

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ROGÉRIO DO AMARAL SANTOS

**KANT E O PROBLEMA DA LIBERDADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA
METAFÍSICA DOS COSTUMES**

GUARULHOS

2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ROGÉRIO DO AMARAL SANTOS

**KANT E O PROBLEMA DA LIBERDADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA
METAFÍSICA DOS COSTUMES**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Codato

GUARULHOS

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, Rogério do Amaral

Kant e o problema da liberdade na Fundamentação da metafísica dos costumes / Rogério do Amaral Santos. – Guarulhos, 2014.

85 f.

Orientador: Luciano Codato

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2014

Título em inglês: The Problem of Freedom in Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals

1. Liberdade 2. Moral 3. Imperativo Categórico 4. Metafísica
5. Autonomia I. Título

ROGÉRIO DO AMARAL SANTOS

**KANT E O PROBLEMA DA LIBERDADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA
METAFÍSICA DOS COSTUMES**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Guarulhos, 30 de novembro de 2014.

Prof. Dr. Luciano Codato – Orientador – Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos – Examinador externo – Universidade Federal do ABC

Profª. Drª. Marília Lopes de Figueiredo do Espírito Santo – Examinadora externa –
Universidade de São Paulo

Dedico este trabalho ao meu filho Renato

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Isa, pelo amor e carinho, e pela compreensão nesses quase três anos de dedicação a um objetivo que, por vezes, me manteve ausente da vida familiar.

Aos meus pais e irmãos pelos esforços sem medidas a mim concedidos.

Aos funcionários do PPG de Filosofia da Unifesp que de alguma maneira contribuíram com meus estudos. Também recorro os professores com os quais tive oportunidade de cursar disciplinas: Marcelo Silva de Carvalho, Edson Teles, Alexandre Carrasco e Cesar Ribas Cezar, todos foram personagens importantes para minha maturação acadêmica.

Aos professores Fernando Costa Mattos e Marília Espírito Santo por suas críticas e sugestões, tanto na qualificação quanto na defesa desta dissertação. Tenho que agradecer à Marília, também, pelo mini-curso ministrado sobre a *Fundamentação* que me ajudou na compreensão de passagens difíceis desse texto.

Aos meus companheiros de trabalho pelo diálogo descontraído nos intervalos, cujo objetivo era acalmar o estressante ritmo das classes lotadas das escolas da rede pública.

Para agradecer a meu orientador, Luciano Codato, eu não saberia usar as palavras apropriadas, mas quero expressar aqui minha gratidão por sua dedicação. Tenho que agradecer-lo, também, por direcionar minha pesquisa, no início confusa, a um objetivo exequível, por sugerir e me enviar por e-mail uma ampla bibliografia, alertar sobre traduções duvidosas e textos inadequados, e pela paciência e compreensão em relação às minhas diversas limitações de horários.

Enfim, agradeço a Deus por direcionar diversas pessoas e situações à minha vida, sem as quais esta etapa, quase cumprida, não seria possível.

“A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu vôo”.

Immanuel Kant

RESUMO

A partir da consciência do dever, a liberdade humana deve ser entendida, segundo Kant, como condição e fundamento da lei moral. De que modo conciliar, entretanto, a liberdade das ações com a obediência a uma lei? A fim de responder a essa questão, trata-se de distinguir os conceitos kantianos de "liberdade transcendental", "liberdade prática" e "autonomia". Em linhas gerais, a liberdade transcendental depende da solução da *Crítica da razão pura* à terceira antinomia, operada pela distinção fenômeno/coisa em si, que torna as afirmações sobre a necessidade da natureza e sobre a liberdade da vontade proposições não contraditórias. Por sua vez, a liberdade prática, ainda de acordo com a primeira *Crítica*, designa aquilo que comumente se entende por livre-arbítrio, pressuposto da responsabilidade moral dos agentes. Quanto ao conceito kantiano de autonomia, ele é tematizado explicitamente, pela primeira vez, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e apresenta-se como a terceira dentre as fórmulas principais do imperativo categórico, aquela que “unifica em si as outras duas”, isto é, as fórmulas da lei universal e da humanidade. Repensar, a partir de Kant, uma ética do dever, diferentemente de uma ética da virtude, e o problema da liberdade humana exige o estudo desses dois textos, escolhidos como etapas obrigatórias para quaisquer tentativas de reelaboração dessas questões tradicionais em termos contemporâneos.

Palavras chave: Kant, Metafísica, Liberdade, Autonomia, Imperativo Categórico

ABSTRACT

According to Kant, human freedom is the ground of moral law. In what sense, however, freedom of action agrees with obedience to law? To answer this question it is necessary to distinguish Kant's concepts of "transcendental freedom", "practical freedom" and "autonomy". In the *Critique of Pure Reason*, transcendental freedom depends on the solution of the third antinomy. The thesis on the freedom of the will and the antithesis on the necessity of nature can be considered as non-contradictory statements by means of the distinction between phenomenon and noumenon. Still according to the first *Critique*, practical freedom refers to what is commonly meant by free choice, and concerns to the moral responsibility of agents. Finally, as to the Kantian concept of autonomy, it is subject of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. It consists of the third among the three main formulas of the categorical imperative, and "unites in itself the other two", the formula of universal law and the formula of humanity. Any attempt to understand, in contemporary terms, the problem of human freedom as well as an ethics of duty require the analysis of these Kantian concepts.

Keywords: Kant, Metaphysics, Freedom, Autonomy, Categorical Imperative

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - O PROBLEMA DA TERCEIRA ANTINOMIA E A SOLUÇÃO KANTIANA	17
1.1 Metafísica como ciência e revolução copernicana	18
1.2 Síntese a priori	22
1.3 Antinomias	24
1.4 Possibilidade da liberdade na solução da terceira antinomia	26
1.5. Liberdade transcendental e liberdade prática	32
CAPÍTULO II - IMPERATIVO CATEGÓRICO, DEVER E LEI MORAL NAS SEÇÕES I E II DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES	36
2.1 Revolução copernicana no uso prático da razão	37
2.2 Boa vontade	39
2.3 Dever	44
2.4 Fórmulas do imperativo categórico	51
2.4.1 Fórmula da lei universal	54
2.4.2 Fórmula da humanidade	55
2.4.3 Fórmula da autonomia	59
2.5 Lei moral	62
CAPÍTULO III - A LIBERDADE COMO AUTONOMIA DA VONTADE NA SEÇÃO III DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES	65
3.1 Pressuposição da liberdade como propriedade de todos os seres racionais	65
3.2 Interesse da moralidade	69
3.3 Possibilidade do imperativo categórico	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

INTRODUÇÃO

A inquietação com a pergunta "o que é a liberdade?" é motivada pela vida cotidiana. Diante das diversas respostas na tradição, não é de espantar a controvérsia sobre o que vem a ser o agente efetivamente livre. As pessoas nem sempre se perguntam objetivamente sobre isso, o que não significa que não reajam frente a uma situação de negação da liberdade. Se perguntássemos a qualquer pessoa o que lhe é mais importante, muitas talvez respondessem como o grande dramaturgo brasileiro: "*A liberdade é mais importante que o pão*", diria Nelson Rodrigues. Se logo em seguida perguntarmos sobre a questão do dever, possivelmente a resposta obtida será sobre algo em oposição à liberdade.

Na introdução dos *Prolegômenos*, Kant declara ter despertado de seu "*sono dogmático*" pela leitura de Hume. Aos 59 anos, filósofo já consagrado, admite com a publicação dessa obra em 1783, ter vivido num *sono profundo* e reconsidera sua posição como autêntico pensador. Como se sabe, Kant se viu despertar de sua condição natural de pensador dos problemas metafísicos em sentido tradicional, assim como de seu dogmatismo quanto ao pressuposto de que as qualidades que representamos nos objetos pertencem a eles como são em si mesmos (em vez de remeterem às condições transcendentais de nossas representações). Essa mudança, postura antidogmática, reflete-se também nas considerações sobre a ação humana. Assim como na teoria, também na prática a objetividade depende do sujeito transcendental. Ambos, não apenas o uso teórico da razão, mas também seu uso prático, reivindica a universalidade e a necessidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Em relação ao dogmatismo e ao antidogmatismo vários intérpretes, a começar por Schopenhauer¹, denunciam um possível recuo de Kant, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, em relação ao idealismo que seria característico da primeira edição. Como ensina Rubens Rodrigues Torres Filho, especialmente problemática é, no segundo prefácio, a declaração: "tive que suspender o saber para obter lugar para a

¹ Schopenhauer acusa Kant, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, de ter recaído no dogmatismo, banido, aparentemente de uma vez por todas, na primeira edição, para acomodar de volta a velha coisa em si dos dogmáticos, amenizando assim seu confronto com a teologia. A recaída dogmática caracterizada na filosofia teórica concretiza-se na filosofia prática quando Kant, com os postulados da razão prática, recupera "pela porta dos fundos" os velhos preconceitos metafísicos – Deus, alma imortal e liberdade.

crença" (B XXX).² Essa passagem refere-se à limitação da razão especulativa e à ampliação prática da razão pura. Entretanto, se, por um lado, tal limitação é negativa (supressão do saber das coisas em si), por outro, ela mostra-se positiva, na medida em que garante à razão, no âmbito teórico, o caminho seguro da ciência e, principalmente, sustenta que pode haver um uso prático da razão (obtenção de um lugar para o não-saber, isto é, para a crença ou a fé).

