Deus) e divaga no transcendente. (KpV 5:70).

Em contraposição ao empirismo e ao misticismo, Kant oferece como único caminho possível o “racionalismo da faculdade de julgar”, que se recusa a extrair os conceitos de bem moral das experiências contingentes de felicidade, do mesmo modo que rejeita que esses conceitos estejam fundados em um conhecimento transcendente de Deus ou de objetos suprassensíveis.

Ao uso dos conceitos morais é adequado apenas o racionalismo da faculdade de julgar, o qual não retira da natureza sensível nada além do que a razão pura pode pensar por si mesma, isto é, a conformidade à lei, e não introduz no suprassensível nada além do que, inversamente se deixa efetivamente apresentar pelas ações no mundo sensível, segundo a regra formal de uma lei da natureza em geral (KpV 5:71).

Com a típica da faculdade de julgar Kant reitera, mais uma vez, que, em sua filosofia moral, o princípio não pode ser apoiado “nem no céu, nem na terra” – nem no conceito Deus, nem nas circunstâncias empíricas da natureza humana – mas apenas na consciência da autonomia da vontade.

## V. Nota bibliográfica sobre a Típica

Ainda que diversos artigos e comentários sobre a *Crítica da razão prática* se refiram à seção da típica da faculdade de julgar prática, poucos estudos se dedicaram a analisar esse texto de maneira aprofundada e reconheceram a sua relevância no interior do projeto crítico. Na maioria dos casos, a seção da típica é tratada de maneira breve, indireta ou lateral. No volume de comentário à *Crítica da razão prática* da *Klassiker Auslegen* (2002), por exemplo, Annemarie Pieper dedica apenas algumas páginas finais de seu comentário à “faculdade de julgar prática”. Recentemente, essa lacuna foi preenchida por alguns estudos dedicados exclusivamente ao texto da típica. É o caso do artigo que relaciona a típica às categorias da liberdade de Zimmermann “Wovon handelt Kants „Typik der reinen praktischen Urteilskraft?“” (2015) e da análise extensa, e rigorosa de Adam Westra, em seu livro *The Typic in Kant’s Critique of Practical Reason. Moral Judgment and Symbolic representation* (2016), dedicado inteiramente à típica. Em seu estudo Westra apresenta um excelente recenseamento das principais interpretações da típica da faculdade de julgar. Devido à preocupação central com a análise rigorosa do texto kantiano, o livro talvez seja o melhor ponto de partida tanto para quem quer

se situar no debate, quanto para quem procura entender o texto de Kant.

Quanto aos comentários mais antigos, cabe mencionar alguns deles. No clássico *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (1960), Lewis White Beck destina uma seção do livro a explicar, em linguagem simples e introdutória, a típica da faculdade de julgar prática pura. Um ponto interessante do comentário consiste na discussão dos diferentes sentidos de natureza que podem estar implícitos na ideia de “lei da natureza”: a natureza como conjunto de fenômenos regidos por leis mecânicas e a natureza como organismo, concebida a partir de princípios teleológicos (p.154-163).

No artigo “Der Schematismus der praktischen Vernunft” (1965), Silber não pretende explicar propriamente o “esquematismo da razão prática”, mas somente apresentar o problema de um possível esquematismo da ideia de sumo bem. Ainda que não faça uma análise rigorosa do texto da típica e que promova deslocamentos conceituais não corroborados pelo texto de Kant, o artigo auxilia, de maneira geral, a compreender como funciona o esquematismo teórico em comparação com a ausência de um esquema sensível para a faculdade de julgar prática. Silber ressalta a importância de se compreender que, no âmbito teórico, trata-se do ponto de vista do observador ou do investigador da natureza e, no âmbito prático, trata-se de produzir uma nova ordem que difere da ordem sensível dada na natureza. (Cf. p. 258-259).

No capítulo “Das Naturgesetz als Symbol des Sittengesetzes” (1968), Bielefeldt oferece uma leitura da Típica da faculdade de julgar mobilizando a compreensão de símbolo que

Kant desenvolve apenas na terceira *Crítica*. Embora transporte, de maneira não muito justificada, os conceitos de “representação indireta” e “analogia” para a análise da Típica, o artigo de Bielefeldt tem o mérito de explicitar como o procedimento apresentando na *Crítica* consiste em uma “analogia” baseada meramente na estrutura formal da legiformidade <*Gesetzlichkeit*> (p.56-57).

## Referências

BECK, Lewis White (1960). **Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Londres: University of Chicago Press, p. 154-163.

SILBER, John R. (1965). Der Schematismus der praktischen Vernunft. In: **Kant-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, v. 56, 1965, p.253-273.

HENRICHS, Jürgen. (1968). **Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants**. Bonn: H. Bouvier, p. 54-60.

BIELEFELDT, Heiner (1968). **Kants Symbolic. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie**. München: Karl Alber Verlag, Versão em inglês: **Symbolic representation in Kant's practical philosophy** (2009). Cambridge University Press.

MARTY, François (1980). **La naissance de la métaphisique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie**. Paris: Beauchesne.

GIL, Fernando (2001). De la Typique de la raison pratique au schématisme de la communauté. In: **Archives de Philosophie** 64, p. 57-70.

PIPER, Annemarie (2002). Zweites Hauptstück (57-71). In: HÖFFE, O. (Org.). **Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft**. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag.

HULSHOF, Monique (2011). “A condição de aplicação da lei moral: a natureza sensível como “tipo” para a faculdade de julgar prática”. In: **O problema da coisa em si entre teoria e prática**:



**uma exigência Crítica.** Tese de doutorado defendida pelo departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

ZIMMERMAN, Stephan (2015). Wovon handelt Kants „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“? In: **Kant-Studien**. Volume 106 Issue 3.

SCALIA, Lara. (2021). From the Schematism to the Typic. How Can We Be moral? In: **Con-textos Kantianos**. International Journal of Philosophy. N. 13. Junho 2021.p pp.323-343.

SEEBERG, Ulrich (2015). Verbete “Typik der reinen praktischen Urteilskraft”. In: **Kant-Lexikon**. Berlin: Walter de Gruyter.

WESTRA, Adam. (2016). **The Typic in Kant’s Critique of Practical Reason**. Moral Judgment and Symbolic Representation. Kantstudien-Ergänzungshefte, livro 188. Berlin: Walter de Gruyter.

## Dos Motivos da Razão Prática Pura

Julio Esteves\*

*É necessário que ele cresça e que eu diminua (João 3:30)*

Há já alguns anos, tive publicado um artigo, cujo tema central foi justamente o valor posicional do sentimento do respeito no capítulo terceiro da *Crítica da Razão Prática* (Esteves, 2009, pp. 75-89). O convite para escrever este capítulo do comentário cooperativo à segunda *Crítica* acabou me proporcionando a oportunidade de corrigir erros que eu cometera naquele artigo. Esses erros se deveram à minha recepção pouco crítica de interpretações amplamente difundidas e compartilhadas por autorizados intérpretes de Kant, como Lewis White Beck, Henry Allison e Andrews Reath, pelos quais fui muito influenciado.

O primeiro erro a ser aqui corrigido está relacionado ao problema do qual o sentimento do respeito é chamado a dar conta. Entretanto, para poder expor claramente a divergência entre minha atual interpretação do problema no interior do qual é introduzido o sentimento do respeito e a interpretação amplamente prevalecente e que fora aceita por mim, preciso antes recordar duas importantes distinções feitas na filosofia moral kantiana. A primeira é a importante distinção entre vontade

---

\* (UENF/CNPq).

(Wille) e arbítrio (Willkür). A segunda é a distinção entre *principium diiudicationis* e *principium executionis*.

Como observa Lewis White Beck, a distinção Wille/Willkür já estava implicitamente operando na *Crítica da Razão Prática*, assim como em outros escritos relacionados à filosofia moral, mas Kant só veio a formulá-la clara e explicitamente muito mais tarde, na *Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, Kant começa definindo faculdade de apetição em geral como faculdade ou poder de, por meio de representações, ser causa dos objetos dessas representações. Segundo essa definição, podemos perfeitamente admitir que animais sejam dotados da faculdade de apetição. Mas quando as representações por meio das quais a faculdade de apetição pode ser causa da existência dos objetos não são representações quaisquer, mas, sim, especificamente, conceitos ou princípios, ou, em outros termos, representações linguísticas, ela “se chama faculdade de **fazer ou não fazer a seu bel-prazer**, na medida em que seu fundamento de determinação para a ação se encontra nela mesma, não no objeto” (6: 213, p.19; grifado no original).\* Ora, em contraposição aos animais, agentes racionais em geral, e o homem, em particular, por serem capazes de representação linguística, são dotados desse tipo de faculdade de apetição. E também pelo fato de se determinarem à causalidade dos objetos mediante representações linguísticas, agentes

---

\* Como de praxe, as obras de Kant serão citadas de acordo com a numeração da *Academia*. No caso das traduções brasileiras de que disponho, acrescentei os números das páginas, para facilitar a consulta por parte do leitor. Alterações feitas por mim nessas traduções foram devidamente assinaladas. A tradução de passagens da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Antropologia do ponto de vista Pragmático* é de minha responsabilidade.

racionais são capazes de tomar posição diante da pergunta se vão ou não ser causa dos objetos, se vão ou não fazer o que se representam, numa palavra, possuem a propriedade da liberdade. Na medida em que a faculdade de apetição por conceitos ou princípios está ligada à consciência de ter o poder de ser efetivamente causa dos objetos das representações, Kant a denomina arbítrio (*Willkür*), caso contrário, seu ato de volição se reduz ao mero desejo (*Wunsch*).<sup>1</sup> Kant então acrescenta que a

faculdade de apetição cujo fundamento interno de determinação – portanto, o querer mesmo – encontra-se na razão do sujeito chama-se **vontade**. A vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática (6: 213, p.19; grifado no original).

Como explica Beck (1960, pp.178-9), mediante a distinção *Wille/Willkür*, Kant põe em relevo diferentes aspectos ou funções da faculdade de apetição por conceitos ou princípios, como vemos na passagem acima. Assim, a vontade, ou *Wille* em

---

<sup>1</sup> A distinção arbítrio (*Willkür*)/ desejo (*Wunsch*) assume importância maior na Doutrina do Direito da mesma *Metafísica dos Costumes*. Pois, para Kant, relação jurídica só existe entre pessoas conscientes da capacidade de serem causa dos objetos de suas representações, por conseguinte, entre arbitrios, nunca para com ou entre pessoas meramente portadoras de desejo (*Wunsch*). Um mendigo que deseja esmolas não pode exigir na justiça que lhe sejam dadas, só pode esperar pela livre caridade das pessoas, mas um proprietário pode ir à justiça para reaver um bem que lhe foi roubado.

sentido técnico e preciso, é interpretada por Kant à luz de um conceito tomado emprestado à filosofia política, mais exatamente, em analogia com o poder legislador. Assim, a vontade não está relacionada a ações particulares, mas à elaboração dos princípios, fundamentos de determinação ou leis. Eis por que Kant diz que ela é a própria razão prática. E, ainda em analogia com a filosofia política, Kant toma o arbítrio, ou *Willkür* em sentido técnico e preciso, como sendo a faculdade de apetição em sua função executiva, por conseguinte, como relacionada à execução de ações particulares. Numa palavra, a *Wille* é a legisladora de leis e princípios gerais, para que a *Willkür* execute ações particulares à luz dos mesmos.<sup>2</sup>

Como a distinção *Wille/Willkür* assenta numa metáfora oriunda do pensamento político, poder-se-ia ser induzido ao erro de concluir que seriam faculdades de algum modo ontologicamente separadas, do mesmo modo que o poder legislativo (o congresso, por exemplo) está num prédio, e o executivo (o presidente, por exemplo) está sediado em outro. A esse respeito, Beck (1993, p. 41) adverte que

---

<sup>2</sup> Beck afirma que haveria uma distinção paralela entre dois conceitos de liberdade, a liberdade como espontaneidade, tal como introduzida na primeira *Crítica*, e a liberdade como autonomia, introduzida na *Fundamentação*. No final das contas, ambos os conceitos de liberdade seriam atribuídos a *Willkür*, que somente seria verdadeiramente livre quanto agisse segundo a lei fornecida pela *Wille*, enquanto razão prática **pura**. Beck (1960, p. 180) segue um tanto acriticamente a posição de Kant em sua afirmação de que a *Wille* não é propriamente livre, porque não age. Isso não me parece correto, pois, afinal, à *Wille* cabe a *Gesetzgebung*, ou seja, a legislação, a **ação** de legislar a própria lei da liberdade. Além disso, como buscarei mostrar a seguir, a liberdade da *Wille* está na base dos argumentos desenvolvidos por Kant no capítulo III da segunda *Crítica*.

pode parecer que agora temos dois conceitos de vontade, totalmente diferentes um do outro. Àquela que é chamada de Willkür na *Metafísica dos Costumes*, podemos nos referir como faculdade *executiva*. A outra, que é a razão prática pura, é Wille em sentido estrito e pode ser chamada de faculdade *legislativa*. “Da Wille, surgem leis; da Willkür, máximas.”<sup>3</sup> Assim, em última análise, não existem duas vontades distintas ou duas diferentes faculdades relacionadas apenas de uma maneira externa ou coercitiva. Encontramos a Wille e suas leis por meio de um argumento regressivo que remonta às condições da Willkür, não separando-as e voltando-nos para algum legislador externo (Deus ou a natureza) imposto à Willkür. (...) Willkür, a faculdade da espontaneidade, só é totalmente espontânea quando a sua ação é governada por uma lei da razão prática pura, e não quando aceita uma regra dada pela natureza com vistas à realização de algum desejo. A razão pura só é eficaz, isto é, prática, mediante a aceitação de sua lei como motivo (Triebfeder) pela Willkür. A sua lei nunca é uma lei de ação, mas uma lei para a escolha de máximas para uma ação; ela deixa indeterminada a ação específica, e a Willkür (...) determina a própria ação.

Assim, longe de serem duas faculdades ontologicamente distintas, Wille e Willkür designam dois aspectos da volição humana distintos, mas complementares. Contudo, gostaria ainda de acentuar dois pontos que aparecem na citação acima. Em primeiro lugar, como salienta o próprio Kant, a função executiva da Willkür diz respeito não somente à execução de ações

---

<sup>3</sup> *Metafísica dos Costumes*, 6: 226, p.32.

particulares, mas também à seleção de máximas particulares, o que é feito à luz das leis ou princípios provenientes da Wille, enquanto razão prática pura legisladora. Em segundo lugar, como enfatiza Beck, por sua vez, a razão prática pura legisladora só pode se tornar efetiva, se sua lei for acolhida como motivo ou móbil (Triebfeder) pela Willkür. Entretanto, o acolhimento da lei pela Willkür pressupõe que a própria Wille tenha anteriormente acolhido ou legislado a lei da razão prática pura. A importância dessas observações será evidenciada mais à frente.

Passemos, agora, para a segunda importante distinção acima mencionada. Apresentemo-la nas próprias palavras de Kant, em suas *Lições de Ética*:

Temos primeiramente de considerar dois aspectos aqui: o princípio de judicção da obrigação e o princípio da execução ou realização da obrigação. Devemos aqui distinguir diretriz (Richtschnur) e móbil (Triebfeder). Diretriz é o princípio de judicção, e móbil (Triebfeder) é o princípio da execução da obrigação, de modo que, se eles forem trocados, tudo na moralidade resulta errôneo. Se a questão é o que é ou não moralmente bom, então esse é o princípio de judicção segundo o qual julgo a bondade da ação. Mas se a questão é o que me move a viver conforme essa lei, então esse é o princípio do móbil. A equidade da ação é o fundamento objetivo, mas ainda não o fundamento subjetivo. Aquilo que me impele a fazer o que o entendimento diz que eu devo fazer são os motivos subjective moventia (27: 274, p. 149).

Como o texto acima se encontra em lições que Kant ministrava desde o período pré- crítico, muitos intérpretes se

inclinam a dizer que ele não teria ainda chegado à concepção característica de sua filosofia moral crítica, segundo a qual o princípio de judicação deveria funcionar como o princípio de execução, em outras palavras, que o princípio de avaliação da bondade de cursos de ação deve funcionar como motivo para tais ações, se elas devem possuir autêntico valor moral. Essa questão não tem nenhuma relevância para nós aqui, pois o que importa é que Kant está traçando uma distinção entre duas diferentes **funções** que princípios práticos são chamados a cumprir, a qual não impede que um mesmo princípio possa de algum modo exercer ambas as funções. O que importa para nós, nesta altura, é o paralelismo entre as duas distinções acima apresentadas. Com efeito, podemos dizer que a *Wille* é a responsável pela judicação da obrigação, ao passo que a *Willkür* é a responsável pela execução da obrigação.

Isso posto, podemos agora perguntar: qual é a função que é tematizada no capítulo sobre os motivos ou móbeis (*Triebfedern*) da razão prática pura? Ora, a própria ocorrência da palavra *Triebfedern* no título do capítulo parece não deixar sombra de dúvida: só poderia se tratar do problema da motivação, mais exatamente, do problema da execução pela *Willkür* daquilo que a *Wille*, como razão prática pura, representa como uma obrigação. Essa é exatamente a interpretação usual do valor posicional do sentimento do respeito no capítulo III da segunda *Crítica*, segundo os mais autorizados intérpretes, como, por exemplo, Henry Allison (1990, p.120):

O que está envolvido no agir por dever? Como devemos compreender essa espécie de motivação



singular, na qual o mero fato de um curso de ação ser moralmente devido pode servir como um motivo suficiente para adotá-lo, independentemente de e até mesmo contrariamente a outros interesses de uma pessoa, enquanto agente racional sensivelmente afetado? Este é precisamente o problema do *principium executionis*, que (...) Kant apresentou claramente nas suas lições, sem ser capaz de responder adequadamente. A sua nova tentativa, totalmente crítica, de responder a essa questão está contida na sua explicação do respeito pela lei como o único motivo moral legítimo.<sup>4</sup>

Em contraposição à interpretação acima, que um dia eu próprio defendi, proponho agora compreender o sentimento do respeito não como relacionado ao problema da motivação para a execução de ações morais particulares pela Willkür, por conseguinte, não como uma resposta ao problema do *principium executionis*, mas como **primariamente** relacionado ao *principium diudicationis*, mais exatamente, à tomada de consciência e acolhimento da lei moral pela Wille. Eu disse primariamente, porque, em primeiro lugar, como Wille e Willkür não são faculdades ontologicamente distintas e separadas, o que quer que

---

<sup>4</sup> Num recente livro dedicado à *Fundamentação*, Allison reafirma sua interpretação do valor posicional do sentimento do respeito, em seu comentário sobre a terceira proposição da primeira seção da obra: “(...) o conceito do respeito (...) como o fundamento motivador subjetivo ou o *principium executionis*, com a lei prática moral ainda não especificada servindo como o fundamento objetivo da vontade ou seu *principium diudicationis*” (2011, p.128). Podemos dar outros exemplos de interpretação do respeito como dizendo respeito ao problema da execução da obrigação ou da motivação para ações morais particulares. Assim, por exemplo, Harald Köhl afirma que “o respeito é motivo para ações morais” (1990, p. 138).

diga respeito à primeira terá consequências para a segunda. Na verdade, como foi dito acima, para que a Willkür venha a executar o que a lei moral ordena, é preciso, antes, que a Wille acolha a lei moral e a ponha à disposição da Willkür. E, como buscarei mostrar, é exatamente esse acolhimento da lei moral pela Wille que está em questão no capítulo III da segunda *Crítica*. Em segundo lugar, o Kant da fase crítica é, indubitavelmente, um representante do assim chamado internalismo da motivação moral, segundo o qual há uma conexão intrínseca e necessária entre a convicção, crença ou juízo de que X deve ser feito e um motivo para fazer X. Em outras palavras, ao aspecto cognitivo da moral é inerente o aspecto motivacional. Desse modo, o acolhimento da lei moral como *principium diudicationis* pela Wille contém em si, necessariamente, um motivo para agir em conformidade. Na verdade, tomar consciência da lei moral como princípio supremo de ajuizamento das ações equivale a tomar interesse por ela, ou seja, a ter nesse princípio um motivo (suficiente) para cumprir seus mandamentos. Porém, uma coisa tem de ficar clara já nesta altura: o respeito não poderia estar relacionado ao problema do *principium executionis*, porque **o respeito não é o motivo de ações morais particulares**. O motivo de tais ações é a lei moral, mais precisamente, a consciência da lei moral.<sup>5</sup> Desse modo, posso me considerar dispensado da difícil

---

<sup>5</sup> Cf., a esse respeito, Beck (1960, p. 221): “A despeito do que Kant diz, a lei **ela própria** não é o motivo. É que uma lei não é exatamente o tipo de coisa que possa ser um motivo. No máximo, a consciência de uma lei pode ser um motivo. Se a própria lei fosse o determinante da conduta, sem a intervenção da consciência (o que significa, para nós, seres humanos, a do sentimento), ela não seria uma lei prática, e os seres humanos não seriam agentes livres” (grifado

tarefa encarada por todos os tradutores da segunda *Crítica*, na tentativa de se manterem fiéis à distinção entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund*, feita por Kant na *Fundamentação*.<sup>6</sup> Assim, continuarei a me referir ao respeito como *Triebfeder* ou motivo, acompanhando a excelente tradução de Valério Rohden, deixando claro que o respeito não é o motivo de ações morais particulares.

Porém, se o respeito não é o motivo de ações morais particulares, por que esse sentimento figura como personagem principal no capítulo que leva justamente o seguinte título: *Dos Motivos da Razão Prática Pura*? Aliás, deveria causar estranheza aos intérpretes em geral o fato de Kant se referir a *Triebfedern*, ou seja, a motivos, no plural, no título do capítulo III, já que, aparentemente, só há um único candidato a motivo da razão prática **pura**, i.e. o respeito, posto que as inclinações estão naturalmente excluídas disso.

Ora, é interessante observar que os intérpretes do sentimento do respeito que o tomam como sendo a resposta de Kant à questão da motivação para ações morais particulares se distinguem entre os que Richard McCarty (1993, p. 423) chama de intelectualistas, de um lado, e os afetivistas, de outro lado. Os primeiros são aqueles que sustentam que o reconhecimento da autoridade suprema da lei moral é o motivo suficiente e exclusivo de ações dotadas de autêntico valor moral. Para essa corrente de

---

no original). Entretanto, o próprio Kant se expressa corretamente em algumas passagens, como, por exemplo, ao se referir ao respeito “como efeito da consciência da lei moral” (A 133).

<sup>6</sup> Cf., a esse respeito, a minuciosa explicação dada por Valério Rohden nas páginas 114-5 de sua tradução da *Crítica da Razão Prática*

intérpretes, a dificuldade está no que fazer com o sentimento do respeito. Alguns deles simplesmente o descartam sob a alegação de que a tentativa kantiana de introduzir um sentimento na motivação moral seria mero resquício da simpatia que ele no passado nutrira pela *moral sense theory*<sup>7</sup> (McCarty, p. 421), algo completamente incompatível com a concepção crítica de uma razão prática **pura** (McCarty, pp. 424-5). Em outras palavras, eles consideram que Kant, de fato, introduziu o respeito visando a dar conta da motivação, mas que teria se equivocado ao fazê-lo. Outros intérpretes, como Andrews Reath e Henry Allison, apesar de não descartarem como confusas as referências de Kant ao sentimento do respeito, sustentam que a consciência da lei moral é o motivo suficiente de ações morais e que aquele sentimento não passa de um mero efeito dessa consciência sobre a sensibilidade do ser racional finito.<sup>8</sup> O problema dessa linha de interpretação é que o respeito é rebaixado a um mero

---

<sup>7</sup> A assim chamada *moral sense theory*, com a qual Kant tomou contato através dos escritos de Anthony Ashley Cooper (mais conhecido como Conde de Shaftesbury), de Francis Hutcheson e de Adam Smith, sustentava que uma espécie de sentimento, um suposto sentimento moral naturalmente existente no homem, forneceria, simultaneamente, tanto um princípio de avaliação da correção moral de ações, ou seja, o *principium diudicationis*, quanto um motivo para fazer o que a moral prescreve como correto, ou seja, o *principium executionis*.

<sup>8</sup> Cf, a esse respeito, Reath (2006, p.2): “propriamente dizendo, o que motiva é o reconhecimento da autoridade da lei moral; o sentimento de respeito – sua dimensão afetiva – é a maneira pela qual experimentamos a autoridade e a influência motivadora das considerações morais”; Allison (1993, p. 123): “Em suma, o respeito pela lei consiste simplesmente no reconhecimento de seu caráter de autoridade suprema, o que deve ser entendido como significando que ela fornece uma razão para ação que supera ou se sobrepõe a todas as outras razões, particularmente àquelas decorrentes dos desejos da pessoa”.

**epifenômeno** que acompanharia a determinação da vontade, sem nenhuma função própria a cumprir. Mas se o respeito não tem nenhuma função, e muito menos motivacional, a cumprir, por que ele aparece como personagem principal no capítulo sobre os motivos da razão prática pura? Na verdade, chega a ser até mesmo incoerente partir da suposição de que o respeito seria a solução kantiana para o problema do *principium executionis*, como o faz Allison, mas recusar que ele tenha um papel efetivo a cumprir na execução.

Por outro lado, os afetivistas, como o próprio Richard McCarty e também Harald Köhl, são mais coerentes, ao buscarem conceder ao respeito um papel efetivo na motivação de ações morais particulares. Contudo, ao fazerem isso, ou bem eles assimilam a teoria kantiana da motivação da vontade ao modelo humeano de vetores de forças, como fica ainda mais evidente no caso de Köhl (Esteves, 2009, pp. 78-82), ou bem recorrem a passagens da *Metafísica dos Costumes*, como é o caso de McCarty (1993, p. 428), totalmente desconectadas do problema efetivamente tematizado por Kant no capítulo III da segunda *Crítica*. Com efeito, para começar, na passagem da *Metafísica dos Costumes* que serviu de base para McCarty, Kant se refere a um sentimento moral, que ele não denomina respeito e que, na verdade, nem é propriamente um sentimento, mas antes uma capacidade, a saber, a “receptividade para prazer ou desprazer proveniente apenas da consciência da conformidade ou do conflito da nossa ação com a lei do dever” (6:399, p.210). Ora, na *Metafísica dos Costumes*, esse **outro** sentimento moral é explicitamente relacionado por Kant a “toda determinação do

arbítrio (Willkür)” (6:399, p. 210), diferentemente do sentimento do respeito, que é explicitamente relacionado à determinação da vontade (Wille), na segunda *Crítica*. E é óbvio que tem de ser assim, pois o sentimento moral que aparece na obra tardia **pressupõe** o respeito como sentimento moral da segunda *Crítica*. Pois a capacidade de sentir prazer ou desprazer a partir da conformidade ou conflito da ação particular com a lei moral, que concorreria de algum modo para a determinação do arbítrio, **pressupõe** que a vontade já tenha acolhido a lei moral como princípio de determinação, para o que, como buscarei mostrar, o respeito é fundamental. Além disso, nas mesmas passagens da *Metafísica dos Costumes*, ao lado do não nomeado sentimento moral, Kant se refere ao respeito pelo termo latino ‘*reverentia*’ (6:402:3, p.214), como que para evidenciar que não se trata do respeito tematizado na segunda *Crítica*. E, de fato, na obra tardia, não se trata do respeito pela lei moral, mas do respeito por si mesmo, do respeito como autoestima (6:402, p.214). Assim, diferentemente do que julgou McCarty, resta evidente que as passagens da obra tardia não servem para lançar luz sobre o valor posicional do respeito na segunda *Crítica*.

Em contraposição a isso, podemos encontrar numa obra anterior à segunda *Crítica* elementos para compreender que problema o sentimento do respeito é chamado a resolver. Com efeito, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual o sentimento do respeito foi introduzido, Kant aborda um determinado problema a partir de duas perspectivas diferentes, que ele considera insolúvel sob qualquer uma delas. O problema é o de explicar (erklären) ou conceber (begreifen) como a razão

pura pode ser prática. Sob uma primeira perspectiva, isso “seria a mesma coisa que explicar **como é que é possível a liberdade**” (4:459; grifos no original). Kant sustenta que é impossível explicar como a liberdade pode ser causa da determinação da vontade, porque uma explicação exige que a causa seja um objeto da experiência possível, o que não é absolutamente o caso da liberdade. Contudo, como a liberdade é um **pressuposto** necessário da moralidade, ainda que seja impossível provar sua existência, é possível defendê-la contra os ataques do fisiocrata transcendental, que reduz toda causalidade à causalidade natural. O problema da possibilidade de a razão pura se tornar prática é em seguida abordado por Kant sob a perspectiva dos efeitos sobre o agente. Com efeito, como interesse é aquilo pelo qual a razão pura se torna prática, o problema é então abordado por Kant nos termos da questão sobre como “descobrir e tornar concebível (begreiflich) um **interesse** que o homem possa tomar pelas leis morais” (4:459-60; grifo no original). Diferentemente da liberdade, que Kant afirma ser um pressuposto prático necessário, Kant é mais assertivo quanto à realidade desse interesse, “cujo fundamento (Grundlage) em nós é o que chamamos de sentimento moral” (4:460). Apesar desse otimismo, Kant considera que a pergunta pela possibilidade de a razão pura se tornar prática é insolúvel, mesmo quando abordada na forma da pergunta pela possibilidade do interesse moral. Pois, segundo Kant, “para que um ente racional e sensivelmente afetado queira aquilo que a razão lhe prescreve como dever, é preciso que essa razão **inspire** (einflößen) naquele ente um **sentimento de prazer** ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade

em conformidade com seus princípios” (4:460; grifos no original). Ora, o problema é que, mesmo da razão como uma espécie particular de causalidade, “como de toda causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*” (4:460), ou seja, temos de consultar a **experiência** para saber que efeitos aquela causalidade produz. Em outras palavras, não é possível estabelecer *a priori* qual efeito a causalidade da razão terá sobre a sensibilidade do ente racional finito, se tal efeito será conforme ou não aos seus princípios. Desse modo, na *Fundamentação*, Kant conclui que a pergunta pela possibilidade de a razão pura se tornar prática não pode ser respondida nem do lado da causa, nem do lado do efeito.

Mencionei acima que deveria causar estranheza o fato de Kant se referir a ‘motivos’ da razão prática pura no título do capítulo III da segunda *Crítica*, uma vez que, aparentemente, o único candidato a motivo ali tematizado é o sentimento do respeito. Ora, Kant está empregando a palavra ‘motivo’ em dois diferentes sentidos, que correspondem às duas diferentes perspectivas sob as quais ele havia abordado a pergunta pela possibilidade de a razão pura se tornar prática, na *Fundamentação*. Com efeito, Kant está se referindo à consciência da lei como motivo de ações morais, de um lado, e ao respeito como **motivo** ou **promotor** da influência da lei e do interesse moral sobre a vontade, de outro lado. Esses diferentes sentidos da palavra ‘motivo’ são tema do capítulo III. Contudo, como já havia feito na *Fundamentação*, Kant continua insistindo que é impossível dar conta do motivo no primeiro sentido, ou seja, que é impossível explicar como a consciência da lei moral por si só pode ser motivo,



pois isso “é idêntico à (questão) como é possível uma vontade livre” (5:72, pp.116-7). Essa é a razão pela qual o capítulo III é amplamente dedicado ao respeito como motivo no segundo sentido, ou seja, ao respeito como motivo ou promotor do interesse moral. De fato, como vimos acima, Kant havia sugerido que o sentimento moral é o fundamento (Grundlage) em nós do interesse moral, mas não havia desenvolvido esse ponto, na *Fundamentação*, pela impossibilidade de se explicar ou conceber *a priori* quais efeitos a causalidade pela liberdade produzirá sobre a sensibilidade. Em contraposição a isso, no capítulo III da segunda *Crítica*, Kant renuncia a dar uma explicação e, em lugar disso, por razões que ficarão claras mais à frente, procede a uma **descrição fenomenológica** dos efeitos da consciência da lei sobre a vontade. Assim, partindo do suposto de que a lei moral é, de fato, um motivo (de ações morais), Kant descreve “o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo” (5:72, pp.117), ou seja, descreve como a tomada de consciência da lei tem, necessariamente, como efeito o sentimento do respeito, que, por sua vez, é motivo e promotor do interesse pela própria lei.<sup>9</sup> Assim, o pressuposto fundamental do capítulo III é o de que é possível estabelecer *a priori* o efeito da causalidade da razão sobre a vontade, o que havia sido despachado como impossível, na *Fundamentação*. Por essa razão, esse ponto vai merecer nossa atenção, mais à frente.

---

<sup>9</sup> Assim, Beck (1960, p. 219) tem razão, ao observar que, no capítulo III da segunda *Crítica*, “o que está em questão são as condições, num ente como o ser humano, que lhe tornam possível tomar interesse pela lei ou ter a lei como seu motivo”.

Indubitavelmente, a difundida interpretação do sentimento do respeito como relacionado à questão da motivação para ações morais se deve à grande influência e autoridade de Lewis White Beck. Com efeito, em seu clássico comentário à *Crítica da Razão Prática*, Beck distingue entre o componente cognitivo e o dinâmico ou conativo tematizados na obra e observa que “Triebfeder é o nome genérico para designar o fator dinâmico ou conativo do querer” (1960, p.216). Em contraposição a isso, estou justamente propondo compreender o sentimento do respeito não como relacionado à motivação para ações morais particulares, mas antes como primariamente relacionado ao aspecto cognitivo, mais exatamente, à tomada de consciência da lei da razão prática pura como princípio de avaliação moral de máximas e de cursos de ação.

Ora, que o sentimento do respeito tenha sido introduzido por Kant para dar conta do aspecto dinâmico ou conativo operando nas ações morais particulares, pode ser questionado já tendo por base um fato reconhecido pelo próprio Beck, a saber, que o respeito pode estar presente mesmo quando o agente executa ações particulares contrárias ao dever.<sup>10</sup> E o papel representado pelo respeito mesmo em casos de ações contrárias ao dever encontra sua explicação numa passagem do mesmo capítulo III da segunda *Crítica*, na qual Kant explica como ele pode se constituir como um sentimento moral. Para tal, diz Kant,

---

<sup>10</sup> De fato, o próprio Beck observa que, “diferentemente do que Sócrates pensava, conhecer o próprio dever pode ainda não ser cumpri-lo. Mas saber o que a lei exige e sentir respeito por ela (**ainda que não efetivamente obedecê-la**) são, para Kant, coisas idênticas” (1960, p. 222, grifado por mim; vide também p. 219).

é preciso que ele não seja um sentimento sensivelmente condicionado, pois “o motivo (Triebfeder) da disposição (Gesinnung) moral tem de ser livre de toda condição sensível” (5:75, p. 123). Ora, claramente, Triebfeder não está designando aqui o fator dinâmico ou conativo de ações particulares, mas um fator de algum modo sustentador da Gesinnung moral, ou seja, da firme disposição **geral** de caráter que subjaz às escolhas, às máximas e às ações particulares de um agente, a qual, por conseguinte, pode estar presente tanto em ações particulares conformes quanto nas contrárias ao dever.

Além disso, em linha com o que foi dito acima, temos a seguinte passagem do mesmo capítulo: “Portanto o respeito pela lei moral tem que ser considerado também um efeito positivo, embora indireto, da mesma sobre o sentimento (...) enquanto motivo para a obediência à lei e enquanto fundamento de máximas de uma conduta ao longo da vida (Lebenswandel) conforme a ela” (5:79, p. 128).<sup>11</sup> Ora, vimos acima que a Wille fornece princípios ou leis para a escolha de máximas por parte da Willkür. Aplicando esse dado à passagem citada, podemos dizer que a (consciência da) lei da razão prática pura de algum modo causa ou produz o sentimento do respeito, cuja função não é a de ser motivo de ações particulares, mas a de servir como um fundamento sustentador da escolha de máximas conformes à lei moral ao longo de toda uma vida. Em outras palavras, o respeito cumpre uma função de sustentação do caráter ou disposição geral de um agente ao longo de sua vida, e não a função de motivo de ações particulares.

---

<sup>11</sup> Alterei a tradução da passagem.

O que foi dito até aqui teve somente o objetivo de dar plausibilidade inicial à minha proposta de interpretação. As razões textuais e conceituais que pretendo fornecer em sua defesa serão dadas mais à frente. Contudo, uma importante objeção à minha proposta deve ser imediatamente antecipada. Com efeito, uma vez que estou propondo interpretar o sentimento do respeito não como uma resposta ao problema do *principium executionis*, mas como primariamente relacionado ao problema do *principium diiudicationis*, poder-se-ia pensar que eu estaria atribuindo a Kant uma recaída na moral sense theory, por ele taxativamente rejeitada. Com efeito, a assim chamada moral sense theory tem como uma das suas teses fundamentais a ideia de que há um sentimento moral, por meio do qual os agentes são capazes de avaliar cursos de ação como moralmente bons ou maus. Em contraposição a isso, Kant afirma que “esse sentimento [o respeito- JE.] (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajuizamento (Beurteilung) de ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima” (5:76, p. 124).<sup>12</sup> Ora, Beurteilungsprinzip é a expressão alemã que Kant usa para traduzir a expressão latina *principium diiudicationis*. Por conseguinte, Kant está afirmando na passagem acima que o respeito não funciona como princípio de judicação ou de ajuizamento do valor moral das ações ou máximas, o que parece inviabilizar totalmente minha proposta de interpretação.

---

<sup>12</sup> Observe-se que, uma vez mais, Kant se refere ao respeito não como motivo para ações particulares, mas como motivo para fazer da lei moral uma máxima.

Entretanto, como buscarei mostrar a seguir, não estou propondo interpretar o sentimento do respeito como fornecendo ou tendo de algum modo a função de princípio de ajuizamento de ações. Na verdade, proponho a interpretação segundo a qual o respeito é o **efeito** de um **processo** ao longo do qual o agente, mais exatamente, um ente racional finito dotado de vontade, **como o homem**, acolhe a lei moral da razão prática pura como princípio de ajuizamento supremo das ações e das máximas, em detrimento de princípios de ajuizamento empiricamente condicionados, e toma interesse em agir segundo ela. Contudo, buscarei também mostrar que, apesar de ser um efeito do processo de evolução da consciência moral do agente, o respeito tem um papel fundamental como motivo na promoção desse mesmo processo, ou, como escreve Kant na passagem acima citada, como “motivo para fazer desta [da lei moral] a sua máxima”.

No parágrafo de abertura do capítulo III da segunda *Crítica*, Kant começa recordando a distinção entre ações somente externamente conformes à letra da lei moral, dotadas de mera legalidade, e ações efetivamente feitas por amor à lei moral, dotadas de autêntico valor moral. Kant acrescenta que esse valor moral depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade, sem pressuposição de qualquer sentimento, por conseguinte, sem **pressupor** nem mesmo o sentimento de respeito. Ora, vontade aqui deve ser tomada no sentido técnico de *Wille*, ou seja, como faculdade legisladora. Desse modo, a expressão “determinação imediata da vontade pela lei” não deve ser entendida como determinação da vontade à ação, mas como tomada de posição da vontade em favor da lei moral, em

detrimento ou oposição a outros princípios práticos.<sup>13</sup> Naturalmente, Kant também quer dizer que, se a vontade não se determinar imediatamente em favor da lei moral como princípio de ajuizamento supremo em toda sua pureza, sem pressuposição de qualquer sentimento ou sem “que concorram ainda outros motivos (como os do proveito)” (5: 72, p. 116), então as ações ulteriormente resultantes da determinação do arbítrio (*Willkür*) pela lei só poderão ter legalidade, jamais valor moral autêntico. Isso posto, prossigue Kant:

Ora, se por motivo (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo de uma vontade, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte, que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a **letra** da lei sem conter o seu **espírito** (5: 72, pp. 115-6; grifado no original).

---

<sup>13</sup> O que Kant quer dizer com a expressão “determinação imediata da vontade pela lei”, que é geralmente interpretada como determinação da vontade à ação, fica claro na seguinte passagem da *Fundamentação* (4: 401): “O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, que significa simplesmente a consciência da **subordinação** da minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência dessa determinação é o que se chama **respeito (...)**”.

Vimos acima que Wille, como faculdade legisladora, é a própria razão prática. Aplicando esse dado à passagem acima, podemos dizer que uma vontade, cuja razão (prática) não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, é uma vontade que **não legisla, por sua própria natureza, a lei moral objetiva**. Em contraposição a isso, a Vontade Santa é, já por sua própria natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, ou seja, é aquela Vontade cuja razão prática necessariamente legisla a lei moral. A distinção entre a Vontade Santa, que é necessariamente conforme à lei moral, e a vontade imperfeita de um ente racional finito, como o homem, que é apenas contingentemente conforme à lei moral, já havia sido claramente enunciada na *Fundamentação*. Contudo, o que na obra anterior poderia dar a impressão de ser uma condição ontológica inelutável e constitutiva da vontade imperfeitamente racional do ente racional finito, aparece na segunda *Crítica* como uma condição que pode ser de algum modo **superada**. Com efeito, ao se referir a uma vontade imperfeitamente racional como não sendo já por natureza conforme a leis objetivas, Kant quer dizer que ela não é **natural e originalmente** conforme a essas leis, o que não significa que seja impossível que ela venha a alcançar tal conformidade, não por natureza, mas pela **liberdade**.<sup>14</sup> Mas se a razão prática da vontade imperfeita de um ente racional finito, como o homem, não legisla natural e originalmente a lei moral objetiva, qual princípio ou fundamento de determinação ela produziria em seu estado natural e original? Para responder a essa pergunta, preciso antes me retratar de outro erro que cometi no

---

<sup>14</sup> Vide nota de rodapé 2 acima.

meu artigo sobre o sentimento do respeito, também sob a influência dos mais autorizados intérpretes de Kant.

No parágrafo de abertura do capítulo III acima citado, Kant introduz o conceito de motivo (*Triebfeder*), salientando que ele não encontra aplicação no caso da Vontade Santa. Em contraste com isso, no caso da vontade do ente racional finito, cuja razão prática não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei moral objetiva, o conceito de motivo (*Triebfeder*) tem aplicação. Pois o motivo em questão vem a ser justamente o sentimento do respeito, e seu papel consiste em de algum modo auxiliar na promoção da superação da natural e original não-conformidade da vontade do ente racional finito à lei objetiva. Ora, como a Vontade Santa é aquela cuja razão prática necessariamente legisla a lei moral objetiva, ela é desde sempre conforme à lei, de modo que, de fato, o conceito de motivo (*Triebfeder*) não se aplica a ela. Ora, o processo de superação da natural e original não-conformidade da vontade do ente racional finito à lei objetiva encontra determinados **obstáculos**. Seguindo os intérpretes kantianos mais renomados, os quais, sem dúvida, foram induzidos a isso por muitas passagens da segunda *Crítica*, eu entendia que esses obstáculos fossem as **inclinações**. Era a esse outro erro cometido por mim que fiz referência acima.

O processo de superação da natural e original não-conformidade da vontade do ente racional finito à lei objetiva exige um motivo, explica Kant, “para o fim da lei moral e para lhe granjear influência sobre a vontade” (5:72, p. 116). Como esse motivo não pode ser qualquer sentimento, nem mesmo o sentimento do respeito, como um **pressuposto**, então ele não pode ser outro que não a própria lei moral. Assim, trata-se de um



processo em que a própria lei moral granjeia influência sobre a vontade, aparentemente em oposição à influência exercida pelas inclinações sobre a mesma vontade. Pois,

o essencial de toda determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre - por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis, mas mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo, e esse motivo, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori* (5:72, p. 117).

Na passagem acima, Kant está sugerindo que a lei moral granjearia influência sobre a vontade exercendo uma ação **diretamente** sobre **todas** inclinações e com rejeição de **todos** os impulsos e, como ficamos sabendo na sequência do parágrafo, causando dano a eles ou frustrando-os, o que resultaria no sentimento do respeito. Em conformidade com passagens como essas, Andrews Reath (2006, p. 10) explica que o respeito “é um sentimento ou emoção vivenciados quando a lei moral controla as inclinações e limita sua influência sobre a vontade”.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Também sobre a origem do sentimento do respeito, vide o seguinte trecho (Reath, 2006, p. 10): “Este sentimento é mais facilmente explicado como sendo a experiência das limitações que a lei moral impõe às nossas inclinações. Assim, Kant enfatiza que ele se origina como um “efeito negativo” da nossa consciência moral. Quando a lei moral determina a vontade, ela frustra as inclinações e “o efeito negativo sobre o sentimento (...) é ele próprio sentimento” (KpV 5: 73). Em suma, o sentimento de respeito é uma emoção

As declarações de Kant, assim como a correta interpretação delas feita por Reath, são problemáticas por diversas razões. Para começar, em algumas passagens do capítulo sob exame, Kant tende a antropomorfizar tanto a lei moral quanto as inclinações, alegando que a primeira causa dano ou humilha as segundas. Na verdade, não é a lei moral propriamente, mas é a consciência da lei moral que resulta em certos **efeitos no agente**, e não propriamente nas inclinações. A importância disso vai ficar clara a seguir, mas não podemos deixar de assinalar já aqui que não faz sentido dizer que uma inclinação é frustrada ou humilhada, mas, sim, que uma **pessoa** ou um **agente** tem frustrada a satisfação de uma inclinação ou é de algum modo humilhado ao tomar consciência da lei moral. A esse respeito, o próprio Kant se expressa mais corretamente ao explicar que “a lei moral inevitavelmente humilha todo homem no momento que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (5:74, p. 121; alterei a tradução). E isso fica ainda mais claro nas passagens em que Kant explica que se pode sentir respeito não só pela lei moral, mas também por pessoas, ou seja, em casos em que o exemplo de conduta moral de uma pessoa humilha outra pessoa, o que faz com que busquemos “descobrir algo que possa aliviar-nos do seu fardo, alguma censura para nos compensarmos da humilhação que sofremos com um tal exemplo” (5:77, pp. 125-6). Além disso, na passagem acima destacada, Kant menciona o pressuposto fundamental que preside o capítulo III, a saber, o de

---

que é efeito de e se segue à determinação da vontade pela lei moral, quando esta limita as inclinações”.

que o **filósofo moral** <sup>16</sup> pode conhecer *a priori* o sentimento do respeito, porque é possível antecipar *a priori* que a lei moral vai rejeitar ou frustrar as inclinações. Como expliquei acima, esse pressuposto merecerá um exame detalhado mais à frente. Por ora, fiquemos com a observação feita por Engstrom (2010, pp. 100-1), segundo o qual a frustração da satisfação das inclinações de um ente racional finito, como o homem, pode ser facilmente antecipada *a priori* por outras razões, como, por exemplo, os inúmeros inevitáveis obstáculos constituídos pela natureza e por outros homens, diante dos quais ele é impotente,<sup>17</sup> e mesmo obstáculos representados por exigências conflitantes feitas por suas próprias inclinações e desejos. E não faz sentido algum dizer que tais fontes de frustração da satisfação de inclinações antecipáveis *a priori* sejam objetos de respeito.