Kant pretende dar sentido propriamente crítico, isto é, não-dogmático, às ideias de Deus, da liberdade e da alma humana. Não “pela porta dos fundos”, como acusa Schopenhauer, mas pelo mesmo procedimento que justifica a distinção das "coisas em geral" em fenômenos e númenos. Distinção essa que, tomando o objeto em uma dupla significação, torna possível admitir, além da necessidade da natureza, também a liberdade da vontade, pois a lei da causalidade natural é aplicada ao objeto representado apenas como fenômeno ("nas ações visíveis"), e não como númeno. Se é preciso distinguir o aparecer e a coisa em si, pode-se pensar a liberdade humana no âmbito da moral sem cair em contradição com a necessidade da natureza no âmbito da física. Na medida em que é submetida ao mundo sensível, minha vontade não pode ser livre, mas, na medida em que diz respeito à coisa em si, abre-se para ela a possibilidade de ser livre. De acordo com o segundo prefácio à *Crítica da razão pura*, se a liberdade da vontade humana não é contraditória com a necessidade da natureza, se uma ação livre é ao menos pensável, mesmo que não possa ser conhecida, então a crítica da razão, a partir de sua função negativa de limitação, adquire também uma função positiva de ampliação.

Tendo vivido no século das luzes, Kant é um divisor de águas que se ocupa da liberdade em termos laicos, evitando antigas fundamentações de procedência religiosa. Parte de uma concepção da liberdade humana “como a faculdade de começar por si mesma um evento” (*Prol.* §53; A 152). Mesmo utilizando velhos conceitos para lhes dar novos sentidos, Kant revoluciona a forma tradicional de pensar a liberdade das ações e,

² Seguindo Rubens Rodrigues Torres Filho e a tradução de Luciano Codato (ainda não publicada) optamos por “crença” e não “fé”, porquanto esta se relaciona estritamente à religião, a primeira é um termo mais abrangente não denotando algo como um dom, o que justamente é a fé – a primeira das virtudes teológicas. Julgamos, portanto, que crença se encaixa melhor no propósito de Kant de atribuir à escolha essa mudança de paradigma. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B XXX. Trad. Luciano Codato. [iné dita]

com isso, a moralidade. É unicamente no poder da razão pura, e não nas leis divinas, nas leis naturais ou na tradição, que se pretende sustentar a lei moral.

Apesar do conceito de liberdade ser indispensável para o uso prático da razão, Kant não parte inicialmente desse tema, tampouco das questões tradicionais sobre a existência de Deus e a imortalidade da alma. Segundo Otfried Höffe:

A fim de conduzir a filosofia ao caminho seguro de uma ciência, Kant deixa de lado, primeiramente, a investigação sobre Deus, a liberdade e a imortalidade. Ele começa num ponto mais básico e pergunta se a filosofia primeira, a metafísica, pode ser ciência. Antes de investigar, a partir de seus princípios, nosso mundo natural e social, a filosofia tem a tarefa de examinar a sua própria possibilidade. A filosofia não vai mais começar como metafísica; ela começa como teoria da filosofia, como teoria de uma metafísica científica.³

A intenção de Kant é clara no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*. Ele protela o tema da liberdade das ações em função da pergunta pelas condições de possibilidade do discurso filosófico. Afirmar a liberdade humana sem antes distinguir os conceitos de liberdade transcendental, liberdade prática e autonomia, por exemplo, implicaria esquecer que tal conceito é antes uma ideia da razão pura. Tramitar por esse caminho para além da experiência conduz a razão humana, "sem prévia crítica" (B XXVII), a ilusões que terminam historicamente nos erros metafísicos. Kant encontra na metafísica um teatro de disputas infundáveis (A VII). De maneira trágica: "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" (A VII).

A estratégia de Kant é averiguar, como em um tribunal jurídico, que pretensões da razão podem ser legítimas. A função da *Crítica da razão pura* é condenar suposições infundadas e, a partir do exemplo da matemática e da física, bem conduzir o pensamento metafísico ao seguro caminho de uma ciência. É então que encontramos a tese de que Kant pretende fundamentar uma metafísica científica, mediante um modo de pensar original. A filosofia inaugurada com a *Crítica* deverá ser capaz de expor de

³ HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XX.

modo sistemático o poder da razão pura e de circunscrever o âmbito de seu uso legítimo independente da experiência, sem recair nos antigos dogmas da metafísica. Nossa intenção é mostrar em que sentido, mediante a investigação da lei moral como imperativo categórico para o ser humano, constitui-se um domínio próprio ao uso prático da razão, inacessível ao seu uso teórico. Esclarecemos que essa dissertação faz parte de um projeto mais amplo que tem como objetivo também saber como conhecemos a liberdade, mas que nesse primeiro momento trataremos apenas da primeira questão.

A presente dissertação pretende discorrer sobre um dos principais temas do pensamento kantiano, considerado no prefácio à *Crítica da razão prática* como fundamental para a totalidade do sistema da razão pura.⁴ Trata-se de perguntar, em termos bastante amplos, como é possível, segundo Kant, a liberdade? O texto principal onde essa questão aparece de forma precisa e primeiramente é a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, procurando-se investigar os argumentos que buscam fundamentar os princípios universais e necessários da ação humana. A liberdade é uma ideia da razão, conceito racional puro, absolutamente independente da experiência. Daí a questão kantiana: em que sentido se pode tornar essa ideia realizável na experiência? Com base nessas considerações, nosso trabalho é dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo, procuramos examinar, em linhas gerais, a terceira antinomia e sua solução na *Crítica da razão pura*. Em seguida, fazemos um esboço da distinção entre as ideias de liberdade transcendental, de liberdade prática ou livre arbítrio e de autonomia, com base em alguns textos do período crítico.

No que diz respeito à liberdade transcendental, tratada principalmente na primeira crítica, mais do que prová-la, a estratégia de Kant consiste em mostrar que a razão pura não pode provar sua impossibilidade. Se por um lado não se pode sustentar qualquer conhecimento sobre a liberdade, o que seria inconsistente com o antidogmatismo da filosofia crítica, por outro se habilita uma causalidade livre sem contradição com as leis da natureza numa mesma ação. Nos termos dos *Prolegômenos*: ideias transcendentais não servem para nos instruir positivamente, mas para eliminar afirmações audaciosas do *materialismo*, do *naturalismo* e do *fatalismo*, que estreitam o

⁴ BECKENKAMP, J, O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, 2006, p. 35.

campo da razão, e para criar assim um espaço, fora do domínio da especulação, para as ideias morais (Prol. A 186).

A liberdade prática é aquela que atribuímos a nós mesmos enquanto agentes racionais capazes e responsáveis por ações livres. Assim, podemos demonstrar a liberdade prática por experiência, diz Kant (A 802/B 830). Pois, essa liberdade diz respeito à independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade (A 534/B 562). Por isso o arbítrio humano não é *arbitrium brutum*, como no caso dos animais, determinado; mas *arbitrium liberum*, livre. Nos *Trabalhos preparatórios à Doutrina do direito (Vorarbeiten zur Rechtslehre)*, o termo arbítrio designa a faculdade prática do ser humano considerado não como número, mas como fenômeno.⁵

A liberdade prática tem seu fundamento na liberdade transcendental, isso quer dizer que um agente só pode ser livre em sentido prático se o for em sentido transcendental. No entanto, se toda ação autônoma é uma ação livre e, por sua vez, tem seu fundamento na liberdade transcendental, nem toda ação livre é autônoma.

O segundo capítulo pretende abordar os conceitos de imperativo, dever e lei moral nas seções I e II da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Kant se propõe como objetivo a investigação e a fixação do princípio supremo da moralidade. Já no prefácio, discorre sobre a necessidade de se determinar *a priori* a lei moral pela razão, e não pela experiência. Não fosse expurgada de tudo que é empírico, estaria comprometida a necessidade e a universalidade da lei moral.

A revolução copernicana operada por Kant na filosofia especulativa ecoa também em sua filosofia prática. A moralidade humana, à semelhança do conhecimento humano, nada tem passivo. Se só conhecemos *a priori* das coisas aquilo que nelas pomos, só agiremos moralmente se esse princípio que determina a ação for determinado *a priori* por nós mesmos.

Para Kant, uma ação só terá valor moral se for praticada por dever, isto é, pela necessidade de agir por respeito à lei. Por sermos finitos, não somos determinados a agir exclusivamente por nossa razão, estamos sujeitos também a inclinações, de modo que a lei aparece na forma de imperativo. Kant distingue os imperativos em duas espécies, os

⁵ Cf. TREVISAN, Diego Kosbiau. *A metafísica dos costumes: a autonomia para o ser humano*. [Dissertação de Mestrado/USP] São Paulo: 2011. p. 227.

hipotéticos e o categórico, cuja fórmula universal é bem conhecida: *age apenas segundo uma máxima pela qual possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal* (A 52). Apesar de o imperativo categórico ser apenas um é possível ao menos cinco formulações, que na verdade são apenas formas de exprimir leis objetivas e necessárias da razão a uma vontade imperfeita, como a vontade humana.

Por fim, no terceiro capítulo analisaremos o conceito de autonomia da vontade na seção III da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Kant parte inicialmente do método analítico nas seções I e II, com o intuito de alcançar o princípio supremo da moralidade. Com a descoberta das limitações desse método, ele cede lugar para o método sintético (procedendo antes a uma análise crítica da razão), por meio do qual tenta fundamentar um princípio moral universal transitando da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura. Assim evidenciar-se-á que o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade (A 97).

Sobre o método sintético, Kant recorrerá a ele por ser o único capaz de alargar o nosso conhecimento, mas diferentemente da Crítica da razão pura, na *Fundamentação* não se trata mais do conhecimento especulativo, mas do conhecimento prático. Nesse sentido, a expansão do conhecimento prático é a possibilidade real da moralidade para os seres humanos. De tal modo, para fundar uma moral universal, à semelhança das ciências, Kant pautou-se em princípios *a priori* e necessários, como o imperativo categórico, apresentado no segundo capítulo como fundamento da moralidade para os seres humanos. Porém, somente no terceiro capítulo, o imperativo categórico – uma proposição sintética *a priori* – será provado por meio de uma dedução transcendental, que justificará a possibilidade da conexão entre a vontade humana e a lei moral.

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DA TERCEIRA ANTINOMIA E A SOLUÇÃO KANTIANA

“A razão só compreende o que ela mesma produz
segundo o seu projeto” (B XVIII)

Antinomia é uma forma retórica de argumentação, citada por Quintiliano em seu *Instituto de oratória*, na qual teses opostas são apresentadas lado a lado.⁶ Kant utiliza essa forma de argumentação nas partes dedicadas à Dialética Transcendental em cada uma das três *Críticas*. No uso puro da razão, em que não se pode ser refutado pela experiência, trata-se de mostrar a contradição entre afirmações igualmente justificáveis. A importância da compreensão das antinomias se dá pelo fato de revelarem a necessidade da crítica da razão.

Diferentemente de seu uso pelos antigos, a dialética, redefinida como lógica da aparência, é usada por Kant para expor juízos que se apresentam como verdadeiros, mas no fundo são ilusórios. Outra novidade no procedimento kantiano consiste em que as ilusões criticadas não são aquelas nascidas do discurso sofisticado, em que se intenciona persuadir “gente sensata” a respeito de teses falsas. Antes são ilusões necessárias, que decorrem de maneira natural e inevitável da razão humana (A 298/B 355).

No prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant comenta essa situação dramática: “a razão humana sente-se importunada por questões a que não pode se esquivar, pois lhe são propostas pela própria natureza da razão; mas também não pode resolvê-las, pois ultrapassam toda a capacidade da razão humana” (A VII). É sem culpa que cai nesse impasse. Ao elevar-se nas abstrações que caracterizam seu uso puro,

⁶ CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro, Zahar, 2000. p. 28

a razão humana acaba por lançar mão de ideias que são consideradas como se correspondessem a objetos dados na experiência.

Kant insiste em que é “inevitável e natural” a razão humana assim proceder. Porém, ao apresentar a problemática das antinomias, a finalidade é sacudir a razão da sonolência provocada por convicções ilusórias, evitando duas alternativas que resultam na morte da filosofia saudável: o desespero cético – eutanásia da razão pura – e a obstinação dogmática – apego a uma posição a despeito da contrária (B 434). O papel das antinomias na origem do projeto da crítica da razão é comentado por Kant em sua correspondência: "meu ponto de partida não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a Antinomia da razão pura... foi ela que me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou à crítica da própria razão, para fazer cessar o escândalo de uma aparente contradição da razão consigo mesma"⁷.

As soluções de Kant às quatro antinomias apresentadas na *Crítica da razão pura* consistem, basicamente, em mostrar que elas nascem do insucesso da razão em compreender seus limites, ao confundir os fenômenos com as coisas em si. Nosso estudo, em específico, da terceira antinomia – que apresenta o conflito entre a afirmação e a negação da causalidade livre – visa compreender a possibilidade da liberdade humana como espontaneidade absoluta ou, mais precisamente, liberdade transcendental. Esse primeiro passo na análise do problema da liberdade será acompanhado, neste capítulo primeiro, por uma exposição geral sobre a chamada "revolução copernicana" (B XVI).

1.1 Metafísica como ciência e revolução copernicana

Por não ser o tema principal de nosso estudo, não nos deteremos exaustivamente na "transformação do modo de pensar" referente ao uso teórico da razão. Embora nos concentremos no uso prático da razão, a fim de compreender Kant é preciso considerar, segundo Michel Puech, a crise da metafísica tradicional em confronto com a nova física, no contexto histórico e filosófico do século XVIII. O eixo do problema consiste na

⁷ KANT, I. Carta a Garve, 21 de novembro de 1798 (AA 12: 257). Apud CODATO, Luciano. *Origens da reflexão transcendental: dois ensaios sobre Kant*. [Dissertação de Mestrado/USP] São Paulo: 1997.

questão da causalidade e suas consequências não apenas na teoria, mas também na prática.⁸ A liberdade, considerada em sentido estrito, consiste no início absoluto de uma série causal. Kant a define, na *Crítica da razão pura*, como “faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo” (A 450/ B 478).

Na Introdução aos *Prolegômenos a toda metafísica futura*⁹, Kant declara: “Minha intenção é convencer todos que creem na utilidade de se ocupar da metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: «de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível»” (*Prol.* A 4). No segundo prefácio à *Crítica da razão pura*, um dos objetivos declarados é conduzir a metafísica ao “caminho seguro da ciência”, a partir dos exemplos da matemática e da física (B X). Logo no início do segundo prefácio, o motivo do projeto é baseado em uma questão de fato: “Só o resultado permite imediatamente julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não a via segura da ciência” (B VII). Em primeiro lugar, a lógica fornece um exemplo de ciência propriamente dita, mas ela obteve sucesso pelas restrições de seu método e de seu objeto: “Os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja sua origem ou objeto, quer encontre em nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais)” (B IX). Analisando, em segundo e terceiro lugares, a matemática e a física, Kant ressalta que elas trilharam o caminho seguro da ciência ao determinarem *a priori* seus respectivos objetos. A matemática, desde os tempos mais remotos, de maneira totalmente pura, isto é, anterior e independentemente da experiência; a física, a partir dos sécs. XVI e XVII, de maneira parcialmente pura, isto é, mediante fundamentos *a priori*, mas recorrendo também ao método experimental (B X).

⁸ PUECH, M. *Kant et la causalité: Étude sur la formation du système critique*. Paris: Vrin, 1990. p. 214.