Contudo, na sequência da passagem acima citada, aparentemente sem se dar conta da diferença, Kant esclarece que a lei moral não exerce sua ação diretamente sobre as inclinações, mas sobre elas na medida em que “são compreendidas num razoável sistema e cuja satisfação chama-se então a felicidade própria” (5:73, p.117). Ou seja, aquilo sobre o que a lei moral exerce sua ação são as inclinações na medida em que foram postas num **sistema**, em outras palavras, na medida em que foram

---

<sup>16</sup> É preciso ter claro que o respeito é um sentimento que, como tal, por assim dizer, só pode ser sentido empiricamente, ou seja, *a posteriori*, pelo agente que toma consciência da lei moral. Quando Kant afirma que esse sentimento pode ser conhecido *a priori*, está se referindo ao conhecimento por parte do filósofo que reflete sobre os efeitos necessários da consciência da lei sobre a vontade do ente racional finito, como o homem.

<sup>17</sup> Não pude resistir à tentação de citar os Rolling Stones: “You can’t always get what you want”.

**racionalizadas** e reunidas sob um **princípio**. Desse modo, os obstáculos ao processo pelo qual a lei moral granjeia influência sobre a vontade não são constituídos pelas inclinações tout court, mas por elas na medida em que são reunidas sob o **princípio da felicidade própria** ou **do amor de si**. Assim, o princípio da felicidade própria ou do amor de si é a “lei”, princípio ou fundamento de determinação original da vontade, cuja razão prática não é natural e necessariamente conforme à lei moral objetiva. E podemos dizer, provisoriamente, que a superação e a limitação da influência das inclinações sobre a vontade consistem, na verdade, na superação e limitação da influência daquele princípio sobre a vontade.

O princípio da felicidade própria ou do amor de si fora objeto de crítica por parte de Kant na Analítica dos Princípios da *Crítica da Razão Prática*. Naquela seção da obra, ele fora tematizado por Kant como expressão de uma influente e tradicional tese em filosofia moral, segundo a qual o princípio da felicidade própria ou do amor de si poderia funcionar como lei objetiva e princípio prático supremo. A crítica kantiana a essa pretensão constitui grande parte das polêmicas desenvolvidas na obra. Segundo Kant, o princípio da felicidade própria ou do amor de si reúne sob si regras práticas que põem o fundamento de determinação da vontade no prazer que acompanha a representação de um objeto, em conformidade com a qual a faculdade de apetição é então determinada em sua causalidade. O cerne da crítica kantiana está em apontar para o fato de que o prazer relacionado à representação de um objeto é algo subjetivamente condicionado, que, portanto, não pode ser antecipado *a priori*, de modo que o princípio da felicidade própria

ou do amor de si é incapaz de resgatar a pretensão de validade objetiva e incondicional característica de uma lei prática como a lei moral (5:20-2, pp. 35-8). Em sua polêmica com essa tradicional linha de pensamento em filosofia moral, Kant manifesta seu espanto com sua pretensão de ser capaz de distinguir entre faculdade de apetição inferior e superior, tendo por base a natureza da representação do objeto ou do próprio objeto representado como fundamentos de determinação daquelas. Pois, como explica Kant, ainda que seja uma representação proveniente da razão pura ou do entendimento, e seja qual for a sublimidade do objeto representado, se a determinação da faculdade de apetição estiver na dependência do prazer esperado com a existência do objeto, então tratar-se-á sempre de uma faculdade de apetição inferior (5:22-5, pp. 38-42). Reciprocamente, se deve ser possível uma faculdade de apetição superior, sua determinação à causalidade deve ser independente do prazer ou desprazer esperados e se fundar inteiramente no princípio da razão pura.

Como vimos logo acima, o princípio da felicidade própria ou do amor de si reaparece no capítulo III da segunda *Crítica*, como sendo aquele princípio originalmente adotado por uma vontade, cuja razão prática não legisla necessariamente a lei moral objetiva. Assim, o que Kant descreve no capítulo III é o processo de superação de um estágio em que a vontade imperfeitamente racional, que adota natural e originalmente o princípio da razão prática **empírica**, característico de uma faculdade de apetição inferior, acolhe o princípio da razão prática **pura** como princípio supremo, característico de uma faculdade de apetição superior. Como esse processo é um processo de desenvolvimento no interior da **consciência moral** e, portanto,

de **autocrítica**, Kant procede a uma **descrição fenomenológica** dos efeitos da consciência da lei moral sobre a vontade do agente.

Mas por que o princípio da felicidade própria ou do amor de si é o princípio supremo de ajuizamento das ações primeiramente adotado por uma vontade, cuja razão prática não é por si originariamente conforme à lei moral objetiva, num paralelo com a própria história da filosofia moral? Ora, se o princípio do amor de si ou da felicidade própria reúne sob si todas as regras práticas que põem o fundamento de determinação da vontade no prazer que acompanha a representação de um objeto, a adoção daquele princípio não pode por sua vez ser justificada pelo prazer esperado da existência do objeto, posto que ele é um princípio de segunda ordem, que, por conseguinte, não contém a representação de nenhum objeto. Na verdade, seria simplesmente não informativo e até mesmo circular dizer que um agente adota o princípio do amor de si ou da felicidade própria porque a adoção desse princípio o faz feliz.

Logo ao início da polêmica com a tradição de filosofia moral, Kant anuncia que a segunda *Crítica* “tem a obrigação de deter a **presunção** (Anmaßung) da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (5:16, p. 26; grifado por mim). Na sequência do texto, Kant afirma que o “uso da razão pura, se se concluir que uma tal razão existe, é unicamente imanente; o uso empiricamente condicionado, que se **arroga** (anmaßt) ao domínio absoluto, é, ao contrário, transcendente e manifesta-se em **exigências ilegítimas** (Zumutungen) e mandamentos que excedem totalmente o seu domínio” (5:16, p. 26; grifado por mim; alterei a tradução). Ora, como veremos a

seguir, a adoção do princípio da felicidade própria ou do amor de si se encontra ligada à presunção, à arrogância e a exigências ilegítimas também no interior da consciência moral da vontade originalmente não-conforme à lei moral objetiva. Eis como Kant descreve a gênese do princípio do amor de si no interior da consciência moral:

Ora, mas nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo (Selbst) patologicamente determinável, embora por suas máximas seja totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo (unser ganzes Selbst), empenha-se antecipadamente por tornar válidas suas pretensões (Ansprüche) como se fossem as primeiras e originais. Essa propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes de seu arbítrio, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral pode ser chamada de **amor de si** (Selbstliebe), o qual, se convertido em legislativo e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado de **presunção** (Eigendünkel) (5:74, p.120; grifado no original).

Mais à frente, examinaremos como o princípio da felicidade própria ou do amor de si se especifica em amor de si (Selbstliebe) ou amor-próprio (Eigenliebe) e em presunção (Eigendünkel) e como a consciência da lei moral atua diferentemente sobre cada um deles. O importante a observar aqui é que poderíamos ficar com a impressão de que o princípio

da felicidade própria ou do amor de si seria o originalmente legislado pela vontade, cuja razão prática não é necessariamente conforme à lei moral, por uma simples limitação característica do ente racional finito: as inclinações impor-se-iam antes, **temporalmente** falando, a nós, exigindo sua satisfação completa, ou seja, a felicidade própria. Entretanto, a passagem deixa claro que o problema é que o Eu ou o si-mesmo (Selbst) empiricamente determinado manifesta uma propensão a erguer a pretensão de que o que é primeiro e original apenas **de fato** seria primeiro e original também **de direito**. E para que fique claro, mais uma vez, que o problema não está nas inclinações enquanto tais, observe-se que Kant explica que a propensão é a de fazer de **si mesmo**, ou seja, do **Eu**, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral, tendo por base os fundamentos determinantes de seu arbítrio,<sup>18</sup> ou seja, os fundamentos de determinação subjetivos (as inclinações). Assim, a vontade, cuja razão não é por sua própria natureza necessariamente conforme à lei moral objetiva, faz do amor de si e da felicidade própria seu primeiro e original princípio, porque tem uma propensão a fazer **de si mesma** uma lei objetiva, ainda que seja totalmente inapta à legislação universal. Em outras palavras, o princípio primeiro e original da vontade imperfeitamente racional é o princípio **do amor de si**, e não o do amor pelas inclinações, ou, dito de outro modo, é o princípio do amor pelas inclinações, mas só porque são **minhas** ou porque estão em **mim**; é o princípio da felicidade **própria**, só

---

<sup>18</sup> Na segunda *Crítica*, como ainda não tinha se dado conta da necessidade de distinguir claramente entre os diferentes aspectos da faculdade de apetição, Kant usava ‘vontade’ e ‘arbítrio’ como termos intercambiáveis, como se pode verificar na passagem citada.



porque é a **minha** felicidade, e não o princípio da promoção da felicidade para o máximo de pessoas, como no utilitarismo, o qual pode exigir do agente até mesmo um certo grau de autossacrifício e de **altruísmo**. Em suma, o princípio original da vontade, cuja razão não é já por si conforme à lei moral objetiva, é o princípio do **egoísmo moral**. E a justificativa de adoção desse princípio está no fato de o Eu presunçosamente se arrojar possuir um valor intrínseco e independente da lei moral, que faria com que ele natural e incondicionalmente **merecesse** ser feliz. Como veremos a seguir, essa presunção por parte do Eu (empírico) de possuir um valor intrínseco é completamente aniquilada e humilhada pela consciência da lei moral em sua sublimidade e autoridade. Assim, no princípio do amor de si ou da felicidade própria como princípio do egoísmo moral se exprime a pretensão da filosofia moral anterior à kantiana e a pretensão original da consciência moral ordinária, num contraste com o mandamento ou lei: “Ama a Deus acima de tudo e teu próximo como a ti mesmo”. Nas palavras do próprio Kant:

Com essa lei forma um estranho contraste o princípio da felicidade própria, que alguns querem tornar a proposição fundamental suprema da moralidade. Ela soaria assim: **Ama a ti mesmo sobre todas as coisas, mas a Deus e teu próximo por amor a ti** (5:83, p. 134; grifado no original).

Kant explica que o egoísmo ou solipsismo moral se especifica em “solipsismo do amor de si, como uma benevolência para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se

chama especificamente **amor-próprio** (Eigenliebe) e este, **presunção** (Eigendünkel)” (5:73, pp. 117-8; grifos no original). Ele acrescenta que a lei moral vai atuar diferentemente sobre cada um desses princípios ou tendências. Com efeito, a “razão prática pura apenas causa **dano** ao amor-próprio limitando-o (...) à condição da concordância com esta lei, em cujo caso ele então denomina-se **amor de si racional**” (5:73, pp. 117-8; grifos no original).

Mas ela com certeza **abate** a presunção, sendo nulas e totalmente ilegítimas todas as pretensões de autoestima que precedem a concordância com a lei moral, sendo a certeza de uma disposição que concorda com esta lei precisamente a primeira condição de todo o valor da pessoa (como logo o esclareceremos melhor), sendo falsa e contrária à lei toda a presunção diante da mesma (5:73, p. 119; grifo no original).

(Alterei a tradução nas duas passagens acima citadas, formando gerúndios com base em ocorrências da conjunção alemã ‘indem’ nelas, mesmo ao preço de tornar o texto um tanto deselegante. Buscarei evidenciar a importância dessas alterações mais à frente.)

Qual seria a diferença entre o amor-próprio e a presunção e por que a lei moral atuaria sobre a primeira tendência de uma maneira somente limitadora e de uma maneira verdadeiramente aniquiladora sobre a segunda? Não esqueçamos de que se trata de especificações do solipsismo ou egoísmo moral. Ora, Beck mostra que Kant distingue entre “egoísmo da vontade”, de um lado, e “egoísmo dos sentimentos”, de outro lado, e que ambos estão presentes no capítulo III da segunda *Crítica*. O

segundo é “a preferência egoísta pela própria felicidade em detrimento da dos outros”. Assim, como veremos, pelo menos *prima facie*, o “egoísmo dos sentimentos”, ligado ao amor-próprio, não precisa ter como implicação prejudicar terceiros em sua busca pela própria felicidade. Eis por que Kant afirma que a ação da consciência da lei moral sobre o amor-próprio seria apenas no sentido de limitá-lo. Mas, prossegue Beck, “o egoísmo da vontade se aproxima da presunção moral e da arrogância e é um vício muito mais sério do que a mera preferência pela própria felicidade em detrimento da dos outros” (1960, p. 100). Em outras palavras, “o egoísmo da vontade” é uma expressão da presunção, de modo que o sujeito que manifesta tal tendência não somente é inclinado a prejudicar terceiros em sua busca da própria felicidade, mas também a usá-los como meros meios para sua felicidade pessoal. Eis por que a consciência da lei moral atua muito mais drasticamente sobre a presunção, abatendo-a ou aniquilando-a completamente.

Concordo, em parte, com a análise de Beck, mas gostaria de mostrar que a forma de egoísmo que ele considera ser a mais moralmente danosa, a saber, “o egoísmo da vontade”, não passa de uma evolução natural e logicamente consistente da forma de egoísmo que seria a menos moralmente problemática, a saber, “egoísmo dos sentimentos”. Pretendo evidenciar minha interpretação desse ponto mediante um breve exame da defesa do egoísmo moral feita por Ayn Rand. Entretanto, gostaria de registrar de saída que, apesar de Kant de fato afirmar que a lei atua diferentemente sobre cada um deles, amor-próprio e presunção são igualmente moralmente problemáticos na medida em que nenhum deles satisfaz a condição de “concordância com

a lei”. Poder-se-ia alegar que, especificamente no caso da presunção, o problema maior estaria propriamente em “pretensões de autoestima que precedem a concordância com a lei moral”. Contudo, nem nisso haveria diferença entre os dois, já que, obviamente, como a própria palavra indica, o amor-próprio também envolve pretensões de autoestima que, sem a limitação pela lei, igualmente precedem a concordância com a mesma.

Ayn Rand sustenta que a existência do indivíduo com seus interesses próprios é a unidade básica de valor moral, a qual, segundo ela, o altruísmo exige aniquilar, residindo nisso, justamente, o seu grave erro. Desse modo, a atenção exclusiva ao interesse próprio deveria ser o princípio e o motivo de uma conduta racional. Essa concepção foi algumas vezes criticada por aparentemente envolver uma espécie de contradição que impediria até mesmo que fosse sequer enunciada. Assim, James Rachels (2007, p.583) argumentou que não está no interesse próprio do egoísta tornar **público** seu princípio de ação juntamente com a pretensão de que **todos** deveriam agir em conformidade com ele. Na verdade, a atitude a mais conforme ao meu interesse próprio exclusivo seria antes a de defender publicamente o princípio do **altruísmo** para todos os outros, mas agir secretamente em conformidade com o princípio do egoísmo. Pois, para mim, convencido da correção do egoísmo, o ideal seria uma situação em que todos obedeceriam ao princípio do altruísmo, menos eu, obviamente, até onde e quando eu puder passar despercebido. Pois isso significaria que os demais não iriam concorrer e competir comigo na busca da satisfação do seu exclusivo interesse próprio e, melhor ainda, estariam sempre

prontos a ajudar a mim, que permaneço secretamente seguindo o princípio do egoísmo. Assim, ao publicarem seus escritos, Nietzsche e Ayn Rand teriam prestado um desserviço à causa do egoísmo.

Contudo, o que a objeção acima evidencia é que o egoísmo não pode ser publicamente defendido com uma pretensão de validade universal enquanto um princípio **prudencial**, pois, de fato, isso viria de encontro ao interesse próprio de cada agente. Contudo, Ayn Rand defende o egoísmo como uma concepção moral, a qual, portanto, pretende resgatar as pretensões de **publicidade**, de validade **universal** e até mesmo de **imparcialidade** inerentes a toda teoria que se pretenda moral. E, de fato, pelo menos *prima facie*, essa pretensão pode ser resgatada, como podemos ver na seguinte passagem de seu romance filosófico *Atlas Shrugged* (1997, p.244).

A felicidade é aquele estado de consciência que decorre da conquista dos próprios valores. Uma moralidade que ousa dizer-lhe para encontrar a felicidade na renúncia à sua felicidade – para valorizar o fracasso dos seus valores – é uma negação insolente da moralidade. Uma doutrina que lhe dá, como ideal, o papel de um animal pronto para o sacrifício e que busca o abate nos altares dos outros, está lhe dando a morte como seu padrão. Pela graça da realidade e da natureza da vida, *o homem – cada homem – é um fim em si mesmo (an end in himself), ele existe por si mesmo, e a realização da sua própria felicidade é o seu propósito moral mais elevado.*

Essa formulação do princípio do egoísmo moral parece ser bem próxima do “egoísmo dos sentimentos”, na medida em

que, pelo menos *prima facie*, não teria como implicação prejudicar e, muito menos, usar terceiros como meros meios. Na verdade, a formulação acima, principalmente no trecho grifado por mim, traz imediatamente à lembrança a famosa fórmula kantiana da humanidade,<sup>19</sup> que, baseada no reconhecimento de que todo agente racional existe como um fim si mesmo, exige tratá-lo sempre respeitando-o como um fim em si mesmo e nunca usá-lo como um simples meio. Desse modo, o princípio do egoísmo moral na formulação proposta por Ayn Rand poderia, aparentemente, ser apresentado publicamente como uma concepção moral do respeito universal entre indivíduos egoístas voltados exclusivamente para seu interesse próprio. Contudo, vejamos se ela é capaz de resgatar tal pretensão.

O egoísmo moral pretende poder se apresentar como uma autêntica teoria moral, ou seja, com capacidade de satisfazer os critérios de publicidade, universalidade e de imparcialidade característicos de toda teoria moral. O egoísmo moral seria aquela concepção segundo a qual cada indivíduo deve fazer somente aquilo que venha **exclusivamente** ao encontro de seu interesse

---

<sup>19</sup> Entretanto, convém assinalar já de saída que a semelhança entre os dois princípios é somente aparente. Pois, para Rand, o que existiria como fim em si mesmo seria o homem **empiricamente** considerado, o qual, por isso mesmo, é por ela concebido como encontrando na felicidade própria seu princípio supremo. Eis por que ela usa a expressão “end in himself” ou, como acrescentaríamos hoje, “end in herself”, para designar a pessoa ou o indivíduo concreto. Em contraposição a isso, para Kant, cada homem é um fim em si mesmo somente na medida em que for considerado sob a perspectiva daquele componente que não é propriamente individual, mas comum a todos os entes racionais, a saber, a moralidade. Eis por que a tradução inglesa da famosa fórmula kantiana da humanidade é feita com a expressão “end in itself”.

próprio (bem-entendido).<sup>20</sup> Talvez possamos formular o princípio do egoísmo moral nos seguintes termos: “Age de tal modo a sempre satisfazer exclusivamente o teu interesse próprio, respeitando o direito de todo outro indivíduo de fazer o mesmo”. Assim, enquanto princípio de uma teoria moral, o egoísmo moral sustenta, publicamente e de uma maneira completamente universal e imparcial, que cada indivíduo, sem qualquer distinção ou privilégio diante dos demais indivíduos, é a unidade básica de valor moral, em contraposição ao altruísmo moral, que exigiria que cada indivíduo se anulasse como unidade básica de valor, em favor dos outros. Apresentado publicamente como princípio moral, o egoísmo moral exige e exorta cada indivíduo a sempre perseguir exclusivamente o seu interesse próprio, contudo, reconhecendo e respeitando ao mesmo tempo o direito inerente a todo outro indivíduo de fazer o mesmo, ou seja, jamais exigindo que os outros indivíduos se anulem ou se sacrifiquem em seu favor. Podemos dizer que esse princípio prescreve o dever e o direito recíprocos de os indivíduos perseguirem exclusivamente o seu interesse próprio.

Contudo, será que esse princípio resgata essa pretensão de universalidade, imparcialidade e publicidade, quando é **aplicado** por cada indivíduo ao qual é endereçado? Aparentemente, sim. Como o egoísmo moral se associa a uma concepção da vida como uma contínua competição e conclama a

---

<sup>20</sup> A observação entre parênteses tem por objetivo chamar a atenção para o fato de que o egoísmo moral é compatível com a prescrição de ações beneficentes, ou seja, voltadas ao benefício dos outros, em casos em que ajudar ou cooperar com os outros estiver, em última análise, no interesse próprio (refletido) do indivíduo.

todos a vencer no jogo da vida,<sup>21</sup> vamos examiná-lo nesse contexto. Assim, por exemplo, imaginemos atletas competindo entre si nos 100 metros rasos. Estão todos publicamente cientes de que cada qual está perseguindo exclusivamente o seu próprio interesse, ou seja, alcançar a vitória, sem que nenhum deles nutra a expectativa de que os demais vão abrir mão disso em favor de quem quer que seja. Mas se um atleta, perseguindo exclusivamente seu interesse próprio, percebe a possibilidade de vencer mediante alguma trapça, por que ele deveria, na medida em que obedece **somente** ao princípio do egoísmo moral, deixar de fazê-lo? O que poderia limitar sua ação desonesta no sentido de não prejudicar o direito de cada qual perseguir o seu próprio interesse? A limitação estaria no princípio formulado por Ayn Rand, que exige respeitar o direito dos outros de buscarem satisfazer seu interesse próprio? Mas respeitar o direito dos outros viria em prejuízo do interesse próprio daquele que pensa em trapacear. Isso seria se anular enquanto unidade básica de valor; isso seria se comportar altruisticamente, que é algo que o egoísmo moral proíbe. A única razão para não trapacear seria a possibilidade de ser descoberto, pois isso viria em prejuízo de seu interesse próprio. E, ao trapacear tendo em vista seu interesse próprio exclusivo, o egoísta violará o princípio do respeito

---

<sup>21</sup> Um impressionante exemplo disso nos é dado por uma famosa passagem dos *Elements of Law* (IX, 21), de Thomas Hobbes, um dos defensores do egoísmo moral: “A comparação da vida do homem com uma competição, embora não seja válida em todos os pontos, ainda assim é tão válida para este nosso propósito que podemos, assim, ver e lembrar quase todas as paixões mencionadas anteriormente. Mas devemos supor que essa competição não tenha outro objetivo, nem outro troféu, senão o de estar na dianteira e nela (na competição). (...) E abandonar a competição é o mesmo que morrer”.



universal entre indivíduos egoístas, desrespeitando os outros como fins em si mesmos e, se tiver oportunidade, nada o impedirá de até mesmo usá-los como meros meios. É exatamente pelo fato de se supor que atletas em competição são movidos exclusivamente pelo princípio do egoísmo moral, o qual não contém nele próprio nenhum **limite interno** para as ações, que tem de haver juízes e fiscais externos nas competições esportivas.

Ora, o “egoísmo dos sentimentos”, como expressão do amor-próprio, nas palavras de Kant, consiste em “fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes de seu arbítrio, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral” (5:74, p.120). Beck o considera uma forma de egoísmo moralmente menos danosa, porque seu princípio parece conceder a cada Eu, igualmente, o direito de fazer de si mesmo o fundamento determinante de sua própria vontade, com base nos fundamentos determinantes subjetivos, ou seja, parece conceder a cada Eu, igualmente, o direito de buscar sua felicidade própria. Ele corresponde exatamente ao princípio do egoísmo moral defendido por Ayn Rand. Em contraposição a isso, Beck considera moralmente mais danoso o “egoísmo da vontade”, como expressão da presunção, porque ele consiste em converter os fundamentos determinantes subjetivos de um Eu “em legislativo e em princípio prático incondicionado” (5:74, p.120), ou seja, em fazer de um Eu e de sua felicidade própria uma lei para todos outros, tomando-os como meros meios para esse seu fim. Entretanto, vimos que o princípio de dar preferência exclusiva aos próprios interesses e felicidade, muito embora possa aparentemente conceder imparcialmente o mesmo direito a todos, não contém nele mesmo nenhuma barreira ou limite que

impeça não somente que se negue o mesmo direito aos outros, mas permite até mesmo que os outros sejam usados como meros meios para a exclusiva satisfação dos próprios interesses e da felicidade própria. Em suma, o amor-próprio não limitado pela lei moral evolui, consistentemente, para a presunção, bastando apenas ter oportunidade para isso.

De todo modo, aquele que faz da felicidade própria um princípio com suposta validade objetiva e o presunçoso que pretende erigir a si mesmo e a sua felicidade própria como fim e lei incondicional para todos têm em comum a pretensão de merecerem incondicionalmente ser felizes. Em contraposição a isso, desde a primeira *Crítica*, Kant costumava definir a moralidade como consistindo na **dignidade ou merecimento de ser feliz** (CRP, A 806-819/B 834-847). O que Kant denomina “amor de si racional” (5:73, p.119) é justamente o amor-próprio sob a condição da limitação pela lei moral, o que impede que ele degenera em presunção e o torna primeiramente moralmente digno. Essa é a felicidade moralmente digna, a felicidade em proporção à virtude, cujas condições de possibilidade são mais minuciosamente examinadas na Dialética da *Crítica da Razão Prática* (5: 108 e 5: 124-32).

Nas passagens citadas, Kant escreve que a lei moral limita o amor-próprio e abate ou humilha a presunção, recaindo numa forma de antropomorfização daqueles princípios, como já havia feito, equivocadamente, com as inclinações. Nesta altura, é preciso repetir mais uma vez, para que fique completamente claro, que o que é a cada vez limitado, abatido ou humilhado é o homem com seu Eu (empiricamente condicionado), é o ego de uma pessoa com sua pretensão de possuir um valor intrínseco e

independente da concordância com a lei moral e, por isso, de naturalmente merecer ser feliz. Pois, como enfatiza Kant, “a certeza de uma disposição que concorda com esta lei [é] precisamente a primeira condição de **todo o valor** da pessoa” (5: 73, p. 119; grifado por mim). Em suma, o obstáculo à determinação imediata da vontade pela lei moral é o Eu e seu egoísmo moral com suas pretensões de valor próprio e de autoestima independentes da lei moral.<sup>22</sup> Essa pretensão de possuir um valor próprio e independente chega ao ponto de fazer com que o Eu acalente a presunção de poder se constituir como lei, presunção essa que é humilhada quando o agente compara o próprio valor com o da lei moral.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Cf., a esse respeito, por exemplo, 5: 78, p. 127: “(...) a lei moral determina objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte, a autoestima da pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprazer, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas, visto que ela neste caso é apenas um efeito **negativo**, que, enquanto surgido da influência de uma razão prática pura, causa dano principalmente à atividade do sujeito, na medida em que as inclinações são fundamentos determinantes deste, por conseguinte, causa dano à opinião de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação (...)” (grifado no original; alterei a tradução).

<sup>23</sup> Como parte do suposto de que são as inclinações, e não o Eu empiricamente condicionado, o obstáculo que a lei moral tem de superar para granjear influência sobre a vontade, Andrew Reath afirma que isso seja alcançado quando o agente compara o valor da lei moral com o das inclinações, por exemplo, na seguinte passagem (2006, p. 22): “A lei moral apresenta sempre uma forma de valor superior que diminui o valor das inclinações em comparação, de tal modo que elas não podem mais parecer ser fontes de razões suficientes”.

O egoísmo moral também leva o agente até mesmo a distorcer e degradar o valor da lei moral no momento mesmo em que, aparentemente, obedece a ela. A esse respeito, já na segunda seção da *Fundamentação* (4: 407), Kant levantara a suspeita de que grande parte das ações que os homens executam externamente em conformidade ao dever possa ter sido feita por um “segreto impulso do amor de si” (geheimer Antrieb der Selbstliebe), acrescentando, jocosamente, que, “se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda parte com o querido eu (das liebe Selbst)”, ou seja, com o interesse próprio travestido de moralidade. E é exatamente esse ponto que Kant tem em mente quando afirma, no começo do capítulo III da segunda *Crítica*, que o acolhimento da lei moral como princípio de ajuizamento das máximas tem de ser feito “sem que concorram ainda outros motivos (como os do proveito)” (5: 72, p. 116). Kant tem em mente concepções contratualistas da lei moral, segundo as quais a moralidade não passaria de uma convenção ou acordo, ao qual os homens aderem para poderem desfrutar das vantagens advindas da cooperação social.<sup>24</sup> Assim concebida, a moralidade é posta a serviço do interesse próprio, rebaixada às exigências do egoísmo moral. Eis por que o respeito, com a conseqüente humilhação<sup>25</sup> do Eu em seu natural amor de si, é o sentimento

---

<sup>24</sup> Exemplos dessa concepção podem ser encontrados, por exemplo, na *República* (358e-359c), onde é apresentada por Glaucon e depois rejeitada por Sócrates, e no *Leviatã* (XIII, 14), onde é explicitamente defendida por Hobbes.

<sup>25</sup> Segundo Kant, o sentimento de desagrado resultante da humilhação da natural autoestima do Eu, quando ele se põe em comparação com a lei moral, é o que explica a tentativa do contratualista de reduzi-la ao interesse próprio refletido. Com efeito, escreve Kant, “porventura se pensa que se deva atribuir

unicamente adequado a acompanhar o acolhimento da lei moral em toda a sua sublimidade e autoridade.

Examinemos mais detidamente, agora, aquele pressuposto fundamental que preside o capítulo III da segunda *Crítica*, a saber, o de que, apesar de ser um sentimento, o respeito pode ser conhecido *a priori*, como expliquei acima, não pelo agente, que só pode senti-lo *a posteriori*,<sup>26</sup> como efeito da tomada de consciência da lei moral, mas pelo filósofo moral que reflete sobre os efeitos necessários da tomada de consciência da lei moral sobre a vontade do ente racional finito, como o homem. A pergunta é: como é possível ao filósofo moral estabelecer *a priori* que a consciência da lei moral terá, necessariamente, como efeito o sentimento do respeito, principalmente no seu aspecto negativo, a saber, a limitação e humilhação das pretensões erguidas pelo Eu?<sup>27</sup> Vimos acima que a resposta não está no mero fato de ser possível antecipar *a priori* que a lei moral vai frustrar a satisfação das inclinações, já que outros fatores igualmente frustradores podem ser antecipados *a priori*. Nessa mesma linha de raciocínio, Kant piora ainda mais a situação ao afirmar que “podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto

---

a uma outra causa a razão pela qual se gostaria de degradá-la a uma inclinação familiar e pela qual se empenhe tanto em torná-la um preceito dileto de nosso bem-entendido interesse, além do fato de que se queira livrar-se do respeito intimidante que tão severamente nos mostra nossa própria indignidade?” (5: 77, pp. 125-6).

<sup>26</sup> Harald Köhl (1990, p. 134) afirma, erroneamente, que o respeito é um sentimento não-empírico.

<sup>27</sup> Kant sustenta que a tomada de consciência da lei moral tem, também necessariamente, um efeito positivo sobre o homem. Esse é um outro aspecto do respeito, cuja natureza e importância serão tratadas mais à frente.

fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a **todas** as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori*, a relação de um conhecimento (nesse caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (A 129; grifado por mim). Assim, a diferença entre a frustração das inclinações por fatores mundanos antecipáveis *a priori* e a sua frustração pela lei moral seria a de que, no último caso, o que se pode antecipar *a priori* é uma **frustração total**. Ora, essa resposta é ainda pior, porque supõe uma **incompatibilidade de princípio** entre a sensibilidade humana e a lei moral. Muitos detratores da filosofia moral kantiana lhe atribuíram tal concepção, mas sabemos que ela não representa, nem de longe, sua posição refletida acerca da relação entre inclinações e lei moral. Mais importante ainda, o trecho final da passagem acima citada torna ainda mais clara a dificuldade de se compreender a possibilidade de estabelecer *a priori* a gênese do sentimento do respeito. Com efeito, ao introduzir o sentimento do respeito na *Fundamentação*, Kant havia sugerido que tratar-se-ia de um sentimento passível de ser estabelecido *a priori*, porque não seria recebido por influência das inclinações, mas autoproduzido por um conceito da razão (4:401). Entretanto, vimos acima que, na segunda *Crítica*, Kant rejeita distinguir entre faculdade de apetição inferior e superior com base na natureza do objeto ou da representação do objeto. Pois, mesmo que a representação tenha uma origem *a priori* no entendimento ou na razão, pode ser que o prazer ou desprazer

como efeitos dela sejam “totalmente dependentes da natureza do sentido interno” (5:23, p.39), por conseguinte, não possam ser estabelecidos *a priori*. Por que Kant afirma então que o respeito representaria o caso único em que seria possível estabelecer *a priori* a relação “de um conhecimento (nesse caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer”, algo que ele havia justamente despachado como impossível na *Fundamentação*? Ora, não basta apontar para a origem *a priori* da lei da razão prática pura. É preciso que algo na constituição subjetiva do agente que toma consciência da lei moral e que vai ser afetado por essa tomada de consciência possa ser também de algum modo estabelecido *a priori*. Ora, no capítulo III da segunda *Crítica*, Kant se torna capaz de dar uma resposta a esse problema, porque ele se dá conta de que não se trata de efeitos da consciência da lei diretamente sobre a sensibilidade ou inclinações, mas sobre elas na medida em que são **necessariamente** reunidas sob um determinado princípio.

Repetidas vezes ao longo do capítulo III, Kant afirma que, por ser um efeito sobre o sentimento, o respeito “pressupõe a sensibilidade de um ente racional, (...) logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito, e que a um ente supremo ou também a um ente livre de toda sensibilidade, para o qual portanto esta tampouco possa constituir um obstáculo à razão prática, não pode ser atribuído respeito pela lei” (5: 76, pp. 123-4). Contudo, como venho insistindo, não são as inclinações por si sós o obstáculo à influência da lei moral, mas as inclinações na medida em que são reunidas sob o princípio do amor de si, enquanto princípio do egoísmo moral, com uma pretensão de

valor intrínseco e de autoestima por parte do agente, os quais não dependeriam da lei moral. Assim, se for possível conceber entes racionais dotados de sensibilidade, ou seja, de inclinações, cujo princípio prático sob o qual são reunidas não fosse o princípio do amor de si com suas pretensões de valor próprio intrínseco e independente da lei moral, então, ainda que possamos antecipar *a priori* que a consciência da lei possa ter neles algum tipo de sentimento como efeito, não será possível antecipar *a priori* que tal efeito será precisamente o de um sentimento de humilhação e de rebaixamento do valor próprio de semelhantes entes, ou seja, o aspecto negativo do sentimento do respeito. A pergunta é, portanto, a seguinte: será possível antecipar *a priori* que um ente racional finito, como o homem, vai ter como princípio primeiro e original o princípio do amor de si, enquanto princípio do egoísmo moral, com uma pretensão de posse de um valor intrínseco, que não dependeria da lei moral, por parte do agente?

Ora, no parágrafo da *Antropologia* (7:128) em que trata do egoísmo, após ter observado que a criança demora um tempo considerável para aprender a se referir a si mesma pelo pronome ‘eu’, Kant afirma que, “a partir do dia em que o homem começa a falar através de ‘eu’, ele manifesta o seu querido Eu (Selbst) sempre que pode, e o egoísmo progride incessantemente, quando não à vista de todos (pois a ele resiste o egoísmo dos outros), contudo, de maneira encoberta e com uma aparente autorrenúncia e pretensa modéstia, para obter de um modo mais seguro um valor superior no juízo dos outros” (7:128). Kant prossegue explicando que o egoísmo pode conter três presunções (Anmaßungen), mas a que importa aqui é a presunção do interesse prático, que funda o egoísmo moral. Segundo Kant, “o



**egoísta moral** é aquele que limita todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe é útil, e que, como eudaimonista, põe o princípio de determinação supremo de sua vontade meramente na utilidade e na felicidade própria, não na representação do dever” (7:130; grifado no original). Assim, segundo Kant, pelo menos no caso do homem, a descoberta do próprio Eu traz consigo, inexoravelmente, a pretensão por parte desse Eu de possuir um valor próprio intrínseco e superior, ou seja, o egoísmo moral. Se isso estiver correto, então, de fato, Kant pode afirmar *a priori* que a tomada de consciência da lei moral por parte do homem tem como efeito necessário sobre o mesmo o sentimento do respeito, ou seja, de humilhação dessa injustificada autoestima natural.

Como mencionei acima, Kant sustenta que o respeito apresenta também um aspecto positivo, que pode ser igualmente conhecido *a priori* pelo filósofo moral. Contudo, ele se mostra um pouco hesitante na caracterização desse aspecto positivo. Numa das passagens acima citadas, vimos Kant afirmando que é possível “determinar a partir de conceitos *a priori*, a relação de um conhecimento (nesse caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (5:73, p.117). Ora, é plausível supor que o prazer corresponda ao aspecto positivo e que o desprazer corresponda ao negativo. Podemos também igualmente supor que o desprazer resulte da humilhação do valor pessoal do agente que se compara com a lei moral, mas não sabemos o que poderia causar prazer nesse processo. Na *Fundamentação*, depois de ter recusado categoricamente que o respeito seja um sentimento que possa ser reduzido a alguma inclinação ou temor, Kant explica que ele tem, contudo, algo de análogo com eles: com

o temor, de um lado, pelo fato de a lei se impor com sua autoridade a nós, com a inclinação, por outro lado, pelo fato de essa lei ser imposta por nós a nós mesmos como uma consequência de nossa vontade. Assim, as passagens da *Fundamentação* nos advertem de que não é propriamente um prazer que resultaria da tomada de consciência da lei, mas algo meramente análogo, a saber, uma espécie de sentimento favorável à lei, que decorre do fato de ela nos ser imposta por nossa própria vontade. Aliás, em outra passagem da segunda *Crítica*, Kant é mais cuidadoso ao observar que não se trata propriamente de prazer, mas de ausência de desprazer, pois, quando “se concedeu influência prática àquele respeito não se pode ver-se saciado da majestade dessa lei, e a alma crê elevar-se na mesma medida em que vê a lei santa elevada sobre si e sua frágil natureza” (5:77, p. 126). Em seguida, Kant vai enfatizar a ligação entre esse sentimento de elevação da alma com o aspecto positivo do respeito. Com efeito, o “rebaixamento das pretensões de autoestima moral, ou seja, a humilhação, do lado sensível, é uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei, do lado intelectual, numa palavra, respeito pela lei é, por conseguinte, também um sentimento positivo segundo sua causa intelectual, que pode ser conhecido *a priori*” (5:79, pp.127-8; alterei a tradução). Mais à frente, numa passagem que traz à lembrança o que ele havia dito na *Fundamentação*, Kant explica que essa elevação da autoestima moral se deve ao fato de que a lei que humilha e que exige submissão incondicional é, porém, imposta à vontade “pela legislação da **própria** razão (...), e, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente **autoaprovação** em relação à última” (5:

80-1, pp. 130-1; grifado no original; alterei a tradução). Kant também sugere que o aspecto positivo do respeito se funda no fato de que a própria “lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade” (5:73, p. 119), de modo que a consciência dessa lei traz consigo a consciência de pertencimento a uma ordem distinta da ordem da causalidade natural. Desse modo, conclui Kant, “não é de surpreender então que o homem [enquanto pertencente ao mundo inteligível- JE] não possa considerar seu próprio ser, em relação a sua (...) mais alta destinação, senão com veneração e as leis da mesma com o mais elevado respeito” (5:87, p. 141; alterei a tradução). Em suma, o aspecto positivo do respeito está relacionado a uma atitude positiva por parte da vontade humana<sup>28</sup> para com a lei, à qual ela se submete livremente, pelo fato de provir de sua própria razão prática pura. Nessa medida, respeito pela lei envolve respeito por si mesmo.

Como vimos acima, embora a vontade humana não seja, já por sua própria natureza, necessariamente conforme à lei moral objetiva, ela é capaz de alcançar essa conformidade pela liberdade. Pois a superação da natural não-conformidade à lei objetiva se dá por um processo que se passa no interior da consciência moral, sendo, portanto, um processo **consciente e livre**. É importante ter isso sempre presente, porque Kant muitas

---

<sup>28</sup> A partir do momento em que ficou claro que a pretensão kantiana de conhecer *a priori* o sentimento do respeito em seus aspectos negativo e positivo pode ser resgatada especificamente no que concerne ao ser humano, que necessariamente faz do egoísmo moral seu princípio prático original, não usarei mais a expressão ‘vontade de um ente racional finito’, mas, sim, ‘vontade humana’. Aliás, na passagem acima citada, como em tantas outras ao longo do capítulo, o próprio Kant emprega a palavra ‘homem’.

vezes sugere que o respeito não é um sentimento patologicamente recebido pelo mero fato de ele ser efeito da causalidade da razão prática **pura** sobre o agente (5:75, p.123). Mas isso não é correto, porque essa concepção faz da vontade uma mera receptora **passiva** dos efeitos de uma causalidade. Na *Fundamentação*, Kant havia explicado que “todo o assim chamado interesse moral consiste pura e simplesmente no respeito pela lei” (4:401). Na segunda seção da mesma obra, ele distingue entre **tomar** um interesse na ação e ter interesse no objeto da ação, o primeiro sendo o interesse prático ou moral, o segundo, o patológico (4:414). Assim, o interesse moral e o respeito são resultado da **atividade** da vontade, e não podem ser concebidos como passivamente recebidos. Desse modo, aquela passagem na *Fundamentação*, em que afirma que o respeito é um sentimento “autoproduzido por um conceito”, exprime a posição refletida de Kant. O respeito é um sentimento prático, porque é o efeito da consciência moral sobre si mesma, no processo de superação de sua original não-conformidade à lei objetiva. Do mesmo modo que o agente toma interesse pela ação, ele, por assim dizer, “toma” respeito pela lei dessa ação.

Contudo, apesar de ser um processo livre e consciente, a constituição do interesse moral também tem na sua base um mecanismo psicológico no homem, para o qual o sentimento do respeito é fundamental. Entretanto, antes de passar para o exame do papel do respeito, é preciso apresentar em suas linhas gerais o próprio mecanismo psicológico em questão, tal como é exposto por Kant nos primeiros parágrafos da *Metafísica dos Costumes*.

Já havíamos visto acima que, na obra mencionada, Kant define a faculdade de apetição em geral como faculdade ou poder

de, por meio de representações, ser causa dos objetos dessas representações. Na sequência, Kant explica que a apetição em si está sempre ligada ao prazer, assim como seu oposto, a aversão, está sempre ligado ao desprazer, cuja receptividade se chama sentimento. A apetição, que é o que vai nos interessar aqui, está associada à determinação à causalidade do objeto, cuja representação é sempre acompanhada de prazer.<sup>29</sup> O prazer que sempre envolve a determinação à causalidade do objeto representado é por isso chamado de prazer prático. Kant afirma, em seguida, que, “quando o prazer necessariamente precede a determinação da faculdade de apetição como sua causa, então ela [i.e. a determinação – JE] se chamará, em sentido estrito, **apetite**; ao apetite habitual se chamará **inclinação**” (6: 212, p.18; grifado no original). Em outras palavras, a repetição habitual e constante do prazer ligado à representação do objeto resulta numa inclinação no agente no sentido de se determinar à causalidade do objeto em questão. Ora, prossegue Kant, “já que a ligação do prazer com a faculdade de apetição se chama **interesse**, na medida em que esta ligação é julgada pelo entendimento como válida segundo uma regra universal (mesmo que apenas para o sujeito), o prazer prático, nesse caso, será um interesse da inclinação” (6: 212, p.18; grifado no original). Observe-se que o interesse não se reduz ao mero mecanismo psicológico de associação entre o prazer, a representação do objeto e a determinação à causalidade

---

<sup>29</sup> Kant explica que também pode haver prazer e desprazer sem apetição, ou seja, sem envolver essa determinação à causalidade, que é o caso do prazer estético, o qual permanece meramente associado à representação do objeto, sendo por isso chamado de prazer contemplativo, que não vai nos interessar aqui (6: 212, p.18).

do mesmo, ou seja, não se reduz à inclinação. Pois, para que se constitua, o interesse supõe um juízo ou tomada de posição por parte do entendimento do agente que reconhece ou acolhe aquela inclinação ou desejo habitual como válido de suas ações, ainda que somente para si. Desse modo, embora o interesse da inclinação seja um interesse no objeto da ação, por conseguinte, um interesse patológico, não obstante, ele supõe uma **atividade** (judicativa) por parte do agente, sendo em parte o resultado de um processo consciente e livre. Por outro lado, é também possível que o prazer seja não a causa, mas o efeito da determinação da faculdade de apetição, tratando-se, nesse caso, de um prazer intelectual, já que não pressupõe a representação de um objeto. Ora, o mecanismo psicológico da repetição habitual e constante do prazer intelectual como efeito da determinação da faculdade de apetição acaba por resultar num outro tipo de interesse, o interesse da razão, “porque fundado em princípios puros da razão” (6: 212-3, p. 19). Como o interesse da razão se constitui envolvendo um mecanismo análogo ao da constituição do interesse da inclinação, só que de maneira inversa, Kant se refere ao interesse da razão como uma “**inclinação não sensível** (*propensio intellectualis*” (6:213, p.19; grifado no original). Obviamente, o interesse da razão também supõe um juízo ou tomada de posição por parte do entendimento do agente que o reconhece como uma regra universal, ou seja, uma atividade consciente e livre por parte do agente. Por fim, é importante deixar claro que o prazer, seja como causa, seja como efeito, está sempre ligado à **mera** determinação da faculdade de apetição, ou seja, não depende de a faculdade de apetição ser ou não efetiva em ações particulares em correspondência. Ora, está claro que o

interesse moral tematizado no capítulo III da segunda *Crítica* é um tipo de interesse da razão e que, como veremos a seguir, tem na sua base um mecanismo psicológico semelhante ao acima descrito, para o qual o respeito, nos seus dois aspectos, é fundamental.