⁹ Kant não pretendia que os *Prolegômenos* fossem utilizados por aprendizes, mas por “futuros mestres”. Dois anos depois da publicação da primeira *Crítica*, em 1783, o texto é uma resposta à primeira onda de objeções à *Crítica da razão pura*. Kant destaca as motivações metafísicas do projeto, mas distingue o criticismo e o dogmatismo ao explicitar os acontecimentos que acabaram por despertá-lo de seu sono dogmático, desde o problema de Hume.

Diante do sucesso da matemática e da física, Kant constata que a metafísica não trilhou o caminho seguro da ciência, não obstante ser mais antiga e capaz de sobreviver mesmo que as outras fossem aniquiladas em tempos de barbárie (B XIV). Sobre o estatuto epistemológico da metafísica, em comparação com a matemática e a física, Kant observa: “Não há dúvida, pois, de que até hoje seu método tem sido um mero tateio e, o que é pior, entre meros conceitos” (B XV). Diante dessa situação desfavorável à investigação do supra-sensível, as questões que levam à *Crítica* são compreensíveis: por que a metafísica ainda não encontrou o caminho seguro da ciência? Por que a natureza inculcou em nossa razão, dentre suas inevitáveis preocupações, as questões acerca do incondicionado? É possível, enfim, conduzir a metafísica ao caminho seguro da ciência?

Em analogia com a transformação do modo de pensar na matemática e na física, Kant propõe semelhante transformação na metafísica. Até então sempre se supôs que nossas representações deviam se regular pelos objetos. Mas todas as tentativas para descobrir *a priori* algo sobre eles, por meio de conceitos, de modo a ampliar nosso conhecimento, fracassaram sob esse pressuposto. Daí a proposta metodológica de Kant: “[...] experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados” (B XVI). Essa transformação no modo de pensar pretende-se análoga à revolução ocorrida na física moderna:

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis (B XVI).

Conforme a *revolução copernicana*, o caminho a ser explorado pela metafísica depende do novo estatuto concedido à subjetividade como fundamento de nossas representações dos objetos: “Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente

representar essa possibilidade" (B XVII). Trata-se, portanto, de inverter os polos da relação tradicional entre o ser e o conhecer: "a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori*" (B XVII).

No que diz respeito à matemática e a física, o que nelas há de racional é conhecido *a priori* e, segundo Kant, tal representação deve referir-se a seu objeto mediante a determinação de seu conceito. Para alcançar o sucesso da matemática e da física, a metafísica deve determinar *a priori* seu objeto, tanto no uso teórico como no uso prático da razão, referentes à metafísica da natureza e à metafísica dos costumes (B X). Contudo, diferentemente do âmbito da teoria, ainda é preciso, no âmbito da prática, tornar real o próprio objeto de modo a determiná-lo mediante seu conceito.¹⁰

Essa transformação no modo de pensar enfrenta dificuldades no emprego da revolução copernicana além das leis *a priori* da natureza. Na *Crítica da razão pura*, cabe à Analítica Transcendental assegurar o caminho seguro da ciência à parte da metafísica que se ocupa do uso de conceitos *a priori* na experiência (B XVIII). Kant expõe a dificuldade no que diz respeito à parte da metafísica que, por definição, deve se ocupar do uso de conceitos *a priori* além da experiência:

Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que desse modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial dessa ciência (B XIX).

Mesmo que o caminho seguro da ciência possa ser garantido à metafísica quando se trata do uso da razão no âmbito da natureza, ainda será preciso resolver esse problema epistemológico quando se trata do uso da razão além da natureza. Afinal, na medida em que se pretende pensar a liberdade como uma das expressões da ideia do incondicionado, de que adiantaria uma metafísica que não pudesse tratar de objetos

¹⁰ Nessa passagem do segundo prefácio, para evidenciar o risco de não separar o *a priori* e o *a posteriori*, Kant termina o parágrafo utilizando um exemplo cotidiano: "[...] pois é mau governo despender proventos levianamente, sem que posteriormente se possa distinguir, quando eles acabam, a parte da receita que pode suportar as despesas e a parte destas a reduzir" (B X).

metafísicos? O incondicionado nunca se encontra na experiência (A 510/B 538), ele é o termo a que a razão é levada em seu retorno ao absoluto.

1.2 Síntese a priori

Embora o objetivo de Kant seja conduzir a metafísica ao caminho seguro da ciência, a *Crítica da razão pura* ainda não é a metafísica propriamente dita, mas sua propedêutica (A 11/B 25). Ela pretende-se a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade do uso puro da razão mediante a determinação tanto de suas fontes como de sua extensão e limites; tudo isso, no entanto, a partir de princípios (A XII). Conforme a definição da *Crítica da razão pura* no segundo prefácio: “É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente não só descrevendo o contorno de seus limites, mas também toda sua estrutura interna” (B XXII-XXIII).

A fim de alargar nosso conhecimento de maneira não-dogmática, a fim de se tornar realmente científica, a metafísica não pode se restringir a um tratado do método, função que diz respeito à crítica (A 10/B 25). A propósito, Marco Zingano comenta que a história da razão, tal como apresentada por Kant em grandes linhas, constrói-se pelo fechamento de alternativas cuja última porta, estreita, é aquela aberta pelo próprio sistema crítico: “Esta crítica deve permitir à metafísica tornar-se científica, ainda que sua cientificidade não resida no saber controlado de um objeto, mas no método de análise do próprio saber e das manifestações culturais, surgido de uma história negativa, em que todas as soluções foram tentadas, antes de se chegar à reflexão crítica”¹¹. A dificuldade do projeto, nos termos dos *Prolegômenos*, é Kant se apoiar “num sistema que não põe como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão e que procura, pois, sem se apoiar em qualquer fato, tirar o conhecimento a partir de seus germes originais” (*Prolog.* A 38-39).

Da resposta de Kant à pergunta fundamental da *Crítica da razão pura* – “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” – depende a possibilidade de um objeto próprio

¹¹ ZINGANO, M. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 19.

à investigação filosófica, diferente dos objetos das ciências positivas.¹² Ou a metafísica vai além de juízos analíticos, ou ela deve renunciar ao estatuto científico da matemática e da física. Nos termos de Kant:

Na metafísica, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, deve haver juízos sintéticos a priori; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos a priori acerca das coisas, para explicá-los analiticamente; o que pretendemos, pelo contrário, é alargar nosso conhecimento a priori, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos a priori, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo menos em relação aos seus fins, consiste em puras proposições sintéticas a priori (B 18).

Esse conhecimento que independe da experiência e, ao mesmo tempo, é sintético, ou seja, tem por função ampliar nosso conhecimento, parece à primeira vista contraditório. Quando afirmo que "a linha reta é a mais curta distância entre dois pontos", essa não é uma proposição analítica, mas sintética. O conceito-predicado – *a mais curta distância entre dois pontos* – não pode ser extraído por análise do conceito-sujeito "linha reta", ele tem de ser-lhe acrescentado mediante um recurso à intuição, fundamento que torna possível a síntese (B 16). Kant sustenta que as “verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos *a priori*, e não empíricos”. Sua necessidade e sua universalidade não podem ser extraídas da experiência.

Assim como são sintéticos *a priori* os juízos da matemática (B 15), também o são os juízos da física. A lei de Lavoisier sobre a conservação da massa (“em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante”) ou a terceira lei de Newton sobre o movimento dos corpos (“em toda a transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra”) devem comprovar que “a ciência da natureza (*physica*) contém em si, como princípios, juízos sintéticos *a priori*” (B XVII).

¹² HÖFFE, O. *Op. cit.*, p. 50.

A justificativa dos juízos *sintéticos a priori* na matemática e na física é, segundo Otfried Höffe, pano de fundo da questão da possibilidade da metafísica como ciência. No projeto de Kant, “as condições que possibilitam a única objetividade da matemática e da ciência natural pura são as que decidem sobre a possibilidade de um conhecimento objetivo também fora da experiência, ou seja, sobre a possibilidade da metafísica como ciência”.¹³ Em vista dos critérios epistemológicos da *Crítica da razão pura* , não há alternativa para o estatuto científico da metafísica, também ela deve conter juízos dotados de necessidade, universalidade e fecundidade.

1.3 Antinomias

Kant testemunha no parágrafo 50 dos *Prolegômenos* : “Esse produto da razão pura em seu uso transcendente [as ideias cosmológicas] é seu fenômeno mais admirável, aquele que, dentre todos, age de maneira mais eficaz para despertar a Filosofia de seu sono dogmático e a impelir para a árdua empreitada da crítica da razão” (*Prol.* § 50, A 142). A propósito dos “raciocínios dialéticos da razão pura”, objeto do livro segundo da *Dialética Transcendental* , eles “são sofismas não dos homens, mas da própria razão pura” (A 339/B 397). As três espécies de raciocínios dialéticos, inevitáveis ao mais sábio dos seres humanos, consistem nos paralogismos, nas antinomias e no ideal de um Ser realíssimo. Uma vez advertidos pela crítica da razão, talvez possamos evitar os erros decorrentes dos raciocínios psicológicos, cosmológicos e teológicos. Mas nunca poderemos nos libertar da ilusão que nos leva ao incondicionado como objeto comum às respectivas ideias das metafísicas especiais (A 339/B 397). A ilusão transcendental é necessária porque se encontra na própria natureza da razão humana.

A ideia do incondicionado impõe-se a nós mediante o princípio: “ *se é dado o condicionado, então é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado* ” (A 409/B 436). Que não possamos evitar a ilusão de completude da série como totalidade absoluta das condições, porém, não significa que não devamos recusar validade objetiva à ideia do incondicionado. Em virtude da confusão entre os

¹³ HÖFFE, O. *Op. cit.* p. 53.

fenômenos e as coisas em si mesmas, os erros metafísicos viciam as provas da imortalidade da alma, da finitude do mundo e da existência de Deus, argumentos que terminam por reificar as ideias da razão pura.

O problema das antinomias não é inventado arbitrariamente por Kant, mas constatado com perplexidade, como se observa nos *Prolegômenos*: “Eis aqui, pois, o mais estranho fenômeno da razão humana, de que não se pode mostrar nenhum exemplo em qualquer outro dos seus usos” (*Prol.* § 52; A 144). As quatro teses e suas respectivas antíteses são as seguintes:

1. Tese

O mundo, segundo o tempo e o espaço, tem um começo (limite)

1. Antítese

O mundo, segundo o tempo e o espaço, é infinito

2. Tese

Tudo, no mundo, é constituído pelo simples.

2. Antítese

Nada é simples, mas tudo é composto.

3. Tese

Há no mundo causas através da liberdade

3. Antítese

Não há liberdade, mas tudo é natureza.

4. Tese

Na série das causas do mundo existe um ser necessário

4. Antítese

Nessa série, nada é necessário, mas tudo é aí contingente.

A perplexidade associada às antinomias consiste em que, apesar de contraditórias, tanto as teses como as antíteses são igualmente demonstráveis. Lado a lado na terceira antinomia, a afirmação e a negação da liberdade revelam que “a razão vê-se assim dividida consigo mesma, situação acerca da qual se alegra o céptico, mas que lança o filósofo crítico na reflexão e inquietude” (*Prol.* § 52; A 145). Se a antítese da terceira antinomia tivesse mais força que a tese, se a negação da liberdade tivesse mais força que sua afirmação, a razão teria conseguido provar que a espontaneidade absoluta das ações de um ser intramundano seria impensável.¹⁴ Subjacente ao conflito de jurisdição das leis que regulam o sensível e o inteligível está o problema da indistinção dos objetos em geral como eles nos aparecem e como são sem si mesmos.

1.4 Possibilidade da liberdade na solução da terceira antinomia

A Dialética Transcendental nos mostra que as metafísicas especiais cometem o erro de confundir os fenômenos com as coisas em si mesmas. A solução da terceira antinomia permite a passagem da teoria à prática, assegurando a esta seu lugar na crítica da razão. A estratégia é dissolver a contradição entre a tese e a antítese para que a causalidade possa se aplicar aos fenômenos como causalidade determinada e às coisas em si como causalidade livre. Para provar que a razão pura seja prática não basta providenciar regras para sua ação, antes a motivação para agir deve poder ser independente de todos os impulsos e inclinações sensíveis.

É preciso compreender que “a distinção entre os conceitos relativos à coisa em si e à coisa enquanto fenômeno não é objetiva, mas simplesmente subjetiva. A coisa em si não é outro objeto, mas outra relação (*respectus*) da representação como mesmo objeto”.¹⁵ No segundo prefácio, Kant argumenta que é preciso considerar um mesmo objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como ele nos aparece e como é em si mesmo (B XXVII). Se essa distinção, embora necessária, não tivesse sido feita, a primeira

¹⁴ TORRES FILHO, R.R. *Op. Cit.* p.11.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Waelhens e Biemel. Paris: Gallimard, 1981. p. 93-94.

consequência seria a negação da liberdade, uma vez que não teria cabimento a ideia do incondicionado como início absoluto de uma série causal:

Suponhamos agora que se não tinha feito a distinção, pela nossa crítica considerada necessária, entre as coisas como objetos da experiência e essas mesmas coisas como coisas em si. Então o princípio de causalidade e, conseqüentemente, o mecanismo natural da determinação das coisas deveria estender-se absolutamente a todas as coisas em geral, consideradas como causas eficientes (B XXVII).

A primeira consequência da indistinção entre o em si e o para nós seria, em suma, o determinismo. Quanto à segunda consequência, cairíamos em contradição se afirmássemos que algo pode estar submetido à necessidade da natureza e, ao mesmo tempo, ser livre:

De um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no mesmo sentido, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia (B XXVII).

Enquanto submetida ao sensível, minha vontade não pode ser livre, mas, por outro lado, enquanto participante do inteligível, abre-se para ela a possibilidade de ser livre. Ao distinguir o fenômeno da coisa em si, pode-se pensar a liberdade sem cair em contradição com a natureza. O mesmo evento pode ser conhecido no espaço e no tempo como algo submetido à necessidade da natureza, embora também possa ser pensado como efeito da liberdade da vontade atuando além do espaço e do tempo:

Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto

pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja contradição (B XXVIII).

Em virtude da operação que atribui dupla significação a um mesmo objeto, considerado como fenômeno e como coisa em si mesma, torna-se possível admitir o princípio de causalidade no âmbito da natureza e no âmbito da liberdade sem contradição (B XXVII).

As coisas em si, ainda que não possam ser conhecidas, podem ser pensadas. Uma vez reduzido ao fenômeno tudo que podemos conhecer sobre as relações causais no uso teórico da razão, basta que possamos pensar a causalidade como coisa em si para justificar a possibilidade do uso prático da razão:

Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas (B XXVI).

Conforme o comentário de Rubens Rodrigues Torres Filho: “recolocados os conceitos em seus devidos lugares, a utilidade, aparentemente apenas negativa, da crítica da razão mostra o quanto tem de positivo”¹⁶. Kant pretende mostrar, por um lado, que o conhecimento *a priori* dos objetos pode ter validade somente no campo da experiência. Por outro lado, pretende mostrar que a limitação das categorias à experiência não representa toda a finalidade da filosofia. Como observa Gérard Lebrun: “Limitar-se a isso seria permanecer prisioneiro de um dos prejuízos que a crítica está encarregada de destruir”¹⁷. Trata-se, então, não só de fundar a teoria das condições *a priori* dos objetos, mas também das condições da possibilidade da ação humana relacionada ao problema

¹⁶ TORRES FILHO, R.R. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. In *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 11.

¹⁷ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 2002. p. 49.

da liberdade. A respeito da noção de liberdade no segundo prefácio, Torres Filho ressalta que ela é oferecida como *modelo*, pois também as noções de Deus e da alma poderiam ser reelaboradas a partir do mesmo procedimento.¹⁸

O ponto nevrálgico da terceira antinomia consiste basicamente em saber, segundo Kant, se: “[...] todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade, ou se não poderão ambas verificar se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva” (A 536/B 564). O conflito antinômico entre a causalidade segundo a natureza e causalidade da liberdade exprime-se nestas duas proposições:

TESE

A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para explicá-los (A 444/B 472).

ANTÍTESE

Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza (A 445/B 473).

Kant apresenta as duas posições para mostrar que resultados opostos decorrem de argumentos igualmente consistentes. Defender uma das posições, tanto a tese, que afirma a causalidade da liberdade, quanto a antítese, que afirma a causalidade da natureza, é arbitrário: não consultamos a pedra de toque da lógica da verdade, mas unicamente nosso interesse, [...] declaramos por uma parte, de preferência à outra, sem que a causa de tal preferência tenha sido uma compreensão mais aprofundada do objeto (A 465/B 493).