A superação da original e natural não-conformidade da vontade humana à lei objetiva consiste num processo, em que a própria lei moral granjeia influência sobre a vontade, sem **pressupor** nenhum sentimento (5:71-2, p. 114). Ora, ao sustentar que esse processo envolve o sentimento do respeito como motivo ou promotor da influência da lei sobre a vontade humana, não tenho em mente, naturalmente, tal sentimento como um pressuposto, ou seja, como um sentimento dado na natureza humana e independente da própria lei, como pensavam os defensores da moral sense theory. Pois, sem dúvida, o respeito não antecede a determinação imediata da vontade pela lei objetiva, mas é um efeito da mesma. Mas se o respeito é um efeito da tomada de consciência da lei moral, ele pressupõe a influência e a autoridade da lei sobre a consciência. Como é que o respeito poderia então funcionar de algum modo como promotor ou motivo de um processo do qual ele é um efeito? Não estaria eu incorrendo num círculo? Aliás, poder-se-ia questionar também com base em que venho sustentando que se trata de um **processo**.

Penso que haja pelo menos duas razões por que tem escapado aos intérpretes que, no capítulo III da segunda *Crítica*, Kant esteja descrevendo fenomenologicamente um processo que se passa no interior da consciência moral do homem.

A primeira razão é a tendência generalizada de considerar o respeito como motivo de ações particulares, como

sendo a resposta de Kant ao problema do *principium executionis*. Com efeito, isso faz com que haja uma tendência a relacionar o respeito com situações de ação particulares como eventos discretos no tempo e a igualmente compreendê-lo como efeito da consciência da lei em momentos discretos no tempo, nos quais as inclinações seriam humilhadas. Foi isso que fez com que Andrews Reath, Allison e eu próprio atribuíssemos, injustamente, a Kant uma concepção de determinação da vontade segundo um modelo humeano de vetores de forças. Segundo esse modelo, o respeito e as inclinações entrariam num embate em cada situação de ação particular, de modo que, nos momentos em que o respeito prevalece sobre as inclinações, por possuir maior força afetiva, o resultado são ações conformes à lei moral. Ora, as dificuldades desse modelo de determinação da vontade são óbvias, mas não preciso me deter nelas aqui, posto que o modelo está fundado num pressuposto interpretativo falso.

A explicação acima é válida para os intérpretes em geral, mesmo para os de língua alemã, como o já mencionado Harald Köhl, por exemplo. Contudo, uma segunda razão para o desconhecimento do fato de que se trata de um processo fenomenologicamente descrito por Kant se aplica especificamente aos intérpretes da segunda *Crítica* que se orientam pelas traduções em inglês ou português. Pois, tanto na excelente tradução inglesa quanto na igualmente excelente tradução brasileira, os verbos ligados às muitas ocorrências da conjunção ‘indem’ que podem ser constatadas no capítulo III não estão na forma de gerúndio. Seguindo uma mesma linha, Valério Rohden traduziu ‘indem’ por ‘na medida em que’, e Mary J. Gregor, por ‘inasmuch as’ ou ‘insofar as’, portanto, passando ambos os tradutores uma



conotação de **proporcionalidade**, que não precisa envolver a noção de temporalidade, nas passagens correspondentes. Ora, em contraposição a isso, o uso da conjunção ‘indem’ possibilita a Kant expressar: 1) a **simultaneidade** da ocorrência do respeito com a determinação imediata da vontade humana pela lei moral, de modo que o primeiro não seja concebido como um pressuposto da segunda; 2) o crescimento paulatino da influência da lei sobre a vontade humana como um **processo** ao longo do tempo que tem no respeito, apesar de seu efeito, um **meio** de promoção deste mesmo processo. Além disso, Kant tem a possibilidade de articular esses diferentes sentidos do uso da conjunção ‘indem’ com o mecanismo psicológico da constituição do interesse, tal como acima exposto.

Exemplifiquemos isso, primeiramente, por meio de frases quotidianas em alemão. Assim, na frase: ‘indem du mehr lernst, bekommst du bessere Noten’ (‘estudando mais, tu obténs melhores notas’), temos a expressão de um **processo** ao longo do qual um resultado vai sendo paulatinamente alcançado e do **meio** (na frase subordinada) pelo qual esse resultado vai sendo alcançado. Em algumas construções, ‘indem’ expressa **simultaneidade** de eventos, como, por exemplo, na frase: ‘indem er Sport treibt, gewinnt er Freude’ (‘praticando esporte, ele tem prazer’). É interessante observar como as noções de processo em direção a um resultado, de meio para alcançar esse resultado e de simultaneidade de eventos podem ser relacionadas com o mecanismo psicológico acima descrito. Assim, por exemplo, podemos dizer que a obtenção paulatina de melhores notas, ou seja, o resultado visado no processo, acaba retroagindo sobre o meio para alcançá-lo, resultando no **hábito** e no **interesse** em

estudar cada vez mais, o que é muito importante, principalmente em momentos em que se está com preguiça ou a pessoa se vê diante de tentações e distrações que a afastariam do estudo. Do mesmo modo, apesar de o prazer ser simultâneo à prática da modalidade esportiva e efeito concomitante a ela, nada impede que o efeito repetido da prática esportiva, ou seja, o prazer **habitual** com a constante prática esportiva, retroaja positivamente sobre sua causa, resultando no **interesse** em se exercitar, principalmente em momentos em que se está com preguiça ou em que a pessoa se vê diante de tentações e distrações que a afastariam da prática esportiva. Contudo, evidentemente, mesmo depois de constituídos o hábito e o interesse em estudar e em praticar esporte, isso não garante, absolutamente, que esse interesse vá prevalecer em toda e qualquer situação de ação particular, ainda que esteja sempre presente nas mesmas.

Vejamos, agora, algumas passagens do capítulo III da segunda *Crítica*, nas quais Reath, Allison e eu próprio víamos indicações de que Kant teria recaído num modelo de determinação da vontade segundo vetores de forças. Contudo, vou citá-las numa tradução modificada, com os verbos ligados à conjunção ‘indem’ na forma de gerúndio.

O efeito negativo sobre o sentimento (do desagrado) é, como toda influência sobre o mesmo e como todo sentimento em geral, **patológico**. Mas como efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente, em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura enquanto legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém

intelectual), porém, em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei; para com esta lei não se encontra absolutamente sentimento algum, mas no juízo da razão, removendo essa lei uma resistência [e] contando a remoção de um obstáculo como uma promoção positiva da causalidade. (...) Portanto, a lei moral (...) também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, tendo essa lei influência sobre a sensibilidade do sujeito e produzindo um sentimento que promove a influência da lei sobre a vontade (5: 75, p.121-2; grifado no original).

Na passagem acima, vemos Kant descrever o respeito como efeito da influência da lei e como promotor dessa mesma influência, no que parece ser um círculo, pois, se o respeito pressupõe a influência da lei como sua causa, parece não poder ser motivo ou promotor dessa mesma influência. Ora, o respeito promove a influência da lei e o interesse moral exatamente através dos efeitos que sabemos *a priori* resultarem da influência da lei, ou seja, tanto através do seu aspecto negativo quanto através do seu aspecto positivo, contudo, tendo por base o mecanismo psicológico acima descrito. Assim, de um lado, a repetição habitual e constante da experiência da limitação e humilhação das vãs pretensões do egoísmo moral resulta num enfraquecimento paulatino dos obstáculos à influência da lei moral constituídos por elas. Como escreve Kant, por si só, esse processo de enfraquecimento gradual e paulatino do egoísmo moral já pode ser considerado como promotor da influência da lei moral. De outro lado, a repetição habitual e constante do sentimento de elevação da autoestima do homem pela consciência de sua mais

alta destinação, uma vez julgado pelo entendimento do agente como válido segundo uma regra universal, resulta numa inclinação não sensível ou *propensio intellectualis* para a lei moral, ou seja, positivamente, no interesse moral.<sup>30</sup> Por sua vez, o interesse moral retroage sobre sua causa, a saber, aumentando a influência da lei moral e a propensão a obedecê-la, o que é muito importante, sobretudo nas situações particulares em que o homem se vê diante de tentações. Desse modo, se há um círculo nesse processo, trata-se de um círculo virtuoso. Contudo, evidentemente, mesmo depois de constituído, o interesse moral não garante, absolutamente, que a consciência da autoridade da lei vá prevalecer em toda e qualquer situação de ação particular, ainda que, como observara Beck, esteja sempre presente nas mesmas.

Vejamos, agora, outra passagem que constitui uma dificuldade para autores como Reath. Mais uma vez, apesar de

---

<sup>30</sup> Partindo do pressuposto de que o respeito seja operativo em momentos discretos no tempo, e não num processo ao longo do tempo, Reath (2006, 27) interpreta da seguinte maneira passagens como a acima citada: “Kant pode estar criando uma dificuldade desnecessária para si mesmo nestas passagens (cf. KpV 5: 75 e segs., 79 e segs.). Ele parece preocupado em explicar como o sentimento de respeito pode ser um legítimo motivo moral que nos move numa direção positiva, vencendo motivos concorrentes (mas sem considerá-lo como um impulso que acabaria por ser heterônomo). Ao fazer isso, ele pode ter tido o seguinte esquema em mente. O reconhecimento da lei moral produz o sentimento de respeito; esse sentimento então neutraliza os motivos não-morais opostos, permitindo assim que o reconhecimento original da lei moral se torne prático e tenha efeito. Pode ser que Kant tenha pensado que a necessidade de tal modelo residiria na suposição de que os obstáculos afetivos colocados pelas inclinações só podem ser controlados por uma força afetiva maior – uma suposição que poderia ser encontrada em Hume ou Spinoza”.

resultar num texto um tanto deselegante, verterei os verbos ligados à conjunção ‘indem’ na forma de gerúndio.

(...) retirando a representação da lei moral a influência do amor de si e a ilusão da presunção [e] diminuindo o obstáculo da razão prática pura, é produzida a representação da superioridade de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade, por conseguinte, eliminando seu contrapeso, é relativamente aumentado o peso da lei (no que respeita a uma vontade afetada pela sensibilidade). E, assim, o respeito pela lei não é motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade subjetivamente considerada como motivo, abatendo a razão prática pura todas as pretensões do amor de si a ela opostas, proporcionando autoridade à lei, que agora unicamente tem influência (5: 76, p.123).

Na passagem acima, podemos ver como Kant expressa tanto a ideia de processo quanto de simultaneidade, por meio do uso da conjunção ‘indem’. Do mesmo modo que, estudando mais, uma pessoa vai paulatinamente obtendo melhores notas, abatendo todas as pretensões do amor de si, a razão prática pura vai paulatinamente proporcionando mais autoridade à lei sobre a vontade humana. Além disso, é expressa também a noção de simultaneidade, pois, do mesmo modo que uma pessoa vai tendo prazer praticando esporte, um homem vai sentindo respeito tomando consciência da lei moral. Desse modo, Kant tem razão em dizer que o respeito não é motivo para a moralidade, mas, sim, a própria moralidade como motivo, ou seja, como causa do respeito, que é um sentimento que não antecede a tomada de

consciência da lei moral. Mais exatamente, o sentimento do respeito é efeito simultâneo à tomada da consciência do valor superior da lei moral em comparação com as pretensões de valor ligadas ao amor de si. Fica claro, portanto, que o modo como a consciência da lei vai paulatinamente abatendo as pretensões do amor de si e proporcionando autoridade àquela lei é por uma comparação de valor, e não em conformidade com um modelo de vetores de forças afetivas, o qual, aliás, só faz sentido num contexto de ações particulares executadas em momentos discretos no tempo. Não obstante, como disse acima, embora seja um efeito da consciência da lei, nada impede que o respeito retroaja sobre sua causa, facilitando a prevalência do interesse em agir segundo a lei moral. Desse modo, o respeito não é um mero epifenômeno que acompanha a determinação imediata da vontade pela lei moral.

Nas passagens compreendidas entre 5:71 e 5:81 (pp. 114-131), Kant descreve a superação da original e natural não-conformidade da vontade humana à lei objetiva e o papel do respeito nesse processo, com um breve excursus sobre o respeito por pessoas. De 5:81 até o fim do capítulo, Kant vai concentrar sua atenção em possíveis efeitos da consciência da lei moral sobre a vontade de um homem, em relação ao qual a lei moral granjeou considerável influência. Segundo Kant, se o respeito é, ao mesmo tempo, efeito e promotor do processo de superação da natural não-conformidade da vontade humana à lei moral, uma vez que a lei moral tenha granjeado crescente influência sobre esta vontade, o agente pode vir a desenvolver a ilusão de ter a lei moral como se fosse uma **segunda natureza**, perdendo, assim, paradoxalmente, todo o respeito por ela. Kant explica que isso é

uma outra forma de presunção (*Eigendünkel*). Desse modo, Kant nos adverte de que, embora seja verdade que a vontade humana imperfeita seja capaz de superar pela liberdade a natural e originária não-conformidade à lei moral, através de uma depuração da razão empírica prática em direção a uma maior influência da razão prática pura, isso não significa que a vontade humana possa eventualmente vir a se igualar à Vontade Santa. Pelo contrário, trata-se exatamente de uma superação como uma *Aufhebung*, ou seja, de uma suprassunção em sentido hegeliano, de uma superação com conservação do que foi superado, em outras palavras, de uma superação do egoísmo moral em direção à maior influência da lei moral, contudo, com conservação daquele egoísmo moral. Com efeito, Kant é particularmente incisivo em denunciar como “puro fanatismo moral (*Schwärmerei*)” (5: 84-6, pp. 136-9) a pretensão por parte de um homem de ter alcançado um estado de pureza moral equivalente à santidade. A santidade é apenas um ideal, um modelo de relação com a lei moral do qual é um dever se aproximar, embora jamais possa ser alcançado pela vontade humana, para a qual é possível apenas a virtude, ou seja, a obediência ao dever com a insuperável consciência da possibilidade de violá-lo (5:83, p. 135). Assim, é necessário que a lei da Vontade Santa cresça e que o Eu diminua.

## Referências

ALLISON, H. **Kant's Theory of Freedom**. Nova York: Cambridge University Press, 1991.

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

\_\_\_\_\_. "Kant's two Conceptions of the Will in their Political Context". In: **Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy**. Ronald Beiner e Williams James Booth (eds.). New Haven and London: Yale University Press, 1993, pp. 38-49.

ENGSTROM, S. "The Triebfeder of Pure Practical Reason". In: **Kant's Critique of Practical Reason: A Guide**. Andrews Reath e Jens Timmermann (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 90-118.

ESTEVEVES, J. "A Teoria Kantiana do Respeito pela Lei Moral e da Determinação da Vontade". **Trans/Form/Ação**, 32(2): 2009, pp. 75-89.

HOBBS, T. **Elements of Law Natural and Politic**. The English Works of Thomas Hobbes, vol. 4. William Molesworth (ed.). South Carolina: BookSurge Publishing, 2004.

\_\_\_\_\_. **Leviathan or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil**. Oxford World's



Classics. J.A.C.Gaskin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2008.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburgo: Felix Meiner, 1976.

\_\_\_\_\_. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Theodor Valentiner (Hrsg.). Stuttgart: Philipp Reclam, 1984.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes**. Trad. de Clélia Aparecida Martins (Primeira Parte). Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Lições de Ética**. Trad. de Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Immanuel Kant: Werke in Zehn Bänden (Band 10), Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Wiesbaden: Insel Verlag, 1983.

KÖHL, H. **Kants Gesinnungsethik**. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

MCCARTY, R. “Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect”. **Journal of the History of Philosophy**, 31/3 (1993), pp. 421–35.

PLATO. **Republic**. Trad.de Benjamin Jowett. New York: Barnes and Noble Classics, 2004.

RAND, A. *Atlas Shrugged*. In: **Self-interest: An Anthology of Philosophical Perspectives**. Kelly Rogers (ed.). New York: Routledge, 1997, pp. 241-52.

RACHELS, J. “A Critique of Ethical Egoism”. In: *The Moral Life. An Introductory Reader in Ethics and Literature*. Louis Pojman e Lewis Vaughan (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2007, pp: 588-601.

REATH, A. “Kant’s Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination”. In: **Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory**. Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 8-33.

## Elucidação crítica da analítica da razão prática pura [KpV, AA 05: 89-106]

Emanuele Tredanaro\*

Elucidação crítica da Analítica da razão prática pura é o título da seção apresentada, por Kant, como parte final do terceiro e último capítulo da Analítica da razão prática pura da *Crítica da razão prática* (KpV), portanto, antes da Dialética da razão prática pura<sup>1</sup>. No entanto, mesmo que a Elucidação crítica se subordine de um ponto de vista arquitetônico<sup>2</sup> ao terceiro capítulo da Analítica da KpV, Kant deixa logo claro para o leitor que a seção servirá de anotação geral à Analítica da KpV como um todo: desde o próprio título, pois, os esclarecimentos que a Elucidação crítica promete referem-se não apenas ao terceiro capítulo da Analítica da KpV, mas, sim, à Analítica da KpV em

---

\* Professor adjunto da Universidade Federal de Lavras (UFLA), no Curso de Graduação de Licenciatura em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação Científica e Ambiental.

<sup>1</sup> Doravante, usaremos as seguintes formas abreviadas: Elucidação crítica e, com relação à KrV e à KpV, Analítica e Dialética. Também distinguiremos entre Elucidação crítica, como seção da KpV, e elucidação crítica como operação teórica elucidativa.

<sup>2</sup> Rohden ressalta como essa subordinação se dá até de um ponto de vista gráfico (cf. ROHDEN, 2009, p. 313, nota 149).

geral<sup>3</sup>. Assim, não é de se espantar que a Elucidação crítica extrapole, quanto aos conteúdos nela propostos, as questões que giram em torno dos móveis (ou motivos) da razão prática pura, isto é, em torno do objeto ao qual Kant investiga de modo específico no terceiro capítulo da Analítica da KpV. A Elucidação crítica acaba por recuperar núcleos teóricos de toda a Analítica da KpV e, como veremos, também da *Crítica da razão pura* (KrV) e da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS). Analogamente, não deve ser motivo de estranhamento a Elucidação crítica se estender além da tarefa, mínima, que cabe à operação teórica de elucidação crítica, assim como concebida *stricto sensu* por Kant. De fato, essa tarefa é cumprida já nos primeiros 4 parágrafos dos 19 totais que compõem essa seção final da Analítica da KpV. Como tentaremos mostrar nestas páginas, a exuberância da Elucidação crítica, no que tange quer seus conteúdos quer sua função, talvez seja o indício mais significativo de que, ao finalizar a Analítica da KpV, Kant queira, por um lado, realçar as questões por ele consideradas fundamentais para a ilustração de sua filosofia moral, e, por outro lado, apontar, às vezes de maneira apenas indireta, para os temas que serão debatidos na Dialética da KpV. Norteados por essa linha interpretativa geral,

---

<sup>3</sup> Mesmo que com tônicas diferentes, há acordo em atribuir, à Elucidação crítica, o papel de anotação conclusiva e geral ao inteiro primeiro livro da KpV. Gonnelli toma posição explícita quanto à função desempenhada pela Elucidação crítica na economia da KpV, ao afirmar que a Elucidação crítica – em qualidade de anotação geral à Analítica da KpV – parece versar, antes de tudo, sobre o significado e o estatuto que os fundamentos e os princípios da KpV acabam recebendo no interior do sistema kantiano (cf. GONNELLI, 1999, p. 152). Cf., também, SALA, 2009 [2004], p. 249; e BRANDT, 2002, p. 153.

proporemos algumas observações de análise, para auxiliarmos a compreensão textual da Elucidação crítica. Para tanto, examinaremos a Elucidação crítica a partir da seguinte divisão:

1. premissa metodológica, em que Kant define e realiza a elucidação crítica como comparação entre a Analítica da KpV e a Analítica da KrV (KpV, AA 05: 89.11-92.15, parágrafos 1-4);

2. parte introdutória, dedicada à distinção entre doutrina da felicidade e doutrina moral (KpV, AA 05: 92.16-93.09, parágrafos 5-6);

3. parte central, em que Kant trabalha o conceito de liberdade (KpV, AA 05: 93.10-103.18, parágrafos 7-17), confrontando os sistemas filosóficos que, por admitirem a liberdade, de maneira inconsistente, acabam negando-a. Nessa parte, Kant desdobra a análise do conceito de liberdade a partir da impossibilidade da dedução da lei moral (KpV, AA 05: 93.10-94.19, parágrafo 7), de modo a pontuar: 3.1 a relação entre liberdade e determinismo da natureza (KpV, AA 05: 94.20-100.13, parágrafos 8-12), e 3.2 a relação entre liberdade e Deus (KpV, AA 05: 100.14-103.18, parágrafos 13-17);

4. parte conclusiva, sobre a extensão do nosso conhecimento ao suprassensível (KpV, AA 05: 103.19-106, parágrafos 18-19).

1. Kant inicia a Elucidação crítica explicitando em que consiste tal tipo de esclarecimento:

Por elucidação crítica de uma ciência, ou de uma parte dela, que por si mesma constitui um sistema, eu compreendo a investigação e a justificação sobre por

que ela tem de possuir precisamente essa forma sistemática e não outra, quando a compararmos com outro sistema que tem como fundamento uma faculdade de conhecer semelhante (*ein ähnliches Erkenntnißvermögen*)<sup>4</sup>.

É significativo que, na linha imediatamente seguinte, Kant afirme que a razão prática e a razão especulativa<sup>5</sup> se fundamentam, não mais simplesmente em uma faculdade de conhecer semelhante, mas na “mesma faculdade de conhecer (*einerlei Erkenntnißvermögen*)”<sup>6</sup>, a saber a razão pura. A ênfase na unidade da razão, enquanto pura, assinala que é nela que reside a possibilidade de comparação entre seu uso prático e seu uso especulativo, mesmo que estes últimos se diferenciem a tal ponto que, à primeira vista, parece estarmos lidando com faculdades de conhecer diferentes. Mesmo quando, no Prefácio da KpV, Kant distingue entre faculdade de conhecer (*Erkenntnißvermögen*) e faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), a tônica é posta no fato de que a investigação se refere, em ambos os casos, ao conhecimento racional dos princípios puros a priori dessas

---

<sup>4</sup> KANT, 2013, p. 121; KpV, AA 05: 89.11-15.

<sup>5</sup> Embora a elucidação crítica, em um primeiro momento, direcione-se à ciência sistemática fundamentada em uma faculdade de conhecer, logo em seguida, Kant dá continuidade ao seu raciocínio identificando a ciência sistemática fundamentada em uma faculdade de conhecer, com a própria faculdade de conhecer. Não mais a elucidação crítica será referida, por Kant, à crítica da razão pura (ou à analítica da crítica da razão pura), mas, sim, diretamente, à própria razão pura (ou à analítica da razão pura). Aos fins da análise, esse salto implícito não gera problemas.

<sup>6</sup> KANT, 2013, p. 121; KpV, AA 05: 89.15-17. Cf. BRANDT, 2002. p. 158-159.

faculdades<sup>7</sup>. E na Introdução da KpV, Kant afirma com todas as letras que, no caso da KpV, “se trata ainda da razão pura, cujo conhecimento se encontra aqui como fundamento para o uso prático”<sup>8</sup>. É só assumindo a unidade da razão, enquanto pura, que, nela, podem ser distinguidos um uso prático e um uso especulativo como determinações da mesma faculdade de conhecer<sup>9</sup>. Kant, então, já pode especificar o que é de se entender mais exatamente por elucidação crítica: se, em sua primeira definição por assim dizer provisória, a elucidação crítica aponta simplesmente para a comparação entre as formas de sistemas fundamentados em faculdades de conhecer semelhantes, agora é possível compreender que “a distinção (*Unterschied*) entre a forma sistemática de uma [da razão prática] e a de outra [da razão especulativa] terá de ser determinada pela comparação (*Vergleichung*) de ambas e terá de ser fornecido o fundamento para essa distinção”<sup>10</sup>. A comparação visa a distinção, ou seja, a distinção se dá por comparação. Por sua vez, a comparação exige a coesão da razão pura, segundo Kant anuncia desde o Prefácio da KpV. Aqui, ao justificar o renovado exame, na KpV, dos conceitos e princípios da razão pura especulativa já investigados

---

<sup>7</sup> Cf. KANT, 2013, p. 25; KpV, AA 05: 16.01-12.

<sup>8</sup> KANT, 2013, p. 30; KpV, AA 05: 16.11-12.

<sup>9</sup> Brandt nota como a questão da unidade da razão surge justamente quando Kant cogita a necessidade sistemática de distinguir entre o uso o especulativo e o uso o prático da razão (cf. BRANDT, 2002, p. 156). Sobre a unidade da razão, cf., por exemplo, KLEINGELD, 1998, p. 311-339, e, com foco na Dialética da KrV, GUYER, 1989, p. 139-167. Para uma análise que enfatize a complementariedade entre as primeiras duas *Críticas*, cf. GAUTHIER, 1985, p. 74-88.

<sup>10</sup> KANT, 2013, p. 121; KpV, AA 05: 89.17-19.

pela KrV, Kant nota que, devido ao uso diferente – prático – que agora deles está sendo apresentado, “essa passagem torna, porém, necessária uma comparação (*Vergleichung*) do uso antigo com o novo, para que se possa distinguir (*unterscheiden*) bem a nova trilha da anterior e ao mesmo tempo notar a coesão (*Zusammenhang*) entre elas”<sup>11</sup>. A tarefa da Elucidação crítica será, então, investigar e justificar a distinção entre a forma sistemática da Analítica da KpV e a da Analítica da KrV, mediante a comparação entre o uso prático e o uso especulativo atribuídos, ambos, à mesma faculdade de conhecer, a saber, a razão pura<sup>12</sup>.

Com relação ao uso especulativo, trata-se de a razão pura conhecer objetos dados pela intuição sensível, moldados mediante conceitos em juízos, e, por fim, regrados segundo princípios. Na Elucidação crítica, assim Kant resume, em poucas linhas, o caminho trilhado pelo conhecimento teórico<sup>13</sup>. Já com relação ao uso prático, trata-se exatamente de a razão pura trilhar um caminho especularmente oposto ao anterior. Como já apontado no início da Introdução da KpV<sup>14</sup>, também na

---

<sup>11</sup> KANT, 2013, p. 21; KpV, AA 05: 07.10-13.

<sup>12</sup> Cf. BRANDT, 2002. p. 158-159.

<sup>13</sup> Cf. KANT, 2013, p. 121; KpV, AA 05: 89.21-26.

<sup>14</sup> De modo mais pausado que na Elucidação crítica, na Introdução da KpV Kant explica que, em seu uso prático, “a razão se ocupa com os fundamentos de determinação da vontade, que é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações ou de determinar a si mesma, isto é, sua causalidade, para a efetivação desses objetos (seja a capacidade física suficiente ou não)” (KANT, 2013, p. 29; KpV, AA 05: 15.06-10). Trata-se de definição análoga à da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) dada por Kant no Prefácio da KpV e nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, organizadas e publicadas em 1821, por Karl Heinrich Ludwig Pölitz (cf., respectivamente,



Elucidação crítica Kant retoma que à razão em seu uso prático não compete mais conhecer objetos dados, mas, sim, efetivar objetos ainda não dados. Para tanto, a razão (pura) não interage mais com a sensibilidade que é faculdade receptiva, mas com a vontade que é faculdade causal, ou seja, é “uma causalidade, na medida em que a razão contém o fundamento de determinação dessa causalidade”. A própria vontade só pode ser reconhecida como faculdade causal de objetos ainda não dados, desde que a razão lhe dê uma regra de causalidade, segundo a qual será determinada a efetivação ou produção do objeto representado<sup>15</sup>. A vontade consegue se expressar só se seguir um critério que oriente o seu querer. Poderíamos dizer que uma vontade não regrada é cega, portanto, nem se realiza propriamente como vontade. Para Kant, é a razão que dá a regra à causalidade da vontade.

Cabe notar o cuidado com que Kant, ao descrever a interação entre razão e vontade, não apela à determinação da vontade imediatamente pela razão pura, mas, em um primeiro momento, apenas pela razão em geral. Como apontado no §1 do primeiro capítulo da Analítica da KpV, a regra da determinação racional da causalidade da vontade pode ser, quer subjetiva quer objetiva, e, quando objetiva, quer hipotética, quer categórica. Não pretendemos reiterar aqui a análise dessas distinções. Baste-nos observar que tanto na Introdução da KpV, quanto na Elucidação crítica, Kant se refere à razão pura só a partir de certa altura do raciocínio, notadamente quando é posta a questão crucial de toda

---

KANT, 2013, p. 23; KpV, AA 05: 09 nota; e KANT, 2019, p. 144; PRPölitz, AA 28: 117.13-17).

<sup>15</sup> Cf. KANT, 2013, p. 121; KpV AA 05: 89.26-33.

a KpV: “se a razão pura por si só é suficiente para a determinação da vontade ou se apenas enquanto empiricamente condicionada pode ser o fundamento de determinação da vontade”<sup>16</sup>; ou seja, que “a analítica de uma crítica da razão pura, na medida em que esta deve ser uma razão prática (o que é propriamente o problema) tem de começar pela *possibilidade dos princípios práticos a priori*”<sup>17</sup>. Não obstante a forma esquemática, o desenho esboçado por Kant deixa claro o quão essencial se torna, para compreendermos a forma sistemática da Analítica da KpV, o momento fundacional da racionalidade prática pura<sup>18</sup>. Parece que, agora, tome corpo a dupla caracterização de elucidação crítica – seja como investigação, seja como justificação da forma sistemática da Analítica da KpV – sugerida por Kant no início da seção. Uma vez investigado que o uso prático da razão corresponde, em geral, à determinação racional da causalidade da vontade, trata-se então de justificar porque esse mesmo uso prático da razão pode encontrar sua fundamentação última só na razão pura. A própria possibilidade de princípios práticos que sejam a priori aponta para a necessidade de uma fundamentação pura da racionalidade prática, isto é, em princípios que sejam não apenas objetivos<sup>19</sup>, mas também incondicionados ou categóricos (ou, ainda,

---

<sup>16</sup> KANT, 2013, p. 29; KpV, AA 05: 15.13-14.

<sup>17</sup> KANT, 2013, p. 122; KpV, AA 05: 89.32-90.01.

<sup>18</sup> Vale observar que Kant atribui a mesma relevância ao momento fundacional do uso especulativo da razão. A tal propósito, lembre-se o célebre *incipit* da Introdução B da KrV, sobre a diferença entre conhecimento puro e empírico (cf. KANT, 2012, p. 45; KrV B 01), assim como o da Introdução A da KrV, sobre a ideia da filosofia transcendental (cf. KANT, 2012, p. 65; KrV A 01).

<sup>19</sup> Assim Kant exclui, para a fundamentação do uso prático da razão em geral na razão pura, os princípios práticos racionais subjetivos, ou máximas.

necessários)<sup>20</sup>. Conforme a nomenclatura kantiana, princípios objetivos e necessários chamam-se leis; e, como é notório, a única lei identificada por Kant para a racionalidade prática é a lei moral, que assume a forma de imperativo categórico para uma racionalidade prática finita, qual é a do ser humano. Por sua vez, a lei moral nada representa senão a mera forma legislativa de nossas máximas, ou seja, a lei moral representa o fato de que toda e qualquer determinação causal da vontade de um ser racional necessariamente é reconhecida (pela mera razão) como moldada (pela mera razão) segundo a forma de lei que é a forma própria da razão (enquanto mera razão). A lei moral garante fundamentação pura à racionalidade prática, à medida que se mostra correspondente à mera forma que a razão possui enquanto legisladora. Ao mesmo tempo, a lei moral garante realidade prática à razão pura, à medida que mostra a forma *eminenter* causal própria da razão pura.

Somente essa resposta afirmativa à questão central da KpV pode representar, conforme Kant defende, o ponto de partida para que possamos compreender a forma sistemática da Analítica da KpV, inclusive, em sua comparação à da KrV, com vistas à distinção entre uso prático e uso especulativo da razão pura. A partir da identificação do princípio fundamental da razão prática pura – a lei moral – que mostra a realidade prática objetiva de, ao menos, um princípio prático puro e a priori, a investigação da KpV pode passar a justificar os conceitos de bem e mal como

---

<sup>20</sup> Assim, Kant exclui, para a fundamentação do uso prático da razão pura, os princípios práticos racionais objetivos e condicionados por um conteúdo dado, ou imperativos hipotéticos.

determinados em conformidade a tal princípio<sup>21</sup>, assim como justificar a influência da razão prática pura sobre a sensibilidade, que origina aquele sentimento todo peculiar que é o sentimento moral do respeito pela lei moral<sup>22</sup>. Nesse sentido, Kant pode finalmente sumular, elucidando-os, os dois caminhos, opostos e especulares, trilhados pela (Analítica da) razão pura prática e pela (Analítica da) razão pura especulativa:

---

<sup>21</sup> Conforme apontado desde o segundo capítulo da Analítica da KpV, Do conceito de um objeto da razão prática pura, o próprio Kant está ciente de que essa sequência argumentativa e teórica representa “o paradoxo do método de uma crítica da razão prática” (KANT, 2013, p. 91; KpV, AA 05: 62.32-33). Ainda no segundo capítulo da Analítica da KpV, Kant não apenas cuida de explicar em que sentido tal paradoxo é aparente, nem somente se preocupa em frisar a importância dessa observação metodológica, mas, sobretudo, aproveita essa explicação para mostrar “o fundamento que ocasionou todos os extravios dos filósofos em vista do princípio supremo da moral. Pois eles procuravam um objeto da vontade, para fazer dele a matéria e o fundamento de uma lei [...], ao passo que eles deveriam ter antes procurado uma lei que determinasse a priori e imediatamente a vontade e que, conforme a ela, determinasse primeiramente o objeto” (KANT, 2013, p. 92; KpV, AA 05: 64.06-13). É preciso pressupor o princípio fundamental da razão prática pura para que seja possível determinar os conceitos de bem e mal.

<sup>22</sup> Parece-nos interessante observar que, também no terceiro capítulo da Analítica da KpV, Dos móveis da razão prática pura, Kant trata de introduzir, no interior de seu raciocínio, uma observação metodológica, breve, mas que lança luz sobre a sequência argumentativa e teórica entre sentimento moral e princípio fundamental da razão prática pura. Saber que o imperativo categórico, ao se dar como *Faktum* da razão prática pura, constitui o limite da investigação prática, não impede, antes, impõe mostrarmos o efeito que o próprio imperativo categórico “na medida em que é um móbil, gera (ou melhor dizendo, tem de gerar) no ânimo” (KANT, 2013, p. 103; KpV, AA 05: 72.23-24). É preciso pressupor o princípio fundamental da razão prática pura para que seja possível determinar como nossa vontade é movida de um ponto de vista subjetivo e sensível.

Assim a Analítica da razão pura prática dividiu a extensão completa de todas as condições de seu uso de maneira totalmente análoga à da razão pura teórica, mas na ordem inversa. A Analítica da razão pura teórica foi dividida em Estética transcendental e Lógica transcendental, a da razão prática, inversamente, em Lógica e Estética da razão prática pura (se me for permitido aqui usar, meramente por analogia, essas denominações de resto nada adequadas); a Lógica, por sua vez, foi dividida ali em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios, aqui em Analítica dos princípios e Analítica dos conceitos. Ali a Estética tinha ainda duas partes devido ao duplo modo de uma intuição sensível; aqui a sensibilidade não é de modo algum considerada como uma capacidade de intuição, mas meramente como sentimento (que pode ser um fundamento subjetivo do desejar), em vista do qual a razão prática pura não admite nenhuma outra divisão<sup>23</sup>.

A apresentação da ordem da Analítica da razão prática pura como invertida quando comparada com a ordem da Analítica da razão especulativa pura já havia sido esboçada por Kant na Introdução da KpV, em que o cotejo se estende ao inteiro esquema das duas primeiras *Críticas*<sup>24</sup>. Em ambos os casos, tanto

---

<sup>23</sup> KANT, 2013, p. 122; KpV, AA 05: 90.08-20.

<sup>24</sup> “[...] a divisão de uma crítica da razão prática terá de ser ordenada, em suas linhas gerais, conforme a crítica da razão especulativa. Nós precisaremos ter, portanto, uma *doutrina dos elementos* e uma *doutrina do método* da razão prática e, no interior da doutrina dos elementos, enquanto primeira parte, precisaremos ter uma analítica como regra da verdade e uma dialética como apresentação e solução da aparência nos juízos da razão prática. Unicamente a ordem na subdivisão da Analítica será, em contrapartida, inversa à ordem na

na Introdução da KpV como na Elucidação crítica, Kant comete um “enorme erro de memória”<sup>25</sup>, ao incorporar a Estética transcendental na Analítica da razão pura em seu uso especulativo. Não precisamos dizer que a reconstrução correta da estrutura da KrV deveria apontar para a Estética transcendental como distinta e separada da Lógica transcendental, justamente por se abordar, na Estética transcendental da KrV, uma faculdade – a sensibilidade – cujas funções são essencialmente diferentes das do entendimento. Kant não explicita o porquê dessa reconstrução. Contudo, no parágrafo seguinte da Elucidação crítica, Kant nos explica qual fio condutor o leva a unificar Estética e Lógica, na Analítica da razão prática pura, e, com isso, parece nos oferecer também um indício para compreendermos em que sentido é apresentada uma análoga unificação da Estética e da Lógica, na Analítica da razão pura teórica. Kant afirma que o paralelismo entre a Analítica da KrV e a Analítica da KpV deixa

---

crítica da razão especulativa pura. Pois na presente crítica, começando pelos princípios, iremos para os *conceitos* e então destes, se for possível, para os sentidos; ao passo que, na crítica da razão especulativa, ao contrário, tivemos que começar pelos sentidos e terminar pelos princípios” (KANT, 2013, p. 30; KpV, AA 05: 16.12-22).

<sup>25</sup> Cf. VAIHINGER, 1976 [1881], I, p. 492. No entanto – nota imediatamente o próprio Vaihinger –, a estrutura da KrV aqui proposta acaba se adequando melhor ao espírito da lição kantiana, segundo a qual o conhecimento só se realiza em sentido pleno desde que o entendimento, mediante suas regras, leve o múltiplo da intuição sensível à unidade sintética. Nessa mesma linha interpretativa, também Beck considera a incorreta reconstrução proposta por Kant como um erro instrutivo (cf. BECK, 1960, p. 55-56). Brandt defende que, longe de se tratar de uma falha de memória, a redução da Estética a um ramo da Analítica da KrV evidencia “certas tendências na revisão da KrV na segunda edição de 1787” (cf. BRANDT, 2002, p. 157). No entanto, Brandt não especifica quais seriam essas tendências de revisão da KrV.

esperar “de talvez algum dia alcançar o discernimento da unidade do todo da faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica quanto da prática) e de poder derivar tudo a partir de um princípio”<sup>26</sup>; e, com isso, Kant parece lembrar o que já anunciava na KrV, a saber, que sensibilidade e entendimento são “dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam talvez de uma raiz comum, mas por nós desconhecida”<sup>27</sup>.

Esse mesmo apelo à convergência entre Estética e Lógica assume relevo paradigmático na Analítica da KpV, tanto que é possível assemelhar a forma desta última a uma unidade dedutiva de tipo silogístico: 1. a Analítica dos princípios molda a premissa maior, ao fornecer o princípio fundamental da razão prática pura, isto é, a lei moral; 2. a Analítica dos conceitos molda a premissa menor, ao indicar os conceitos de bem e mal a serem subsumidos ao imperativo categórico; e 3. a “Estética” molda a conclusão, ao expressar a determinação da vontade que se efetiva subjetivamente pelo sentimento de respeito pela lei moral, o qual nos move, como móbil subjetivo, a nos interessarmos pelo bem e a agirmos segundo máximas a ele adequadas<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> KANT, 2013, p. 123; KpV, AA 05: 91.02-.04.

<sup>27</sup> KANT, 2012, p. 62; KrV, B 29.14-16 / A 15.12-14.

<sup>28</sup> Sobre a comparação da estrutura da Analítica da KpV à de um silogismo, cf. BRANDT, 2002, p. 159; e KELLER, 2010, p. 120-122. Sala salienta que, nessa passagem referente à conclusão do silogismo, com a expressão “interesse pelo bem praticamente possível”, ao mostrar que o interesse pelo objeto não mais é patológico, mas, ao contrário, moralmente bom, Kant acaba por fundamentar a lei moral na máxima que acolhe tal interesse moralmente bom. Assim, a lei moral deixa de ser meramente formal (cf. SALA, p. 253, nota 184). A nosso ver, tal interpretação desconsidera que a conclusão do silogismo nada retoma senão a perspectiva subjetiva de determinação da vontade, portanto,

A fundamentação da razão prática pura em um princípio universal, objetivo e necessário, que, mediante a determinação dos conceitos de bem e mal, permite compreendermos o aspecto subjetivo da determinação da vontade por uma máxima em particular, é aproveitada por Kant também quando se trata de apontar para as “diferenças não menos notáveis” entre a razão prática pura e a razão teórica. Na busca pelo princípio fundamental da razão prática pura, é, pois, suficiente apelar ao “*uso prático mais comum da razão*, na medida em que o princípio prático supremo foi certificado como um princípio que toda razão humana natural reconhece, enquanto completamente a priori e independente de qualquer dado sensível, como a lei suprema de sua vontade”<sup>29</sup>. Como fato da razão prática pura, a lei moral sob a forma de imperativo categórico, “precede qualquer sofismar sobre a sua possibilidade e sobre todos os corolários que possam ser tirados daí”<sup>30</sup>. A consciência do princípio fundamental da razão prática pura nos se impõe, sem haver necessidade, como acontece com a razão teórica, dos exemplos oferecidos pelas ciências já consolidadas, quais são, para Kant – como é notório –

---

envolvendo tanto a máxima, como princípio prático a ser necessariamente adotado por sujeitos finitos, quanto o sentimento do respeito pela lei moral, efeito necessário da imediata repercussão da consciência da lei moral em sujeitos finitos. Enquanto conclusão de um silogismo que aponta em sua premissa maior para o princípio de fundamentação, e, a partir daí, segue do universal para o particular, é que esta passagem não pode se referir à fundamentação da lei moral, mas, sim, apenas ao móbil da vontade, ou seja, à determinação da vontade quando enxergada a partir de um ponto de vista subjetivo.

<sup>29</sup> KANT, 2013, p. 123; KpV, AA 05: 91.18-21.

<sup>30</sup> KANT, 2013, p. 123-124; KpV, AA 05: 91.24-26.



a matemática e a física<sup>31</sup>. No âmbito do conhecimento teórico, matemática e física gozam de métodos tão rigorosos que as garantem, no nível de seus princípios fundamentais, contra a intrusão de elementos oriundos da esfera empírica. Kant releva como tal comistão, ao contrário, é frequente no âmbito prático. No entanto, justamente graças a esse cenário em que os móveis empíricos – sob a forma de deleite e dor – reivindicam para si o estatuto de princípios fundamentais na determinação da vontade, é que a razão prática pode insurgir como pura. Com ênfase, Kant destaca que há uma “resistência (*Widerstrebung*)” imediata, pela razão pura enquanto legisladora de nossa vontade, contra as pretensões de as inclinações sensíveis fundamentarem a determinação prática. E tal resistência possui uma dupla função: a de mostrar a “heterogeneidade (*Ungleichartigkeit*)” entre os móveis empíricos e a lei moral qual princípio fundamental da razão prática, puro e a priori; e, ao mesmo tempo, a de gerar um sentimento de autocoerção, pelo viés do sentimento de respeito, o qual só se manifesta com relação à lei moral, não às inclinações sensíveis. Estas constituem, *de facto*, estímulos que nossa natureza sensível nos aconselha acompanhar, mas a heterogeneidade entre inclinações e lei moral é reconhecida, segundo Kant, tão instantaneamente que nenhum ser racional possui margem para sofismar sobre o princípio ao qual, *de iure*, deve-se obediência. Dito de outro modo, ao determinarmos nossa vontade (com vistas à deliberação e ação), ocorre um embate entre razão pura e inclinações sensíveis tão imediato e natural, que a consciência de a primeira poder e dever ser o único fundamento legítimo de

---

<sup>31</sup> Cf. KANT, 2012, p. 19; KrV, A XI nota, e B X.14-XIV.05.

determinação da nossa vontade nos se impõe como *Faktum* igualmente tão imediato e natural. Parece-nos, então, que, pelo próprio modo de sua manifestação mediante um ato imediato de consciência, o princípio fundamental da razão prática pura não só pode, antes deve ser procurado no uso prático mais comum da razão, ao nos exigir apenas atenção e não especulações prévias<sup>32</sup>.

2. A relação – ao mesmo tempo, contrastiva e complementar – entre inclinações sensíveis e princípio fundamental da razão prática pura, permite a Kant de frisar, nos parágrafos 5 e 6 da Elucidação crítica, qual é “a primeira e mais importante tarefa incumbida à Analítica da razão prática pura”, a saber, “a distinção da doutrina da felicidade [...] da doutrina da moralidade”<sup>33</sup>. Tal distinção representa tarefa fundamental, à medida que dela depende a possibilidade de solucionarmos positivamente o problema crucial de toda a KpV, isto é, conforme já mencionamos, demonstrar, de um ponto de vista prático, que a razão pura é por si só prática. Trata-se da mesma questão que,

---

<sup>32</sup> A resposta polêmica, dada por Kant a Gottlob August Tittel, no Prefácio da KpV, nos oferece mais um ponto de vista sobre o modo como Kant concebe o recurso ao uso prático mais comum da razão, na busca pelo princípio fundamental, puro e a priori, de determinação da vontade. No caso, a réplica a Tittel deixa claro que em nenhum momento se trata de propor um novo princípio da moralidade, ou seja, sugere-se que tal princípio qualquer ser humano já pode “descobrir” por si. O que está em questão, pois, é a possibilidade de definir tal princípio não segundo “uma nova fórmula”, mas segundo uma fórmula exata, tarefa, esta, que se torna indispensável na construção do sistema da razão prática pura (cf. KANT, 2013, p. 22; KpV, AA 05: 08.11 nota). Sobre a polêmica entre Kant e Tittel, cf. ROHDEN, 2005, p. 747-755.

<sup>33</sup> KANT, 2013, p. 124-125; KpV, AA 05: 92.16-19.

na Introdução da KpV e no segundo parágrafo da Elucidação crítica, vimos abordada à luz da distinção por comparação entre as formas sistemáticas de duas ciências (ou faculdades de conhecer). Agora, graças à progressiva ampliação de sentido ganha pela operação teórica de elucidação crítica, essa mesma questão pode ser trabalhada, por Kant, em uma perspectiva mais geral, no intuito de recuperar, resumindo-o, o núcleo teórico em torno do qual gira toda a Analítica da KpV.

Ao discriminar entre felicidade, sempre reconduzível a princípios práticos empíricos, e princípio prático puro e a priori, Kant sugere unir, à exatidão e meticulosidade do geômetra (ou matemático), a comprovação experimental habitual para a químico. Na definição do princípio da moralidade, a matemática oferece aquela precisão severa, a qual exige, sem ressalvas, o abandono da construção a posteriori de conceitos, haja vista conhecimentos que sejam necessários e universais, assim como Kant já mostra nos primeiros dois teoremas da Analítica da KpV<sup>34</sup>. Todavia, diferentemente do conhecimento matemático, que é conhecimento por construção de conceitos a partir de intuições a priori, o conhecimento da razão – inclusive, o da razão prática pura – é conhecimento por simples conceitos, encontrando, deste modo, “maior dificuldade, porque não pode colocar como fundamento nenhuma intuição (um número puro)”<sup>35</sup>. É o método de testagem emprestado da química que

---

<sup>34</sup> Cf. KANT, 2013, p. 36-38; KpV, AA 05: 21.12-22.22. Cf. também KANT, 2012, p. 89-90; KrV, B 63.15-64.15 / A 46.09-47.09.

<sup>35</sup> KANT, 2013, p. 125; KpV, AA 05: 92.23-24. Cf. KANT, 2012, p. 531-532; KrV, B 741.08-742.05 / A 713.08-714.05, em que Kant distingue entre

permite contornar essa dificuldade, sugerindo um experimento que qualquer um pode realizar, ao verificar como a razão pura se impõe na determinação de nossa vontade. Assim como “quando o analista adiciona álcali à solução de terra calcária no ácido muriático, o ácido abandona imediatamente a cal, combina-se com o álcali e a cal precipita-se ao fundo”<sup>36</sup>, analogamente, o

---

conhecimento por construção de conceitos e conhecimento por simples conceitos. O conhecimento por construção de conceitos se fundamenta nas intuições sensíveis, conforme mostra a síntese a priori dos juízos da matemática (cf. HINTIKKA, 1967, p. 352-375; VIÑUELA, 2018, p. 1449-1458; e CASANAVE, 2019, p. 66-95 e 122-153). No conhecimento da razão por simples conceitos, Kant exclui tanto as intuições sensíveis quanto as intuições intelectuais, que ultrapassam nossas capacidades de conhecimento. Há, contudo, no conhecimento da razão por simples conceitos, uma diferença entre o uso especulativo e o uso prático da razão. O uso especulativo da razão pura não produz conhecimento propriamente dito, isto é, conhecimento determinante, mas apenas ou um saber de tipo analítico (como ocorre no caso da lógica) ou uma orientação para o avanço do conhecimento (como é no caso das ideias transcendentais regulativas). O uso prático da razão pura, embora não produza um conhecimento determinante, resulta também em um conhecimento – prático – fundado em um princípio sintético a priori (cf., por exemplo, KANT, 2009, p. 211; GMS, AA 04: 454.10; e KANT, 2013, p. 51; KpV, AA 05: 31.26). A síntese que ocorre no uso prático da razão pura deve ser compreendida como um tipo de síntese diferente daquela que se realiza no uso especulativo da razão; ou seja, a síntese prática pura deve ser entendida não mais como síntese entre as formas puras a priori de faculdades de conhecimento (sensibilidade e entendimento), mas, sim, como síntese entre a forma da razão pura, enquanto faculdade de conhecimento que legisla segundo princípios, e a da vontade, enquanto faculdade de desejar voltada à produção de objetos (cf. KANT, 2009, p. 211; GMS, AA 04: 420.13 e nota).

<sup>36</sup> KANT, 2013, p. 125; KpV, AA 05: 92.29-31. O apelo à separação (*Scheidung*) química, recorre também na Conclusão da KpV (cf. KANT, 2013, p. 204-205; KpV, AA 05: 163.14-19), assim como no penúltimo capítulo da Doutrina do método da KrV (cf. KANT, 2012, p. 606; KrV, B 870.07-14 / A 842.07-14). Sobre a concepção kantiana da química e de sua relação com as outras ciências, cf. McNULTY, 2017, p. 85-112.

princípio prático puro e a priori da lei moral, quando acrescentado a uma vontade movida também por princípios empíricos (por exemplo, pelo proveito oriundo do ato de mentir), afasta essa vontade desses princípios empíricos, atraindo-a imediatamente a si: ao ser prática, a razão pura gera aquele respeito que, como visto, nos move, de um ponto de vista subjetivo, a prezarmos pela dignidade de nossa própria pessoa conforme expressa pela lei moral.

Por outro lado, que a determinação de nossa vontade seja fundamentada somente no princípio prático puro e a priori da lei moral não nos exige renunciarmos à felicidade, por completo. Tal renúncia nem seria possível, já que, como o próprio Kant reconhece, o ser humano naturalmente tende à felicidade<sup>37</sup>. É ilegítimo inferir, a partir da inadmissibilidade da felicidade como princípio de fundamentação da moralidade, a exclusão da felicidade como fim intrínseco à moralidade do ser humano. Assim, Kant não está apenas retomando o eixo teórico de sua filosofia moral, conforme já apresentado no primeiro capítulo da Analítica da KpV, mas parece também já aludir ao problema que se tornará central na Dialética da KpV: o reconhecimento da felicidade como elemento necessariamente integrante da moralidade, embora não em nível de fundamentação da moralidade. Ao abrir para uma diferente articulação teórica do estatuto da felicidade e de sua relação com a lei moral, Kant desde já parece delimitar o lugar exato que cabe à felicidade no interior de seu sistema filosófico moral, mesmo que ainda de maneira

---

<sup>37</sup> Cf., por exemplo, KANT, 2009, p. 123; GMS, AA 04: 399.07-08; e KANT, 2013, p. 41; KpV, AA 05: 25.12-14.

negativa e indefinida<sup>38</sup>. Por um lado, Kant estabelece com clareza que os princípios práticos empíricos “nunca podem ser incorporados a ele [ao princípio moral supremo] como condição, porque isso suprimiria todo o valor moral, da mesma maneira que a mistura empírica nos princípios da geometria suprimiria toda a evidência matemática”<sup>39</sup>. Por outro lado, Kant evidencia que a natural inclinação humana à felicidade, mesmo que distinta e separada do princípio prático fundamental puro e a priori, não é a este imediatamente oposta. Deste modo, a felicidade não é negada em absoluto, mas exclusivamente no tocante à pretensão de identificá-la como fundamento da moralidade. Contudo, apenas na Dialética da KpV, Kant definirá, de modo positivo, em que termos a felicidade participa da moralidade humana.

3. O apelo à impossibilidade de recorrermos, no conhecimento da razão pura enquanto prática, a quaisquer

---

<sup>38</sup> Ao contrário, a abertura de Kant para a promoção da felicidade como dever indireto (cf. KANT, 2013, p. 126; KpV, AA 05: 93.14-19, que retoma KANT, 2009, p. 121-123; GMS, AA 04: 399.03-06) parece desempenhar apenas função acessória, na economia argumentativa do parágrafo 6 da Elucidação crítica. Seguimos, nesse sentido, GONNELLI, 1999, p. 155.

<sup>39</sup> KANT, 2013, p. 126; KpV, AA 05: 93.22-25. Cf., também, KANT, 2013, p. 45; KpV, AA 05: 28.04-07; e KANT, 2013, p. 61; KpV, 38: 12-17. Nestas últimas duas passagens Kant polemiza, respectivamente, contra os que assumem a felicidade como princípio moral, e os que confundem lei moral e senso moral. Sala afirma que Kant está se contrapondo à *Popularphilosophie* da terceira geração do Iluminismo alemão, assim como, novamente, a Tittel (cf. SALA, 2009 [2004], p. 257-258). Ausentes indicações específicas por parte de Kant em ambas as passagens, talvez possamos reconduzi-las, mais simplesmente, a Epicuro e Hutcheson, conforme a tabela referente aos fundamentos práticos materiais de determinação (cf. KANT, 2013, p. 63; KpV, AA 05: 40).

intuições, assim como a distinção entre o princípio prático fundamental puro e a priori e os princípios práticos empíricos, permitem que a Elucidação crítica transite, agora, para a mesma questão enfrentada na seção dedicada à Dedução dos princípios da razão prática pura, no final do primeiro capítulo da Analítica da KpV, a saber: demonstrar, de um ponto de vista prático, não apenas que uma dedução do princípio fundamental da moralidade não é possível, mas também que tal dedução nem é necessária. Para tanto, trata-se, basicamente, de responder à pergunta: como sabemos que é realmente possível esse princípio prático fundamental puro e a priori, isto é, aquela lei moral que, para nossa vontade finita, assume a forma de imperativo categórico? A resposta de Kant é notória: a lei moral nos se dá como *Faktum* da razão prática pura<sup>40</sup>. Não nos cabe aqui analisarmos a teoria kantiana do fato da razão prática pura. Limitar-nos-emos a subentendê-la, ao acompanharmos as observações iniciais do parágrafo 7 da Elucidação crítica, que visam introduzir o confronto da concepção kantiana da liberdade, primeiro, com a abordagem empirista, a partir do cotejo entre liberdade e determinismo da natureza, e, em seguida, com a perspectiva fatalista, a partir do cotejo entre liberdade e Deus.

Antes de tudo, Kant destaca que a KpV não pode propor uma “dedução do princípio supremo da razão prática pura, isto é, a explicação da possibilidade de tal conhecimento *a priori*”<sup>41</sup>, diferentemente do que ainda ocorria na GMS. Na terceira seção da GMS, Kant deduzia a lei moral a partir da premissa de que um

---

<sup>40</sup> Cf. KANT, 2013, p. 51-52; KpV, AA 05: 32.01-06.

<sup>41</sup> KANT, 2013, p. 126; KpV, AA 05: 93.27-28.

ser racional pode agir só enquanto posto sob a ideia de liberdade, sendo que, por sua vez, a própria ideia de liberdade era recuperada conforme a análise proposta na terceira antinomia da razão pura, apresentada na Dialética da KrV<sup>42</sup>. Isso implicava em Kant continuar concebendo a dedução da lei moral ainda segundo a perspectiva do conhecimento teórico, na tentativa de definir a ideia de liberdade. Assim, o caráter problemático próprio da ideia de liberdade, que Kant é obrigado a admitir na Dialética da KrV, reverbera na dedução da lei moral conforme proposta na GMS: afinal, esta aceita, em sua premissa, que a ideia de liberdade é possível não realmente, mas apenas logicamente, à medida que não gera contradição.

Ao abandonar a pretensão de deduzir a lei moral, a KpV inverte a relação entre liberdade e lei moral proposta na GMS. Agora é o próprio reconhecimento da consciência da lei moral como *Faktum* da razão prática pura que leva a admitirmos imediatamente a existência da liberdade<sup>43</sup>. Essa linha argumentativa é significativa para compreendermos a nova perspectiva a partir da qual Kant enfrenta a possibilidade de mostrar que a liberdade é possível não apenas logicamente, mas também realmente, de um ponto de vista prático. Ainda em consonância com a Dialética da KrV e com a GMS, a ideia da liberdade é reconduzida ao âmbito do conhecimento por simples

---

<sup>42</sup> Cf., respectivamente, KANT, 2009, p. 373; GMS, AA 04: 453.14 e seguintes, e KANT, 2012, p. 377-383; KrV, B 472-479 / A 444-451.

<sup>43</sup> Cf. KANT, 2013, p. 17; KpV, AA 05: 04.08 nota. Sobre a mudança que intercorre entre a GMS e a KpV, no que diz respeito à dedução da lei moral, cf. HENRICH, 1960, p. 77-115; AMERIKS, 1981, p. 53-79; ALLISON, 1990, p. 201-249.



conceitos, confirmando-se que, se, por um lado, nenhum tipo de intuição – nem sensível nem intelectual – é possível para ela, por outro lado, não há contradição lógica em pensá-la. Todavia, agora, o acesso à ideia de liberdade ocorre não mais como conhecimento teórico, mas, sim, como “conhecimento prático” ou “conhecimento de um ponto de vista prático”<sup>44</sup> viabilizado pela lei moral. Esta última, pois, não só é discernida, mas, sim, é reconhecida enquanto agindo sobre a vontade, ao determiná-la independentemente de todo móbil sensível, e autonomamente segundo a forma legisladora própria da mera razão. A ideia de liberdade toma objetividade prática à medida que a lei moral é agente, além de conceituada. Nesse sentido, na KpV, a explicação da possibilidade do conhecimento a priori do princípio supremo da moralidade se torna desnecessária, e cede o passo à consciência imediata de que tal princípio se impõe à nossa vontade toda vez que deliberamos.

Uma vez firmado o conhecimento prático da liberdade, Kant pode refutar também outra tentativa de dedução da lei moral, a que eventualmente explorasse a via teórica do conhecimento por construção de conceitos: “se discerníssemos a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, então também discerniríamos não apenas a possibilidade, mas até mesmo a

---

<sup>44</sup> As expressões “*praktische Erkenntniß*” e “*Erkenntniß in praktischer Absicht*”, que visam denotar um conhecimento outro com relação ao teórico, se consolidam na nomenclatura kantiana a partir da GMS, repercutindo no Prefácio B da KfV e adquirindo centralidade na KpV. Salvo raras ocorrências nos escritos da década de 90, Kant proporá uma súmula sobre a Distinção entre conhecimento teórico e conhecimento prático, no apêndice da Introdução do *Manual dos cursos de Lógica geral* (cf. KANT, 2014, p. 174-177; Log, AA 09: 86.08-87.15). Cf. BAUM, 2016, p. 91-106.

necessidade da lei moral enquanto lei prática suprema dos seres racionais, aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade”<sup>45</sup>. Caso a lei moral fosse conhecida como as leis da natureza são conhecidas, haveria de se atribuir à liberdade envolvida pela primeira a mesma necessidade causal atribuída às segundas: a liberdade determinaria a vontade como qualquer outra causa eficiente física, sem margem para aquela deliberação independente e autônoma que se atribui a seres racionais. A vontade humana seria obrigada à liberdade como seu estado natural e não movida pela liberdade como ato intencional. Por outras palavras, Kant está mostrando que a derradeira consequência de uma eventual dedução da lei moral, teórica e por construção de conceitos, só pode consistir na naturalização da própria liberdade como causa eficiente da vontade, visto que, o tipo de conhecimento da liberdade que assim seria obtido em nada se diferenciaria daquele que se obtém acerca da causalidade dos fenômenos naturais.

Que se trata de uma hipótese inverídica é o próprio Kant a declará-lo, ao negar peremptoriamente, na imediata sequência do raciocínio, que somos capazes de discernir a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, “sobretudo no mundo sensível”. Para tanto, precisaríamos conhecer a liberdade mediante uma intuição sensível, o que, como visto, é impossível, a não ser que compactuemos com “os que acreditam poder explicar essa liberdade segundo princípios empíricos”. O levantamento, por parte de Kant, dessa hipótese inverídica, mostra, então, seu papel na argumentação da *Elucidação crítica*, visando um avanço do

---

<sup>45</sup> KANT, 2013, p. 126; KpV, AA 05: 93.29-33.

raciocínio justamente rumo à refutação da concepção empirista de liberdade. A pretensão de explicar a liberdade “como qualquer outra capacidade natural”, considerando-a “propriedade psicológica”, contrapõe-se radicalmente à concepção kantiana da liberdade como “predicado *transcendental* da causalidade de um ser pertencente ao mundo sensível”. A liberdade compreendida como predicado transcendental não é uma qualidade conhecida teoricamente por conceitos construídos mediante o recurso à intuição sensível, mas, sim, a condição para que um ser racional determine realmente a si mesmo segundo algo que lhe é exclusivo: a mera forma legisladora de sua própria razão<sup>46</sup>. Toda vez que deliberamos, reconhecemos imediatamente tal condição como fato necessário implicado a priori pelo próprio caráter prático da razão. A abordagem empirista da liberdade como propriedade psicológica, ao contrário, acolhe – por assim dizer – um ponto de vista reducionista em sentido fiscalista, que impede aquela “abertura de um mundo inteligível [...], de resto transcendente” e inacessível, caso a liberdade seja investigada como qualquer outro fenômeno natural<sup>47</sup>.

3.1 É a partir desses pressupostos que Kant passa a examinar a relação entre liberdade e determinismo, retomando a solução da terceira antinomia da razão pura, conforme apresentada na Dialética da KrV, que compatibiliza, para um ser

---

<sup>46</sup> Sobre a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática, cf. ALLISON, 1990, p. 54-70, e SCHÖNECKER, 2005, p. 166-173.

<sup>47</sup> Para as citações diretas presentes neste parágrafo cf. KANT, 2013, p. 126-127; KpV, AA 05: 94.02-19. A menção ao mundo inteligível alude aos postulados sobre os quais se debruçará a Dialética da KpV.

racional finito, a necessidade da causalidade natural (concebida, por Kant, como sucessão temporal em conformidade a regras) com a causalidade por liberdade (concebida, por Kant, como capacidade de começar, por si, um acontecimento)<sup>48</sup>. O ser humano, enquanto fenômeno físico igual aos outros fenômenos físicos, submete-se necessariamente ao determinismo mecânico que caracteriza a causalidade natural, segundo a qual um evento segue inevitavelmente outro evento, no tempo. No entanto, o próprio ser humano apela à causalidade por liberdade, quando, graças à sua racionalidade pura, a qual é atividade espontânea – isto é, independente dos fenômenos e autônoma quanto a suas regras e princípios –, afirma-se como nûmeno, além da dimensão temporal. A distinção entre fenômeno e nûmeno é fundamental, então, para não confundirmos o que é determinado no tempo, com o que escapa à determinação temporal.

A determinação da vontade de um ser racional, mesmo finito, não pode ser pensada, segundo Kant, como evento acontecendo no tempo, justamente na medida em que envolve a racionalidade pura. Se assim não fosse, “visto que o tempo passado não está mais em meu poder, então tem de ser necessária cada ação que eu exerço por determinados fundamentos que *não estão em meu poder*, isto é, nunca sou livre no momento em que

---

<sup>48</sup> Cf. KANT, 2012, p. 377-383; KrV, B 560.09-586 / A 532.09-558; e KANT, 2012, p. 440-441; KrV, B 580.12-582.06 / A 552.12-554.06. O argumento resolutivo da terceira seção da GMS é apresentado conforme a mesma perspectiva da Dialética da KrV (cf. KANT, 2009, p. 363-371; GMS, AA 04: 450.27-453.02). Na GMS, porém, Kant não aproveita o argumento de os fenômenos estarem sujeitos ao vínculo temporal, argumento este que desempenha papel central tanto na Dialética da KrV, como na Elucidação crítica da KpV.

ajo”<sup>49</sup>. Esse argumento é mobilizado, por Kant, para mostrar que, uma vez concebida a determinação da vontade de modo análogo à determinação dos fenômenos naturais, torna-se impossível conceber a liberdade como capacidade de começar algo espontaneamente, apesar de a vontade ser determinada causalmente por móveis a ela externos ou internos. Também quando o princípio de determinação da vontade é identificado em móveis internos, se estes forem considerados segundo o determinismo próprio da causalidade natural (como, por exemplo, acontece na psicologia), não podemos nos considerar livres. Neste caso, minha vontade se submete “à necessidade de ser determinado a agir por aquilo que *não está em meu poder*”<sup>50</sup>, continuando a vigorar o determinismo da causalidade natural. Em ambos os casos, não é possível atribuir liberdade à vontade, ou seja, independência e autonomia, mas, pelo contrário, apenas observar sua heteronomia, sua necessária dependência de algo alheio. Apenas ao admitir que o ser humano possa ser considerado também em sua dimensão numênica, é que se consegue atribuir-lhe liberdade quanto à determinação de sua vontade. Contudo, o próprio Kant releva que, ao tentarmos explicar o ponto de vista fenomênico como unido ao ponto de vista numênico “em uma única e mesma ação e, portanto, explicar essa própria união, surgem grandes dificuldades que parecem tornar infactível uma tal união”<sup>51</sup>. Conforme já constatado na Dialética da KrV, também no final do parágrafo 9 da Elucidação

---

<sup>49</sup> KANT, 2013, p. 127; KpV, AA 05: 94.29-32.

<sup>50</sup> KANT, 2013, p. 127; KpV, AA 05: 95.04-05.

<sup>51</sup> KANT, 2013, p. 128; KpV, AA 05: 95.22-25.

crítica, Kant aponta para o caráter problemático que conota a ideia de liberdade, quando se tenta conhecê-la teoreticamente.

Somente quando a liberdade é conhecida de um ponto de vista prático, mediante o fato da razão prática pura – a consciência imediata da lei moral –, torna-se factível a união, no ser humano, de ambas suas dimensões, a fenomênica e a numênica. O exemplo e a pergunta colocados por Kant, no início do parágrafo 10 da Elucidação crítica, são paradigmáticos nesse sentido:

Se eu digo sobre um homem que comete um furto que esse ato é, segundo a lei natural de causalidade, um resultado necessário a partir dos fundamentos de determinação do tempo precedente, então era impossível que esse ato não tivesse ocorrido. Mas então, como pode o julgamento segundo a lei moral fazer aqui uma mudança e pressupor que esse ato tinha sim de poder ser omitido, porque a lei diz que ele deveria ter sido omitido?<sup>52</sup>

Alude-se aqui àquela resistência que, como já observado, o entendimento humano comum opõe de imediato à determinação heterônoma de sua vontade, ao contrastar-lhe a determinação pela lei moral, o único princípio prático a que se reconhece respeito e obediência. É a lei moral que, ao impor-se à vontade, permite reconhecermos de um ponto de vista prático, o que, em nós mesmos, é determinado no tempo segundo a necessidade da causalidade natural, e o que é determinado por liberdade, além da dimensão temporal. Caso nossa vontade fosse

---

<sup>52</sup> KANT, 2013, p. 128; KpV, AA 05: 95.26-31.

determinada necessária e exclusivamente segundo a causalidade natural, não seria possível nem vislumbrarmos a determinação de nossa vontade como aberta à escolha.

Kant introduz a resposta à pergunta posta no fim da citação anterior, refutando a concepção psicológica ou comparativa de liberdade, a que contrapõe a noção de imputabilidade. A liberdade psicológica, a qual diz respeito ao “mero encadeamento interno das representações da alma”<sup>53</sup>, pode ser apenas comparada, mas não confundida, com a liberdade concebida como predicado transcendental da razão prática pura: só esta última pode constituir o fundamento da determinação moral da vontade, ao passo que a liberdade psicológica é apenas impropriamente chamada de liberdade, conforme “um conceito *comparativo* de liberdade (segundo o qual chama-se, algumas vezes, de efeito livre aquilo cujo fundamento natural determinante reside *internamente* no ser eficiente [...], ou como também chamamos de livre o movimento de um relógio porque ele impulsiona por si mesmo os seus ponteiros e, portanto, não precisa ser empurrado externamente)”<sup>54</sup>. A liberdade psicológica ou comparativa leva em conta apenas a independência da determinação externa da vontade, ignorando, erroneamente, que os móveis internos também estão sujeitos à causalidade natural dos eventos fenomênicos, necessariamente determinados no tempo. Tentar igualar a liberdade psicológica ou comparativa com a liberdade propriamente dita é, afinal, para Kant “um subterfúgio”, “um recurso miserável”. Quando se tratar de

---

<sup>53</sup> KANT, 2013, p. 129; KpV, AA 05: 96.31-32.

<sup>54</sup> KANT, 2013, p. 129; KpV, AA 05: 96.02-09.

compreender a liberdade como capacidade real de determinação autônoma da vontade, não importa saber se a vontade é movida por causas externas ao sujeito agente ou por causas internas a ele. O que importa é que ao sujeito agente seja possível imputar sua atividade deliberativa assim como suas ações, além da dimensão temporal própria da causalidade natural. À necessidade que se dá no tempo segundo a causalidade natural, Kant chama “mecanismo”. Embora seja possível distinguir entre “autômato material” e “autômato espiritual”<sup>55</sup>, este último é determinado pela necessidade da causalidade natural tanto quanto o primeiro, e sua liberdade não passará da “liberdade de um espeto giratório de assar que também, uma vez armado, executa seu movimento por si mesmo”<sup>56</sup>. A liberdade psicológica ou comparativa explica

---

<sup>55</sup> KANT, 2013, p. 130; KpV, AA 05: 97.14. Cf. LEIBNIZ, *Extrait*, GP IV: 539.15-540.13; e LEIBNIZ, *Théodicée*, GP VI: 131.01-05 e 356.09-28.

<sup>56</sup> KANT, 2013, p. 130; KpV, AA 05: 97.17-18. Tanto o exemplo do relógio, como o do espeto giratório de assar, ocorrem nas *Lições de metafísica*, organizadas e publicadas em 1821, por Pölitz: “A alma é um ser que age espontaneamente em absoluto [*simpliciter*]. Isto é, a alma humana é livre em sentido transcendental [*in sensu transcendentali*]. A liberdade prática ou psicológica era a independência do arbítrio da necessidade dos estímulos [*stimulorum*]. Esta é tratada na psicologia empírica e esse conceito de liberdade também foi suficiente para a moralidade. Mas agora segue o conceito transcendental de liberdade. Este conceito significa a espontaneidade absoluta e é a autoatividade, a partir do *princípio interno*, de acordo com livre-arbítrio. A espontaneidade [*spontaneitas*] é ou absoluta, sem qualificação [*absoluta vel simpliciter talis*] ou qualificada sob certo aspecto [*secundum quid talis*]. – A espontaneidade é qualificada em relação a alguma coisa quando algo age espontaneamente sob uma condição. Então, por exemplo, um corpo que foi lançado se movimenta espontaneamente, embora sob certo aspecto. Denomina-se essa espontaneidade também espontaneidade automática [*spontaneitas automatica*], a saber, como quando uma máquina se move por si



a sequência de eventos que levou alguém a tomar certa decisão e a agir de certo modo, mas jamais pode fundamentar o próprio ato de deliberação. Só a liberdade concebida como predicado transcendental da razão prática pura permite aquela imputação de escolhas e ações, a qual a lei moral implica.

Assim Kant, finalmente, pode responder à pergunta sobre como é possível, ao mesmo tempo, considerar um mesmo ato enquanto determinado pela causalidade natural e, de acordo com a lei moral, determinado pela liberdade de omiti-lo. Qualquer ato é inevitável, se, abordando-o do ponto de vista do conhecimento teórico, limitarmos-nos a considerá-lo como fenômeno inserido no tempo e, portanto, sujeito à necessidade natural, apesar de o sujeito agente ser movido por causas externas ou internas a ele. De um ponto de vista prático, reconhecemos o mesmo ato como fruto de livre determinação de nossa vontade, ao sermos conscientes dele como determinado pela mera forma legisladora da razão, independentemente do tempo. A lei moral, que abre para o ser humano sua dimensão inteligível, permite reconhecer, pelo próprio deliberar, que podemos realmente determinar nossa vontade de maneira autônoma, e, portanto, podemos realmente escolher omitir os atos contrários à moralidade:

---

mesma segundo o princípio interno, por exemplo, um relógio, uma assadeira [um espeto giratório de assar]. Mas essa espontaneidade não é sem qualificação, porque nesse caso o princípio interno foi determinado por um princípio externo [*principium externum*]. O princípio interno no relógio é a mola, na assadeira o peso, mas o princípio externo é o artesão, quem determina o princípio interno. A espontaneidade sem qualificação é uma espontaneidade absoluta” (KANT, 2022, p. 266-267; MPölitz, AA 28: 267.20-268.02).

Nessa consideração, o ser racional pode agora dizer corretamente sobre cada ação contrária à lei praticada por ele, que poderia tê-la omitido, mesmo que ela esteja, enquanto fenômeno, suficientemente determinada no passado e seja nessa medida infalivelmente necessária; pois essa ação, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno do seu caráter, que ele fornece a si mesmo e segundo o qual ele imputa a si mesmo, enquanto uma causa independente de toda a sensibilidade, a causalidade desses fenômenos<sup>57</sup>.

A própria série de ações pode ser vista como um todo fenomênico, que acaba constituindo o caráter (*Charakter*) do ser humano enquanto sujeito agente. Mas também o caráter, segundo Kant, não pode ser naturalizado, devendo ser considerado, em última instância, e de um ponto de vista prático, como a consequência complexiva de uma livre escolha inicial<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> KANT, 2013, p. 131; KpV, AA 05: 98.26-31.

<sup>58</sup> Sala entende que Kant, ao tratar do caráter enquanto todo fenomênico imputável ao sujeito agente por sua escolha inicial, está se referindo à tradicional teoria do *voluntarium in causa*, isto é, à teoria da imputabilidade de ações imprevistas e até indesejadas, todavia oriundas de uma deliberação – ou omissão – voluntária inicial que as provoca. O próprio Sala propõe o exemplo do acidente causado por um motorista que escolheu dirigir bêbado, e o exemplo da conduta ilícita causada por ignorância da lei. Sala afirma que Kant, assim, está introduzindo um acréscimo que “nada tem a ver com a teoria dos dois mundos, própria de Kant” (cf. SALA, 2009 [2004], p. 267-268). Mesmo aceitando que Kant esteja apelando à teoria do *voluntarium in causa*, parece-nos que, ao tratar do caráter, Kant proponha não um acréscimo alheio à concepção das ações humanas, compreensíveis como determinadas tanto pela causalidade natural, quanto por liberdade, mas, sim, um corolário dessa concepção. Parece-nos, aliás, que Kant, mais uma vez, recupera, na Elucidação crítica, resultados teóricos alcançado na Dialética da KrV, notadamente, a distinção entre caráter

Explicar nossa conduta pelo hábitos adquiridos não nos evita a censura e a admoestação que fazemos, por nós mesmos, a nós mesmos, nem nos evita o arrependimento que sentimos com relação a atos passados contrários à lei moral: todas essas reações, que resultam vazias e até absurdas quando considerarmos que os eventos passados são imutáveis<sup>59</sup>, ganham legitimidade ao assumirmos a liberdade em sentido transcendental, pois “a razão, quando se trata da lei de nossa existência inteligível (da lei moral),

---

inteligível, como lei da causalidade de uma causa eficiente, e caráter empírico, como conjunto dos efeitos do caráter inteligível (KANT, 2012, p. 432-434; KrV, B 566-569 / A 538-541). Sobre a teoria do *voluntarium in causa* e sua relação com a voluntariedade indireta, cf. SELLING, 1980, p. 47-62.

<sup>59</sup> Kant menciona, de passagem, Joseph Priestley, que havia se tornado conhecido por defender, em seu escrito de 1777, *The Doctrine of Philosophical Necessity*, a existência de um mecanicismo espiritual universal. Na perspectiva de Priestley – a qual Kant rotula como fatalismo –, todo evento se encaixa, explica e justifica em uma cadeia causal necessária e mecanicamente determinada. Nesse sentido, visto que também as ações humanas são inevitáveis, o arrependimento e a autocensura são coerentemente tidos como absurdos. Por sua genuína franqueza, Priestley é ironicamente preferido a quem, segundo Kant, sustenta “de fato o mecanismo da vontade e apenas em palavras a liberdade da vontade”, em um sincretismo inconsistente (KANT, 2013, p. 132; KpV, AA 05: 98.29-35). A polêmica contra Leibniz é evidente, inclusive, pela menção explícita ao autômato espiritual, conforme vimos no parágrafo 10 da Elucidação crítica. Mas Kant também prepara as objeções que, no parágrafo 14 da Elucidação crítica, serão direcionadas contra Mendelssohn, o qual em Leibniz encontrava referência teórica, assim como contra o fatalismo a que o espinozismo leva. Vale lembrar que Kant já havia se contraposto ao fatalismo, ao resenhar o escrito de Johann Heinrich Schulz, *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen*, de 1783, em que Priestley é mencionado (cf. RezSchulz, AA 08:12-13). Ainda, Kant coloca o fatalismo junto ao materialismo e ao naturalismo (cf. KANT, 1988, p. 160; Prol, AA 04: 363.24-25) e junto ao materialismo e ao ateísmo (cf. KANT, 2012, p. 39; KrV, B XXXIV.14-15).

não reconhece nenhuma distinção de tempo e pergunta apenas se o acontecimento me pertence enquanto ato, só então conectando moralmente a isso sempre a mesma sensação, tenha esse ato acontecido agora ou há muito tempo”<sup>60</sup>. A reprovação que imediatamente reconhecemos com relação a atos contrários à lei moral se manifesta de modo atemporal, valendo em termos absolutos para eventos passados, presente e futuros. Esse mesmo pressuposto, também permite que Kant replique à tese de que, se pudéssemos conhecer todos as causas que contribuíram a determinar as ações de alguém, sua conduta futura poderia ser calculada e prevista como qualquer outro evento físico, por exemplo um eclipse<sup>61</sup>. Mais uma vez, não se deve confundir a explicação teórica da cadeia fenomênica dos eventos no tempo, com sua fundamentação prática, a qual se subtrai ao vínculo temporal, ao apelar à dimensão numêmica do ser humano enquanto agente autônomo. Nesse sentido, Kant oferece o exemplo de pessoas que, em primeiro lugar, mesmo recebendo uma boa educação, acabam se tornando más, e que, em segundo lugar, mesmo quando correspondem à expectativa de má conduta, não por isso deixam de ser julgadas como responsáveis pelos atos contrários à lei moral. Se o caráter do ser humano dependesse da necessidade da causalidade natural, por um lado não se compreenderia como pessoas bem-educadas podem agir com maldade tão acentuada e regular que são consideradas malvadas de nascença; por outro lado, não se compreenderia porque tais pessoas continuariam sendo censuradas por suas

---

<sup>60</sup> KANT, 2013, p. 132; KpV, AA 05: 99.02-05. Sobre a avaliação retrospectiva de nossas ações, cf. GAMBERINI, 2013, p. 233-244.

<sup>61</sup> Cf. KANT, 2013, p. 132-133; KpV, AA 05: 99.11-16.

ações, já que estas últimas apenas decorreriam naturalmente do caráter. Essas inconsistências nem se apresentariam, se a necessidade da causalidade natural determinasse nossa vontade; essas inconsistências só insurgem pelo fato de fundamentarmos nossas ações na causalidade por liberdade, expressa pela lei moral<sup>62</sup>.

3.2 O exame da relação entre liberdade e determinismo leva Kant a assumir uma última dificuldade, que inere à compatibilidade entre a liberdade humana e a existência de Deus. Kant formula a questão da seguinte maneira:

no momento em que se admite *Deus* como sendo, enquanto ser originário universal, *a causa também da existência da substância* [...], também se teria de conceder que as ações do homem têm o seu fundamento determinante naquilo *que está totalmente fora do seu poder*, a saber na causalidade de um ser supremo distinto dele, do qual depende completamente a sua existência e toda a determinação de sua causalidade<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. KANT, 2013, p. 133; KpV, AA 05: 99.29-100.13. Que seja ilegítimo inferir a constituição boa ou má da vontade a partir da uniformidade fenomênica de nossa conduta, seria confirmado teoricamente só se dispuséssemos de uma intuição intelectual, graças à qual conheceríamos, de uma vez, que toda ação que um sujeito agente cumpre acaba dependendo da “espontaneidade do sujeito enquanto coisa em si”. Mas, como já dito, esse olhar ultrapassa as faculdades humanas. Conforme nota Kant, o único caminho disponível ao ser humano é o que passa pelo conhecimento prático da liberdade mediante a lei moral (cf. KANT, 2013, p. 132-133; KpV, AA 05: 99.17-26).

<sup>63</sup> KANT, 2013, p. 134; KpV, AA 05: 100.29-101.04.

Assumir que Deus é causa da existência das substâncias e toda a determinação de sua causalidade implica em que: 1. as substâncias são criadas como coisas em si; 2. o tempo, em que se dá a determinação causal das substâncias, é propriedade das coisas em si (ou seja, não pode ser considerado em sua idealidade transcendental, já que esta faz sentido só com relação a fenômenos); 3. as ações do ser humano, “à medida que elas pertencem às suas determinações no tempo”, são atribuídas às coisas em si, e, à medida que forem atribuídas ao ser humano como coisa em si, não são espontâneas e livres, mas, sim, causadas por Deus, o qual foi assumido ser a causa da existência das substâncias e da determinação de sua causalidade. Caso Deus fosse a causa última e suprema da determinação da vontade do ser humano, este nada seria senão “uma marionete, ou um autômato de Vaucanson<sup>64</sup>”. Nesse caso, nem poderíamos falar propriamente em liberdade, mas, sim, apenas em liberdade comparativa, conforme já vimos, pois, mesmo que a determinação

---

<sup>64</sup> Jacques Vaucanson foi um inventor francês do século XVIII. Célebres são seus autômatos em tamanho real, construídos entre 1735 e 1744: um flautista e um tocador de tambor, que conseguiam tocar várias peças; e, sobretudo, um pato que simulava comer, digerir e defecar. Após serem exibidos em vários países da Europa até meados do século XVIII, os autômatos de Vaucanson, já desativados, passam para as mãos de vários proprietários, até desaparecerem ao longo do século XIX. O pato acaba sendo destruído no incêndio do museu de Nijni Novgorod, na Rússia, em 1879. Recusado o convite de Federico II para ser membro da Academia prussiana das Ciências, Vaucanson se torna inspetor-geral das fábricas de seda da França, a partir de 1741, contribuindo para a automatização da produção. Em 1746, Vaucanson entra na Academia francesa das Ciências. Os autômatos de Vaucanson são descritos nos verbetes “androide” e “autômato” na *Enciclopédia* de Diderot e D’Alambert.

da vontade humana ocorresse por causas internas, o fundamento último se encontraria “totalmente em mãos alheias”<sup>65</sup>.

A redução do ser humano a mecanismo, assim como o destaque dado ao caráter heterônomo de sua determinação prática, apontam para o paralelo que, ao tratar da liberdade, Kant estabelece entre o determinismo causal da natureza e a causalidade divina. A relação entre liberdade humana e existência de Deus, então, será abordada por Kant de modo análogo a como foi trabalhada a relação entre liberdade e causalidade natural. Basicamente, o intuito de Kant é mostrar quão incoerente é defender a liberdade da vontade humana se, ao mesmo tempo, se identificar em Deus o criador da existência de todas as substâncias, sem que, por um lado, se admita a idealidade de tempo e espaço, e, com isso, a distinção entre fenômeno e coisa em si, e sem que, por outro lado, se aceite a especificidade do ponto de vista prático a partir do qual a liberdade é conhecida. É nesse sentido que Kant refuta tanto Mendelssohn como Espinosa<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. KANT, 2013, p. 134-135; KpV, AA 05: 101.04-14.

<sup>66</sup> Nesta altura da Elucidação crítica, reverbera a polêmica entre Mendelssohn e Jacobi, conhecida como *Pantheismusstreit*, ou querela do espinosismo, em que também Kant foi envolvido, manifestando-se finalmente com seu escrito *O que significa: orientar-se no pensamento?*, de 1786. Aqui Kant se posiciona contra o fideísmo irracionalista de Jacobi, assim como contra o racionalismo dogmático de Mendelssohn. Para uma reconstrução sucinta e detalhada da querela, cf. PHILONENKO, 2001 [1953], p. 15-28; e BECKENKAMP, 2004, p. 11-20 (aprofundado em BECKENKAMP, 2006, p. 7-27). Beckenkamp lembra que, em polêmica com Herder, que renova a recepção do espinosismo no meio cultural e filosófico da época, Kant intervirá de maneira mais sistemática a partir do artigo de 1787, *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia*, e, em especial, na doutrina dos postulados da Dialética da KpV, e no no §73 da

Para evitar o fatalismo a que a ideia de Deus leva enquanto causa última das ações humanas, Mendelssohn, conforme Kant reconstrói, concebe “o tempo e o espaço apenas como condições necessariamente pertencentes à existência de seres finitos e derivados, mas não à existência do ser originário infinito”<sup>67</sup>. Deus continua sendo criador, isto é, causa da existência das substâncias e da determinação de sua causalidade, mas sem participar da cadeia causal temporal em que as substâncias se sucedem. O ato da criação não ocorreria no tempo, de modo que, segundo Mendelssohn, não seriam reconduzíveis diretamente a Deus as ações humanas: estas se determinam no tempo separadamente de Deus que está fora do tempo, e, portanto, se determinam de modo independente e livre. Além de declarar que não entende como é possível essa distinção, Kant objeta que a proposta de Mendelssohn é contraditória, pois, se aceitarmos “a existência no tempo como determinação intrínseca às coisas finitas em si mesmas”, isto é, se aceitarmos o tempo como condição necessária a priori das coisas finitas como coisas em si mesmas, o próprio tempo tem que ser pressuposto no momento da criação, a saber, no ato contemporaneamente ao qual as próprias coisas finitas vêm a existir como coisas em si mesmas. Mas, dessa maneira, o próprio ato criador seria condicionado segundo o tempo, sendo contradita a infinitude de Deus<sup>68</sup>.

---

terceira Crítica. Podemos acrescentar que um indício de tal postura de Kant também encontra-se na Elucidação crítica.

<sup>67</sup> KANT, 2013, p. 135; KpV, AA 05: 101.18-20.

<sup>68</sup> Nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, lê-se: “O fatalismo predica de Deus uma necessidade cega que contradiz o conceito de uma inteligência suprema. Nesse sentido, essa opinião equivocada merece certamente o nome



Segundo Kant, a única maneira de evitar essa contradição e salvaguardar a dimensão atemporal de Deus – como Mendelssohn pretende – é conceber a distinção entre Deus e os seres finitos a partir da distinção entre nùmeno e fenômeno<sup>69</sup>, isto é, assumindo a idealidade transcendental do espaço e do tempo. Enquanto ideal em sentido transcendental, o tempo não pode pertencer às coisas finitas em si, como defende Mendelssohn, mas apenas à nossa representação fenomênica das coisas<sup>70</sup>. Se a idealidade

---

de fatalismo, assim como denominamos acaso um acidente cego. O fatalismo surge do fato de que não se diferencia a necessidade cega da natureza, da necessidade física e prática. O fatalista baseia-se, de fato, em exemplos nos quais Deus não agiu senão de acordo com uma necessidade da natureza, por exemplo, que Deus criou o mundo dessa maneira há muitos anos e não fez nada por toda longa eternidade que precedeu a Criação. Isso – diz o fatalista – não pode ser explicado de outra maneira senão pressupondo que Deus teve que criar o mundo precisamente naquele momento. Mas como é antropomórfica essa representação! Em Deus, não é possível pensar os anos e nem o tempo. De modo algum Ele está no tempo e incluir sua atuação nas condições do tempo significa pensar contrariamente ao conceito de Deus (KANT, 2019, p. 156; PRPölitZ, AA 28: 132.17-133.12).

<sup>69</sup> Cf. KANT, 2013, p. 135; KpV, AA 05: 101.20-32. Ao analisar os parágrafos de 13 a 17 da Elucidação crítica, Sala admite não ter conseguido compreender o *punctum saliens*, mantendo uma postura fortemente crítica quanto aos argumentos kantianos. Notadamente com relação à refutação de Kant a Mendelssohn, Sala recorre a teses tradicionais da dogmática escolástica (cf. SALA, 2009 [2004], p. 283-294). Parece-nos, todavia, que Sala não dê o justo peso ao fato de Kant estar se opondo a Mendelssohn e Espinosa a partir da perspectiva do próprio criticismo transcendental (cf. GONNELLI, 1999, p. 159). Isso é confirmado pelo modo como Kant, notadamente, no parágrafo 15 da Elucidação crítica, propõe solucionar a dificuldade referente à relação entre liberdade e Deus. Podemos, eventualmente, discordar da estratégia adotada por Kant, de não abrir mão do ponto de vista do criticismo transcendental. No entanto, é justamente o apelo ao criticismo transcendental que permite compreendermos esses parágrafos.