A prova da tese consiste em mostrar que se tudo o que acontece exige um estado antecedente, então não se pode supor que esse estado antecedente sempre tenha existido. Assim a proposição segundo a qual a causalidade só é possível segundo as leis da natureza admite um princípio subordinado e nunca um primeiro início:

Consequentemente, temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de

¹⁸ TORRES FILHO, R.R. *Op. cit.*, p. 12-13.

fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (A 446/B 474).

Bernard Carnois observa que a ideia da liberdade transcendental deriva da própria natureza da razão, essa ideia responde a uma exigência legítima da razão especulativa.¹⁹ No que diz respeito à causalidade, a experiência é incapaz de satisfazer a necessidade da razão de chegar ao incondicionado: “todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza” (A 533/B 561). Visto que nunca se obtém, desse modo, a totalidade das condições da causalidade, a razão “cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que outra causa tenha que lhe ser anteposta para determiná-la a agir segundo a lei do encadeamento causal” (A 533/B 561).

A prova da antítese, por sua vez, consiste basicamente em mostrar que só na natureza podemos procurar a conexão e a ordem dos acontecimentos no mundo. A independência em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da *coação*, mas é também uma libertação *do fio condutor* de todas as regras. Com efeito, não podemos dizer que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomam o lugar das leis da natureza, pois se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, mas tão-só natureza:

A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis; pelo que a primeira sobrecarrega o entendimento, é certo, com a dificuldade de remontar, cada vez mais alto, na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a sua causalidade é sempre condicionada, mas promete, em compensação, uma unidade da experiência universal e conforme a lei; enquanto, pelo contrário, a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada (A 447/B 475).

¹⁹ CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Seuil, 1973. p. 37.

Nas observações em relação à tese, Kant declara que a liberdade deve ser entendida como poder de iniciar por si mesma uma série de estados sucessivos. Na antiguidade, exceto Epicuro, todos admitiam um primeiro motor, causa livremente atuante. Não tiveram coragem de tornar concebível um primeiro começo a partir da simples natureza. Já sobre a antítese, Kant mostra que admitir a liberdade, entendida como poder de iniciar as mudanças no mundo, é admitir algo externo ao mundo, que extrapola qualquer experiência possível. Se existisse tal liberdade, ela teria que ser independente de leis. Desse modo, não se poderia pensar a natureza, pois esta é constituída justamente por leis imutáveis que interagem mecanicamente, dando unidade aos fenômenos.

Perante esse conflito da razão pura entre a liberdade e a natureza, a solução não está em se posicionar favoravelmente em relação à tese ou a antítese. Esse método de assistir a um conflito de afirmações ou, antes, de provocá-lo, não para se pronunciar a favor de uma ou de outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será resultante de uma ilusão, pode-se denominar método cético (A 424/B 451). Para Kant, o *método* cético é totalmente diferente do *ceticismo*, princípio de uma alegação artificial de ignorância, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar segurança em parte alguma (A 424/B 452). Em seu sentido kantiano, “o método cético aspira à certeza e procura o ponto de desarmonia numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência” (A 424/B 452). Contudo, é preciso advertir que o método cético, em si mesmo, para as questões da razão, não é satisfatório, mas preliminar; serve para despertar-lhe cautela e indicar-lhe os meios da investigação (A 769/B 797). Em resumo, “o cético é o vigilante que conduz o raciocinador dogmático a uma saudável crítica do entendimento e da própria razão” (A 769/B 797).

O problema das antinomias, proposto estrategicamente diante da disputa de duas visões opostas e contraditórias sobre a causalidade, é “a melhor pedra de toque da nomotética” (A 424/B 452). Mostra à razão humana que, em suas especulações abstratas, ela não percebe os passos em falso de seu natural caminhar. Simplesmente ter posto o problema já seria um serviço considerável à razão humana, mesmo se sua solução não fosse dada. Ao menos aquilo que era tomado por verdadeiro é tido agora como ilusão natural (*Prol.* A 157-158).

É impossível sair do conflito da razão consigo mesma enquanto se tomarem os objetos do mundo sensível não por simples fenômenos, mas por coisas em si mesmas (*Prol.* A 157-158). A estratégia kantiana de solução desse mal-entendido resulta na conciliação entre a liberdade e a natureza. A noção de liberdade assegurada até aqui é a liberdade transcendental, que se refere ao saber especulativo (A 803/B 831). Kant chama de liberdade transcendental a espontaneidade absoluta que dá início a partir de si a uma série de fenômenos:

(...) temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por outra causa anterior, segundo leis necessárias isto é, uma *espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (A 446/ B 474).

É de suma importância frisar que, depois da terceira antinomia, fica solucionado apenas o problema da possibilidade da liberdade de nossa vontade, ou seja, a possibilidade lógica e não o problema mesmo da liberdade das ações humanas de acordo como o uso prático da razão, exigido para fundamentação da moralidade. Em todo caso, a noção de liberdade transcendental, embora insuficiente, é necessária para dar sentido não só à noção de liberdade como autonomia, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas também à noção de liberdade prática, ainda na *Crítica da razão pura*. Nos termos de Kant: “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (A 534/B 562).

1.5. Liberdade transcendental e liberdade prática

A liberdade no sentido prático é definida por Kant como independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade (A 534/B 562). Para confirmar que esse sentido da liberdade é diferente daquele da liberdade transcendental, é preciso notar que “a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência” (A 802/B 830). Assim, ressalta Kant:

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes ao mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema (A 803/B 831).

Sobre a dependência da noção de liberdade prática em relação à liberdade transcendental, Kant reitera: “É sobretudo notável que sobre essa ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja essa ideia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade” (A 534/B 562).

Estas duas afirmações – “a liberdade prática pode ser provada por experiência” (A 534/B 562) e “conhecemos a liberdade prática pela experiência como sendo uma causalidade da razão na determinação da vontade” (A 803/B 831) – parecem descompassar com as afirmações anteriores – “o conceito prático de liberdade se fundamenta na ideia transcendental de liberdade” (A 533/B 561) e “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (A 534/B 562). Paulo Cesar Nodari defende a tese de que a divergência é aparente e que existe compatibilidade entre as afirmações da dialética transcendental e do cânon da razão pura. Mais ainda, o correto entendimento dessa compatibilidade permite uma compreensão do projeto kantiano em seu sentido amplo.

Nodari apresenta três argumentos para desfazer o aparente descompasso. Primeiro, no contexto da terceira antinomia, é admitida uma espontaneidade absoluta como início primeiro não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade. Segundo, a liberdade transcendental, espontaneidade absoluta, pode ser considerada o fundamento transcendental da liberdade prática, ou seja, permanece totalmente independente da natureza.²⁰ Kant declara:

A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em

²⁰ NODARI, P.C. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS, 2009, p. 146.

grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação. É, no entanto, verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada (A 448/B 476).

Para Nodari, não há incompatibilidade entre a liberdade transcendental e a liberdade prática, pois “Kant, na dialética transcendental, não teve a pretensão de provar a realidade da liberdade, mas tão-somente a possibilidade de pensar uma causalidade a partir da liberdade sem contradizer-se com a causalidade a partir da natureza, deixando, assim, aberta a possibilidade do uso prático da razão pura”.²¹ Por fim, o último argumento contra a incompatibilidade entre a liberdade transcendental e a liberdade prática é um alerta de que o cânon da razão pura não esgota as questões morais. Ainda que sejam mencionados alguns fundamentos da filosofia moral, Kant afirma que “o proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo” (A 796/B 823). Cabe à *Fundamentação da metafísica dos costumes* e à *Crítica da razão prática* dar continuidade ao projeto e aprofundar a filosofia moral.

Kant menciona poucas vezes o conceito de livre arbítrio na primeira *Crítica*, talvez porque este esteja relacionado diretamente ao âmbito sensível de nossas ações e não a seu âmbito inteligível (B 548/B 576). Sobre o arbítrio, que é de caráter fenomenal, Kant escreve:

Um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis (A 534/B 562).

É preciso distinguir entre arbítrio animal (*arbitrium brutum*) e livre-arbítrio (*arbitrium liberum*). Enquanto o primeiro é determinado apenas por impulsos sensíveis, o segundo é determinado independentemente deles. O ser humano não é condicionado a agir mediante seus impulsos sensíveis. Suas ações são representações da razão e tudo que se

²¹ NODARI, P.C. *Op. cit.* p. 148.

encontra em ligação com ela, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático* (A 802/B 830). O arbítrio humano não é *arbitrium brutum*, arbítrio animal, pois ainda que sejamos afetados por impulsos sensíveis, não somos determinados por eles. O arbítrio humano é, antes, *arbitrium liberum*, pois ainda que sejamos afetados por impulsos sensíveis, podemos agir por representações da razão.