<sup>70</sup> Cf. KANT, 2013, p. 136; KpV, AA 05: 102.13-14.

transcendental do espaço e do tempo não for assumida, “nada resta senão o *espinosismo*, no qual o espaço e o tempo são determinações essenciais do próprio ser originário, mas as coisas dependentes desse ser (portanto também nós mesmos) não são substâncias, mas apenas acidentes que lhe são inerentes” (KANT, 2013, p. 135; KpV, AA 05: 101.32-102.04). É fácil, para Kant, concluir que, se Deus for concebido como determinado pelo tempo e o ser humano for concebido como mero efeito causado por Deus, no tempo, não há nenhuma margem para a liberdade. O fatalismo resulta ser, então, a dimensão própria do espinosismo. Não obstante isso, e mesmo que se baseie na “absurdidade da sua ideia fundamental”, o espinosismo procede de maneira mais coerente – como Kant já observara a propósito do fatalismo de Priestley – que o criacionismo mendelssohniano, em que os seres finitos são tidos por coisas em si que, ao mesmo tempo, agem livremente e são causadas por Deus<sup>71</sup>.

No parágrafo 15 da Elucidação crítica, Kant especifica as razões pelas quais é necessário apelar à idealidade transcendental do tempo para solucionar as dificuldades inerentes à relação entre liberdade e Deus, quando abordada segundo Mendelssohn e Espinosa. O tempo, por ser um mero modo sensível de representação próprio de seres racionais finitos, não pode ser atribuído a númenos. Disso Kant infere duas consequências. A primeira é a de que Deus, enquanto é concebido como ser racional infinito, não está sujeito ao tempo. Espinosa, ao conceber Deus como determinado pelo tempo (e pelo espaço), está reduzindo-o a fenômeno, sem conseguir assim explicar como

---

<sup>71</sup> Cf. KANT, 2013, p. 135-136; KpV, AA 05: 102.04-11.

Deus pode ser causa primeira, ou seja, sem conseguir explicar como é possível que Deus não seja efeito que segue, no tempo, a uma causa anterior. A segunda consequência é a de que os seres racionais finitos ou são concebidos como númenos e, portanto, não determinados temporalmente, ou são concebidos como determinados temporalmente e, portanto, como fenômenos e não coisas em si. É contraditório, como pretende Mendelssohn, conceber seres finitos como númenos a que seja intrínseca a determinação temporal própria da causalidade natural. O próprio Mendelssohn, no entanto, não aceita reduzir os seres humanos a meros fenômenos, tampouco reduzir Deus a mero fenômeno. Mas, se Deus pertence só à dimensão numênica e atemporal, também todos seus atos e os efeitos de seus atos se referem a tal dimensão. Assim, a criação e seus efeitos – as criaturas – só dizem respeito a seres finitos enquanto considerados como númenos. Por um lado, não faz sentido pensar Deus como criador de fenômenos, ou seja, pensar a relação entre criador e criaturas segundo a causalidade natural; por outro lado, é irrelevante que os seres finitos sejam criaturas já que são considerados em sua dimensão numênica, meramente inteligível e atemporal<sup>72</sup>. Já, segundo Kant, é graças à consciência da lei moral que o ser humano se reconhece como ser inteligível, capaz de agir, no mundo, segundo a mera forma legisladora de sua própria razão e independentemente de sua natureza finita de criatura. Aliás, é essa sua condição híbrida que lhe permite compreender a moralidade como (ex)tensão rumo ao incondicionado.

---

<sup>72</sup> Cf. KANT, 2013, p. 136; KpV, AA 05: 102.12-28.

4. Na última parte da Elucidação crítica, Kant se detém na questão da extensão do conhecimento ao campo do suprasensível<sup>73</sup>, possibilitada, de um ponto de vista prático, pela “fecundidade tão grande” que pertence exclusivamente ao conceito de liberdade<sup>74</sup>. Em certo sentido, e como o próprio Kant confirma nestes últimos parágrafos da Elucidação crítica, o conceito de liberdade permite resgatar o intuito comparativo da operação de elucidação crítica. Não parece casual que Kant mobilize questões centrais da KrV, mostrando seu reaproveitamento na KpV.

O ponto de partida do raciocínio kantiano no parágrafo 18 da Elucidação crítica é que, visto que nada pode ser pensado sem recorrermos a categorias, é necessário, antes de tudo, encontrar a categoria adequada à ideia de liberdade. No caso, trata-se da categoria da causalidade, a ideia liberdade devendo ser concebida como causalidade por liberdade, conforme notado

---

<sup>73</sup> Aqui, Kant retoma a perspectiva de análise já seguida na seção posta no final do primeiro capítulo da Analítica da KpV, dedicada à Autorização da razão pura, em seu uso prático, a uma ampliação que não lhe é por si mesma possível no uso especulativo. Somente na seção VII. do segundo capítulo da Dialética da KpV, Kant “aplica” a extensão do conhecimento ao campo do suprasensível, ao identificar o sumo bem como finalidade prática de tal extensão.

<sup>74</sup> As ideias racionais ou transcendentais de alma e Deus não oferecem nem conhecimento determinado dos respectivos seres, nem fundamento prático puro. Embora compartilhem o estatuto de postulados da razão prática pura, com a ideia de liberdade, apenas esta última consegue fundamentar a determinação da vontade do ser racional. Uma especificação dessa questão é dada por Kant no final do parágrafo 18 da Elucidação crítica.

desde o Prefácio da KpV<sup>75</sup>. Kant então reconstrói a relação que subjaz entre as categorias (ou conceitos puros do entendimento) e as ideias racionais (ou conceitos racionais) que nas primeiras se fundamentam logicamente, e que não são, como as primeiras, síntese determinada da intuição sensível, mas, sim, apenas, síntese indeterminada do incondicionado. A causalidade recebe seu uso empírico, imanente e objetivo, como categoria capaz de determinar o objeto de experiência e assim produzir conhecimento; ao passo que, como ideia racional, a causalidade é usada apenas de modo transcendente, conseguindo apontar apenas para objetos inteligíveis, isto é, que podem ser pensados, por não gerarem contradição lógica, mas não podem ser conhecidos, por ser impossível que alguma intuição sensível lhes seja correspondente, isto é, adequada. Visto que ao inteligível não se adéqua nenhuma intuição sensível, Kant opta por mostrar como a extensão do conhecimento para a dimensão do inteligível – mesmo que do ponto de vista prático – se respalda no modo, análogo, como as categorias e as ideias racionais funcionam. Notadamente, o paralelo é instituído entre as quatro classes das categorias e as quatro ideias antinômicas da razão pura<sup>76</sup>.

Kant retoma então a subdivisão das categorias em categorias matemáticas e categorias dinâmicas: as primeiras – categorias de quantidade e qualidade – dizem respeito à “unidade

---

<sup>75</sup> Cf. KANT, 2013, p. 16; KpV, AA 05: 03.14. A expressão “*Causalität durch Freiheit*”, que se torna canônica a partir da Dialética da KrV, aparece uma última vez na terceira *Crítica*. Mesmo que Kant continue usando expressões e perífrases similares, parece que a questão da liberdade enquanto articulação da causalidade esteja resolvida de modo definitivo no decorrer da década de 80.

<sup>76</sup> Cf. KANT, 2013, p. 137; KpV, AA 05: 103.25-104.01.

da síntese na representação dos objetos”; as segundas – categorias de relação e modalidade – dizem respeito à “unidade da síntese na representação da existência dos objetos”. As categorias matemáticas são síntese do homogêneo, ou seja, do múltiplo que é possível unir sem que os elementos participem necessariamente um do outro. Pensemos em quantidades (ou qualidades) individuais diferentes entre elas: são unificáveis, mas não necessariamente pertencem uma à outra. As categorias dinâmicas são síntese do heterogêneo, ou seja, do múltiplo que é possível unir, pois os elementos participam necessariamente um do outro. Pensemos nas relações (de inerência, causalidade ou comunidade) entre fenômenos; ou nas modalidades como as faculdades de conhecimento se referem aos fenômenos (possibilidade, existência, necessidade).

Analogamente, as antinomias se dividem em matemáticas e dinâmicas. As antinomias matemáticas são síntese do homogêneo e dizem respeito à síntese do objeto indeterminado. Trata-se: da ideia de completude absoluta da composição (do todo dado de todos os fenômenos), ou ideia de mundo; e da ideia de completude absoluta da divisão (de um dado todo no fenômeno), ou ideia de substância composta. A síntese do incondicionado aqui exigida é impossível, pois o próprio incondicionado só pode ser encontrado na intuição sensível, respectivamente do tempo e do espaço, ou seja, o incondicionado só pode se encontrar no âmbito do condicionado, portanto, inexistente. As antinomias dinâmicas são síntese do heterogêneo e dizem respeito à síntese da existência do objeto indeterminado. Trata-se: da ideia de completude absoluta do surgimento (de um fenômeno em geral), por necessidade ou liberdade; e da ideia de

completude absoluta da dependência da existência (do modificável no fenômeno), ou ideia da dependência ou independência do mundo de um ser necessário e outro. A síntese do incondicionado é possível, pois a existência do incondicionado – mesmo que indeterminado – é acrescentada, como condição inteligível, à existência fenomênica do condicionado. As antinomias dinâmicas permitem pensar, “na síntese da causalidade, para o condicionado na série das causas e efeitos do mundo sensível, a causalidade que não é mais sensivelmente condicionada”. A causalidade necessariamente condicionada entre fenômenos não contradiz a possibilidade de uma causalidade espontânea de um ser agente inteligível<sup>77</sup>.

O problema é transformar a mera possibilidade lógica em possibilidade real, garantindo objetividade à causalidade por liberdade, embora de um ponto de vista prático. Kant resume as conclusões a que a Analítica da KpV chegou: 1. o princípio da (causalidade por) liberdade corresponde à mera forma legisladora da razão, independendo da sensibilidade; 2. esse princípio é enraizado em todos os seres humanos, portanto, não precisa ser procurado, mas apenas reconhecido como fato imediato da razão prática pura; e 3. esse princípio, ao se determinar como fato do qual somos imediatamente conscientes toda vez que deliberamos, consente que aquele mundo inteligível ganhe, de um ponto de vista prático, aquela efetividade e determinação que lhe eram negadas de um ponto de vista teórico<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Cf. KANT, 2013, p. 137-138; KpV, AA 05: 104.01-28.

<sup>78</sup> Cf. KANT, 2013, p. 138-139; KpV, AA 05: 104.28-105.20.

Assim, Kant pode explicar porque apenas a ideia da liberdade – entre as ideias racionais – nos permite estender o conhecimento ao campo do supracognoscível, de um ponto de vista prático. A segunda antinomia dinâmica referente à existência de um ser necessário não permite acesso ao supracognoscível, pois, além de não podermos conhecer tal ser de um ponto de vista teórico, também não possuímos dele um conhecimento prático. Diferentemente da liberdade, que conhecemos de um ponto de vista prático graças à consciência da lei moral em nós, o ser necessário deveria ser procurado fora de nós. Complementando quanto já dito acerca de Deus nos parágrafos anteriores da *Elucidação crítica*, Kant aponta, assim, para a diferença específica entre a ideia de liberdade e a de Deus no interior da filosofia moral: pela ideia de liberdade que a lei moral nos mostra não nos é pedido nada além de reconhecermos que nossa mera razão nos torna “ativos no mundo sensível”; ao passo que a ideia de Deus nos impõe “o salto com o qual abandonamos tudo o que nos é dado e nos lançamos em direção àquilo do qual não nos é dado mais nada que permitiria mediar a conexão de um tal ser inteligível com o mundo sensível”<sup>79</sup>. Devido à exigência de que tudo o que nos é dado – enquanto dado – seja abandonado, a ideia de Deus suprime aquele vínculo com o sensível que contribui, ao ser resistido pela mera forma legisladora da razão, para que um ser racional e finito se torne consciente de seu caráter supracognoscível como pessoa<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Cf. KANT, 2013, p. 140; KpV, AA 05: 105.23-26.

<sup>80</sup> Em contrapartida, ao pontuar que “não podemos nos elevar até a ele [o ser necessário] a partir do mundo sensível, sem a mediação da primeira ideia



No último parágrafo da Elucidação crítica, Kant apresenta uma observação metodológica conclusiva, que nos parece interessante por dois aspectos. Em primeiro lugar, Kant confirma o *Leitmotiv* apresentado no início da Elucidação crítica: comparar o exame da razão especulativa com o da razão prática. Desta vez, porém, não mais a partir da exigência de explicá-lo e justificá-lo, mas apenas no intuito de afirmar o êxito da empreitada comparativa, assinalando a admirável “concordância exata das proposições mais importantes da razão prática com as observações da crítica da razão especulativa, que frequentemente pareciam demasiado sutis e desnecessárias”<sup>81</sup>. Tal concordância é tanto mais “perfeita e inesperada”, já que resulta, segundo Kant, não de uma busca deliberada, mas, de modo natural, de uma investigação rigorosa, atenta, imparcial e franca. Mesmo que seja difícil aceitarmos sem um pouco de desconfiança essa autoavaliação um tanto quanto enfática – talvez, até sintamos certa suspeita, devido ao conhecido amor de Kant pela arquetônica –, no entanto, parece-nos que Kant, mais uma vez, esteja indicando qual é o espírito da Elucidação crítica, como comparação entre KrV e KpV: mostrar que o exame da razão pura só pode ser realizado de modo sistemático. Então, talvez, essa segunda observação amenize o realce anterior tão ostensivo, ponderando-lhe o peso. Parecem ecoar as palavras do final do

---

dinâmica” (KANT, 2013, p. 140; KpV, AA 05: 105.21-23), Kant acena, mesmo que de passagem, para o desdobramento teórico da ideia de Deus que será proposto na Dialética da KpV. Como apontado na seção V. do segundo capítulo da Dialética da KpV, a ideia de Deus será demandada, sob a forma de postulado, pela razão prática pura, para o alcance de uma felicidade condizente com a moralidade.

<sup>81</sup> KANT, 2013, p. 140; KpV, AA 05: 106.17-19.

Prefácio B da KrV, em que Kant, ao declarar a necessidade de concentrar seus esforços para “apresentar uma metafísica tanto da natureza quanto dos costumes, como confirmação da justeza da crítica tanto da razão especulativa como da prática”, admite que “todo sistema filosófico é vulnerável em pontos isolados (pois não pode ser tão blindado quanto o matemático), sem que a estrutura do sistema, no entanto, considerada como uma unidade, corra com isso qualquer perigo”<sup>82</sup>. É neste sentido de uma concepção sistemática da razão pura, que à Analítica da KpV seguirá uma segunda parte dedicada à abordagem dialética do sumo bem como conjugação entre moralidade e felicidade: nos próximos ensaios deste comentário coletivo, veremos que não se tratará apenas de uma questão de paralelismo arquitetônico com a Diáletica da KrV, mas, sim, da necessidade de abordar as aparentes contradições que, também em seu uso prático, a razão produz enquanto pura.

---

<sup>82</sup> KANT, 2012, p. 43; KrV, B XLIII.12-XLIV.05.

## Referências

KANT, I. **Gesammelte Schriften – Akademie Ausgabe (AA)**. Preußische Akademie der Wissenschaften (Vol. 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (Vol. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Vol. 24-29), 1900-1997:

- **Kritik der reinen Vernunft (KrV A e B)**. Trad. de Fernando Costa Mattos, *Crítica da razão pura*, Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prol, AA 04)**. Trad. de Artur Morão. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS, AA 04)**. Trad. de Guido Antônio de Almeida. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla – Discurso Editorial, 2009.
- **Kritik der praktischen Vernunft (KpV, AA 05)**. Trad. de Monique Hulshof. *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- **Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (Log, AA 09)**. Trad. de Fausto Castilho. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.
- **Vorlesungen über die Metaphysik (MPölit, AA 28)**. Trad. de Bruno Cunha. *Lições de metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- **Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (PRPölit, AA 28)**. Trad. de Bruno Cunha. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Petrópolis: Vozes, 2019.

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

AMERIKS, K. Kant's Deduction of Freedom and Morality. **Journal of the History of Philosophy**, v. 19, n. 1, 1981, p. 53-79.

BAUM, M. "Praktische Erkenntnis a priori in Kants Kritik der praktischen Vernunft". In: Stephan Zimmermann (hrsg.). **Die „Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie. Historisch-systematische Beiträge**. Berlin - New York: De Gruyter, 2016, p. 91-106.

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

BECKENKAMP, J. "Apresentação de: O que quer dizer: Orientar-se no pensamento? de I. Kant". In: Joãozinho Beckenkamp. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 11-20.

BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 19, 2006, p. 7-27.

BRANDT, R. "Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (89-106)". In: Otfried Höffe (hrsg.). **Immanuel Kant: Kritik Der Praktischen Vernunft**. Berlin: Akademie Verlag, 2002, p. 153-172.

CASANAVE, A. L. **Por construção de conceitos. Em torno da filosofia kantiana da matemática.** Rio de Janeiro – São Paulo: Editora PUC-Rio – Edições Loyola, 2019.

GAMBERINI, P. “Guilt and Repentance”. In: Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca und Margit Ruffing (hrsg.). **Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses.** Berlin – New York: De Gruyter, 2013, Band III, p. 233-244.

GAUTHIER, D. The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant. **Ethics**, v. 96, n. 1, 1985, p. 74-88.

GONNELLI, **Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant.** Roma – Bari: Laterza Editori, 1999.

GUYER, P. The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant’s early Conception of the transcendental Dialectic. **The Monist**, v. 72, n. 2, 1989, p. 139-167.

HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: Dieter Henrich, Walter Schulz und Karl-Heinz Volkmann-Schluck (hrsg.). **Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken.** Tübingen: Mohr, 1960, p. 77-115.

HINTIKKA, J. Kant on the mathematical method. **The Monist**, v. 51, n. 3, 1967, p. 352-375.

KELLER P. “Two conceptions of compatibilism in the Critical Elucidation”. In: Andrews Reath and Jens Timmermann (eds.). **Kant's ‘Critique of Practical Reason’: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 119-144.

KLEINGELD, P. Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason. **The Review of Metaphysics**, v. 52, n. 2, 1998, p. 311-339.

LEIBNIZ, G. W. “Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. De l’Édition de l’an 1702 avec mes remarques” (Extrait, GP IV). In: Carl Immanuel Gerhardt (hrsg.). **G. W. Leibniz Die Philosophischen Schriften**, Band 4. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880.

LEIBNIZ, G. W. “Essais de Théodicée” (Théodicée, GP VI). In: Carl Immanuel Gerhardt (hrsg.). **G. W. Leibniz Die Philosophischen Schriften**, Band 6. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885.

McNULTY, M. B. What is Chemistry, for Kant? **Kant Yearbook**, v. 9, n. 1, 2017, p. 85-112.

PHILONENKO, A. “Introduction – La publication de «Qu’est-ce-que s’orienter dans la pensée?»” [1953]. In: Emmanuel Kant. **Qu’est-ce-que s’orienter dans la pensée?** Paris: Vrin, 2001, p. 15-28.

ROHDEN, V. “Notas”. In: Immanuel Kant. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROHDEN, V. Somente uma Nova Fórmula: A propósito das críticas eudemonistas de Tittel à Filosofia Moral de Kant. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 61, n. 3/4, 2005, p. 747-755.

SALA, G. B. **Immanuel Kant, critica della ragion pratica. Un commento.** Milano: Vita e Pensiero, 2009. Trata-se da tradução de SALA, G. B. **Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

SCHÖNECKER, D. **Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie.** Berlin - New York: De Gruyter, 2005.

SELLING, J. A. The Problem of Reinterpreting the Principle of Double Effect. **Louvain Studies**, v. 8, n. 1, 1980, p. 47-62.

VAIHINGER, H. **Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben.** New York: Garland Publishing, 1976 [Stuttgart: Spemann, 1881 e 1882].

VIÑUELA, P. A. "On Kant's Arithmetical Construction of Concepts". In: Violetta L. Waibel, Margit Ruffing und David Wagner (hrsg.). **Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses.** Berlin - New York: De Gruyter, 2018, p. 1449-1458.

### Leituras complementares

ALLISON, H. We Can Act Only Under the Idea of Freedom. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 71, n. 2, 1997, p. 39-50.

ALMEIDA, G.A. de. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, v. 2, n. 1, 1997, p. 175-202.

ANDERSON-GOLD, S. Moral Principles and Modal Categories: A New Reading of Kant's Critique of Practical Reason. **Philosophical Topics**, v. 13, n. 3, 1985, p. 7-18.

BECKENKAMP, J. O lugar sistêmico do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. **Kant e-prints**, série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, 2006.

BROAD, C. D. Kant's Theory of Mathematical and Philosophical Reasoning. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 42, n. 1, 1942, p. 1-24.

CARNOIS, B. **La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté**. Paris: Éditions du Soleil, 1973 (*The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

FORSTER, E. (ed.). **Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'**. Stanford: Stanford University Press, 1989, notadamente, os ensaios de Rawls, Allison e Herman sobre a KpV, p. 81-141.



GUYER, P. “Proving Ourselves Free”. In: Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing (hrsg.). **Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses**. Berlin: De Gruyter, 2008, Band I, p. 115-137.

HILLS, A. Kant on Happiness and Reason. **History of Philosophy Quarterly**, v. 23, n. 3, 2006, p. 243-261.

LONGUENESSE, B. **Kant on the Human Standpoint**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, notadamente, os capítulos 8 e 9, p. 211-264.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative: a Study in Kant’s Moral Philosophy**. London: Hutchinson’s University Library, 1946.

REATH, A. Intelligible Character and the Reciprocity Thesis. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 36, n. 4, 1993, p. 419-30.

TERRA, R. R. “Sobre a arquitetura da filosofia prática”. In: Ricardo R. Terra. **Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, p. 67-84.

# A dialética da razão prática pura e a antinomia do conceito do sumo bem

Bruno Nadai\*

Este é um comentário introdutório ao início da “Dialética” da *Crítica da razão prática*, especificamente ao primeiro capítulo e às duas primeiras seções do segundo capítulo. Procurei reconstruir o sentido da maior parte do texto e indicar as dificuldades interpretativas mais relevantes, mas o comentário não se pretende exaustivo. As referências à bibliografia secundária são feitas pontualmente, com o intuito de remeter o leitor para o debate em torno destas dificuldades.

A dialética discutida por Kant no segundo livro da primeira parte da *Crítica da razão prática* origina-se na busca da razão prática pura pela determinação de seu objeto incondicionado, o conceito do sumo bem. Neste contexto, Kant sustenta que o conceito do sumo bem, objeto incondicionado da razão prática pura, contém uma determinada unidade entre máximas da virtude e máximas da felicidade e que a determinação desse conceito envolve a razão em uma antinomia.

Na “Analítica da razão prática”, Kant expõe que a razão prática é pura pelo ato de sua autodeterminação, i.e., que ela pode determinar a vontade independentemente de qualquer elemento empírico, segundo um fundamento puramente intelectual.

---

\* Universidade Federal do ABC

Assim, a “Analítica” mostra que no ato de sua determinação a razão prática exprime uma autonomia da vontade, i.e., se determina independentemente de toda matéria ou objeto, segundo a forma legislativa universal (cf. KpV, V 3). Mas um ser racional finito como o ser humano, dotado de carências e inclinações, mesmo tendo determinado sua vontade segundo a lei moral, ao abstrair de todos objetos e princípios materiais, não deixa de se perguntar pelo “sumo fim necessário” da sua vontade moralmente determinada (V 115). Por isso, Kant sustenta que a razão prática pura, ao buscar determinar o conceito do sumo bem, entra em contradição consigo mesma, originando-se aí uma antinomia que põe em dúvida o fato de que a razão pura possa ser prática, ameaçando a validade da própria lei moral (V 109). Será portanto preciso mostrar a origem da antinomia do sumo bem e como ela pode ser resolvida e a isso Kant se dedica no primeiro capítulo e nas primeiras seções do segundo capítulo “Dialética” *Crítica da razão prática*.

Meu comentário divide-se em duas partes. Na primeira, comparo a dialética da razão prática pura, baseada na antinomia do conceito do sumo bem, com a abordagem do conceito do sumo bem no “Cânone da razão pura” da *Crítica da razão pura* e com a dialética prática discutida por Kant em algumas passagens da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Na segunda parte, ao longo de três seções, apresento (a) a dialética da razão prática pura, distinguindo-a da dialética da razão pura especulativa, discuto (b) a ambiguidade contida no conceito do sumo bem, a síntese entre virtude e felicidade nele pressuposta e a distinção entre o objeto da razão prática pura e o objeto incondicionado da razão prática pura, por fim, apresento (c) a antinomia da razão prática e sua

solução, ressaltando as diferenças formais e de conteúdo entre a antinomia prática e as antinomias da razão pura especulativa.

### **1. Dialética da razão prática e sumo bem antes da Crítica da razão prática**

Antes de que possamos comentar a dialética da razão prática pura e procurar entender a origem e solução da antinomia no conceito do sumo bem na *Crítica da razão prática*, comecemos lembrando alguns aspectos sobre a filosofia morale o conceito do sumo bem na *Crítica da razão pura*, abordados por Kant no “Cânone da razão pura”.

A abordagem do conceito do sumo bem na segunda *Crítica* difere fundamentalmente daquela apresentada na *Crítica da razão pura*, pois nesta última o conceito não está ligado a uma dialética e não dá lugar a uma antinomia. Em ambas as *Críticas* o conceito do sumo bem é descrito como representando uma determinada unidade entre virtude (ou dignidade de ser feliz) e felicidade (cf. KrV, B 836, 839-40, 842 e KpV, V 110-111, 112-113). No entanto, na *Crítica da razão pura* o conceito é apresentado como um ideal da razão prática bem assentado em princípios da razão pura e na ideia de um mundo do entendimento, a que temos de nos transpor segundo esses mesmos princípios (cf. KrV, B 842). Isso quer dizer que o conceito do sumo bem na primeira *Crítica* é objeto de um uso da razão que é considerado simplesmente canônico (cf. KrV B 828), enquanto na segunda *Crítica* esse conceito será apresentado como dialético.

Como sabemos, o projeto inicial de crítica da razão tal qual delineado na *Crítica da razão pura* não previa uma crítica da razão prática pura, nem tampouco sugeria haver algo como uma dialética da razão prática. Na primeira *Crítica* Kant aborda a filosofia moral (inclusive o conceito do sumo bem) no interior do “Cânone da razão pura”, o segundo capítulo da “Doutrina transcendental do método”. Neste momento, Kant afirma que podemos admitir que haja leis morais que ordenam incondicionalmente recorrendo não apenas às provas “dos mais esclarecidos moralistas, mas ao juízo moral de todo ser humano, desde que ele queira pensar essa lei de maneira clara” (KrV, B 835). Nesse contexto, Kant considera que as leis morais são leis práticas puras, comandadas de maneira absoluta e incondicional, i.e., que elas são princípios a priori da razão pura que pertencem ao seu uso prático.

Diferentemente do que ocorre com os princípios de seu uso teórico especulativo, que são naturalmente dialéticos, os princípios do uso prático puro da razão comportariam um cânone, i.e., seriam princípios a priori de *um uso correto* e não dialético de nossas faculdades do conhecimento (cf. KrV, B 824, B 828). Admitindo-se que há leis que comandam nossa vontade incondicional e necessariamente, de modo a priori, podemos pensar em “um tipo particular de unidade sistemática”, uma unidade sistemática moral, fundada em princípios da razão pura que têm realidade objetiva em seu “uso prático” (B 835).

Ou seja, no contexto da publicação da primeira *Crítica*, ainda em 1781, Kant entendia que as três perguntas fundamentais relativas ao fim último da razão pura (“o que posso

saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”) estavam plenamente respondidas. Assim como a “Doutrina transcendental dos elementos” respondia de maneira satisfatória a pergunta pelo que podemos saber, o “Cânone da razão pura” respondia plenamente o que devemos fazer e o que nos é permitido esperar. Devemos agir de modo a ser dignos da felicidade (i.e., segundo leis morais incondicionais) e temos razões para esperar a felicidade, se agirmos para dela nos tornar dignos. Daí Kant conclui que o sumo bem é possível como uma ideia prática que pode e deve ter influência no mundo sensível (cf. KrV, B 832-840).

Nos termos da primeira *Crítica*, o sumo bem corresponde à ideia de um sistema da felicidade ligada proporcionalmente à moralidade, que pode ser pensado como necessário em um mundo inteligível, em que abstraio de todos os obstáculos à moralidade, i.e., de todas as inclinações (cf. KrV, B 837). Mas, uma vez que a conexão entre a esperança de ser feliz e o esforço para ser digno da felicidade não pode ser conhecida pela razão, a moral encontra auxílio na religião e no postulado da existência de Deus (cf. KrV, B 841)<sup>1</sup>. Nesse contexto, Kant

---

<sup>1</sup> Nas *Lições de ética*, redigidas a partir de aulas de Kant proferidas provavelmente entre os anos 1775 e 1781, por volta da mesma época da *Crítica da razão pura*, também Kant não discute o conceito do sumo bem a partir de uma dialética da razão prática na determinação de seu objeto incondicionado (cf. Kant, I. *Lições de ética*, p. 92-102). Ainda assim, é interessante notar que o essencial da crítica às doutrinas epicurista e estoica apresentada nas *Lições* será incorporada ao argumento da “Dialética da razão prática”. Epicuristas e estoicos procuraram reduzir a duplicidade do conceito do sumo bem a um de seus elementos heterogêneos, não consideraram de maneira adequada a questão do princípio da moralidade e seus sistemas de filosofia moral não eram

considera que sem a postulação da existência de um sábio autor do mundo, que produz a conexão entre virtude e felicidade, as leis morais deixariam de desempenhar o papel de móveis da execução da ação e teriam de ser consideradas fantasias vazias (B 840-841)<sup>2</sup>. Não se vê aí qualquer referência a uma dialética da razão prática e o conceito do sumo não dá lugar a uma antinomia.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) Kant menciona uma dialética prática, mas essa dialética não se refere a uma antinomia que tem origem na busca racional pela determinação do sumo bem. Essa dialética refere-se às dúvidas quanto à pureza da lei moral e não tem relação com o conceito

---

puros (cf. p. 95-103). O sumo bem é aí entendido como o ideal de um “o mundo mais perfeito” em que “estão incluídas, não obstante, a felicidade das criaturas racionais e a dignidade dessas criaturas em relação a tal felicidade” e é discutido a partir da comparação entre os ideais morais epicurista, estóico, cínico, platônico e cristão (p. 93). Kant indica que o ideal cristão seria o mais perfeito, por ser um ideal “da maior perfeição moral pura que, inatingível para o ser humano, baseia-se na crença em uma assistência divina” (pp. 92-103). Sobre o sumo bem nas *Lições de ética*, cf. Cunha, B. “O problema do sumo bem nas *Lições de ética*”. In Correia, A.; Hamm, C.; Perez, D. O. *Coleção XVII Encontro ANPOF*, 2017, pp. 124-155.

<sup>2</sup> Neste contexto, Kant também considera que a lei moral tem validade como fundamento objetivo de determinação da vontade, mas ainda não admite que ela possa ser capaz de subjetivamente motivar esta determinação. Por isso, ele afirma que apenas “um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos”, isto é, à ideia de um mundo moral, pode oferecer um fundamento de determinação subjetivo suficiente para a vontade (KrV, A 813/B 841). A partir da *Crítica da razão prática*, Kant passa a considerar que “não se pode de modo algum atribuir móveis à vontade divina e que o móbil da vontade humana (e da vontade de todo ser racional criado) nunca pode ser outro senão a lei moral e, portanto, que o fundamento objetivo de determinação tem, sempre e exclusivamente de ser ao mesmo tempo o fundamento de determinação subjetivamente suficiente da ação” (KpV, B 72).

do sumo bem, que nem sequer é mencionado na obra. Na *Fundamentação*, por razões que não cabem aqui ser desenvolvidas<sup>3</sup>, Kant viu-se obrigado a retornar àquela segunda pergunta formulada no “Cânone” da primeira *Crítica* e estabelecer o princípio supremo da moral como um imperativo categórico. Isso é feito em três passos: a análise dos conceitos de boa vontade e dever moral, dados nos juízos morais comuns (na Primeira Seção); a análise da faculdade de agir segundo a representação de leis (na Segunda Seção); e a demonstração de que o imperativo categórico é um princípio sintético puro a priori da razão prática (na Terceira Seção). Assim, as duas primeiras Seções estabelecem o princípio da moralidade como um princípio da autonomia da vontade, enquanto a terceira trata de provar que tal princípio é verdadeiro e absolutamente necessário, i.e., procura deduzir sua validade como proposição prática sintética a priori. Curiosamente, embora a Terceira Seção traga o título de “transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática”, o que nos permitiria esperar certa semelhança com o conteúdo da segunda *Crítica*, não se faz

---

<sup>3</sup> “Essa questão capital [...] até agora não foi nem de longe satisfatoriamente discutida [...]. A facilidade no uso e a aparente suficiência de um princípio não vem a ser uma prova inteiramente segura da correção do mesmo, antes, pelo contrário, despertam uma certa parcialidade para não investigá-lo e ponderá-lo por si mesmo com todo o rigor, sem qualquer consideração das consequências” (GMS, IV 392; p. 85). Sobre a passagem da *Crítica da razão pura* à *Fundamentação*, cf. Almeida, G., “Comentário ao Prefácio à FMC”. In: Lopes, E. H. N. e Joel, K. (orgs). *Comentários às obras de Kant: Fundamentação da metafísica dos costumes*, pp. 10-48. Cf. também Klemme, H. “The origin and aim of Kant’s *Critique of Practical Reason*”. In: *Kant’s Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, pp. 11-30; Höffe, O. “Einführung in der *Kritik der praktischen Vernunft*”. In: *Kritik der praktischen Vernunft - Klassiker Auslegen*, hrsg von Otfried Höffe, pp. 1-24.



aí nenhuma referência ao conceito do sumo bem ou a uma antinomia da razão prática a ele referente. A ideia de uma unidade sistemática moral, que na primeira *Crítica* era pensada no contexto da discussão sobre o conceito do sumo bem<sup>4</sup>, é discutida na *Fundamentação* a partir da ideia de um mundo possível de seres racionais como um “reino dos fins”. Entretanto, o conceito de um reino dos fins é derivado da dignidade da humanidade como natureza racional, como uma das fórmulas do imperativo categórico<sup>5</sup>, e difere do conceito do sumo bem porque não contém o conceito da felicidade e não é pensado como objeto incondicionado da razão prática.

No Prefácio da *Fundamentação*, Kant reconhece que uma futura metafísica dos costumes só encontra fundamento em uma “crítica da razão pura prática”, mas afirma que ela não seria de tão extrema necessidade, tal como a crítica da razão pura especulativa. Isso porque, afirma Kant nesse contexto, se, em seu uso especulativo, a razão pura seria “totalmente dialética”, no uso prático ela poderia ser facilmente trazida à correção, uma vez que mesmo o entendimento mais comum seria capaz de reconhecer que os mandamentos morais trazem consigo necessidade absoluta

---

<sup>4</sup> “O mundo [...] conforme a todas as leis morais [...] eu o denominaria um mundo moral. Ele é pensado como mundo inteligível, já que se faz abstração de todas as condições (fins) e mesmo todos os obstáculos à moralidade do mesmo (fraquezas ou impurezas da natureza humana)” (KrV, B 835).

<sup>5</sup> “Muito embora o ser racional não possa contar com que o reino da natureza e a ordem conforme a fins do mesmo concordem com ele, enquanto membro idôneo, para um reino dos fins possível através dele próprio, i.e., com que o reino dos fins favoreça a sua expectativa de felicidade, permanece, no entanto, em pleno vigor aquela lei ‘age segundo máximas de um membro universalmente legislador de um reino dos fins meramente possível’” (GMS, IV 91).

e universalidade (GMS, IV 391)<sup>6</sup>. Por isso, a *Fundamentação* poderia bastar como prolegômeno a uma futura metafísica prática (IV 391).

Ao final da Primeira Seção *Fundamentação*, Kant se refere novamente a essa dialética da razão prática comum. “Quando a razão comum prática se cultiva, desenvolve-se nela insensivelmente uma *dialética* que a força a buscar ajuda na filosofia, exatamente como lhe acontece no uso teórico” (GMS, IV 405). Reafirmando os resultados da “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, Kant lembra que “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” (IV, 404). Mas, embora em seu uso prático a razão desenvolva uma dialética tanto quanto em seu uso teórico, Kant afirma que o uso prático tem vantagem sobre o teórico. Essa vantagem diz respeito ao fato de que mesmo o homem mais comum sabe o que tem de fazer para ser virtuoso: excluir das leis práticas todos os móveis sensíveis. O fato de podermos presumir de antemão que todo homem conhece o que deve fazer (presunção dada desde o início da Primeira Seção, com a análise dos conceitos de boa vontade e dever dados nos juízos morais comuns) e a prova de que o princípio do imperativo categórico é uma proposição sintética a

---

<sup>6</sup> Ainda que Kant introduza novidades fundamentais em sua teoria moral, especialmente no que diz respeito à vinculação entre dever e autonomia, a *Fundamentação* leva adiante a tese avançada no *Cânone* de que podemos admitir que haja leis morais que comandam de maneira necessária e incondicionada recorrendo aos juízos morais comuns (cf. GMS, Prefácio e Primeira Seção).

priori (estabelecida na Terceira Seção) colocariam a razão em seu uso prático em melhor situação do que em seu uso especulativo.

Apesar dessa vantagem do uso prático em relação ao uso teórico, nos termos da *Fundamentação*, o uso prático da razão não está de todo livre de contradições, como se viu. Uma dialética natural da razão se instaura quando o entendimento não representa a lei moral de maneira completamente depurada dos móveis sensíveis, deixando-se seduzir por suas carências e inclinações: “daqui, porém se origina uma *dialética natural*, isto é, um pendor a arrazoar contra essas leis rigorosas do dever e a pôr em dúvida sua validade, pelo menos a sua pureza e rigor e, se possível, a torná-la mais adequada aos nossos desejos e inclinações, i.e., no fundo, a corrompê-las” (GMS, IV 405). Premida entre a pureza da lei moral e suas inclinações e carências, a razão comum se envolve em uma dialética que ameaça a validade do imperativo categórico. “Assim, a razão humana comum é impelida [...] a sair de seu círculo e a dar um passo no campo de uma filosofia prática, para receber aí informação e clara orientação quanto à fonte de seu princípio e à correta determinação do mesmo, em contraposição às máximas que se estribam na carência <Bedürfniss> e na inclinação” (IV, 405, tradução modificada). Ao adentrar no campo do conhecimento prático puro, a razão busca provar que a lei moral é uma proposição prática sintética pura, afastando a ameaça de ser privada de todos os princípios morais. Nota-se, portanto, que essa dialética não se refere ao conceito do sumo bem, objeto incondicionado da razão prática pura, e não está baseada em uma antinomia.

## 2. A dialética da razão prática, o conceito do sumo bem e sua antinomia

### a) A dialética da razão prática pura

A dialética da *Crítica da razão prática* difere substancialmente da dialética mencionada na *Fundamentação*. Esta última dizia respeito às dúvidas quanto à pureza da lei moral e à capacidade da vontade de se determinar de modo totalmente independente das inclinações e não estava baseada numa antinomia. Na segunda *Crítica*, uma dialética prática se origina na busca da razão pela determinação de seu objeto prático incondicionado, o sumo bem. Essa dialética está baseada em uma antinomia que se instaura no âmbito da própria razão prática, já moralmente determinada, quando ela busca determinar seu objeto incondicionado.

Por se tratar de uma dialética que tem origem na busca da razão pura por seu objeto incondicionado, Kant abre a “Dialética da razão prática pura” indicando a semelhança desta com a dialética da razão especulativa:

A razão pura tem sempre sua dialética, seja ela considerada em seu uso especulativo ou em seu uso prático; pois ela requer a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado e esta pode ser encontrada tão somente nas coisas em si mesmas” (KpV, V 107).

O uso da razão especulativa tende a ser naturalmente dialético. A razão busca a totalidade absoluta das condições para

um condicionado dado, totalidade que só pode ser encontrada nas coisas em si mesmas, mas nossos conceitos têm sempre de ser referidos a intuições sensíveis, objetos condicionados segundo as formas puras da intuição, meros fenômenos. Ou seja, nós não podemos conhecer as coisas senão como fenômenos, em cuja série do condicionado e suas condições o incondicionado nunca pode ser dado. A dialética da razão pura especulativa consiste numa ilusão inevitável, oriunda da aplicação da idéia racional da totalidade incondicionada das condições aos fenômenos. Ao aplicar o princípio do incondicionado às séries condicionadas dos fenômenos, a razão especulativa formula proposições contraditórias que denunciam sua natureza ilusória e cuja origem ela se vê obrigada a investigar e eventualmente suprimir (cf. KpV. V 107).

De acordo com Kant, a razão prática pura, assim como a teórica, busca por um objeto incondicionado e daí se origina uma dialética natural. Antes de prosseguir o comentário sobre essa dialética, vale atentar para a distinção entre o *objeto incondicionado da razão pura*, discutido aqui na “Dialética”, e o *objeto da razão prática pura*, discutido no segundo capítulo da “Analítica”. O primeiro é o “sumo bem”, este último é simplesmente o “bem”. O *objeto incondicionado da razão prática pura*, o sumo bem, surge da busca da razão por um uma totalidade incondicionada e diz respeito a uma determinada unidade entre virtude e felicidade. Ele não se confunde com (embora efetivamente contenha, como veremos adiante) o *objeto da razão prática pura*, que diz respeito ao moralmente possível, àquilo que a razão prática pura pode querer: “A lei determina *imediatamente* a vontade, a ação que é conforme

a essa lei, é *boa absolutamente, em todos os propósitos*, e é condição suprema de todo o bem” (cf. KpV, V 109).

Na “Analítica”, Kant mostra que a partir da lei moral deriva-se um objeto da razão prática pura, no sentido daquilo que é moralmente possível, o “bem”. Podemos moralmente querer aquilo que é conforme a lei, aquilo que tem na lei moral sua condição suprema. Mas o conceito do sumo bem, *objeto incondicionado* da razão prática pura, contém não apenas a virtude (uma vontade moralmente determinada), como também a felicidade. E é a busca pelo conceito do sumo bem, enquanto objeto incondicionado da razão prática pura, que envolve a razão prática numa ilusão dialética.

De todo modo, Kant lembra que a investigação ocasionada pelas antinomias teóricas (na primeira *Crítica*) deve ser considerada benéfica, por duas razões. Em primeiro lugar, porque ela impele a razão à encontrar na distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas a chave para a solução das antinomias (cf. KpV, V 107; comparar com KrV B 520. 535). Em segundo lugar, pois, com isso, ela nos revela a perspectiva de uma ordem mais elevada e imutável das coisas, uma ordem moral (cf. KpV, V 107). Isso porque a solução da Terceira Antinomia prova que podemos pensar, sem contradição com a causalidade natural, em um conceito transcendental de liberdade, resolvendo as dificuldades especulativas quanto ao conceito de liberdade prática e abrindo a possibilidade de, segundo um uso prático puro da razão, nos pensarmos como pertencentes a um mundo do entendimento (cf. KpV, V 107; KrV B 842).

A solução das antinomias do uso especulativo da razão pode ser encontrada na primeira *Crítica*, que permite evitar sermos enganados pela aparência dialética que se engendra no interior da razão ao procurar aplicar o princípio do incondicionado às séries empíricas. Mas Kant logo nos lembra que a razão em seu uso prático não se encontra em situação muito diferente e também manifesta uma dialética natural, que surge na busca por seu objeto incondicionado. Para indicar a natureza da dialética que surge na busca da razão pura prática por seu objeto incondicionado, Kant afirma que a razão

busca, enquanto razão prática pura, para o praticamente condicionado (que se baseia em inclinações e na carência natural) igualmente o incondicionado, e certamente não como fundamento de determinação da vontade, mas antes, mesmo tendo sido dado (na lei moral) esse fundamento, como a totalidade incondicionada *do objeto* da razão prática pura, sob o nome de sumo bem (KpV, V 108).

A razão prática pura, assim como a especulativa, busca o incondicionado para todo condicionado dado. Em seu uso prático, a razão busca por um objeto que é uma totalidade prática incondicionada, à qual se dá o nome de sumo bem. Mas, Kant enfatiza, esse objeto incondicionado buscado não pode ser o fundamento de determinação da vontade, papel que cabe exclusivamente à lei moral. A lei moral é o fundamento imediato de determinação da vontade e é condição suprema de todo o bem, mas ela não é ainda o bem completo e perfeito, seu objeto incondicionado.

Isso porque, mesmo que no ato de determinação da vontade pela lei moral a razão pura abstraia de toda matéria e objeto do querer, a razão não deixa de buscar por um objeto que contenha essa matéria, *ainda que não como fundamento de determinação da vontade*. Isto é, a razão prática pura busca por um objeto incondicionado, *mesmo tendo sido dado na lei moral o fundamento de determinação da vontade* e precisamente porque esse fundamento dado é meramente formal<sup>7</sup>. Daí que o problema do objeto incondicionado da razão prática pura só possa surgir depois da "Analítica da razão prática", uma vez demonstrado que a razão pura pode ser imediatamente prática, ao abstrair de seus princípios materiais de determinação. Depois que a "Analítica" mostrou que a razão pura é capaz de ser imediatamente prática ao determinar a vontade segundo uma lei meramente formal, lei da qual deriva o conceito daquilo que podemos moralmente querer (o conceito de bem), resta o problema da relação da vontade, já pura e moralmente determinada, com seu objeto incondicionado (o conceito do sumo bem).

No segundo capítulo da "Analítica", (dedicado ao conceito de um objeto da razão pura prática), Kant afirmava que o sumo bem é o conceito de

---

<sup>7</sup> "Abstrai-se de todo objeto (em sentido amplo) do querer na medida em que se trata do fundamento de determinação da vontade pura. Pois naturalmente um querer sem objeto é tão pouco pensável quanto uma lei sem um domínio legal que ela regule. Se observamos as coisas da perspectiva da possibilidade do agir, uma abstração dos fins ou objeto do querer não faz mais sentido" (Förster, E. "Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft", pp. 153-172.).



um objeto que só muito depois, quando a lei moral foi primeiramente estabelecida por si mesma e justificada como fundamento de determinação imediato da vontade, pode ser representado como objeto **da vontade** de agora em diante determinada a priori, segundo a sua forma; o que nós pretendemos mostrar na Dialética da razão prática pura (KpV, V 64).

O conceito do sumo bem como objeto incondicionado só poderá ser conhecido ou determinado posteriormente ao estabelecimento e justificação da lei moral como fundamento imediato de determinação da vontade, tarefa cumprida pelo primeiro capítulo “Analítica”. Se um objeto da razão prática pura fosse estabelecido antes da lei moral e, sob o nome de bem, fosse pensado como fundamento de determinação da vontade, o resultado seria apenas heteronomia da vontade (cf. KpV, V 64). Por isso, o sumo bem não é o fundamento de determinação da vontade e não pode ser confundido com um objeto a partir do qual a lei moral pudesse ser derivada. E é precisamente essa confusão, segundo Kant, que caracteriza o erro metodológico fundamental de todos os filósofos morais anteriores e “todos os extravios dos filósofos em vista do princípio supremo da moral” (V 64).

Por isso, Kant reserva a discussão sobre o conceito do sumo bem para o contexto da “Dialética”, após a “Analítica” resolver os problemas de fundamentação relativos ao princípio supremo da moral. Após mostrar-se que o fundamento de determinação da vontade não é o objeto da vontade, mas que dele deriva o conceito de um objeto que é condição suprema de bem, Kant pôde enfim tratar do conceito do sumo bem. Os filósofos

morais antigos direcionaram “sua investigação moral totalmente para a determinação do conceito do *sumo bem*, e portanto **para o conceito de um** objeto que eles logo em seguida pensaram em adotar como fundamento de determinação da vontade na lei moral” (KpV, V 64). Estes filósofos antigos são, especialmente, estoicos e epicuristas e Kant aponta que seu erro consistiu em confundir o objeto supremo da vontade e o fundamento de determinação da vontade, o que os fez tomar o *sumo bem*, e não a lei moral, por esse fundamento. Essa referência à filosofia moral antiga retorna na “Dialética”, e aparece como um pano de fundo da argumentação kantiana, onde os conceitos epicurista e estoico do *sumo bem* (e as duas diferentes máximas que a eles conduzem), serão contrapostos e representarão as duas proposições práticas em oposição na antinomia.

Segundo Kant, epicuristas e estoicos localizaram no *sumo bem* o objeto da vontade, objeto que eles pensaram ser o seu fundamento de determinação. Para eles, a doutrina do *sumo bem* era uma doutrina da sabedoria, uma instrução sobre o que consiste o *sumo bem* e sobre a conduta pela qual se poderia adquiri-lo (cf. KpV, V 108). Ambas as escolas consideravam que o *sumo bem* contém “a felicidade em proporção totalmente conveniente com a virtude” (V 115). Mas elas divergiram quanto à compreensão do que seria esse *sumo bem*. Epicuristas consideraram que a felicidade é o *sumo bem* em seu todo e que a virtude seria apenas a consciência da máxima que conduz à felicidade (para eles a prudência era equivalente à moralidade). Os estoicos consideravam que a virtude é o *sumo bem* em seu todo e a felicidade é estar consciente da própria virtude (para eles

a verdadeira sabedoria consiste unicamente na moralidade)(cf. V 112).

Apesar da divergência na maneira de compreender o sumo bem, os filósofos antigos concordaram ao julgar, erroneamente, que o conceito deste objeto era o princípio de determinação da vontade e que a felicidade em proporção conveniente com a virtude poderia ser encontrada nesta vida (i.e., no mundo sensível). Epicuro “cometeu o erro de pressupor a intenção virtuosa já nas pessoas” (V 116), i.e., pressupôs que não seria necessário mostrar às pessoas como, antes de tudo, se produz a virtude e que bastaria ensinar-lhes o móbil que a ela conduz. Os estoicos, num erro de sub-repção, confundem o autocontentamento intelectual que decorre da consciência da própria virtude, produzido pelo sentimento de respeito, com o sentimento de felicidade (V 117-118).

Mas, segundo Kant, apenas a lei moral, e não o conceito do sumo bem, é o fundamento imediato de determinação da vontade pura. Por ser formal, essa lei abstrai de toda matéria e, portanto, de todo objeto do querer. Sendo assim, o conceito do sumo bem, objeto incondicionado de uma vontade pura, não poderá ser o seu fundamento de determinação, como pensavam os antigos. Kant insiste que não podemos perder de vista que o problema do estabelecimento da lei moral como fundamento de determinação imediato da vontade (abordado no primeiro capítulo “Analítica”), e que permite determinar o conceito do bem (abordado no segundo capítulo da “Analítica”), antecede o problema da determinação do conceito do sumo bem (abordado

na “Dialética da razão prática”)<sup>8</sup>. Veremos que é dessa inversão que surgem os mal-entendidos da razão prática pura consigo mesma e a antinomia do conceito do sumo bem, o que põe em dúvida que a razão pura possa ser prática. Essa inversão remete a ambiguidades inerentes ao conceito do sumo bem, que precisará ainda ser melhor analisado. É preciso mostrar como o sumo bem pode ser objeto incondicionado da razão pura e, ao mesmo tempo, sem contradizer a determinação da vontade pela lei moral, conter esta última enquanto fundamento dessa determinação.

### **b) O conceito do sumo bem**

O erro revelado pelos filósofos antigos foi ter direcionado toda sua investigação para a determinação do conceito do sumo bem e ter feito do princípio ou máxima que eles julgaram corresponder a esse conceito o princípio de determinação da vontade. Mas esse princípio só pode ser a própria lei moral e foi preciso que a “Analítica” primeiro resolvesse o problema do fundamento de determinação da vontade para que a “Dialética” pudesse resolver a antinomia que se estabelece a partir da busca da razão prática pura por esse objeto. Os filósofos antigos só puderam cometer o erro apontado por Kant porque o conceito do sumo bem, enquanto objeto da

---

<sup>8</sup> Essa advertência seria especialmente importante num caso delicado como o da determinação adequada dos princípios morais, porque o menor mal-entendido pode pôr por terra toda a pureza da intenção. Se invertemos essa relação, admitindo qualquer objeto como fundamento de determinação da vontade, sob o nome de um bem, e dele derivamos o fundamento de determinação da vontade, a conclusão é heteronomia da vontade e a eliminação do princípio moral (cf. KpV, V 109).

razão prática pura, é, por definição, um conceito ambíguo, que efetivamente contém o fundamento de determinação como um dos seus elementos, um elemento que é sua condição absoluta ou incondicionada, mas que não é ainda o bem completo a que a razão moralmente determinada aspira.

A ambiguidade do conceito de sumo bem se explica porque, como Kant procura chamar atenção indicando as correspondências entre o alemão e o latim, o termo "sumo" <höchste> pode significar tanto "supremo" <oberste> (*supremum*), no sentido de incondicionado, quanto "acabado" <vollendete> (*consumatum*), no sentido completo ou perfeito. No primeiro sentido, de bem supremo, sumo bem quer dizer um bem que é uma condição incondicionada ou originária, um bem incondicionado. No segundo sentido, de bem completo, sumo quer dizer um bem completo que já não é parte de um todo maior, um bem perfeito e acabado (Cf. KpV, V 110). Vale enfatizar que o conceito do sumo bem como um bem completo revela que ele corresponde ao objeto incondicionado necessário da faculdade de desejar *de seres racionais finitos*: seres que, mesmo tendo determinado sua vontade imediatamente segundo uma lei prática pura, não deixam de ser dotados de inclinações e de se perguntar se, além de serem dignos da felicidade, dela também participarão<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Para melhor compreensão da inclusão da felicidade no conceito do sumo bem, cf. Nodari, P. C. "O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da razão prática*". In: *Veritas*. Porto Alegre: PUCRS, 2005, pp.125-153. Cf. também Kleingeld, P. "What does the virtuous hope for". In: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, vol. I. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 91-112; Para um tratamento completo

“Ficou provado na Analítica”, diz Kant, que apenas

a virtude (enquanto dignidade de ser feliz) é *condição suprema* [...] de toda a nossa procura pela felicidade e que, portanto, a virtude é o *bem supremo*. Mas ela não é por isso o bem total e acabado, enquanto objeto da faculdade de desejar de seres racionais finitos; pois para ser esse bem é exigida também a felicidade (KpV, V 110).

O sumo bem como um bem total e acabado, perfeito, deve incluir algo mais do que a virtude. A virtude é um bem ou condição suprema, mas não o bem completo, objeto incondicionado da faculdade de desejar de seres dotados de inclinações e carências. Para ser esse bem completo o sumo bem precisa conter também a felicidade, sempre sob a condição da dignidade de ser feliz (ou virtude). O conceito do sumo bem deve incluir virtude e felicidade, a primeira como sua condição suprema e a segunda como seu elemento condicionado, na medida em que o sumo bem é entendido como um bem completo e perfeito para a faculdade de seres racionais finitos. O objeto completo da faculdade de desejar de seres racionais finitos, mas capazes de determinar sua vontade abstraindo e até mesmo opondo-se às suas inclinações, tem de conter sua felicidade, mas sempre sob a condição da sua dignidade de ser feliz, i.e., de conter também a virtude como sua condição suprema.

Vê-se que o conceito do sumo bem pressupõe uma unidade entre duas representações distintas, virtude e felicidade.

---

do conceito do sumo bem na filosofia prática de Kant, cf. Düsing, K. “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”, pp. 05-42.

E toda unidade entre representações é ou analítica (uma ligação lógica, segundo o princípio da identidade) ou sintética (uma ligação real, segundo o princípio da causalidade) (cf. KpV, V 111). Se a unidade entre virtude e felicidade fosse uma ligação analítica então o esforço para ser virtuoso e a procura racional pela felicidade seriam ações idênticas. Segundo Kant, epicuristas e estoicos, ambos, concebem essa unidade como identidade, mas divergiram quanto ao elemento que representava o conceito fundamental ao qual o outro era analiticamente reduzido. “O *epicurista* disse: a virtude é estar consciente da sua máxima que conduz à felicidade; o *estoico* disse: a felicidade é estar consciente de sua virtude” (V 111). O epicurista concebe que virtude e felicidade são idênticas porque reduz a virtude à consciência dos meios que conduzem à felicidade, colocando o seu princípio prático no âmbito estético (ou carência sensível). O estoico concebe-as como idênticas porque reduz a felicidade à consciência da própria virtude, colocando seu princípio prático no âmbito do entendimento, i.e., da independência da razão prática pura em relação aos fundamentos sensíveis de determinação. Kant manifesta preferência pela doutrina estoica, porque ela reconhece a independência da razão prática em relação aos fundamentos sensíveis de determinação. Entretanto, de todo modo, seria um erro conceber a unidade entre virtude e felicidade como identidade lógica posto que a “Analítica” já mostrou que as máximas da felicidade e máximas da virtude são não só heterogêneas como também prejudicam uma à outra (cf. V 22-24, 113). Portanto, essa unidade deve ser pensada como sintética.

Além de sintética, essa unidade deve ser pensada como pura e a priori. O conceito do sumo bem é o objeto

incondicionado da razão prática pura e pressupõe uma síntese entre conceitos. Por se tratar de uma síntese pressuposta pela faculdade da razão pura ela deve ser pensada de modo a priori e como necessária. Ou seja, a síntese entre virtude e felicidade é conhecida como a priori e praticamente necessária, não sendo derivada da experiência. Por isso Kant afirma que “a dedução desse conceito terá de ser transcendental” (KpV, V 113). Veremos que a dedução do conceito do sumo bem pressupõe a doutrina do idealismo transcendental e a consciência de que tenho na lei moral um fundamento de determinação puramente intelectual da vontade, o que permitirá a supressão crítica da antinomia da razão prática.

### c) A antinomia da razão prática

A antinomia prática se apresenta por uma disjuntiva de proposições contrárias, mas não contraditórias:

ou o desejo por felicidade tem de ser a causa motriz para máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem de ser a causa eficiente da felicidade. A primeira é *absolutamente impossível*, porque (como foi provado na Analítica) as máximas que colocam o fundamento de determinação da vontade no anseio por sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude. Mas a segunda é *também impossível*, porque toda conexão prática das causas e efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, guia-se não pelas intenções morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis da natureza (KpV, V 113).



A primeira disjuntiva, a proposição segundo a qual o desejo por felicidade produz máximas de virtude, é considerada “absolutamente impossível”, segundo os resultados da “Analítica”. As máximas de felicidade não são máximas morais e não fundam nenhuma virtude. A segunda disjuntiva, a proposição segundo a qual máximas da virtude são causa eficiente da felicidade, é “também impossível”, do ponto de vista do conhecimento das leis naturais, pois a relação de causa e efeito no mundo sensível guia-se segundo essas leis e não segundo nossa vontade. As duas proposições são apresentadas como impossíveis e o sumo bem, que pressupõe a síntese por elas expressa, parece ser, ele mesmo, um conceito impossível.

Antes de acompanharmos a solução da antinomia prática vejamos algumas semelhanças e diferenças entre as antinomias teóricas e a antinomia prática. Nota-se, em primeiro lugar, que elas são diferentes do ponto de vista formal. Segundo a forma, as antinomias da razão especulativa consistiam em pares de proposições, tese e antítese, ambas necessárias, porque inscritas na natureza da razão, mas contraditórias entre si (cf. KrV, B 449). Entretanto, a antinomia da razão prática se constitui de um par de proposições contrárias, mas *não contraditórias*. Por isso Kant sequer se refere a elas como tese e *antítese*, mas apenas como “duas proposições”<sup>10</sup>. Além disso, tais proposições são apresentadas como falsas (a primeira em absoluto, a segunda condicionalmente), e não como necessariamente inscritas na natureza da razão (cf. KpV, V 113 e 114).

---

<sup>10</sup> “Com a presente antinomia da razão prática pura [...] A primeira das duas proposições [...] é absolutamente falsa, mas a segunda [...] não é absolutamente falsa [...]” (KpV, V 114).

Essa diferença formal foi objeto de muita discussão na bibliografia secundária. Alguns intérpretes negam que haja efetivamente uma antinomia prática e afirmam que o conceito do sumo bem não tem lugar no sistema da filosofia prática<sup>11</sup>, outros sugerem que há não uma, mas duas antinomias práticas<sup>12</sup>. Para os propósitos deste comentário, resalto apenas que as antinomias teóricas e prática são semelhantes, mas de natureza diversa. São semelhantes, porque originam-se na busca da razão pura por um objeto incondicionado. Mas sua solução e resultado difere, conforme se trata do uso especulativo da razão pura, que diz respeito à determinação de objetos segundo conceitos, ou do seu uso prático da razão pura, que diz respeito à produção de um objeto ou estado de coisas a partir da autodeterminação da vontade. No primeiro caso, é preciso solucionar antinomias teóricas para que se possa confirmar a validade da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas e a restrição da aplicação dos conceitos do entendimento aos fenômenos. No segundo caso, recorre-se à distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas (demonstrada na primeira *Crítica*) para suprimir uma antinomia prática e provar a possibilidade de um objeto incondicionado da razão prática pura (o que se demonstra nesta “Dialética da razão prática”), confirmando que a razão prática pode ser pura (o que foi demonstrado na “Analítica da razão prática”).

---

<sup>11</sup> Essa é a tese de Lewis Beck em seu clássico *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, pp. 242-245. Para uma leitura oposta, cf. Watkins, E. "The Antinomy of practical Reason", in *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, pp. 145-167. A esse respeito, cf. também Albrecht, M. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*.

<sup>12</sup> Tese sustenta por Allan Wood em *Kant's Moral Religion*, pp. 69-99.

Kant alega haver semelhança quanto ao conteúdo da antinomia prática e da terceira antinomia da razão especulativa, já que ambas se reportam à ligação entre uma e causalidade suprassensível e seus efeitos no mundo sensível para serem solucionadas. Ele nos lembra que, na *Crítica da razão pura*, o conflito especulativo entre a necessidade da natureza e a liberdade na causalidade dos acontecimentos no mundo sensível foi suprimido a partir da conclusão de que um mesmo ser agente possui uma causalidade no mundo sensível (enquanto o consideramos como mero fenômeno) e (enquanto o consideramos como nùmeno) possui um fundamento de determinação desta sua causalidade que é, por sua vez, livre de toda determinação pelas leis da natureza (cf. KpV, V 114). Em seguida, ele afirma que “com a presente antinomia da razão prática pura se passa agora precisamente o mesmo” (KpV, V 114). Por fim, menciona-se a distinção entre o mundo sensível e o mundo do entendimento e a consciência da lei moral como fundamento de determinação da vontade, as chaves para a solução da antinomia prática.

De fato, a terceira antinomia especulativa e a antinomia prática reportam-se, ambas, à distinção entre fenômenos e números para serem solucionadas. Mas a semelhança parece terminar aí. A solução da antinomia teórica mostra como tese e antítese podem ser verdadeiras<sup>13</sup>, enquanto na solução da

---

<sup>13</sup> Na solução da terceira antinomia, a tese de acordo com a qual a causalidade segundo leis da natureza não é a única, e é preciso admitir uma causalidade por liberdade, é admitida como verdadeira do ponto de vista das coisas em si mesmas, enquanto a antítese segundo a qual tudo no mundo ocorre segundo

antinomia prática a primeira proposição é absolutamente falsa e a segunda o é condicionalmente. Além disso, a solução da terceira antinomia prova a possibilidade da compatibilidade entre liberdade e mecanismo da natureza, recorrendo à distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, de modo a confirmar a restrição da aplicação dos conceitos do entendimento aos fenômenos. Diferentemente, a solução da antinomia prática prova a possibilidade do conceito do conceito do sumo bem, recorrendo à distinção entre fenômenos e coisas em si (e à consciência de que a lei moral determina imediatamente à vontade), de modo a afastar a ilusão de que a razão prática de seres racionais finitos *não possa ser* pura.

Semelhantes quanto à origem, mas dessemelhantes quanto à solução e resultado, não é de se estranhar que também a estrutura formal das antinomias teóricas e prática sejam diferentes<sup>14</sup>.

De acordo com Kant, ao pôr em dúvida a possibilidade do objeto completo da razão prática pura, que contém a moralidade da intenção como sua condição incondicionada, a antinomia prática ameaça a possibilidade da própria lei moral:

visto que a promoção do sumo bem [...] é um objeto necessário a priori de nossa vontade e se encadeia com

---

as leis da natureza é verdadeira do ponto de vista da conexão dos fenômenos na experiência (cf. KrV B 566-585).

<sup>14</sup> Para uma reconstrução formal que procura fazer juz ao texto de Kant, cf. Watkins, E, "The Antinomy of practical Reason", p. 152; Para uma apresentação das semelhanças e diferenças entre a antinomia teórica e a prática, cf. Wilke, V. S. *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Their Resolution*, caps. 4 e 5.

a lei moral de maneira inseparável, então a impossibilidade do sumo bem tem de provar também a falsidade da lei moral. Se, portanto, o sumo bem é impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que comanda promover o sumo bem, tem de ser fantástica e erigida sobre fins imaginários vazios e, portanto, em si, falsa (KpV, V 114).

Assim como a estrutura formal da antinomia prática, a afirmação de que a lei moral “comanda promover o sumo bem” e o argumento de que se o sumo bem for impossível, então também a lei moral será falsa foram objeto de muita discussão entre os comentadores, tendo inclusive sido usada para reforçar o argumento de que antinomia prática seria inexistente e um exagero retórico de Kant<sup>15</sup>. Segundo Lewis Beck, por exemplo, não poderia haver um “dever de promover o sumo bem” que seja efetivamente distinto do imperativo categórico e, por isso, “toda a antinomia é inventada e artificial”<sup>16</sup>. De fato, a discussão entre os comentadores evidencia que é pelo menos controverso reconstruir a filosofia moral de Kant no sentido de derivar analiticamente um “dever de promover o sumo bem” a partir das formulações do imperativo categórico<sup>17</sup>. Mas a ligação entre a lei

---

<sup>15</sup> Kant afirma que se o sumo bem for impossível, a lei moral, que comanda promovê-lo, também é impossível e vazia. Beck contra-argumenta: mas não há um dever de promover o sumo bem que seja diferente do dever moral *stricto sensu*, logo a lei moral, provada na Analítica, segue intacta, e na verdade “Kant dá uma importância um tanto exagerada à antinomia que ele julga descobrir” (Beck, L. *A commentary*, p. 247, tradução minha).

<sup>16</sup> Beck, L. *A commentary*, p. 247. p. 244. 255-278.

<sup>17</sup> Kleingeld se opõe a Beck e apresenta uma justificação para o “dever de promover o sumo bem”, mas insiste que o conceito do sumo bem não é

moral e o conceito do sumo bem não precisa ser pensada de maneira analítica.

Se lermos a afirmação de que “a lei moral comanda promover o sumo bem” no contexto da argumentação kantiana presente no trecho acima em destaque, podemos ver que a lei moral comanda promover o sumo bem como um objeto possível porque esse objeto se “encadeia com a lei moral de modo inseparável”. Mas não é preciso entender esse encadeamento entre a lei moral e o sumo bem como uma derivação lógica ou analítica. Pelo contrário, o que explica esse encadeamento, como vimos, é o fato de o conceito do sumo bem pressupor uma síntese a priori entre a dignidade de ser feliz (a intenção moral da vontade) e a felicidade e, apenas nesse sentido, conter a lei moral como sua condição suprema. O argumento parece ser: a promoção do sumo bem como um objeto possível é objeto necessário a priori da nossa vontade e esse conceito contém uma conexão sintética a priori entre virtude e felicidade (premissa maior, pressuposto da argumentação de toda “Dialética”); a ação virtuosa é aquela com intenção moral, i.e., aquela em que o agente é determinado imediatamente pela lei moral (premissa menor, provada na “Analítica”); logo, a lei moral está encadeada, de modo a priori e inseparável, com o conceito do sumo bem (conclusão a ser demonstrada nesse momento da supressão crítica

---

derivado analiticamente da lei moral mas construído pela razão prática pura a partir da ideia de um mundo moral. Cf. Kleingeld, P. “What do the virtuous hope for”, p. 96. Para uma tentativa de derivação do conceito do sumo bem a partir do imperativo categórico, cf. Van der Linden, H. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

da antinomia prática)<sup>18</sup>. Isto é, o sumo bem é possível como objeto incondicionado da vontade moralmente determinada.

Podemos assim entender que provar que o conceito do sumo bem é impossível segundo regras práticas significaria provar que a razão prática não possui um uso puro completo, capaz de oferecer não apenas um fundamento de determinação puramente inteligível da vontade pura *mas também* um objeto incondicionado, fim ou bem completo a ela adequado. Do contrário, levantar-se-iam suspeitas de que a possibilidade de determinação incondicionada da vontade pela lei moral é em si mesma falsa, erigida sobre fins imaginários e fantástica (cf. KpV, V 114).

Felizmente, segundo Kant, a crítica da faculdade da razão como um todo mostra que temos razões para distinguir fenômenos e coisas em si mesmas, podemos nos considerar pertencentes a um mundo do entendimento (por sermos dotados de uma causalidade inteligível) e somos capazes de determinar nossa vontade segundo a lei moral. Isso permitirá deduzir o conceito do sumo bem, uma vez que não é impossível que a moralidade da intenção (como causa inteligível) tenha nexos necessários, mas não imediatos, com a felicidade. Se mostrará então que a proposição “a máxima da virtude tem de ser a causa eficiente da felicidade” é falsa apenas condicionalmente, do ponto de vista das leis universais da natureza, mas não em absoluto. A proposição é verdadeira do ponto de vista de uma razão prática pura. Segundo Kant,

---

<sup>18</sup> Cf. Kleingeld, P. “What does the virtuous hope for”, p. 96. Para uma reconstrução detalhada desse argumento, cf. Klein, J. *Kant e a ideia de uma história universal*, pp. 255-278.

visto que eu estou não somente autorizado a pensar minha existência também como númeno no mundo do entendimento, mas tenho até mesmo, na lei moral, um fundamento de determinação puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível), não é impossível que a moralidade da intenção tenha, enquanto causa, um nexu, embora não imediato, certamente mediato (por intermédio de um autor inteligível da natureza), e sem dúvida necessário, com a felicidade, enquanto efeito no mundo sensível (KpV, V 115).

Que a moralidade da intenção seja causa imediata da felicidade no mundo sensível é algo que não se deixa provar segundo as leis universais da natureza, pelas quais conhecemos a conexão de causas e efeitos no mundo sensível. Afinal, a síntese dada no conceito de sumo bem pressupõe a conexão entre uma causa suprassensível, a moralidade da intenção, e um efeito no mundo sensível, a felicidade. Mas, essa conexão, necessária do ponto de vista do uso prático da razão pura e inexplicável segundo as leis da natureza poderá, por intermédio de um determinado postulado, ser ao menos pensada como possível segundo princípios práticos.

A solução da antinomia da razão prática reside muito “longe, a saber, na conexão com um mundo inteligível” (KpV, V 115). Ela demonstra que o sumo bem pode ser pensado “ao menos como possível” (KpV, V 118), mas o faz de maneira indireta, porque nós não podemos “conhecer ou discernir” a ligação necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade a ela proporcional. Devemos fazer



tudo o que está em nosso poder para produzir esse objeto, i.e., devemos agir tendo como meta tornar efetivo o sumo bem, i.e., ao determinar nossa vontade segundo a lei moral, ter como meta tornar efetivo o sumo bem (V 119). Isso quer dizer que o sumo bem é um objeto incondicionado da razão pura prática. Mas não está em nosso poder conhecer ou discernir como isso é possível (V 119). E assim a supressão crítica da antinomia prática nos remete à doutrina dos postulados, “complemento de nossa incapacidade para a possibilidade do sumo bem” (KpV, V 119), objeto das seções IV e V do capítulo 2 da “Dialética da razão prática pura”.

## Referências

Albrecht, M. **Kants Antinomie der praktischen Vernunft**. Hildesheim, 1978.

Almeida, G., “Comentário ao Prefácio à FMC”. In Lopes, E. H. N. e Joel, K. In: **Comentários às obras de Kant**: Fundamentação da metafísica dos costumes, 2022, pp. 10-48.

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

Cunha, B. “O problema do sumo bem nas *Lições de ética*”. In: Correia, A.; Hamm, C.; Perez, D. O. (orgs). **Coleção XVII Encontro ANPOF**, 2017, pp. 124-155.

Düsing, K. “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”. In **Kant-Studien** 62, pp. 05-42.

Kant, I. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

Kant, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2012.

Kant, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

Kant, I. **Lições de ética**. Trad. Bruno Cunha. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Förster, E. “Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft”. In: Höffe, O. (org) **Kritik der praktischen Vernunft - Klassiker Auslegen**. Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2002, pp. 153-172.

Höffe, O. “Einführung in der *Kritik der praktischen Vernunft*”. In: Höffe, O. (hrsg) **Kritik der praktischen Vernunft - Klassiker Auslegen**. Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2002, pp. 1-24.

Klein, J. **Kant e a ideia de uma história universal**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

Kleingeld, P. “What does the virtuos hope for”. In: **Proceedings of the Eighth International Kant Congress**, Memphis 1995, vol. I. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 91-112.

Klemme, H. “The origin and aim of Kant's Critique of *Practical Reason*”. In: Reath, A., Timmerman, J. **Kant 's Critique of Practical Reason: A Critical Guide**. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 11-30.

Nodari, P. C. “O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da razão prática*”. In: **Veritas**. Porto Alegre: PUCRS, 2005, pp.125-153.

Van der Linden, H. **Kantian Ethics and Socialism**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Watkins, E. “The Antinomy of practical Reason”, in In: Reath, A., Timmerman, J. **Kant`s Critique of Practical Reason: A Critical Guide**. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 145-147.

Wilke, V. S. **Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Their Resolution**. Washington DC: University Press of America, 1982.

Wood, A. **Kant`s Moral Religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

# Os postulados práticos da razão

Vinicius de Figueiredo\*

Nicole Martinazzo\*

## *Introdução*

A parte IV do capítulo sobre a dialética da razão pura na determinação do sumo bem, intitulada “A imortalidade da alma como um postulado da razão prática pura” (AA: 05: 122-124), começa com uma afirmação peremptória, que requer comentário: “A efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral”.

Nas duas traduções brasileiras a que recorreremos aqui, “efetivação” (Monique Hulshof) ou “realização” (Valério Rohden) traduzem *Bewirkung*, cujo campo semântico se refere à “ação”, “atividade”, “promoção”. De fato, *wirken*, o radical do verbo *bewirken*, remete ao substantivo *Werk* = obra, mas também possui parentesco com o vocábulo inglês *work*, o qual, além de obra (p. ex., *The works of Thomas Mann*), também é trabalho. Assim, estamos às voltas com uma atividade que produz efeitos (*Wirkung* é sinônimo de *Folge*, *Effekt*), uma “produção” (*hervorbringen*) que não corresponde a um processo mecânico ou natural, vigente no domínio dos fenômenos, mas remonta a uma decisão, a uma agência moral que institui uma ou mais ações. Esses três aspectos

---

\* Universidade Federal do Paraná/CNPq

\* Universidade Estadual de Campinas

(decisão, processo e feito), assumidos por Kant como concernindo à efetivação ou realização do sumo bem, comparecem juntos na linguagem coloquial, quando se diz, por exemplo: “*ans Werk gehen*” = “*mãos à obra*”. Sob essa ótica, a sentença que dá início a nosso capítulo admitiria de bom grado esta paráfrase: “uma vontade capaz de ser determinada pela lei moral tem que necessariamente arregaçar as mangas e não medir esforços para tornar o sumo bem uma realidade concreta neste mundo”.

Esse caráter obreiro constitui, em nosso entender, o principal elemento da abordagem kantiana ao sumo bem – um conceito que, como é sabido, remonta a Aristóteles. Na *Ética à Nicômaco*, lê-se que somente o sumo bem põe termo à busca de bens relativos e subordinados entre si. Desejado por si mesmo, o sumo bem, que Aristóteles faz corresponder à felicidade, impede que a intencionalidade prática se perca em um processo infinito, o que implicaria que “nosso desejo fosse vazio e vão” (Aristóteles, *Et Nic.*, I, 2, 1094a 18). Em Kant, no entanto, o sumo bem responde a uma exigência diversa, que o torna mais próximo de uma tarefa interminável que absorve e ao mesmo tempo ampara o agente, do que o porto seguro que assinala o êxito da travessia. A começar porque a incondicionalidade da lei moral kantiana impede que a vontade determinada por ela se paute por um objeto prévio a sua própria atividade.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Os antigos teriam se equivocado “ao direcionar sua investigação moral totalmente para a determinação do conceito de sumo bem e, portanto, para o conceito de um objeto que eles logo em seguida pensaram em adotar como fundamento de determinação da vontade na lei moral” (*KpV*, A 113; *AA*: 05: 64).

Nesta determinação incondicional da vontade aponta-se a principal contribuição de Kant para a filosofia prática. Pois a definição da moralidade como autonomia tem por implicação a tese de que a virtude depende de uma motivação tomada unicamente da razão, sem consideração pelos efeitos que possam resultar daí, sem, portanto, levar em conta fins contingentes concernindo ao contexto deliberativo do agente. Kant está consciente da ruptura que tal gesto representa diante da tradição, como fica claro neste trecho do 2º Capítulo da “Analítica da razão pura prática”, em que comenta os extravios dos filósofos que se voltaram para a moral antes dele:

eles procuravam um objeto da vontade, para fazer dele a matéria e o fundamento de uma lei (nesse caso, essa lei deveria ser o fundamento de determinação da vontade não imediatamente, mas por meio daquele objeto trazido por um sentimento de prazer e desprazer), ao passo que eles deveriam ter antes procurado uma lei que determinasse a priori e imediatamente a vontade e que, conforme ela, determinasse primeiramente o objeto (KpV, A 112-113; AA: 05: 64).

Tal determinação *a priori* e imediata da vontade tem como implicação a autolimitação do ser humano como agente. Isso porque uma vontade finita se define por perseguir fins contingentes. Visto que o ser humano é não apenas finito, mas, ao mesmo tempo, racional, ele pode pensar o incondicionado, como também erigi-lo ao estatuto de princípio de determinação de sua vontade. Ao fazê-lo, essa vontade, condicionada em sua finitude, tem de afastar de si todos os impulsos sensíveis que

estejam em contradição com a lei moral. Como diz Kant, a liberdade, “cuja causalidade é determinável unicamente pela lei, consiste precisamente em restringir todas as inclinações” (KpV: AA: 05: 78) – com o que ficam suprimidos também os fins que buscamos realizar ao persegui-las. Eis o que se segue do fato de que a lei moral faz cessar toda influência das inclinações sobre a vontade (KpV: AA: 05: 80). Com esta outra consequência: visto que ser feliz significa, no sentido mais habitual, atender à soma dessas inclinações, a lei moral, ao rejeitá-las em bloco, inicialmente suprime do horizonte da ação a realização de nossa felicidade individual. Do mesmo modo, o *respeito*, sentimento que é produzido pela representação do dever, não faz qualquer aceno à felicidade ou bem-estar do agente. Prestando-se como móbil para a adoção da lei moral como máxima da ação, o respeito tampouco fornece a essa vontade moralmente determinada um objeto. Sem dúvida, o sentimento moral associado ao respeito motiva a agir pela representação da lei; mas o faz na medida em que se impõe como “consciência de uma livre submissão da vontade à lei” (KpV: AA: 05: 80). Essa reverência à lei incondicional (o sentimento de respeito) se afirma como incentivo ou móbil de sua realização por negligenciar todo e qualquer fim contingente que o indivíduo buscasse atingir em seu anseio de ser feliz.

### *Ideias especulativas na razão pura*

Mas o preço para afastar a heteronomia da vontade seria resignar-se com uma “objetividade prática” formal, destituída de objetos? Será que a moral kantiana exige do ser humano, finito



que é, contentar-se com a obediência à lei, mesmo no caso de ser incapaz de discernir aí qualquer sentido?

Que Kant não tenha se contentado em elaborar uma *moral do dever*, sem dotar esse dever de um sentido, isto é, sem cogitar algum tipo de reunião entre a moralidade com a felicidade, é o que já indica o fato de sua objeção à doutrina prática dos estoicos residir em que estes teriam assimilado completamente o sentido do agir à virtude. Kant rejeita claramente esta solução. Ocorre que sua própria alternativa a isso, a saber, a reunião da moralidade com a felicidade proposta na Dialética da razão prática, tem de se haver com duas aparentes dificuldades internas, postas pelas exigências de seu pensamento: (i) a indicação de um objeto (o sumo bem) para a vontade moralmente determinada parece colidir com a incondicionalidade da lei prática; (ii) as condições para cogitar esse objeto – os postulados práticos requeridos para a efetivação do sumo bem –, parecem comprometer a radicalidade do projeto crítico, posto restabelecerem os dogmas da metafísica tradicional e da religião – a imortalidade da alma e a existência de Deus. Essa foi a objeção levantada por Schopenhauer (1995, p. 27), que acusou Kant de ter contrabandeado para o interior de sua filosofia prática, junto com o princípio da moral teológica, os dogmas da imortalidade da alma e da existência de Deus.

Esse tipo de objeção, no entanto, assume muito rapidamente que a revolução copernicana em filosofia tenha tido como propósito expurgar da filosofia preparada pela crítica as ideias da metafísica especial. Não é isso o que constata quem abrir o “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*. Ao invés disso, o leitor desse texto logo se dá conta de que as

ideias racionais da alma, do mundo e de Deus não são expurgadas por Kant da parte teórica de sua filosofia. Ao contrário, elas são indispensáveis para a epistemologia kantiana, como veremos com mais detalhe a seguir. E são indispensáveis porque a positividade do conhecimento teórico, representada pela determinação da multiplicidade sensível por parte das categorias do entendimento – e consubstanciada na noção crítica de experiência – só se torna de fato compreensível, na medida em que é pensada por referência à unidade sistemática da razão possibilitada pelas ideias especulativas. Isso, por sua vez, fornece uma chave para solução da primeira dificuldade levantada acima, acerca da aparente contradição entre a incondicionalidade da lei moral e a indicação do sumo bem como vontade moralmente determinada. Afinal, e analogamente ao que se passa na epistemologia crítica, o sumo bem, condicionado pelas ideias da alma e de Deus, só possui realidade enquanto existência demandada pelo pensamento, que somente ganha objetividade na medida em que a razão pura se torna prática. Logo, não se trata de um objeto externo ou prévio ao pensamento, mas que só existe, quando posto por sua atividade – a qual começa incondicionalmente pela lei moral, quando esta determina a vontade. O sumo bem, eis o que começa a se esclarecer, cuida de conferir sentido a essa determinação ou positividade prática.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Como observa Bruno Nadai, ater-se ao momento determinante da moral equivale “a negligenciar que também Kant reconhece que ninguém age senão com vistas à realização de um fim. [...]. Ou seja, também para Kant o sujeito da ação tem de perguntar-se não apenas se suas máximas resistem a um teste de universalização, mas também sobre o sentido, objeto ou ‘fim’ de sua ação” (Nadai, 2017, p. 267).

Mas vamos por partes. Como acabamos de antecipar, as ideias especulativas possuem um papel essencial na filosofia da natureza da 1ª *Crítica*. Isso porque não há epistemologia crítica sem unidade sistemática, aquela mediante a qual a natureza é tomada como sistema de leis empíricas, numa chave que somente a razão, não o entendimento, pode fornecer:

A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não *criando*, portanto, nenhum conceito (de objetos), mas apenas os *ordenando* e lhes dando aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, isto é, em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera, já que considera apenas aquela conexão *pela qual* as séries *se produzem* por toda a parte segundo conceitos (KrV, B 671).

Kant deixa claro que, sem essa unidade sistemática, o conhecimento empírico não seria nem mesmo possível, como atesta esta outra passagem:

Se houvesse uma diversidade tão grande entre os fenômenos que se apresentam a nós – e não me refiro à forma (pois quanto a isso eles podem ser semelhantes uns aos outros), mas ao conteúdo, isto é, à diversidade de seres existentes, em relação à qual nem o mais acurado entendimento humano poderia encontrar a mínima semelhança de uns com outros por comparação (um caso que só pode ser pensado) –, então não existiria de modo algum a lei lógica dos gêneros, nem mesmo um conceito de gênero ou algum

conceito universal, e nem mesmo o entendimento, já que este lida apenas com eles” (KrV, B 681/2).

“Não existiria ... nem mesmo o entendimento”. Entenda-se: caso prevalecesse uma heterogeneidade irreduzível entre os fenômenos da experiência, as formas da natureza não admitiriam qualquer ordenação. Com isso, o regime de objetividade assegurado pela aplicação dos conceitos do entendimento às percepções sensíveis seria, a rigor, ininteligível. O que nos assegura contra a heterogeneidade absoluta dos fenômenos, que impossibilitaria o conhecimento empírico, é um princípio tomado da razão, não do entendimento: o princípio transcendental da afinidade. Daí por que tal princípio retroceda sobre os resultados da Lógica da verdade, em especial da Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, a ponto de Kant afirmar que, sem ele, o próprio entendimento seria vão. Em suma, a recondução das determinações produzidas pelo entendimento à unidade sistemática dos conhecimentos – aquela unidade proporcionada pelo incondicionado, não conhecido, mas *pensado* pela razão – assegura inteligibilidade ao arcabouço lógico-transcendental resultante da aplicação das categorias à sensibilidade<sup>3</sup>.

Como se vê, e retomando a polêmica com Schopenhauer, não foi necessário aguardar pela *Crítica da razão prática* para admitir o alcance que as ideias da razão possuem para o sistema preparado pela revolução copernicana em filosofia.

---

<sup>3</sup> A diferença entre natureza *formaliter* e *materialiter* considerada, que está na base dessa reabilitação das ideias racionais no interior da epistemologia crítica, é anunciada já na Analítica transcendental. Ver KrV B 165.

Descarta-se, com isso, a suspeita de que Kant teria reincidido no dogmatismo combatido na 1ª *Crítica*, ao reunir sob a doutrina do sumo bem os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. Não há qualquer resgate das questões metafísicas pela porta dos fundos do sistema, simplesmente porque questões metafísicas jamais foram expulsas dele. Na passagem da 1ª à 2ª *Críticas*, deparamo-nos, isso sim, com o reordenamento dos elementos da doutrina, que evidentemente inclui as ideias especulativas da razão, agora mobilizadas no contexto prático. Mas esse reordenamento não compromete a analogia concernindo à estrutura argumentativa de que Kant lança mão nas duas obras. Com efeito, analogamente àquilo que ocorre na epistemologia da 1ª *Crítica*, em que o regime de determinações constitutivas da objetividade se articula com a reflexão sistemática possibilitada pelas ideias racionais, a determinação prática – isto é, a vontade determinada pela lei moral – é projetada pela própria razão na unidade sistemática possibilitada pelo sumo bem.<sup>4</sup> Na teoria assim como na prática, constata-se a articulação entre determinação (objetividade) e reflexão (sistematicidade, sentido), outra expressão, aliás, da distinção cara ao inteiro projeto crítico entre *conhecer* e *pensar*.

---

<sup>4</sup> Quem atenta a esse aspecto sistemático (que estamos assumindo e radicalizando por nossa conta e risco) é Franklin Leopoldo e Silva em sua “Apresentação” ao livro de Edmilson Menezes: “Do ponto de vista do sistema, como Kant efetivamente o pensa, existe uma conexão entre essas duas pontas: a completude da experiência possível e a realização completa da moralidade” (F. Leopoldo e Silva, in: Menezes, 2000, p. 14).

### *Sumo bem e orientar-se no agir moral*

Retomemos, sob o ângulo propiciado por essa analogia, a discussão do sumo bem. Este revela-se, então, como o amparo do agente que fez sua escolha pela lei moral. Ao invés de colidir com a racionalidade concebida como atividade (*Tätigkeit*) capaz de pôr fins para si mesma, o sumo bem é seu desdobramento necessário, visto promover a *articulação* entre o princípio de determinação moral da vontade (momento analítico) e a reflexão sistemática que inscreve a razão determinante numa totalidade de sentido (momento dialético), capaz de diferenciar a ação moral das idiosincrasias de um sujeito que encarne a lei sem qualquer reflexão.<sup>5</sup> A racionalidade inclui o pensar a totalidade por intermédio das ideias especulativas, as quais, em regime moral, são apresentadas como postulados práticos.

Com isso, elimina-se a conjectura de que, na base do agir moral, haja a representação prévia de um objeto ou bem determinado, cuja obtenção condicionasse nossa conduta. Ao contrário, a objetividade do sumo bem é engendrada no movimento da vontade que se determinou pela lei da razão.

---

<sup>5</sup> “Com efeito, sem qualquer fim, não pode haver *vontade* alguma; embora, ao tratar-se apenas da obrigação legal das ações, seja preciso abstrair dele e só a lei constitua o princípio determinante <*Bestimmungsgrund*> da vontade. Mas nem todo fim é moral [...]; este deve ser desinteressado; mas a necessidade de um fim último estabelecido pela razão pura e englobando o conjunto de todos os fins sob um princípio (um mundo como bem supremo e possível também através da nossa cooperação) é uma necessidade da vontade desinteressada, que *se estende* ainda além da observação das leis formais até à produção de um objeto (o bem supremo)” (TP, AA: 08: 279/280; trad. p. 66; ver Hamm, 2011, p. 52).

Como observa Joel T. Klein, “a razão pura precisa apresentar uma resposta satisfatória para a questão sobre o que lhe é permitido esperar quando o indivíduo cumpre o seu dever, pois se trata de uma questão com origem na própria razão pura” (2016, p. 357). A incondicionalidade da lei sendo da ordem de uma razão que se tornou prática, esta racionalidade prática é *princípio de determinação* da conduta, mas, ao mesmo tempo, *atividade finalizada*, que confere desenho à intencionalidade do querer. O ponto de fuga é o sumo bem<sup>6</sup>, mas reinterpretado por Kant à luz de sua matriz antiga. Ao invés de situar “já nessa vida (no mundo sensível) a felicidade em proporção totalmente conveniente com a virtude” (*KpV*, AA: 05: 115), como erroneamente fizeram os filósofos antigos, Kant desloca a questão, passando a considerar a felicidade *sob outra perspectiva*, isto é, no quadro aberto por aquela causalidade numênica, por meio da qual a vontade dá a si mesma, *a priori*, leis para seu agir. Dessa maneira, a felicidade será o efeito (nosso *Wirkung* matizado de início) de uma causalidade inteligível, que, ao determinar incondicionalmente a vontade, projeta para esta determinação seu horizonte de sentido, representado pela expectativa de que, ao agirmos moralmente, tornamo-nos dignos da felicidade:

pode-se pensar (mas nem por isso conhecer e discernir), ao menos como possível, uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que é proporcional à

---

<sup>6</sup> O sumo bem, diz Kant na seção voltada à solução da antinomia, é a “meta estabelecida pela razão a todos os seres racionais para todas as suas aspirações morais” (*KpV*, AA: 05: 115).

moralidade, enquanto consequência dessa **última**; e **segue-se**, em contrapartida, que os princípios da procura pela felicidade não podem produzir moralidade; e que, portanto, a moralidade constitui o bem *supremo* (como condição primeira do sumo bem), ao passo que a felicidade constitui certamente o segundo elemento do sumo bem, mas de modo que essa felicidade seja apenas a consequência moralmente condicionada, e ainda assim necessária, da **moralidade** (*KpV*, AA: 05: 119).