Nos *Trabalhos preparatórios à Doutrina do direito*, o termo arbítrio designa a faculdade prática do ser humano considerado não como número, mas como fenômeno.²² O arbítrio do ser humano reporta-se a certa causalidade da razão na medida em que esta mostra, em seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais das ações (A 549/B 577). Porém, o arbítrio não pode ser confundido com o fundamento livre da ação humana, pois “os fenômenos supõem sempre uma coisa em si e a anunciam, quer se possa ou não conhecer de modo mais preciso” (*Prol.* § 57, A 171). Visto que tem caráter fenomenal, o livre arbítrio é incapaz de “iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos” (A 534/B 562).

²² Cf. TREVISAN, Diego Kosbiau. *A metafísica dos costumes: a autonomia para o ser humano*. [Dissertação de Mestrado/USP] São Paulo: 2011. p. 227.

CAPÍTULO II

IMPERATIVO CATEGÓRICO, DEVER E LEI MORAL NAS SEÇÕES I E II DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Neste segundo capítulo pretendemos abordar os conceitos de boa vontade, dever, imperativo e lei moral nas seções I e II da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Estes, embora, sejam conceitos da razão em seu uso prático, são determinados *a priori* e não pela experiência. Mas antes de analisarmos o uso prático da razão, faz-se necessário mostrar a mudança da abordagem kantiana em relação aos seus precursores. “A razão humana, aqui como sempre no seu uso puro, enquanto lhe falta a crítica, experimentou primeiro todos os caminhos errados antes de conseguir encontrar o único verdadeiro” (A 89).

Conforme Jerome Schneewind, Kant inventou uma nova maneira de compreender a moralidade e a nós mesmos como agentes morais.²³ Essa virada na compreensão da moralidade é correlata à descoberta da filosofia transcendental que define o criticismo, comumente caracterizada como "revolução copernicana". Paralela a essa mudança se encontra a forma de proceder no uso prático da razão. O *saper aude!* sugerido por Kant aos leitores no contexto da revolução francesa é colocado na prática, primeiramente, por ele mesmo, ao ousar questionar toda a tradição, propondo uma nova forma de se pensar a moral.

Iniciaremos este capítulo apresentando a mudança da abordagem kantiana sob o emblema da revolução copernicana, agora estendida ao âmbito prático. Mudança, obviamente, não em relação ao pensamento de Kant, que deve ser entendido como um sistema, em que tanto o uso especulativo da razão como seu uso prático são fruto do mesmo problema, a saber: "como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?". Mudança,

²³ SCHNEEWIND, J.B. Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant. In GUYER, P. (Org.). *Kant*. Trad. C. Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 369.

bem entendida, em relação a todas as abordagens anteriores ao criticismo,²⁴ consideradas por Kant heterônomas.

2.1 Revolução copernicana no uso prático da razão

Kant adota o emblema da "revolução copernicana" que define o criticismo também nas considerações sobre a ação humana. Paul Guyer afirma que, depois de Kant, ninguém mais poderia jamais conceber nem a ciência nem a moralidade como uma questão de recepção passiva de uma realidade ou verdade externa.²⁵ Assim como na teoria, também na prática a objetividade depende do sujeito transcendental.

A revolução no uso prático da razão é a descoberta da autonomia da vontade como o princípio supremo da moralidade.²⁶ Pouco antes da publicação da primeira obra de cunho especificamente prático, Kant publica um pequeno texto intitulado *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*²⁷ De acordo esse texto, *menoridade* é a incapacidade de se servir do próprio entendimento sem a tutela de outrem. É a si próprio que se deve atribuir essa menoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de decisão e de coragem necessárias para utilizá-lo de modo autônomo. “Sapere aude! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento”.²⁸ Kant insiste em que cada um de nós recuse permanecer sob tutela, ou seja, que exerçamos nossa autonomia, pois não preciso de um livro que possua entendimento por mim, um diretor espiritual que possua consciência em meu lugar, um médico que decida acerca de meu regime. Caso fosse assim, nunca precisaríamos nos esforçar e usar nossa inteligência. Devemos, pois, pensar e decidir por nós mesmos, inclusive na vida cotidiana.

²⁴ Quanto às abordagens posteriores ao criticismo, é importante mencionar, de passagem, sem nos aprofundarmos no problema, o quanto a modernidade se afasta daquilo que Kant entendia por razão prática. Como observa Gérard Lebrun, é graças a Kant que podemos dissociar a razão técnica, burocrática, instrumental, da razão prática. Ainda hoje a razão é concebida como um instrumento de não-liberdade. O que se considera racional é na verdade uma redução da prática à técnica, que desemboca num total desconhecimento da liberdade. A revolução operada por Kant no uso prático da razão nada tem a ver com o positivismo. Ao contrário, em sentido kantiano, “o positivista está para o racionalista autêntico como o sofista estava para o filósofo”. LEBRUN, G. Apresentação. In: ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 14.

²⁵ Cf. GUYER, P. (Org.). *Kant*. Trad. C. Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 19.

²⁶ Cf. CARNOIS, B. *Op. cit.* p. 80.

²⁷ O título original é *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, publicado em Königsberg em 1784.

²⁸ KANT, I. Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? In: *Textos seletos*. Trad. F. de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 64-65

Ousar trilhar o próprio caminho, fazendo uso da própria razão, é um pressuposto essencial também para uma filosofia moral que se pretende fundamentar *a priori*:

Uma revolução poderá talvez ocasionar a queda do despotismo pessoal ou de uma opressão ávida e ambiciosa, mas não estará jamais na origem de uma verdadeira reforma da maneira de pensar; novos preconceitos servirão, assim como os antigos, de rédeas ao maior número, incapaz de refletir.²⁹

Partindo da suposição de que todas as pessoas podem fazer uso da própria razão se não lhes faltar decisão e coragem, Kant acredita que o indivíduo racional tem em si mesmo a força para fundamentar uma moral que seja objetiva, ou seja, válida universalmente. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele afirma que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida” (A 34). Todas as tentativas heterônomas de fundamentar a ética em algo externo, em tradições humanas ou na revelação divina, são rejeitadas por Kant. Toda autoridade tem de se justificar perante a razão. Dessa forma, nem Deus nem a história podem ser a origem e o fundamento da validade moral, devemos “fundamentar a lei moral na própria razão prática pura e tão-somente nela”.³⁰

Nos termos de Kant: A presente *Fundamentação* nada mais é do que a busca e fixação *do princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral (A XV). O princípio supremo da moralidade não pode ser extraído de nenhum conhecimento empírico, contingente. Exatamente na pureza da sua origem reside a sua dignidade de princípio supremo (A 34). É da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, de modo a determinar o âmbito de todo o conhecimento racional prático, mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática (A 35).

Kant busca provar a capacidade do ser humano de ser conduzido pela razão prática pura de maneira livre. Pois a todo ser racional que tem uma vontade temos que

²⁹ KANT, I. Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? In: *Textos seletos*. Trad. F. de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 64-65.

³⁰ NODARI, P.C. *Op. cit.* p. 159.

atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade (A 101). Num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos. As ações humanas, na medida em que se provarem racionais, devem assegurar seu caráter livre:

como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (A 101).

2.2 Boa vontade

No prefácio à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant se pergunta se não seria necessário elaborar uma filosofia moral expurgada de todos os elementos empíricos (A VII). Uma filosofia moral cujo fundamento não deve ser buscado na natureza humana nem nas circunstâncias do mundo, mas *a priori* na própria razão (A VIII). Convém a uma filosofia moral, na medida em que é pura, a ideia de lei. Em sentido moral, como fundamento de uma obrigação, uma lei deve conter em si necessidade absoluta. O mandamento “não deves mentir”, por exemplo, deve valer absolutamente não apenas para o ser humano, mas para todos os seres racionais, finitos, como no caso do ser humano, e infinito, como no possível caso de Deus, entendido como ser perfeitamente racional. Kant pretende mostrar que, apesar de afetado por inclinações, o ser humano é capaz de chegar à ideia de uma razão pura prática, ainda que não seja dotado da força necessária para adotá-la *in concreto* em seu modo de vida (A IX). No projeto de Kant, uma “metafísica dos costumes é indispensavelmente necessária” não só por motivo de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos em nossa razão. No que se refere à moralidade, “os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento” (A IX-X).