Como se vê, há ligação entre moralidade e felicidade, mas ela não é imediata, nem é concebida no âmbito fenomênico. Ela reside na expectativa <*Erwartung*> decorrente do fato de que sou consciente de ter agido moralmente, o que faz enfeixar o sumo bem sob a ótica noumênica legitimada pela revolução copernicana em filosofia, isto é, pela distinção entre fenômenos e coisa em si. Foi essa mesma revolução que, ao fornecer solução para a antinomia da razão pura, liberou as ideias especulativas de seu antigo compromisso dogmático, viabilizando sua retomada em regime prático. A expectativa de uma reunião entre moralidade e felicidade não se confunde, por isso, com a fantasia de uma imaginação movida por inclinações – como objetou Thomas Wizenmann<sup>7</sup> –, mas se constrói a partir da pressuposição

---

<sup>7</sup> A resposta de Kant a Wizenmann passa por diferenciar entre uma demanda fundada na inclinação, que não está autorizada a postular necessariamente a existência de seu objeto, e “uma *demanda da razão*, que se origina de um fundamento *objetivo* de determinação da vontade, a saber, da lei moral, que obriga necessariamente todo o ser racional e, portanto, justifica a priori a pressuposição das condições que na natureza lhe são adequadas e torna inseparáveis do uso prático completo da razão essas condições” (*KpV*, AA: 05: 144).



de que minhas intenções são completamente adequadas à lei moral (*KpV*, AA: 05: 122) e de que existe um autor inteligível da natureza, dela distinto, que contém fundamento “do acordo exato da felicidade com a moralidade” (*KpV*, AA: 05: 125) – as duas pressuposições expressas nos postulados da razão prática, condições do sumo bem.

Vê-se, assim, que a vocação da lei moral em realizar a união entre moralidade e felicidade neste mundo não macula no que quer que seja a elevação do conceito de liberdade ao estatuto de *pedra angular* ou *fecho da abóbada* “de todo o edifício de um sistema da razão pura” – conceito do qual, aliás, Deus e imortalidade tomam sua “consistência e realidade objetiva” (*KpV*, AA: 05: 03/04). Pois, como procuramos assinalar, o sumo bem kantiano não é condição, mas implicação da lei moral, desdobramento natural de uma razão que se descobre efetividade prática. Nessa descoberta, a objetividade dos fins concernidos pela ação moral são engendrados no contexto de um agir pautado pela autonomia; como Kant nos previne na Introdução da *Crítica da razão prática*, “a lei da causalidade por liberdade [...] determina os objetos unicamente aos quais ela pode ser referida” (*KpV*, AA: 05: 16). Ora, uma determinação prática se reporta à representação sistemática da totalidade na qual esta determinação se efetua, totalidade assegurada pelos nossos dois postulados práticos, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Fornecer um objeto para nossa vontade, no contexto da filosofia prática kantiana, não é, por isso, senão direcioná-la, conferir a ela uma orientação, o que difere de condicioná-la pela sua base, como seu fundamento.

### *Alma e Deus, postulados da razão prática*

Se a doutrina do sumo bem aparece como uma resposta à reunião entre virtude e felicidade, para entendê-la melhor é preciso desmembrar cada uma das suas partes. A imortalidade da alma e a existência Deus aparecem na dialética da 2<sup>a</sup>. *Crítica* como uma forma de articular virtude e felicidade. Assim, é preciso perceber que ambos são complementares, no sentido de que cada um responde a um aspecto da doutrina. Com isso em mente, fica mais claro o lugar de cada um desses elementos.

A imortalidade da alma aparece como resposta a um primeiro problema: a possibilidade da virtude. Para Kant, a virtude só seria alcançada com a plena adequação das intenções à lei moral, algo que está vetado de saída para seres racionais finitos como nós:

a completa adequação da vontade com a lei moral é a santidade, uma perfeição da qual nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em nenhum momento de sua existência. Entretanto, como ela é todavia exigida como praticamente necessária, então ela só pode ser encontrada em um *progresso* que se segue ao *infinito* em direção àquela completa adequação e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, admitir uma tal progressão prática como objeto real de nossa vontade (KpV, AA: 05: 122).

Como se vê, a imortalidade da alma possibilita pensar a superação dessa dificuldade, representada pelo fato de que a finitude impede a completa adequação de nossa vontade à lei moral, uma vez que prolonga ao infinito a linha temporal a partir

da qual é possível cogitar a progressão da vontade rumo ao *a*perfeiçoamento moral. De outro, sua existência para além do mundo terreno fornece (em pensamento) a condição para transpor a própria limitação imposta pela finitude humana e pelos sentidos. Apenas sob essas condições é possível pensar uma aproximação entre a vontade humana e a “vontade santa”. O argumento kantiano procura mostrar que, para que se possa conceber a adequação entre vontade e lei moral, ponto essencial para a virtude, é preciso *pensar* a existência desse ser racional infinitamente, uma vez que tal adequação só seria possível numa progressão infinita rumo à perfeição moral.

Postular a imortalidade da alma assegura, assim, que a virtude possa ser exercida plenamente, como requer a plena adequação da vontade à lei moral. Eis o que apenas a liberdade, condição suficiente da virtude, não seria capaz de assegurar. Daí por que a imortalidade da alma seja um postulado prático, necessário ao sumo bem. Entretanto, esse primeiro postulado, sem a ideia de Deus, não garantiria ao agente vislumbrar sentido para sua ação moral. É a ideia de Deus que responde à adequação entre a virtude e a felicidade, de forma que, sem ela, não é possível afirmar que o indivíduo virtuoso será recompensado com uma felicidade proporcional às suas ações:

Portanto, também é *postulada* a existência de uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza e que contém o fundamento desse nexos, a saber, do acordo exato da felicidade com a moralidade. Mas essa causa suprema deve conter o fundamento do acordo da natureza não só com a lei da vontade dos seres racionais, mas também com a representação dessa lei,

na medida em que esses a colocam como *fundamento supremo de determinação da vontade*, e, portanto, não só com a moral segundo a forma, mas também com sua moralidade enquanto motivo desses **seres**, isto é com a intenção moral. Portanto, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que é admitida uma causa suprema da natureza, que tem uma causalidade conforme à intenção moral (KpV, AA: 05: 125).

Kant conclui ser necessário admitir um autor moral do mundo, na figura de uma causa primeira da natureza. Retorna aqui, desse modo, mas no domínio relativo ao uso prático da razão, a busca pela figura teológica do incondicionado, de modo a garantir um sentido último para a determinação da lei moral. Trata-se, mais uma vez, de uma ideia da razão, engendrada pela exigência de assegurar que o agente vislumbre em seu horizonte a felicidade proporcional à moralidade de sua ação.

Como vimos, cada um dos postulados práticos responde a uma parte do sumo bem, pensado enquanto a articulação entre virtude e felicidade. A imortalidade da alma responde pela possibilidade da completa adequação da vontade à lei moral, e, portanto, pela moralidade das ações, e a ideia de Deus responde pela sua articulação com a felicidade. Entretanto, essa é apenas uma primeira resposta à questão pelo sentido atrelada à moral. À guisa de conclusão de nosso comentário aos postulados práticos que asseguram o sumo bem, indicaremos outros momentos ao longo da obra de Kant nos quais é possível vislumbrar a indagação pelo sentido da ação moral. As respostas são múltiplas e não se excluem entre si. Pelo contrário, essa pluralidade possibilita que o leitor articule diferentes níveis do discurso kantiano.

### *Sumo bem e a filosofia da história*

Até aqui procuramos mostrar que a dialética da razão prática possui uma posição de destaque no interior da 2ª *Crítica*. Dar a devida importância aos postulados práticos é pensar a unidade da *Crítica*, visto que eles respondem a uma exigência da razão. Na razão prática, os elementos da imortalidade da alma e existência de Deus são articulados sob a forma do sumo bem, garantindo ao agente moral pensar uma articulação possível entre virtude e felicidade. Assim, a dialética põe em pauta a necessidade de se pensar a possibilidade de realização da moral e é a partir desse ponto que podemos pensar o lugar que essa questão ocupa ao longo das obras de Kant para além dos textos diretamente concernidos pela revisão crítica da metafísica clássica, como é o caso da *Crítica da razão pura* em sua articulação com a *KpV*.

Uma vez estabelecido que a doutrina do sumo bem recorre aos postulados práticos para assegurar a expectativa de um futuro promissor, representado pela reunião da moralidade com a felicidade, é admissível cogitar que, ao enfeixar a questão do progresso da humanidade, como faz no registro da história, Kant recorra à mesma retaguarda especulativa presente na doutrina do sumo bem, assegurando que a espécie humana se aperfeiçoa ao longo do tempo. Coloca-se, com isso, a questão: a filosofia da história kantiana também não seria, de modo sub-reptício mas não menos essencial, balizada pelas ideias da metafísica especial, alma e Deus, embora devidamente mediadas pela crítica?

Publicado em 1784, a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* introduz antes mesmo da 2ª *Crítica* esse horizonte de realização da moralidade na concepção kantiana da filosofia da história. Se, em nosso comentário à *Dialética da razão prática*, até agora falávamos de uma realização da moralidade pensada no plano individual e para um “além-mundo”, a filosofia da história abre caminho para se pensar a inserção dessa questão em um outro nível, a partir da inserção de elementos empíricos e a proposta de um horizonte de realização *na Terra*, no curso da história. Em comparação com a doutrina do sumo bem da *KpV*, dir-se-á que a realização da moral no indivíduo pelo progresso em direção ao infinito garantido pela imortalidade da alma como postulado da razão prática é concebida aqui pela possibilidade de sua realização *na espécie*. Misturam-se, com isso, os planos individual e coletivo, embora não seja consensual na literatura qual o papel atribuído aos indivíduos particulares.

A leitura de Gérard Lebrun (1986), para ficarmos em um exemplo relevante para a interpretação kantiana no Brasil, aponta para a filosofia da história como sendo uma versão preliminar e laicizada da dialética da razão prática. Com efeito, apesar de não fazer uso do vocabulário teológico, a filosofia da história de 1784 aposta na realização da moralidade no mundo por intermédio da noção de totalidade sistemática, que, portanto, também opera no nível em que os eventos humanos adquirem sua inteligibilidade. O que está em questão é pensar a história a partir de uma finalidade da natureza, tornando-se possível, assim, atribuir a ela o sentido do desenvolvimento pleno das capacidades presentes nos indivíduos, incluindo nisto a moralidade. Sobretudo nas duas

primeiras proposições desse texto fica clara a relevância da atribuição de uma teleologia à natureza, compreendida também como “providência” que incita os seres humanos a desenvolverem inteiramente e segundo um fim as suas “disposições naturais”.

Mas algumas concessões são necessárias para que essa interpretação faça sentido. Em primeiro lugar, é preciso pensar que o progresso da história ao qual Kant se refere no opúsculo da *Ideia* não é apenas um progresso jurídico-político, mas é um progresso que pode ser também moral.<sup>8</sup> Em segundo lugar, caso se aceite que o progresso da história também pode ser um progresso moral, é o caso de se pensar então de que maneira se delineia nesse nível do discurso kantiano uma relação possível entre a realização da moral e o horizonte jurídico-político.<sup>9</sup> Nesse sentido, o ponto de discordância na literatura parece ser a respeito da passividade ou não dos sujeitos frente à história. A esse respeito, podemos apontar duas vertentes opostas: de um lado, a leitura liberal (à qual adere, com mediações, Lebrun, 1986), que, assinalando a cláusula de inconsciência dos sujeitos em relação ao curso da história, enfatiza o propósito da natureza, que se realiza mediante a “astúcia da razão” guiando os negócios humanos. De outro, a leitura que busca pensar a participação ativa dos sujeitos no processo de seu aperfeiçoamento moral (Zingano, 2022; Menezes, 2000; Pinzani, 2004; Klein, 2016).

---

<sup>8</sup> Bruno Nadai, por exemplo, recusa com razões tomadas dos textos a interpretação, assumida aqui, de que há nexos entre a doutrina do sumo bem e a filosofia da história (ver 2017, Cap. 7).

<sup>9</sup> Esse aspecto, sobre o qual insiste Terra (1986) e Pinzani (2004) também é contemplado por Klein (2016, Cap. 3).

### *Da dialética da razão prática à Religião*

Um salto nos leva agora de 1784 a 1793, quando foi publicada *A Religião nos limites da simples razão*. Seu prefácio retoma aspectos centrais da segunda *Crítica*, sobretudo no que diz respeito à dialética prática. Ali, a religião racional aparece como consequência da moral, ligando-se explicitamente à questão pelo sentido da ação moral. Esse texto lança luz, ainda, a um ponto importante que nos auxilia a pensar a articulação entre analítica e dialética práticas: o fato de que nenhuma determinação da vontade acontece sem repercutir no nível do sistema, no qual determinação e reflexão são articuladas como momentos complementares. É o que fica claro nesta passagem:

[...] sem qualquer relação de fim não pode ter no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*finis in consequentiam veniens*) (...) (RGV, AA: 06: 04, p. 12).

Como é fácil perceber, e reiterando nossas observações antecedentes sobre o sumo bem, a representação de uma finalidade não constitui, aqui, o fundamento da determinação de um arbítrio, mas sua consequência. Kant volta a sublinhar que algo extrapola a simples determinação da ação moral, e isso a ponto de estabelecer que um arbítrio que “sabe porventura *como*,



mas não *para onde* tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo.” (RGV, AA: 06: 04, trad. p. 12).

Ligada à religião, a questão da *esperança* frente ao reto agir ganha todo seu peso, candidatando-se a um dos pontos norteadores da filosofia prática kantiana.<sup>10</sup> O vocabulário teológico retomado por Kant na *Religião* reintroduz a noção de um sentido ao dever, porém agora mesclado com os elementos empíricos tomados de sua filosofia da história.<sup>11</sup> Se na dialética da *Crítica da razão prática* esse tema aparece como garantia individual ao sujeito, ele reaparece nos mesmos termos (Deus, imortalidade da alma) na *Religião*, mas com este deslocamento significativo de que passa a se cogitar a relação do indivíduo com a coletividade. Nesse sentido, o tema da formação de uma *comunidade ética* torna-se de grande relevância, visto que pode ser lido como mais uma forma de se pensar a ideia de um todo moral. Com esse quadro, abre-se espaço para pensar o papel de educação moral, sempre sob a égide de que a liberdade expressa como *dever* admite e enseja sua projeção em uma totalidade de sentido que acresce à moralidade de nossas ações o merecimento de sermos felizes.

---

<sup>10</sup> Cf. *Crítica da razão pura* (KrV, B 833), *Lógica de Jäsche* (Log, AA 09: 25) e a Carta a Karl Friedrich Stäudlin em 4 de maio de 1793 (Br, AA 11: 429).

<sup>11</sup> Para a abordagem abrangente da religião, ver Herrero (1975) e Menezes (2000); para o lugar sistemático da *Religião* em Kant, ver Terra (2013).

## Referências

KANT, Immanuel. 1900 ss. **Gesammelte Schriften**. Berlin. Preussische Akademie der Wissenschaften.

### Kant – traduções consultadas

KANT, Immanuel. 1993. **A Religião nos Limites da Simples Razão** (Tradução: Artur Mourão) Lisboa: Edições 70.

KANT, Immanuel. 2012. **Crítica da Razão Pura**. (Tradução e notas de Fernando Costa Mattos) Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KANT, Immanuel. 2003. **Crítica da razão prática** (ed. bilingüe). (Tradução Valério Rohden) São Paulo: Martins Fontes.

KANT, Immanuel. 2016. **Crítica da razão prática**. (Tradução Monique Hulshof) Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

KANT, Immanuel. 1986. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. (Tradução: Ricardo Terra e Rodrigo Naves) São Paulo: Brasiliense.

KANT, Immanuel. 2009. “Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, in: **A paz perpétua e outros opúsculos** (Tradução: Artur Mourão) Edições 70: Lisboa, pp. 59-109.

**Outras obras consultadas:**

HAMM, Christian. “O lugar sistemático do sumo bem”, in: **Studia Kantiana**, [S.l.], v. 9, n. 11, p. 41-55, maio 2011.

HERRERO, F. J. 1975. **Religion e Historia en Kant**. Madrid: Editorial Gredos.

KLEIN, Joel T. 2016. **Kant e a ideia de uma história universal**. São Paulo: Loyola.

LEBRUN, G. 1986. “Uma escatologia para a moral”, in: I. Kant (ed. R. Terra), **Ideia de uma história universal**. São Paulo: Brasiliense, pp. 75-101.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Liberdade e esperança” (Prefácio), in: Edmilson Menezes, **História e esperança em Kant**. Sergipe: Editora UFS/Fundação Oviêdo Teixeira.

MENEZES, Edmilson. 2000. **História e esperança em Kant**. Sergipe: Editora UFS/Fundação Oviêdo Teixeira.

NADAI, Bruno. 2017. **Progresso e moral na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Editora UFABC.

TERRA, Ricardo. 1995. **A política tensa. Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras.

TERRA, Ricardo. 2013. “Notes sur la position systématique de la Religion dans les limites de la simple raison”, in: Theis, R (Org.), **Kant: théologie et religion**. Paris : Vrin. pp. 166-176.

ZINGANO, Marco. 2022 [1ª ed. 1989]. **Razão e história em Kant** (2ª ed.) São Paulo: Madamu.

# Crença racional prática: *escopo e legitimidade*

Joel T. Klein\*

Os três últimos capítulos da *Dialética da razão prática pura* extraem as consequências das posições defendidas anteriormente tendo em vista o sistema da filosofia crítica como um todo. As questões centrais são a possibilidade e o estatuto teórico da ampliação da razão pura com relação a certos compromissos ontológicos relacionados com o conceito de sumo bem, mais especificamente, com os postulados da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade. Para fins de apresentação, reconstrói-se as principais teses e argumentos seguindo de perto o texto e as suas divisões.

## *a) Sobre como é possível pensar a ampliação da razão pura*

O capítulo VII tem como ponto de partida a tese da unidade da razão, isto é, de que há apenas uma única razão com diferentes usos e, em segundo lugar, que há um primado do uso da razão prática sobre o uso da razão teórica (teses defendidas nas seções iii - vi). A questão agora é: o que significa isso exatamente do ponto de vista do sistema da filosofia crítica?

---

\* Universidade Federal do Paraná/CNPq

A tese fundamental que Kant quer defender nessa seção é a de que há um compromisso ontológico vinculado a normas. Em outras palavras, algumas normas, uma vez que elas sejam válidas, pressupõe-se a existência de certos estados de coisas ou entidades, mas essa pressuposição, uma vez que não se funda sobre os critérios da razão teórica, nem os satisfaz, implica que essa assunção ontológica não possui utilidade para o campo teórico, ou para a especulação, mas apenas como uma parte que integra o campo de sentido do próprio agir moral.

Se alguém me dá uma ordem para ligar o computador, essa ordem não implica que exista um computador. A ordem pode ser vazia ou eu posso não a reconhecê-la como tal. Nesse caso, não há nenhum compromisso ontológico envolvido. Entretanto, se eu aceitar a ordem, ou seja, se eu assumir que ela é válida para mim, então está implícito na minha atitude prática, que eu assumo a perspectiva ontológica e teórica de que há um computador e de que eu posso ligá-lo<sup>1</sup>. Nas seções anteriores da obra, Kant argumentou que há uma lei moral que se impõe para nós, por conseguinte, que há uma lei válida de modo necessário (tese defendida na *Analítica da razão prática pura*). Além disso, na *Dialética da razão prática pura*, ele amplia a argumentação no sentido de mostrar que a lei moral também está vinculada com um objeto mais amplo, que é o sumo bem<sup>2</sup>. Ora, o dever de

---

<sup>1</sup> Mais sobre isso em Willaschek (2011).

<sup>2</sup> Para uma análise dessa passagem do conceito de bem, como objeto da razão prática pura, para o conceito de sumo bem, como objeto total da razão prática pura, ver Klein (2016) e também os capítulos “A dialética da razão prática pura e a antinomia do conceito do sumo bem”; e “Os postulados práticos da razão” do presente livro.

promoção do sumo bem somente é válido sob a pressuposição de que ele seja possível, do contrário, não haveria um dever de atuar na sua promoção. Em outras palavras, a possibilidade real (e não meramente lógica) de existência do sumo bem é dependente, ainda que de modo indireto, da validade moral da lei que obriga a sua promoção. De certo modo, esta é uma aplicação em nível consequente da tese de que “dever implica em poder”. A questão é que nossa razão somente compreende a possibilidade de representar de modo prático, isto é, real e não meramente lógico, o sumo bem, sob as premissas da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade. Nesse sentido, se há um dever de *promover* o sumo bem, ou seja, se eu reconheço como válido para mim um dever de promover o sumo bem (algo que Kant argumenta que se segue necessariamente da lei moral e do uso ampliado da razão prática), então eu tenho também a necessidade subjetiva de reconhecer a legitimidade de asserções teóricas (assunções ontológicas: que certas coisas existem) com relação a Deus, alma e liberdade. Em suma, o dever de promover o sumo bem traz consigo o compromisso ontológico com a existência de Deus, com a imortalidade da alma e a liberdade.

A questão agora é o que isso significa para a razão pura? Que tipo de ampliação é essa? Trata-se de uma ampliação, pois do ponto de vista estritamente teórico e especulativo, isto é, segundo os critérios adequados ao uso teórico das faculdades racionais (razão e entendimento), tal como exposto na primeira *Crítica*, esses objetos ficavam excluídos do campo da experiência possível, além de não poderem ser conhecidos por nenhum outro tipo de prova ou dedução. A *Crítica da razão pura* havia estabelecido um agnosticismo fundamental com relação a esses objetos que

transcendem todo o campo da experiência possível. Agora, o leitor familiarizado com a primeira *Crítica* é confrontado com um problema, pois parece que surge uma contradição fundamental dentro de uma filosofia que se pretende sistemática. Nesse sentido pode ser lido o excerto:

pela lei prática, que ordena a existência do sumo bem possível num mundo, é postulada a possibilidade daqueles objetos da razão especulativa pura, cuja realidade objetiva esta não lhes podia assegurar; mediante o que, pois, o conhecimento teórico da razão pura certamente obtém um crescimento, mas que consiste simplesmente em que aqueles conceitos, afora isso problemáticos para ela (só pensáveis), agora são declarados assertoricamente como conceitos aos quais efetivamente convêm objetos, porque a razão prática precisa fatalmente da existência deles para a possibilidade de seu objeto, o sumo bem, em verdade absolutamente necessário sob o aspecto prático, e porque a razão teórica é com isso justificada a pressupô-los. (CRPr, AA 05: 134 / trad. 215f)

Essa ampliação do escopo da razão pura, entretanto, não é feita para o uso teórico, mas como um corolário necessário no contexto do uso prático. “Mas esta ampliação da razão teórica não é nenhuma extensão da especulação, isto é, para doravante fazer dela, de um ponto de vista teórico, um uso positivo.” (CRPr, AA 05: 134 / trad. 216) Essa rejeição de um uso especulativo se refere a impossibilidade de fundar juízos sintéticos *a priori* sobre os postulados. Por isso que, “de um ponto de vista especulativo, essa abertura não nos auxilia em nada”. Kant enfraquece ainda mais as pretensões dessa ampliação, afirmando que



nós somos instruídos por aquela lei que essas ideias têm objetos, sem, contudo, podermos indicar como o conceito delas refere-se a um objeto, e isto tampouco é ainda um conhecimento desses objetos; pois com isso não podemos de modo algum julgar sinteticamente sobre essas ideias, nem determinar teoricamente sua aplicação, por conseguinte, fazer com elas qualquer uso teórico da razão, no que propriamente consiste todo o conhecimento especulativo da mesma. (CRPr, AA 05: 135 / trad. 216f.)

Por isso que ele prefere falar que não se ampliou o conhecimento desses objetos teóricos, mas que, na verdade, apenas se ampliou o uso teórico da razão em geral. É o modo como nossa razão teórica se relaciona com esses conceitos que foi modificado, não devido a alguma mudança nos próprios objetos ou nos limites teóricos de nossa forma de conhecer, mas devido à influência do uso da razão prática. Em suma, a ampliação do uso teórico da razão em geral foi alcançada apenas para o contexto do uso prático, ou seja, não quando assumimos o ponto de vista de um investigador da natureza ou de um filósofo especulativo, mas quando assumimos o ponto de vista de um agente moral. É por isso que essa ampliação e o tipo de assentimento (de considerar algo como verdadeiro - *Fürwahrhalten*) que a ela é atribuído não é o de um estatuto teórico de conhecimento, ou seja, não é um saber, mas sim o de uma crença racional. Essa forma complexa de reconhecimento é apresentada por Kant da seguinte forma:

Portanto, não se trata de nenhuma ampliação do conhecimento de objetos *subrassensíveis dado*, mas de

uma ampliação da razão teórica e do conhecimento da mesma em relação ao suprassensível em geral, na medida em que ela, ao ser coagida a conceder que tais objetos existem, sem, todavia os determinar mais proximamente, por conseguinte, sem ela mesma poder ampliar esse conhecimento dos objetos (que agora lhe foram dados a partir de razões práticas e somente para o uso prático). (CRPr, AA 05: 135 / trad. 217)

Se, por um lado, essa ampliação não contradiz os limites teóricos do uso da razão estabelecidos na primeira *Crítica*, por outro lado, essa ampliação ainda pode ter consequências teóricas na medida em que permite uma espécie de purificação com relação a todos os tipos de superstição que poderiam se enxertar naquele agnosticismo. Em outras palavras, essa ampliação da razão pura em geral permite uma utilidade negativa no sentido de combater a fonte de superstições que também poderiam comprometer certos usos teóricos da razão. Dessa forma,

se a razão está uma vez de posse desse incremento, ela torna-se, enquanto razão especulativa (propriamente só para assegurar seu uso prático), negativa, isto é, procedendo com aquelas ideias não de modo extensivo mas purificante, para deter, de um lado, o *antropomorfismo* como *fonte da superstição* ou como uma ampliação ilusória daqueles conceitos mediante uma pretensa experiência e, de outro lado, o *fanatismo* [*Fanatismus*] que ela promete através de uma intuição suprassensível ou de sentimentos semelhantes. (CRPr, AA 05: 135f. / trad. 217f.)

Nas páginas seguintes, Kant irá explorar como essa purificação pode ocorrer de modo que sejam evitados

antropomorfismos que se apresentam como uma “lanterna mágica de imagens fantasiosas” (CRPr, AA 05: 141 / trad. 224), uma vez que não estamos de posse de um entendimento capaz de intuições intelectuais.

A conclusão dessa seção pode ser encontrada na seguinte passagem:

Por conseguinte, a lei moral determina pelo conceito de sumo bem, com o objeto de uma razão prática pura, o conceito de Ser primeiro como Ser supremo, o que o curso físico (e o superiormente continuado, curso metafísico) e, pois, todo o curso especulativo da razão não conseguiu realizar. Logo, o conceito de Deus é um conceito não originalmente pertencente à Física, isto é, destinado à razão especulativa mas pertencente à Moral, e o mesmo pode dizer-se também dos demais conceitos racionais, dos quais acabamos de tratar com o postulados da mesma no seu uso prático. (CRPr, AA 05: 140 / trad. 224)

O conceito de postulado é, assim, *um juízo ou uma asserção teórica com validade prática*. Validade prática aqui significa que se trata de uma asserção que tem valor e importância apenas no campo da ação humana, ou ainda, da razão no seu uso prático, e não como uma premissa em um procedimento teórico na busca pelo conhecimento da natureza e do mundo.

Na seção seguinte, o objetivo será explicitar com mais detalhes os fundamentos do vínculo entre o dever de promover o sumo bem e os postulados.

***b) Sobre o assentimento proveniente de uma carência da razão pura***

Uma carência da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a *hipóteses*, mas a da razão prática pura conduz a *postulados*; pois, no primeiro caso, elevo-me do derivado na série das razões tão altamente *quanto eu quero* e preciso de uma ausência de fundamento, não para dar realidade objetiva àquele derivado (por exemplo, à vinculação causal das coisas e mudanças no mundo) mas somente para satisfazer completamente a minha razão investigadora em relação ao mesmo Assim vejo na natureza diante de mim uma ordem e conformidade a fins e, para assegurar-me de sua *efetividade*, não preciso avançar até a especulação mas somente, para a *explicar*, *pressupor uma divindade* como sua causa; pois, visto que a inferência de um efeito a uma causa determinada, principalmente determinada de um modo tão exato e tão completo, é sempre insegura e precária ao termos de pensar em Deus, uma tal pressuposição não pode ser levada adiante senão até o grau da opinião maximamente razoável para nós homens. (KpV, 05: 142, trad. p. 227)

O primeiro aspecto a ser considerado nesse excerto é o conceito de *Bedürfnis* da razão, que Valério Rohden traduz algumas vezes por carência, outras por necessidade subjetiva. Apesar de fazer referência a um antigo uso da língua portuguesa, penso que o melhor termo para esse conceito seria o de “precisão”, e sua contraparte verbal “precisar” (cf. Klein 2010). O termo carência indica apenas a falta, enquanto o de precisão indica também a

tendência em se buscar algo que satisfaça a falta, ou seja, comporta também um movimento positivo.

A tese de Kant é a de que com base em uma precisão da razão pura, é possível justificar certas legítimas asserções que, sem isso, seriam apenas, ou no melhor dos casos, simples opinião, ou, no pior dos casos, *wishful thinking* (pensamento ilusório). Esse problema não passou despercebido por Wizenman. A crítica de Wizenman foi respondida por Kant em uma nota de rodapé nesse mesmo capítulo. Segundo Wizenman,

a faculdade <Befugnis> de deduzir de uma carência a realidade objetiva de seu objeto e elucidar seu assunto com o exemplo de um *enamorado* que, tendo enlouquecido por uma ideia de beleza, que não passava de uma quimera de seu cérebro, queria concluir <daí> que um tal objeto efetivamente existe em algum lugar. [Kant responde:] Dou-lhe perfeitamente razão em todos os casos em que a carência funda-se sobre a *inclinação*, que jamais pode postular necessariamente a existência de seu objeto em favor daquele que é afetado por ela e, muito menos, contém uma exigência válida para qualquer um, sendo por isso um fundamento meramente *subjetivo* de desejos. (KpV, AA 05: 144n.; trad. p. 230)

Em outras palavras, segundo Kant, há dois tipos distintos de precisão, uma baseada em fundamentos empíricos e contingentes, ou seja, psicológicos, e outra baseada na natureza da razão pura, a qual seria *a priori*. Mas mesmo entre as precisões *a priori*, há dois tipos, uma baseada na razão teórica e outra na razão prática. Segundo Kant, a precisão teórica também não é forte o suficiente

para justificar os postulados, pois ela é *condicional*, isto é, está baseada na condição de eu querer (na formulação do primeiro excerto acima: “elevo-me do derivado na série das razões tão altamente *quanto eu quero*”). Esse fundamento condicional, por conseguinte, não funda postulados, mas no máximo pressuposições que podem ir “até o grau da opinião maximamente razoável para nós homens”.

Por outro lado, a precisão prática possui um caráter incondicional, isto é, não está baseada em uma decisão *voluntária* de querer encontrar uma solução para um problema, ainda que este seja posto de modo necessário pela razão pura, mas na inescapabilidade de termos de lidar com tal problema enquanto agentes morais. Diferentemente do propósito especulativo, no caso prático há “um fim necessário da vontade racional pura que aqui não escolhe, mas obedece a um inflexível mandamento da razão, que tem objetivamente seu fundamento na natureza das coisas do modo como elas tem de ser ajuizadas pela sua razão” e não em uma “inclinação” para o “o fim que desejamos a partir de fundamentos meramente subjetivos.” (KpV, AA 05: 143.; trad. p. 229) Em outra passagem lê-se:

Mas aqui se trata de uma carência da razão a partir de um fundamento determinante objetivo da vontade, a saber, que brota da lei moral, a qual obriga necessariamente cada ente racional, portanto autoriza a priori a pressupor na natureza as condições adequadas a ela e torna as últimas inseparáveis do uso prático completo da razão. E um dever tornar efetivo o sumo bem de acordo com a nossa máxima força; por isso ele também tem de ser possível; por conseguinte é

também inevitável pressupor para todo ente racional no mundo aquilo que é necessário à sua possibilidade objetiva. A pressuposição é tão necessária quanto a lei moral, em relação à qual ela também unicamente é válida. (Kant, KpV, AA 05: 144n.; trad. p. 230)<sup>3</sup>

A tese de Kant é a de que a precisão prática ou carência prática possui uma legitimidade que ultrapassa a precisão teórica, a qual pode alcançar apenas uma “hipótese permitida” ou uma “opinião maximamente razoável para os homens”. A precisão prática funda postulados, que permitem sustentar de um ponto de vista prático que existe um Deus, que a alma é imortal e que eu sou livre.

Entretanto, é importante notar que existe uma condição para esse postulado, a qual muitas vezes não é suficientemente apreciada:

concedendo-se que a lei moral pura enquanto mandamento (e não enquanto regra de prudência) obriga inflexivelmente a qualquer um, o homem honesto pode perfeitamente dizer: eu *quero* que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé; pois este é o único caso em que meu interesse, pelo fato de não me ser permitido relaxá-lo, inevitavelmente determina meu juízo sem prestar atenção a argumentações sutis, por menos que eu estivesse em condições de responder-lhes

---

<sup>3</sup> Mais sobre isso em *O que significa orientar-se no pensamento?* (Kant, WDO, AA 08: 139).

ou de opor-lhes outras mais plausíveis. (KpV, AA 05: 143; trad. p. 229s.)

A legitimidade do postulado não é abrangente, no sentido de que todos possam assumi-lo. Ele vale, ou ainda, ele é permitido apenas para o agente que é “honesto”! Apenas aqueles que agem de acordo com a lei moral podem ter legitimidade para “querer” que exista um Deus, e assim por diante. Esse assentimento, ou seja, essa forma de considerar algo como verdadeiro possui o estatuto teórico de uma *fé racional*. Um agente moral possui sua fé resguardada contra todos os tipos de argumentos sutis que queiram sustentar o contrário. *A ampliação da razão pura somente ocorre para o agente moral*, pois ela é dependente de uma ação prática, isto é, do agir moral, e somente vale no contexto da prática, isto é, enquanto o agente se representa como alguém que deve continuar vivendo e atuando.

Na *Crítica da razão pura*, Kant qualifica essa “fé moral” da seguinte forma:

Ninguém poderá, com efeito, arrogar-se saber que existe um Deus e uma vida futura; pois, se o soubes, então ele é justamente o homem que há muito procuro. Todo saber (se diz respeito a um objeto da mera razão) pode ser comunicado, e eu também poderia esperar, então, que o meu saber fosse estendido, através do seu ensinamento, em tão admirável medida. Não; a convicção não é certeza lógica, mas sim moral, e, como se baseia em fundamentos subjetivos (da intenção moral), então jamais poderei dizer que é moralmente certo que um Deus existe etc., mas sim que eu estou moralmente certo etc. Isto significa que a fé em um Deus e em um



outro mundo está tão entrelaçada com a minha intenção moral que, tão pouco como corro o risco de perder a primeira, tão pouco me preocupo com que a segunda me possa um dia ser roubada. (KrV, B 856s.)

Entretanto, essa fé prática, como uma forma de assentimento objetivamente insuficiente, mas subjetivamente suficiente (tal como caracterizado na *Crítica da razão pura* (KrV, B 850))<sup>4</sup>, apesar de estar fundada sobre a lei moral e servir apenas para o campo prático, não é ela mesma uma proposição prática, isto é, um mandamento. Segundo Kant, “deveria quase parecer que esta fé racional seja ela mesma anunciada aqui com o mandamento, a saber, de admitir o sumo bem como possível. Porém uma fé que seja ordenada é um disparate.” (KpV, AA 05: 144; trad. p. 231) A fé moral é, na verdade, a resposta legítima que a crítica da razão pura (aqui não a obra, mas o projeto filosófico como um todo) oferece para a questão que surge naturalmente na razão humana, a saber, “o que me é permitido esperar?” (KrV, B 833)

A terceira questão – qual seja, “se faço o que devo, o que posso então esperar?” – é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que o prático apenas conduz, como um fio condutor, à resposta da pergunta teórica, e, à medida que esta se eleva, à resposta da pergunta especulativa. Pois toda esperança se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente o mesmo que o saber e a lei natural com relação ao conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba

---

<sup>4</sup> Para uma análise detalhada do texto do capítulo *Do opinar, do saber e do crer* na *Crítica da razão pura* ver Chignell (2007).

por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o último fim possível) porque algo deve acontecer, e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) porque algo acontece. (KpV, B833s.)

A resposta é teórica porque o resultado é o assentimento de uma proposição ontológica, ou seja, de que algo existe, mas o fio condutor é prático, pois o fundamento de justificação para esse assentimento não é uma premissa teórica, mas um duplo elemento prático, de um lado, a lei moral como um mandamento, de outro, a atitude do agente, a saber, a de ter obedecido à lei moral. Mas apesar de ser dependente desses dois elementos práticos, o próprio ato de acreditar, não é ele mesmo abarcado por um mandamento. Kant não explica como esse passo é possível, mas trata-se de um movimento livre, não comandado, mas que está ao mesmo tempo em harmonia com os usos adequados da razão humana. Como Kant formula em outra passagem: trata-se de um “livre interesse da razão prática pura [que] decide pela aceitação de um sábio autor do mundo”. Essa fé racional prática pura

não é ordenada, mas – enquanto determinação livre de nosso juízo, compatível com o propósito moral (ordenado) e, além disso, concordante com a carência teórica da razão de admitir aquela existência e de pô-la com o fundamento do uso da razão – surgiu ela mesma da disposição moral; portanto ela pode às vezes vacilar mesmo entre pessoas bem-intencionadas, mas jamais cair na descrença. (KpV, AA 05: 146; trad. p. 233)

Há um ponto importante sobre o aspecto subjetivo do assentimento relativo à fé moral que ainda não foi destacado até aqui, a saber, que a existência de Deus e da imortalidade da alma são postulados apenas na medida em que nós não conseguimos representar uma outra forma de tornar possível o sumo bem. Entretanto, não é *impossível* que através das simples leis da natureza ele fosse alcançado, ou ainda, que fosse estabelecida uma conexão entre merecimento de ser feliz e felicidade. Mas essa hipótese é para nós tão inconcebível que a única forma de nos representarmos uma harmonia entre o merecimento de ser feliz e a felicidade ocorre através da ideia de um sábio e moral Autor do mundo. Apenas com base nesse conceito da existência de Deus é que podemos nos representar a ligação entre merecimento e felicidade, o que para nós também assume a forma da ideia de uma justiça cósmica. Essa tese se encontra formulada na seguinte passagem:

Eu dissera anteriormente que, baseada num simples curso natural do mundo, a felicidade exatamente proporcionada ao valor moral não pode ser esperada no mundo e deve ser considerada impossível e que, pois, sob este aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo. Abstive-me deliberadamente da limitação desse juízo às condições subjetivas de nossa razão, para só então fazer uso dela quando o modo de seu assentimento devesse ser determinado mais de perto. De fato a citada impossibilidade é meramente *subjetiva*, isto é, a nossa razão considera impossível a ela tornar concebível a si, segundo um simples curso natural, uma interconexão tão exatamente adequada e

exaustivamente conforme-a-fins entre duas ocorrências do mundo que se dão segundo leis tão diversas, se bem que ela em verdade – como em tudo o que, além do mais, na natureza é conforme-a-fins – tampouco possa provar segundo leis naturais universais, isto é, mostrar suficientemente, a partir de fundamentos objetivos, a impossibilidade dessa interconexão. (KpV, AA 05: 145; trad. p. 232)

Em outras palavras, a razão teórica não pode provar que através das meras leis naturais seja *impossível* uma relação entre o merecimento de ser feliz (ou seja, ação moral ou virtuosa) e a felicidade, porém tampouco pode provar que ela seja possível. Para nós, entretanto, tal relação parece inconcebível segundo meras leis naturais. Logo, a única forma de concebermos essa ligação, que para o ponto de vista do indivíduo moral é central, ocorre através da ideia da existência de um sábio e moral Autor do mundo. Mas isso significa que *precisamos (e não devemos)* acreditar em um Deus, como sábio e moral criador do mundo.

***c) Razão e teleologia: “da proporção, sabiamente adequada à destinação prática do homem, de suas faculdades de conhecer”***

Como já argumentei alhures, a teleologia não assume na filosofia de Kant a posição de uma categoria constitutiva, seja do conhecimento teórico, seja do conhecimento prático (Klein, 2021). Entretanto, isso não significa que ela não possua um papel importante de articulação do sistema filosófico e no desenvolvimento dos argumentos e posições teóricas, especialmente no momento consequente e de desenvolvimento e

articulação das suas posições filosóficas. No último capítulo da *Dialética da razão prática pura*, essa perspectiva teleológica é claramente explicitada:

Se a natureza humana está destinada a aspirar pelo sumo bem, também a medida de suas faculdades de conhecer, principalmente a relação delas entre si, tem que ser admitida como conveniente a esse fim. Ora, a crítica da razão *especulativa* pura prova a máxima insuficiência desta para resolver, conformemente a seu fim, os mais importantes problemas que lhe são apresentados, ainda que ela não desconheça os acenos naturais da mesma razão, que não lhe podem passar despercebidos, bem como os grandes passos que ela pode dar para aproximar-se desse grande objetivo que lhe é posto, sem, contudo, alguma vez o atingir por si mesma com o auxílio do máximo conhecimento da natureza. Portanto parece que a natureza aqui nos proveu somente *como uma madrasta* em relação a uma faculdade necessitada para o nosso fim. (KpV, AA 05: 146; trad. p. 234)

Assumindo o ponto de vista teleológico, de que a relação de nossas faculdades deve ser conveniente para a execução do seu fim, então o ponto de vista meramente especulativo (do uso teórico da razão) implicaria uma clara contradição teleológica, pois ele não consegue satisfazer um interesse natural da razão mesma. Esse interesse natural da razão nos objetos transcendentais que constituem o conteúdo dos postulados já havia sido destacado na *Crítica da razão pura*. Entre outras passagens se encontram as seguintes:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana. (KrV, A vii)

Apesar das questões ultrapassarem a capacidade de resposta da razão teórica, ao menos segundo suas expectativas iniciais e irrefletidas, a necessidade subjetiva com relação a elas permanece:

E é justamente nestes últimos conhecimentos, que se lançam para fora do mundo dos sentidos, e aos quais a experiência não pode fornecer nem fio condutor nem correção, que residem as investigações de nossa razão que nós consideramos muito mais elevadas em termos de importância, e muito mais sublimes no que diz respeito ao seu propósito último, do que tudo aquilo que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos, preferindo com isso arriscar tudo, sob o perigo de errar, a ter de abandonar investigações tão decisivas por algum motivo como escrúpulo, subestimação ou indiferença. *Deus, liberdade e imortalidade* constituem essas inevitáveis tarefas da própria razão pura. (KrV, B 6s)

O incômodo com as questões que surgem naturalmente da razão no seu uso teórico, mas que ela também não consegue responder segundo suas expectativas iniciais, faz surgir a impressão de que estamos submetidos a uma “natureza madrasta”. Entretanto, esse pessimismo pode ser superado uma vez que a razão não possui apenas um uso teórico. Para ilustrar esse ponto, Kant extrai as últimas consequências da hipótese de nossas faculdades serem

constituídas de modo diverso, a saber, da possibilidade de nossa razão teórica poder satisfazer suas demandas segundo suas expectativas iniciais, isto é, as expectativas dogmáticas infundadas que antecedem a crítica:

Ora, supondo-se que neste caso ela [a natureza] tivesse sido condescendente com nosso desejo e tivesse-nos outorgado aquela capacidade de perspicácia ou esclarecimento que gostaríamos de possuir, ou em cuja posse alguns até imaginam encontrar-se efetivamente, qual seria, de acordo com todas as aparências, a consequência disso? A não ser que nossa natureza interna fosse ao mesmo tempo alterada, as inclinações, que de fato sempre têm a primeira palavra, iriam pretender primeiro a sua satisfação e, vinculadas à reflexão racional, a sua máxima e mais duradoura satisfação possível, sob o nome de *felicidade*; a lei moral teria a palavra depois, para manter aquelas em seus limites convenientes e até para submetê-las em conjunto a um fim superior, que não tomasse em consideração nenhuma inclinação. Mas, em vez do conflito que agora a disposição moral tem de sustentar com as inclinações e no [265] qual, depois de algumas derrotas, contudo pode conquistar-se aos poucos uma fortaleza moral de alma, *Deus* e a *eternidade*, com sua terrível *majestade*, encontrar-se-iam incessantemente *ante os olhos* (pois aquilo que podemos provar completamente vale para nós, em relação à certeza, tanto quanto no-lo asseguramos pela vista). A transgressão da lei seria certamente evitada, o ordenado seria praticado; mas como a *disposição* desde a qual as ações devem ocorrer não pode ser infundida por nenhum mandamento e como o agulhão da atividade está aqui logo à mão e é exterior, portanto,

como a razão não precisa impor-se primeiro pelo trabalho para, mediante representação viva da dignidade da lei, reunir forças com vistas à resistência às inclinações, assim a maioria das ações conformes à lei ocorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever, porém não existiria um valor moral das ações, do qual, aos olhos da suma sabedoria, depende unicamente o valor da pessoa e mesmo o valor do mundo. Portanto a conduta do homem, enquanto a sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo gesticularia bem mas nas figuras não se encontraria, contudo, *vida alguma*. (KpV, AA 05: 147; trad. p. 234s)

Se nossas faculdades fossem constituídas de modo diferente, em última instância, nós não seríamos vivos, no sentido de termos uma vida prática, mas seríamos marionetes operando basicamente pelo sentimento do medo. Em outras palavras, é a limitação do uso teórico da razão que abre espaço para a possibilidade do uso prático. Nesse sentido, pode-se entender a famosa passagem em que Kant assevera: “Eu tive de suspender o saber, portanto, para dar lugar à fé, e o dogmatismo da metafísica, i. e., o preconceito de nela prosseguir sem uma crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda descrença contrária à moralidade, descrença esta que é, por seu turno, extremamente dogmática.” (KrV, B xxx) Poder-se-ia parafrasear essa famosa frase de Kant da seguinte forma: ‘o estabelecimento de limites ao uso teórico da razão é condição necessária para a possibilidade do seu uso prático’ ou ainda ‘sob os limites do conhecimento teórico se funda a possibilidade do conhecimento prático’. É nesse sentido que Kant escreve:



Ora, visto que conosco as coisas passam-se bem diferentemente, visto que com todo o esforço de nossa razão temos uma muito obscura e ambígua perspectiva do futuro, o Governante do mundo permite-nos apenas presumir e não avistar ou provar claramente sua existência e sua glória. Contrariamente a lei moral em nós, sem nos prometer algo com certeza ou ameaçar-nos, exige-nos um respeito desinteressado, mas de resto, se esse respeito tomou-se operante e dominante, permite pela primeira vez e só por esse meio perspectivas no reino do suprassensível mas ainda só com uma pálida visão: desse modo pode haver verdadeira disposição moral imediatamente consagrada à lei, e a criatura racional pode tornar-se digna da participação *tio sumo* bem, que é conveniente ao valor moral de sua pessoa e não simplesmente às suas ações. Portanto aquilo que o estudo da natureza e do homem nos ensina suficientemente poderia também aqui estar certo: que a insondável sabedoria, pela qual existimos, não é menos digna de veneração naquilo que ela nos negou do que naquilo que ela nos concedeu. (KpV, AA 05: 147s; trad. p. 235s)

Pode-se reformular a tese acima utilizando os conceitos de autonomia e heteronomia: um verdadeiro uso da razão prática, com princípios que lhe atribuem legitimidade enquanto uma vontade e, por conseguinte, não apenas como razão instrumental (como razão calculadora que estabelece meios para fins surgidos alhures, como é o caso das inclinações oriundas da sensibilidade), depende de que a razão teórica não possa provar a existência de Deus. Caso contrário, a única posição que nos restaria seria a de uma ética heterônoma, uma vez que à razão caberia apenas encontrar os meios para evitar seus medos e satisfazer suas

esperanças, mas jamais seria capaz de uma atuação autônoma, agindo segundo princípios dados para si mesma.

***d) Recomendação de leitura complementar de textos de Kant***

Há ao menos outros dois textos que merecem uma leitura atenta e que complementam essa argumentação que Kant desenvolve ao final da *Dialética da razão prática pura*, a saber, o ensaio *O que significa orientar-se no pensamento*, publicado em 1786: dois anos antes da *Crítica da razão prática* (1788) e um ano antes da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787). Outro texto importante se encontra nos capítulos finais da *Crítica da faculdade do juízo* (1790), especialmente o parágrafo 91, que leva o título *Do modo de assentimento motivado por uma fé prática*. Para uma análise desses textos tendo em vista o conceito de crença, ver Klein (2014).

## **Referências**

CHIGNELL, Andrew. 'Belief in Kant', **Philosophical Review** 116 (2007), 323-60.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Mattos. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2015.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. O que significa orientar-se no pensamento? Trad. Artur Morão. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004.

KLEIN, Joel T. Boa vontade e dever moral: o giro copernicano da ética teleológica para a ética deontológica. In: KLEIN, T. Joel; LOPES, H. do N. Egyle. (Org.). **Comentários às obras de Kant: A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 1ed. Florianópolis: Nefiponline, 2022, p. 49-121.

KLEIN, Joel T. The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kant's Critique of Practical Reason. **Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy**, v. 3, p. 210-230, 2016.

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

KLEIN, Joel T. Considerações em torno da tradução de Bedürfnis na obra kantiana. In: Alessandro Pinzani; Valerio Rohden. (Org.). ***Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant***. 1ed. Florianópolis: Nefiponline, 2010, p. 89-108.

WILLASCHEK, Marcus. The Primacy of Pure Practical Reason and the Very Idea of a Postulate. In **Kant's Critique of Practical Reason**. A Critical Guide, hg. von A. Reath und J. Timmermann, Cambridge 2010, 168-196.

# A Doutrina do Método como um processo contínuo de tomada de consciência e ajuizamento moral

Lorena Marques\*

Bacin (2010), inicia seu comentário à *KpV* com uma afirmação generalista, mas não por isso equivocada. Segundo ele, as obras filosóficas nem sempre são lidas até o fim e, ao que parece, a *KpV*<sup>1</sup> não escapou dessa “probabilidade”. Uma vez que a Doutrina do Método não apresenta uma estrutura argumentativa à justificação global da obra, ela é, por vezes, negligenciada por seus leitores/leitoras. Bacin (2010) comenta que

Depois de toda a argumentação sutil da primeira parte do livro, é difícil chegar à página 269 da edição original e ainda levar em conta a possibilidade de que as poucas páginas restantes possam acrescentar algo relevante à

---

\* Doutoranda pela Universidade Federal do Paraná e pela Universität Vechta em cotutela (Brasil-Alemanha). Bolsista CAPES/DS. Possui período de estágio de doutorado (SWE) na Universität Vechta financiado pelo CNPq. Tem como área de pesquisa e atuação Ética e Filosofia Política, mais especificamente sobre a filosofia prática de Immanuel Kant. Tem como tema de interesse: moralidade, teleologia prática, filosofia da história, filosofia política e filosofia do direito. E-mail: lorenafyama@gmail.com

<sup>1</sup> As obras de Kant são citadas de acordo com as normas da Akademie Ausgabe.

*Crítica*. Depois de seções tão intrincadas como aquelas sobre o fato da razão, o motivo moral ou os postulados, as afirmações contidas na Doutrina do Método soam menos profundas, até mesmo convencionais, pois aparentemente fornecem meras sugestões para a educação moral no que pode parecer desnecessário, apenas um apêndice. Embora a Doutrina do Método não seja a parte mais inovadora da segunda *Crítica*, é importante, pelo menos do ponto de vista exegetico, tentar compreender por que Kant fez dela a parte final de uma obra tão ambiciosa [...].<sup>2</sup>

A Doutrina do Método faz parte do cerne da segunda *Crítica* e sua compreensão é fundamental para a *KpV*, tanto porque ela faz parte de uma construção argumentativa que direciona os seus leitores à solução da questão principal da obra – a de como a razão pura poder ser prática – quanto porque nela encontra-se o exame preliminar para a aplicação adequada da teoria moral kantiana.<sup>3</sup> O objetivo da Doutrina do Método é explicar como os conceitos e princípios práticos devem ser postos em prática. Para Bacin (2010), uma vez que Kant definiu na primeira parte da *KpV* “as condições pelas quais a máxima de um sujeito pode ser válida como uma lei moral, é necessário mostrar [na Doutrina do

---

<sup>2</sup> (BACIN, 2010, p.197 – tradução própria).

<sup>3</sup> Bacin (2010) argumenta que “um método, na compreensão geral do termo em Kant, é o passo *final* em qualquer disciplina e fornece instruções sobre como o objetivo da disciplina deve ser alcançado. As doutrinas de método de Kant são sempre apresentadas como conclusões de obras, e não como seus inícios, como se poderia esperar de acordo com a visão atual, que exige que um método estabeleça preliminarmente uma maneira de proceder em uma investigação. Pelo contrário, uma doutrina kantiana do método deve explicar como os resultados da investigação devem ser postos em prática”. (BACIN, 2010, p.199 – tradução própria).

Método] como essas condições devem ser satisfeitas na mente de um sujeito individual, fornecendo uma base apropriada para as suas escolhas morais”.<sup>4</sup> Portanto, a Doutrina do Método tem como função vincular a investigação filosófica ao seu desfecho na vida dos sujeitos morais.<sup>5</sup>

Munzel (2002), também ao comentar a *KpV*, esclarece que fazer da metodologia um tópico de investigação era algo comum na modernidade, filósofos como Bacon e Descartes, por exemplo, sistematizaram formas de proceder sobre ações e as esferas de ações, eles acreditavam que por meio do uso adequado da metodologia seria possível corrigir erros relacionados a condição humana. Kant, por sua vez, imerso ao pensamento moderno, também investigou em seu projeto filosófico uma doutrina do método.

Diferentemente da *KrV* – que parte das formas puras da intuição sensível até chegar aos princípios –, Kant muda a ordem da investigação na *KpV*, partindo dos princípios até chegar na sensibilidade. Essa inversão não ocorre sem motivo, pois a Doutrina do Método da *KpV* tem por finalidade estabelecer o cultivo da razão, como o cultivo de uma genuína atitude dos agentes em relação à moralidade. Nas palavras de Kant, “muito antes entender-se-á por esta doutrina do método o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura **acesso** ao ânimo humano, **influência** sobre as máximas do mesmo, isto é, como se

---

<sup>4</sup> (BACIN, 2010, p.200 – tradução e grifos próprios).

<sup>5</sup> Cf. BACIN, 2010, p.201.

pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática”.<sup>6</sup>

Ao analisarmos a Doutrina do Método, encontramos logo no início uma diferenciação entre dois tipos de método. O primeiro é aquele relacionado ao conhecimento científico, isto é, um modo de proceder, seja reflexivo ou expositivo, que visa o conhecimento e pode ser tido como um procedimento segundo princípios da razão. O segundo é propriamente a doutrina do método da razão prática pura, ou seja, é entendido enquanto o modo como as leis da razão prática pode influenciar as máximas do agente.

O objetivo de Kant é demonstrar como as leis práticas têm acesso ao ânimo humano, isto é, como se pode fazer a razão – que é objetivamente prática – também ser subjetivamente prática.<sup>7</sup> Para isso, é preciso que as máximas do agente tenham valor moral. Desse modo, a autenticidade dos motivos morais se encontra no cumprimento da lei moral por ela mesma, por puro respeito à sua própria representação. Kant compreende que a natureza humana é constituída de tal modo que a moralidade das disposições reside no sujeito.<sup>8</sup> Mesmo que à primeira vista pareça improvável, a lei moral pode ter mais poder sobre o ânimo humano do que a sensibilidade ou a felicidade fundada nos prazeres e deleites próprios. A lei moral fornece um motivo forte para efetuar a moralidade das ações não apenas objetivamente, mas também subjetivamente.

---

<sup>6</sup> (KANT, 2016, p.239 – grifos do autor | *KpV*, AA 05:151).

<sup>7</sup> Cf. KANT, 2016, p.239 | *KpV*, AA 05:151.

<sup>8</sup> (KANT, 2016, p.240 | *KpV*, AA 05:152).



Mesmo que o agente se esforce, ele não pode livrar-se nem da sua razão, nem da sua sensibilidade. Por isso, é preciso exercitar os usos da razão, os seres humanos devem aprender a ter consciência da própria dignidade<sup>9</sup> e isso não se dá por meio da mera legalidade, mas sim pelo motivo moral puro que funda o caráter. A letra da lei, a legalidade, pode ser encontrada em nossas ações, assim como o espírito da lei, a moralidade, deve ser encontrado em nossas disposições. Kant, na *Anth*, ao propor sua caracterização do ser humano como um animal racional constituído de disposições, apresenta três tipos de disposições, a disposição técnica – mecânica, vinculada à consciência para o manejo das coisas –, a disposição pragmática – vinculada a civilização por meio da cultura, diz respeito as qualidades do relacionamento intersubjetivos e a educação –, e por fim, a disposição moral – essa é vinculada à faculdade da razão prática e à consciência da liberdade.<sup>10</sup> Uma vez que para Kant o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com outros seres humanos, ele deve – além de desenvolver suas disposições naturais que visam o uso da razão – cultivar-se, disciplinar-se, civilizar-se e moralizar-se.<sup>11</sup> Os seres humanos, por sua própria conta, precisam tornar-se dignos de sua humanidade e lutar contra os obstáculos que eles mesmos colocam para si, por isso, “o ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem [...]”.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Mais sobre o conceito de dignidade em Kant, ver: Hill (1992); Tonetto (2012).

<sup>10</sup> Para uma análise mais detalhada sobre as disposições ver: Kant, 2006, p.215-219 | *Anth*, AA 07:321-325.

<sup>11</sup> Mais sobre a perspectiva teleológica e sua relação com a razão e a sociabilidade em Kant, ver: Kant (2013a); Klein (2016); Marques (2018).

<sup>12</sup> (KANT, 2006, p.219 | *Anth*, AA 07:325).

Kant já na *KpV* apresenta sua perspectiva pedagógica<sup>13</sup>.

Certamente não se pode negar que, para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, precisa-se de algumas instruções preparatórias para atraí-lo por seu próprio proveito ou atemorizá-lo pelo dano; só que tão logo este mecanismo, estas andareiras tenham produzido algum efeito, o motivo <*Bewegungsgrund*> moral puro tem que ser levado integralmente à alma, motivo que, não só pelo fato de ser o único que funda um caráter (uma consequente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis) mas também porque, ensinando ao homem a sentir sua própria dignidade, ele confere ao ânimo uma força, não esperada por ele mesmo de libertar-se de todo o apego sensível, na medida em que este quer tornar-se dominante, e de encontrar para os sacrifícios que ele representa uma rica compensação na independência de sua natureza inteligível e na grandeza de alma, à qual ele se vê destinado.<sup>14</sup>

Na Doutrina do Método, portanto, encontra-se também as instruções de Kant sobre a educação moral. A Doutrina do Método enquanto um caminho para a construção de uma atitude genuinamente moral serve como ensinamento – método pedagógico – para a construção de um caráter moral. O motivo moral puro é o único motivo que pode fundamentar esse caráter. Uma vez que é preciso tornar a lei moral concreta no mundo, a

---

<sup>13</sup> Mais sobre a perspectiva pedagógica de Kant ver: Kant (2004); Robinson dos Santos (2007); Klein (2008); Leonel Ribeiro dos Santos (2016); Loudon (2016).

<sup>14</sup> (KANT, 2016, p.241 | *KpV*, AA 05:152).

Doutrina do Método serve como intermédio entre o normativo e o descritivo, entre a moralidade e a ética aplicada.

Segundo Munzel (2002), até Kant, a metafísica e a teologia eram os dois pilares dos princípios e ensinamentos que orientavam a vida moral. Com Kant, a filosofia crítica passa a servir essencialmente em nome da instrução e do esclarecimento<sup>15</sup>. Portanto, quando Kant menciona a “ciência” – em *KpV*, AA, 05: 163 – e afirma que ela é a porta estreita que conduz à doutrina da sabedoria, ele está se referindo à filosofia crítica.<sup>16</sup> Em concordância com Munzel (2002), tem-se que a filosofia crítica kantiana é um caminho para a orientação moral.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Mais sobre o esclarecimento [*Aufklärung*] em Kant ver: Kant (2013b); Klein (2009).

<sup>16</sup> “Seu apelo por uma ciência que cultive adequadamente a razão humana para preparar a humanidade para seus propósitos em seu lugar na criação aparece pela primeira vez pelo menos já em suas *Observações* de 1764-65 sobre as *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime* (XX 39). Duas décadas depois, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele afirma que ‘sem estar na posse’ de tal metafísica, ‘mesmo no uso comum e prático, especialmente no da instrução moral, seria impossível fundamentar a moral em seus princípios genuínos’ e, assim, ‘produzir *Gesinnungen* morais puros’ e ‘enxertá-los nas mentes [dos alunos] para [a promoção] do bem maior no mundo’ (GMS IV 412; ver também KrV A 754 – 55 /B 782 – 83, Prolegômenos 382 – 83). A preocupação de Kant com o problema da educação dos educadores é explicitada tanto no seu apoio ao Philanthropin como nas suas conferências sobre antropologia, naquelas publicadas em 1798 (*Anthropologie* VII 325) e pelo menos já nas suas conferências de antropologia de 1775/76”. (MUNZEL, 2002, p.178 – tradução própria).

<sup>17</sup> Segundo Munzel (2002): “O método, então, deve fomentar e facilitar a consciência da lei nos estudantes e torná-los proficientes em adotá-la em seus julgamentos como a máxima subjetiva e orientadora do julgamento, uma máxima que os orientará corretamente em relação à vocação humana e o bem maior”. (MUNZEL, 2002, p.182 – tradução própria).

Kant, na *KrV*, inicia sua posição sobre o papel da filosofia afirmando que

Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios universais em certas tentativas filosóficas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os.<sup>18</sup>

Para Kant, “somente o caminho crítico ainda está aberto”.<sup>19</sup> A filosofia é a guardiã da investigação crítica, metódica e sistemática.

Por um lado, não há, necessariamente, um único público-alvo estritamente específico para a *KpV*. Kant, ao escrever suas *Críticas*, esperava que todos pudessem acessá-las. Por outro lado, é possível interpretar, metaforicamente, que a Doutrina do Método possa ter um público mais direcionado, como por exemplo, os professores<sup>20</sup>, já que Kant afirma que é preciso

---

<sup>18</sup> (KANT, 1980, p.407 | *KrV*, B 866).

<sup>19</sup> (KANT, 1980, p.415 | *KrV*, B 884).

<sup>20</sup> Na tese de Munzel (2002), sobre o papel e o trabalho da razão, ela argumenta que no uso da metáfora jurídica por Kant, na representação da razão como tribunal o “legislador, pode ser entendido como uma internalização deste legislador/professor como a razão prática inerente a cada ser humano, para servir como o princípio pedagógico supremo ao longo da vida. Dar acesso à lei moral à mente é estabelecer uma relação entre o sujeito humano e seu próprio professor interior. A função do professor socrático é direcionar o aluno ao professor interior. Embora a lei na forma externa da constituição republicana também tenha um papel pedagógico essencial na formação do caráter moral dos cidadãos (Munzel 1999, 321-28), que podemos e devemos assumir a responsabilidade pelo nosso próprio cultivo já está novamente expresso por Kant em 1775/76 (*Anthropologie Friedländer XXV 644*)”. (MUNZEL, 2002, p.188 - tradução própria).

conduzir a doutrina da sabedoria, desse modo, a doutrina do método “deve servir de norma a **mestres** para aplanar bem e demarcadamente o caminho da sabedoria [...]”.<sup>21</sup> Essa interpretação é também defendida por Munzel (2002). Segundo ela, o que está em jogo para Kant é o estabelecimento do caráter moral e a forma como este pode ser facilitado. A educação moral, portanto, seria um facilitador. “A questão crucial a ser resolvida é como a razão pode servir como sua própria motivação para determinar à vontade. O que Kant propõe fazer neste texto é delinear o método pedagógico necessário para cultivar a função da razão neste aspecto”.<sup>22</sup>

Essa questão crucial parte do pressuposto de que todos os seres humanos/seres racionais possuem uma receptividade à moralidade. A natureza humana é composta por uma propriedade capaz de libertar-se do despotismo dos desejos e alcançar o agir moral. Ela tem uma receptividade ao interesse moral puro que a torna capaz de fazer da razão prática a força motriz da representação pura da virtude. Kant concebe a possibilidade da aprendizagem em seu método. Isto abre espaço para pensarmos ferramentas que auxiliem o agente no seu caminho rumo à moralidade. Mesmo que *efetividade* e *justificação* sejam coisas distintas, elas podem se relacionar, pois não são necessariamente excludentes. Além disso, a prova que certas condutas podem ser ensinadas não gera automaticamente a prova da existência de um melhoramento moral, o que, por sua vez, não implica em um prejuízo na proposta do método de tornar

---

<sup>21</sup> (KANT, 2016, p.258 – grifos do autor | KpV, AA 05:163).

<sup>22</sup> (MUNZEL, 2002, p.178 – tradução própria).

subjetivamente práticas as leis objetivamente práticas da razão prática mediante a representação do dever. Para além disso, o que também está em questão na Doutrina do Método é a possibilidade de os seres humanos comportarem em si a receptividade de motivos morais por meio do método da fundação e da cultura de autênticas/genuínas disposições morais.

Kant argumenta que os seres humanos possuem uma receptividade à moralidade, ou seja, a lei moral é acessível a todos/todas. Assumindo esse pressuposto, é preciso então esboçar o método de fundar e cultivar as disposições morais genuínas. Em concordância, Bacin (2010) esclarece que o objetivo do método é conscientizar o/a agente de sua própria capacidade de determinar-se moralmente e de avaliar o valor moral das ações. Segundo Bacin (2010), ao abordar a questão da receptividade [*Empfänglichkeit*] à moralidade, Kant trata da capacidade natural dos seres humanos de ter um interesse imediato na moralidade, independentemente de qualquer outra consideração. Kant chama a atenção para a propensão da razão em demonstrar interesse em abordar e resolver questões morais focando no motivo moral. “Esta peculiar ‘receptividade’ ao valor moral tem um lado ativo, pois proporciona ao sujeito não só a capacidade de reconhecer a moralidade em cada situação, mas também um motivo para agir em conformidade”.<sup>23</sup> Além disso, tanto torna o/a agente capaz de avaliar o valor das ações, quanto o/a deixa atento/a à percepção do motivo que a moralidade genuína proporciona.

Por um lado, é inegável que o respeito pela lei é o único motivo que ensina o ser humano a ter consciência da sua própria

---

<sup>23</sup> (BACIN, 2010, p.204 - tradução própria).

dignidade, pois a representação da lei moral deve ser o único motivo para o/a agente. Por outro lado, outros motivos e questões sobre a moralidade, mesmo que ainda sejam heteronomia, podem fazer com que os seres humanos reconheçam a receptividade à moralidade que possuem enquanto agentes morais, isto é, pode fazer com que eles reconheçam que são afetados pelo conceito de dever. Para Bacin (2010), esta receptividade multifacetada à moralidade pode ser examinada em diferentes níveis, com isso, “Kant quer dizer a(s) condição(ões) básica(s) pelas quais a moralidade é possível em cada sujeito. Porque estas condições são uma predisposição, não podem ser perdidas, mas devem ser reconhecidas e desenvolvidas”.<sup>24</sup> Isso quer dizer que, nesta perspectiva, Kant busca assegurar o ponto de partida adequado para o *esforço virtuoso*.<sup>25</sup> Desse modo, a receptividade à moralidade

---

<sup>24</sup> (BACIN, 2010, p.205 – tradução própria).

<sup>25</sup> Bacin (2010) evita usar o termo progresso moral, pois segundo ele esse termo seria inadequado. Portanto, sobre o tema do progresso moral em Kant, discordo da interpretação de Bacin (2010). A filosofia moral de Kant tem espaço para o conceito de progresso moral, a utilização desse conceito não é inadequada dentro do contexto da Doutrina do Método, pois Kant enfatiza a necessidade de desenvolver as disposições que visam o uso da razão, o exercício do julgamento/ajuizamento moral e a tomada de consciência da liberdade como meios para a realização do fim moral no mundo. Uma vez que a virtude pode ser ensinada e a razão precisa de exercício, o progresso moral enquanto um ideal regulador e um processo de aprendizagem é completamente compatível com a teoria moral de Kant, essa posição também é compartilhada por Kleingeld (1999). Entretanto, não se nega que esse é um ponto de disputa interpretativa. Portanto, mais sobre autores que defendem uma posição diferente da perspectiva defendida nesta nota ver, por exemplo: Höffe (2005) e Yovel (1980). E para autores que partem do mesmo pressuposto – isto é, da possibilidade do progresso moral – mesmo que divergindo nas conclusões e na justificação, ver, por exemplo: Biss (2015), Timmermann (2018) e Buddeberg (2019).

é a condição fundamental pela qual é possível aprender a ser virtuoso/a. Portanto, “o edifício que esta Doutrina de Método nos deve ajudar a construir é uma consciência moral individual, alicerçada na consciência da nossa humanidade”.<sup>26</sup> O reconhecimento de si como um ser capaz de julgamento moral<sup>27</sup> e de ação moral pode gerar uma consciência de si como um ser livre, moral, racional, sensível e digno. Para Kant, uma teoria moral baseada no conceito de dever não deve se justificar segundo reivindicações empíricas e circunstâncias reais, mas ela deve se referir a elas, pois deve desempenhar uma função prática, deve aplica-se ao mundo.

Segundo Kant, em sociedade, nos cursos das conversações não há apenas o ato de narrar ou gracejar, mas há também o arrazoar, isto é, os seres humanos em sociedade têm a capacidade de apresentar uns aos outros razões, argumentos ou pontos de vistas. Dentre os inúmeros temas a seres abordados e apresentados em sociedade, o que mais gera adesão e vivacidade é sobre o valor moral das ações e a constituição do caráter de qualquer pessoa. No que diz respeito ao exercício de propensões da razão para objetivos práticos, Kant demonstra que o exemplo tanto pode ser usado como auxílio ao exercício racional, quanto pode ser contraproducente. Por isso, é preciso utilizá-los com cautela. Exemplos, enquanto auxílios para o exercício da racionalidade e do julgamento, podem ser utilizados na educação sobre a *virtude humana*, pois por meio da comparação de ações semelhantes em circunstâncias diferentes é possível exercitar a

---

<sup>26</sup> (BACIN, 2010, p.206 – tradução própria).

<sup>27</sup> Mais sobre o julgamento moral em Kant: ver Herman (1993).



faculdade de julgar. Para Kant, é preciso se colocar de modo ativo perante a razão, desenvolver as disposições naturais que visam o uso da razão e exercitar a atividade do ajuizamento. Desse modo, não é possível provar o melhoramento moral, mas é possível sentir o progresso das faculdades humanas, seja da faculdade racional seja da faculdade de julgar, pois a prática em conhecer ações dignas de aprovação, mesmo que por meio de exemplos, como a *honestidade* e a *integridade* são úteis para o exercício da razão. Em contraposição, há também exemplos contraproducentes que propõem modelo de ações nobres, magnânimas e meritórias que acabam por serem fundados no amor-próprio.

A utilização de *bons exemplos empíricos* não visa provar a moralidade, fundamentá-la, justificá-la ou servir como motivação, já que isso não seria de fato moral, pois a moralidade em sentido puro é encontrada na relação entre o dever e a lei moral, em ações *por dever*<sup>28</sup> e não *conforme ao dever*.<sup>29</sup> Por outro lado, eles visam apenas o exercício e o progresso da faculdade de julgar. Por uma perspectiva puramente moral, exemplos são apenas ilustrativos, não podem ocupar a função do *dever*, neles não são encontrados força motriz subjetiva de um motivo moral, pois a motivação moral é representada simplesmente pela força do *dever pelo dever*, isto é, a força da lei moral. Por uma perspectiva que visa a

---

<sup>28</sup> Kant desenvolve essa distinção na GMS, mais sobre a diferença entre ações *por dever* e *conforme ao dever*, ver: Kant (2009) e Beckenkamp (2022).

<sup>29</sup> “Do que, pois, segue-se que, se a lei moral e a imagem da santidade e virtude deverem exercer por toda parte alguma influência sobre a nossa alma, a moralidade somente poderá exercê-la na medida em que ela for posta pura, sem mescla de intuitos do próprio bem-estar [...]”. (KANT, 2016, p.247 | KpV, AA 05:156).

praticabilidade da moralidade, exemplos empíricos podem ajudar a promover, gradualmente, mesmo que por tentativas inicialmente pequenas, os usos do raciocínio e do julgamento, produzindo nos seres humanos, pouco a pouco, o máximo de interesse pela realização da moralidade.<sup>30</sup>

Portanto, o exemplo serve como um tipo de instrução preparatória para o exercício da faculdade de julgar, pois exercita a propensão da razão de querer examinar questões práticas. Sobre isso, Munzel (2002) aponta que com o uso pedagógico e apropriado do exemplo, o/a aluno/aluna pode desfrutar do exercício de seu discernimento e de sua capacidade de diferenciar. Como material do exemplo, Kant recomenda que se utilize biografias ao invés de contos heroicos e romances. Salienta-se que Kant, ao tratar sobre o tema “exemplos”, rejeita consistentemente a sua utilização como modelo de imitação. Munzel (2002) esclarece que para Kant,

O que é necessário é uma ‘instância exemplar’ (*Exempel* distinto de *Beispiel*), um ‘caso particular de uma regra

---

<sup>30</sup> “Se pudermos introduzir em nossa ação algo de lisonjeiro quanto ao que é meritório, então o motivo, já contém alguma mistura de amor-próprio, portanto tem algum apoio do lado da sensibilidade. Mas submeter tudo unicamente à santidade do dever e tornar-se consciente de que se pode fazê-lo porque a nossa própria razão reconhece isto com o seu mandamento e diz que se deve fazê-lo, significa elevar-se totalmente sobre o mundo sensorial e, na mesma consciência da lei também como motivo, inseparável de uma faculdade que domina a [284] sensibilidade, ainda que nem sempre vinculada com um efeito, o qual, contudo, também pela mais frequente ocupação com esse motivo e as tentativas inicialmente pequenas do seu uso, dá esperança de realização daquela faculdade, para produzir em nós aos poucos o máximo interesse, todavia um interesse moral puro, por sua realização”. (KANT, 2016, p.251 | *KpV*, AA 05:159).

prática’, para servir, no entanto, ‘não como modelo, mas apenas como prova da viabilidade de uma conduta obediente’ (MS VI 480). A provisão de tal constitui ‘o meio experimental (técnico) para a formação da virtude’; nomeadamente ‘o bom exemplo dos próprios professores (sendo a sua própria conduta e liderança exemplares) e a admoestação [exemplo] de outras pessoas’ (MS VI 479). Na Doutrina do Método, Kant observa que o apelo às emoções na apresentação de exemplos coloca todo o assunto na base transitória de sentimentos de entusiasmo e é ‘totalmente contraproducente’ (157). Além disso, no seu ‘sentimento de grandeza exagerada’, os heróis românticos dão-se demasiado crédito, com o resultado de que ‘a responsabilidade comum e quotidiana lhes parece ser apenas uma questão insignificante’ e, portanto, ‘eles absolvem-se de observá-la’ (155). No entanto, exemplos particulares de sacrifícios até mesmo meritórios em casos reais não devem ser apresentados como um exemplo para emulação, uma vez que fazê-lo na verdade enfraquece o seu efeito, pois o caso está repleto de questões não respondidas sobre conflitos com o dever para consigo mesmo e outras dúvidas (158).<sup>31</sup>

Portanto, para Kant, a imitação não deve ter um lugar nas questões morais. O exemplo (*Beispiel*) que é instrutivo para a moralidade deve apenas despertar nos/nas estudantes a consciência de si como um ser moral dotado de capacidade para a liberdade, desse modo, o seu papel é transmitir um tipo de orientação sobre questões práticas no que diz respeito a fonte/maneira/forma da conduta, isto é, o *como*, não a imitação

---

<sup>31</sup> (MUNZEL, 2002, p.186-187 - tradução própria).

do ato em si.<sup>32</sup> Sobre o exercício do método, Bacin (2010) esclarece que as instruções principais expressam diretrizes sobre: (i) fazer da avaliação das ações pela lei moral uma ocupação natural, um tipo específico de hábito livre que aguça nossas observações<sup>33</sup>, o objetivo central é praticar e fortalecer a capacidade natural de avaliar e não necessariamente fazer um julgamento *correto/verdadeiro* sobre tal análise; e (ii) direcionar a atenção, na apresentação dos exemplos, para a pureza da

---

<sup>32</sup> Sobre isso, Munzel (2002) esclarece que os exemplos (enquanto *Beispiel*) “devem servir como uma fonte de instrução sobre *como* alguém deve recorrer ao seu próprio princípio de orientação inerente, à sua própria lei prática inerente para dirigir as escolhas e ações que estão dentro do seu próprio alcance. Além disso, servem como fonte de encorajamento de que conduzir a vida de uma pessoa e adquirir tal caráter para si mesmo está de fato dentro dos limites da possibilidade humana. Em suma, temos aqui uma descrição dos principais meios pedagógicos que Kant descreve para garantir o acesso à mente para a lei moral. É efetivamente o caminho para alcançar a transição da imaturidade (seguir a orientação dos outros) para a maturidade (empregar a própria razão), para dar atenção ao *sapere aude*, a exortação de Horácio para ‘ousar ser sábio’ invocada por Kant”. (MUNZEL, 2002, p.187 – tradução própria).

<sup>33</sup> “O primeiro exercício exige que o leitor preste atenção às características moralmente salientes de cada ação: deve-se considerar tanto ‘se a ação está objetivamente em conformidade com a lei moral, e com qual’ (CpV 5:159), como ‘se a ação a ação também foi realizada (subjetivamente) em prol da lei moral’ (CpV 5:159). Esta atenção às características moralmente salientes de uma ação tem de se tornar, ‘por assim dizer, um hábito’ (CpV 5:159; cf. 5:154), a fim de consolidar a já mencionada ‘propensão da razão’; esta é, de facto, a única forma de fortalecer o poder de julgamento, que ‘não pode ser ensinado, mas apenas praticado’ (CrV A133/B172). Além disso, escreve Kant, ‘como se fosse um hábito’, porque é crucial que tal atividade se torne regular, mas não mecânica, e que permaneça voluntária e consciente”. (BACIN, 2010, p.209-2010 – tradução própria).

vontade.<sup>34</sup> O ajuizamento ou o exercício da faculdade de julgar é necessário, pois a sabedoria – enquanto uma ideia de perfeição do uso prática da razão – não pode ser infundida por qualquer coisa externa ao indivíduo, ela precisa ter sua origem a partir e dentro do indivíduo. Portanto, a Doutrina do Método, em seu aspecto pedagógico, não visa a adoção e o mero cumprimento de regras, mas visa a tomada de consciência da aptidão moral que cada um tem dentro de si.

Portanto, para Kant, o método prático segue um curso de observação, reflexão e julgamento. Tendo em vista seu objetivo ser a moralidade, primeiramente ele trata de tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural, isto é, o método visa

---

<sup>34</sup> A questão dos “exemplos” em Kant é bastante controversa, pois, por um lado Kant rejeita os exemplos, mas por outro, na *KpV*, ele enxerga uma função que certos tipos de exemplos podem ter. Sobre isso, Bacin (2010) afirma que Kant é coerente em sua posição: “Os exemplos não podem ser aceites nos fundamentos da moralidade porque não fornecem um critério para o julgamento moral nem uma regra para a razão prática; na verdade, eles apenas mostram que tal critério é necessário (ver *MdS* 6:355): ‘cada exemplo dele [isto é, de moralidade] representado para mim deve primeiro ser avaliado de acordo com princípios de moralidade’ (*G* 4: 408) para avaliar se pode ser tomado como um exemplo deles. Na verdade, se examinássemos primeiro os exemplos, reuniríamos não tanto modelos de moralidade, mas evidências da maldade dos seres humanos (ver *R* 6:20; *MdS* 6:409). No entanto, precisamente porque os exemplos implicam uma referência a um critério pelo qual a moralidade pode ser julgada, eles podem ajudar a mostrar que ‘o protótipo requerido reside sempre apenas na razão’ (*R* 6:63), e podem ser úteis para torná-lo explícito. Assim, embora não possam ser apresentados modelos morais, uma compreensão adequada dos exemplos pode proporcionar ocasiões para o sujeito refletir sobre a sua própria capacidade de lidar com princípios morais. Como não devem ser imitados, não devem envolver uma participação emocional por parte do sujeito, nem apresentar enfaticamente feitos heroicos como protótipos de uma suposta força moral.” (BACIN, 2010, p.213 – tradução própria).

o uso do juízo na observação de ações livres, sejam elas próprias sejam elas alheias, o objetivo é tornar o ajuizamento comum/natural ao ser humano, a pergunta que deve ser feita é: está ação livre está objetivamente de acordo com a lei moral? E no segundo momento, questionar-se: esta mesma ação ocorre subjetivamente em vista da lei moral? Isso significa que a retidão moral deve ser encontrada tanto objetivamente quanto subjetivamente no agente moral. Kant busca com o método prático que os agentes humanos se tornem agentes morais e, para isso, é preciso criar uma cultura da razão, isto é, é preciso exercitar a razão com objetivos práticos. A razão deve acostumar-se a fazer julgamentos sobre o prático, “tem de produzir aos poucos, um certo interesse, inclusive pela lei da mesma, por conseguinte por ações moralmente boas”.<sup>35</sup> Para a moralidade kantiana, não basta a retidão do ato, é preciso que haja valor moral na atitude de acordo com a máxima. O ajuizamento sobre questões práticas possibilita, por exemplo, que o agente moral seja capaz de distinguir diferentes deveres que estão contidos em uma mesma ação.

No cultivo moral, além do processo pedagógico, Kant menciona a contemplação. Por um lado, Kant nos adverte que a contemplação originada pela faculdade de julgar que nos permite sentir o uso de nossas faculdades do conhecimento não é ainda o interesse pela moralidade. Por outro lado, ela possibilita que o agente faça uso de sua faculdade de julgar, a exercite, ampliando sua maneira de pensar segundo ajuizamentos. O exercício desse

---

<sup>35</sup> (KANT, 2016, p.252 | *KpV*, AA 05:159).

ajuizamento desenvolve nossas disposições naturais que visam o uso da razão e nos aproxima cada vez mais da nossa humanidade.

Segundo Munzel (2002), há, então, um exercício do julgamento relacionado a perspectiva estética<sup>36</sup>. Em sua análise sobre as passagens encontradas na *KpV*, ela afirma que

O primeiro passo para ganhar consciência dos nossos poderes cognitivos resulta no prazer sentido em resposta à ‘forma de beleza’ reconhecida no caráter, ou o ‘*Denkungsart* de acordo com as leis morais’ (160). O segundo exercício que resulta na consciência da nossa própria liberdade interior é acompanhado pela experiência do sublime em dois estágios, a ‘sensação inicial de dor’ seguida pela satisfação decorrente do reconhecimento da elevação da alma, a ‘independência das inclinações e as circunstâncias da fortuna, e a possibilidade de ser autossuficiente’ (160 – 61). Na seção sobre os incentivos da razão prática pura, Kant também observa que a lei moral nos permite tomar consciência da ‘sublimidade de nossa própria existência supra-sensível’ (88). Uma menção anterior a estas associações estéticas aparece nas palestras de antropologia de 1775/76, onde, por exemplo, Kant se refere à capacidade humana de “ser disciplinado pela lei e não pela força” como “um talento sublime” (*Anthropologie Friedländer* XXV 674). Também encontramos uma resposta explícita à pergunta: Kant não acha nada feio? Sim, o feio está especificamente associado ao vício. A falta de proporção no rosto ou na forma do corpo não pode ser considerada feia, afirma Kant, ‘para ser feio, algo que contradiga a moralidade deve estar na cara: astúcia, malícia, despeito,

---

<sup>36</sup> Mais sobre a perspectiva estética de Kant, ver a KU em Kant (2012).

recalcitrância, grosseria, só que isso é feio no caso do ser humano' (XXV 665). O feio é aquilo que naturalmente temos aversão, o belo é aquilo que amamos. O sublime evoca o nosso 'respeito pela nossa vocação superior' (V 88) e o sentimento do sublime 'tem o seu fundamento na natureza humana... nomeadamente na aptidão para um sentimento de ideias (práticas), isto é, para um sentimento' moral (KU V 265). Assim, o relato completo de Kant sobre o cultivo moral inclui uma história sobre o papel de apoio da estética na atualização dos propósitos da liberdade, na obtenção de acesso à lei moral na mente [...].<sup>37</sup>

Segundo ela, a menção ao céu estrelado no final da *KpV* demonstra o apreço de Kant pelo sublime, a sensação de impotência física por um lado, mas, por outro, a realização da elevação mental.

Kant, na Doutrina do Método da *KpV*, busca apenas explicitar os traços fundamentais daquilo que pode auxiliar a praticabilidade moral, desse modo, em seu exercício preliminar, ele lida com máximas gerais a fim de elucidar a cultura e o exercício moral. Passado o primeiro passo do método - o ajuizamento segundo leis morais - tem-se o segundo, a saber, o exercício e a consciência da liberdade. Essa consciência advém na medida em que nas ações por dever não entram nenhum motivo advindo das inclinações. Essa renúncia aos desejos e inclinações como motivos para ações morais pode provocar privações, entretanto, logo se toma consciência da libertação,

---

<sup>37</sup> (MUNZEL, 2002, p.188 - tradução própria).



o coração é liberado e aliviado de um fardo que sempre o pressiona secretamente, se for descoberta em decisões morais puras, das quais são apresentados exemplos, uma faculdade interna do homem, que ele não conhecia perfeitamente antes, a **liberdade interior** de desembaraçar-se de tal modo da impetuosa impertinência das inclinações, que absolutamente, nenhuma, mesmo a mais benquista, tenha influência sobre uma resolução para a qual devemos servir-nos agora da nossa razão.<sup>38</sup>

Ao passo que se tem respeito por si mesmo se tem consciência da própria liberdade. É preciso que os seres humanos em seu exame interno de consciência deem voz a lei moral. Lei essa que, segundo, está *dentro* dos seres humanos.

Kant inicia a conclusão da *KpV* com uma de suas sentenças mais célebres,

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: **o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim**. Não me cabe procurar e simplesmente presumir ambas como envoltas em obscuridade, ou no transcendente além de meu horizonte; vejo-as ante mim e conecto-as imediatamente com a consciência de minha existência.<sup>39</sup>

A lei moral, segundo Kant, é acessível a todos os seres racionais. Ela começa no próprio agente, em sua personalidade, e faz com

---

<sup>38</sup> (KANT, 2016, p.254 - grifos do autor | *KpV*, AA 05:160).

<sup>39</sup> (KANT, 2016, p.255 - grifos do autor | *KpV*, AA 05:161).

que ele/ela se reconheça como ser racional, o faz ter consciência de sua humanidade e da conexão necessária e universal que esse conceito emana. A lei moral revela aos seres humanos uma vida independente do despotismo dos desejos.

Por um lado, a consciência da lei moral não depende de nível de escolaridade ou de qualquer tipo de superstição e fanatismo da crença em uma bondade inerente e inabalável. Entretanto, por outro lado, a virtude pode ser ensinada. Uma vez que a razão precisa de exercício ela pode cair em equívocos, mas, ao passar pelo crivo da crítica, ela pode trilhar um caminho de esperança racional e de êxito em nossos julgamentos morais. A doutrina do método analisada metodologicamente se assemelha ao procedimento químico, uma vez que um dos principais objetivos do processo químico é separar materiais, buscando analisar os compostos separados, mesmo que eles estejam e atuem misturados, a doutrina do método busca separar o empírico do racional, mesmo que esses elementos sejam reconhecidos como unificados. A doutrina do método da razão prática visa evitar a desorientação dos ajuizamentos, pois seus primeiros passos podem ser rudes ou extravagantes. Ela deve desobscurecer e demarcar o caminho para o agir moral.

## Referências

Bacin, Stefano. The meaning of the Critique of Practical Reason for moral beings: the Doctrine of Method of Pure Practical Reason. In: **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide**. Edited by Andrews Reath and Jens Timmermann. Cambridge University Press, pp.197-215, 2010.

Beckenkamp, Joãozinho. Conforme ao dever e por dever - [GMS, AA 04: 397-401]. In: **Comentários às obras de Kant: Fundamentação da Metafísica dos costumes**. Organização de Eglye Hannah do Nascimento Lopes e Joel Thiago Klein. Florianópolis: NétipOnline, 2022.

Biss, Mavis. **Kantian Moral Striving**. Kantian Review, 20, 1, 1-23 © Kantian Review, 2015.

Buddeberg, Eva. **Kant on the Role of Religion for Moral Progress**. Kantian Review, 24, 3, pp.335-357. Kantian Review, 2019.

Herman, Barbara. **The Practice of Moral Judgment**. Harvard University Press, 1993.

Hill, Thomas E. **Dignity and practical reason in Kant's moral theory**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.

Höffe, Otfried. **Immanuel Kant**. Martins Fontes, 2005.

Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1980.

Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução baseada na original de 1788, com introdução e notas de Valerio Rohden. Editora Martins Fontes, 2016.

Kant, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. - 3. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Kant, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. intr. e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

Kant, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo, Iluminuras, 2006.

Kant, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 4 ed, 2004.

Kant, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: **A paz perpétua e outros opúsculos filosóficos**. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013a, p. 19-37.

Kant, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?. In: **A paz perpétua e outros opúsculos filosóficos**. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013b, p. 09-18.

Kleingeld, Pauline. **Kant, History, and the Idea of Moral Development**. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 16, No. 1 (Jan., 1999), pp. 59-80.

Klein, Joel Thiago. A relação entre educação e moral no horizonte da filosofia da história de Kant. **Filosofazer**, n. 32, p. 121-134, Jan/Jun. Passo Fundo, 2008.

Klein, Joel Thiago. A resposta kantiana à pergunta: que é esclarecimento?. **Ethic@**, v. 8, p. 211-227, 2009.

Klein, Joel Thiago. **Kant e a Ideia De Uma História Universal**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

Louden, Robert B. ‘Transformação total’: Por que Kant não desistiu da educação. **Studia Kantiana**, 22, dezembro, 2016.

Marques, Lorena F. P. **A relação entre sociabilidade insociável e teleologia na filosofia prática de Kant**. Dissertação [mestrado] - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2018.

Munzel, G. Felicitas (2002). 12. „Doctrine of Method” and „Closing” (151 - 163). In: Otfried Höffe (ed.), **Immanuel Kant: Kritik der Praktischen Vernunft**. Akademie Verlag. pp. 177-189.

Santos, Leonel Ribeiro dos. A educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant. In: **Filosofias da Educação**, ed. Lúcia Schneider Hardt e Rosana Silva de Moura (Orgs.), 21 - 59. Blumenau: EDIFURB. 2016.

Santos, Robinson dos. Educação Moral e Civilização Cosmopolita: Atualidade da Filosofia Prática de Kant. **Revista Iberoamericana de Educación**, n. 41/4. p. 1-10, Fev., 2007.

Timmermann, Jens. **Autonomy, Progress and Virtue: Why ant has Nothing to Fear from the Overdemandingness Objection.** *Kantian Review*, 23, 3, 379-397 © Kantian Review, 2018.

Tonetto, Milene C. **A dignidade da humanidade e os deveres em Kant.** *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 24, n. 34, p. 265-285, jan./jun. 2012.

Yovel, Yirmiyahu. **Kant and the Philosophy of History.** Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.