Na primeira seção, o que efetivamente constitui o fio condutor da investigação é o conceito de *boa vontade*, já considerado desde a primeira frase.³¹ Nada pode ser considerado como bom sem limitação, neste mundo e fora dele, a não ser uma boa vontade (A 1). Longe de ser um conceito introduzido no texto arbitrariamente, a boa vontade é estabelecida a partir do método analítico, que percorre o caminho do conhecimento comum até a determinação de seu princípio supremo (A XVI). Kant distingue o método analítico e o método sintético nos *Prolegômenos*:

"O método analítico, enquanto oposto ao método sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até às condições sob as quais unicamente é possível. Neste método de ensino, empregam-se muitas vezes apenas proposições sintéticas; a análise matemática é disso um exemplo; e seria melhor chamá-lo método *regressivo*, para distingui-lo do método sintético ou *progressivo*" (Prol. § 5 nota 1, A 41).

O ponto de partida do argumento na *Fundamentação* é, pois, o conhecimento moral comum, explicitado por vários exemplos de juízo moral sobre as ações. Por meio do método analítico se observa aquilo que o senso comum considera moralmente certo ou errado, ou seja, o conceito dado de moralidade consiste no padrão de medida dos juízos (A 20). Essa via de investigação, porém, deve levar não à fundamentação do princípio supremo da moralidade, mas a sua obtenção de modo regressivo. Apesar da investigação desse conceito ser de muita serventia, não basta alcançá-lo, é preciso explicar sua possibilidade. O método analítico exige que se tome o conceito dado de moralidade como aquilo cuja realidade objetiva precisa ser estabelecida na *Fundamentação*.³² O conceito dado de moralidade não é expresso nem por uma tautologia nem por um axioma, ou seja, não é expresso por nenhuma proposição cuja evidência, nem discursiva nem intuitiva, seja imediata. Por isso será preciso estabelecê-lo também segundo o método sintético, chamado progressivo.³³

³¹ Cf. ALMEIDA, G.A. Introdução do tradutor. In *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 27.

³² Cf. ALMEIDA, G.A. Introdução do tradutor. In *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 27.

³³ Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* nota 12, p. 52.

Guido de Almeida observa que a definição da boa vontade, ou antes, do que é moralmente bom, não pode ser uma definição *nominal*, que manifeste tão-somente o sentido que o filósofo decidiu conferir ao termo, pois nesse caso não poderia ser aceita como definição de um conceito dado. Ela é, antes de tudo, o resultado da simples distinção entre o bom, o útil e o agradável, mais precisamente, da suposição de que o conceito do bom tomado em sentido moral é especificamente distinto do conceito do bom no sentido do útil e do agradável. Pois enquanto o útil e o agradável são pensados como aquilo que é bom sob uma condição subjetiva particular, o moralmente bom tem de ser definido como aquilo que é bom independente de qualquer condição subjetiva particular e, neste sentido, incondicionalmente bom.³⁴ Dessa forma, a definição de boa vontade não é arbitrária, mas fruto de uma constatação racional acessível ao conhecimento moral comum.

A boa vontade é boa não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer, isto é, considerada em si mesma (A 3). Assim, contrariamente à tradição, Kant desconsidera como bens ilimitados, por exemplo, os dons da natureza – entendimento, engenho³⁵, poder de julgar – e as qualidades do temperamento – coragem, decisão, constância de propósito –, pois ainda que sejam “coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama caráter” (A 1).

Para algo ser considerado como absolutamente bom, não pode ser utilizado como meio para fazer o mal. Mesmo algumas qualidades essenciais em todo ser humano, como moderação nas paixões, autodomínio e sobriedade, se não forem guiadas por uma boa vontade, podem se tornar muitíssimas más. Kant cita o exemplo de um malfetor que, por possuir “sangue frio”, torna-se mais perigoso e mais abominável aos nossos olhos do que se não possuísse essa qualidade (A 2-3). Assim também podemos tomar por empréstimo vários exemplos de nosso cotidiano que nos fazem perceber quão

³⁴ ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* p. 28-29

³⁵ Paulo Quintela traduz *Witz* por argúcia de espírito. Guido de Almeida faz uma tradução mais literal e utiliza a palavra "engenho", mesmo com o prejuízo causado pelo uso antiquado do termo em português. O termo foi definido na *Antropologia.*, 1ª parte, § 44, como poder de atinar o universal que corresponde ao particular e é aí traduzido por Kant em latim como *ingenium*. Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* nota 1 da 1ª seção, p. 147.

astuta é a constatação de Kant acerca da boa vontade. A capacidade de um orador de efetuar discursos eloquentes pode servir para despertar a mente mais apática, encorajando-a para tomar partido de uma causa justa, mas também para persuadir as mentes menos esclarecidas a seguirem um ideal tirânico ou mesmo doentio, como nos diversos movimentos nazifascistas do século XX e nos atuais movimentos pseudo-religiosos de diferentes credos.

No caso dos ‘dons da fortuna’ - poder, riqueza e honra -, ainda que possamos desejá-los, o que é razoavelmente conveniente, deles não podemos afirmar serem bens ilimitados como a boa vontade. Mesmo a saúde, o bem-estar e todo tipo de contentamento com o próprio estado a que damos o nome de felicidade, eles não podem ser considerados fins em si mesmos. Eles dão certo ânimo que, muitas vezes, desanda em soberba, se não existir também a boa vontade (A 1-2). Os dons da fortuna são bens apenas se combinados à boa vontade. A riqueza, por exemplo, que pode servir para saciar a fome de muitas pessoas, também pode servir de motivo para se envaidecer e, assim, desprezar os mais pobres, se conduzida por uma má vontade. Portanto, entre os dons da fortuna, tampouco encontramos um bem ilimitado que se equipare à boa vontade.

Diferentemente dos dons da natureza e da fortuna, que precisam ser combinados com a boa vontade para serem considerados bens, a boa vontade é boa não por aquilo que efetua ou consegue obter, mas tão-somente pelo querer (A 3). Isso quer dizer que a boa vontade é boa por si mesma, incondicionalmente. Ela deve ser estimada mais do que o resultado que por meio dela se poderia obter em favor de qualquer inclinação. Segundo Kant:

Mesmo que a essa vontade, devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta, faltassem inteiramente recursos para impor sua intenção; mesmo que, por mais que se esforçasse, ainda assim nada conseguisse e restasse apenas a boa vontade (certamente não como um mero desejo, mas enquanto mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso poder); ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo (A 3).

Independente da utilidade ou inutilidade, a boa vontade não é modificada, no sentido de ser adicionado ou subtraído algo a ela. A utilidade seria apenas como que o

engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores (A 3). A boa vontade tem valor não pelo fim a ser realizado, não pelo contexto no qual se encontra, tampouco por algo externo, seu valor é inerente. A metáfora de Kant ilustra uma situação em que a utilidade é apenas aparente, *chamariz* para atrair a atenção dos ignorantes, “mas não para recomendá-la aos conhecedores e determinar o seu valor” (A 3). Se depois de todos nossos esforços, mobilizando todas nossas forças, nada surgir da boa vontade que seja útil, ela continuaria ainda brilhando³⁶ por si mesma. Nos termos de Kant: “A boa vontade é uma condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade” (A 2), não é na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser, contudo, o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade (A 7).

Quanto mais uma razão cultivada se dedica à intenção de gozar a vida e a felicidade, tanto mais o ser humano se aparta do verdadeiro contentamento. Muitas pessoas, nomeadamente as mais experimentadas no uso da razão, se quiserem confessá-lo, são acometidas por certo grau de *misologia*, quer dizer, de ódio à razão. Feito o balanço, descobrem que mais se sobrecarregam de fadigas do que ganham em felicidade, por isso mais invejam do que desprezam as pessoas menos instruídas e mais próximas do puro instinto natural, não tão influenciadas pela razão no que fazem ou deixam de fazer (A 5-6):

Se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra, a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão (A 4-5).

Kant nega que a um ser dotado de razão e vontade esteja assegurada a felicidade, ou seja, a felicidade não é a finalidade do ser humano. Fosse assim a natureza teria

³⁶ Kant utiliza a palavra “brilhar” duas vezes na *Fundamentação* para mostrar que a boa vontade deve ser valorada por si mesma, sem nenhuma relação com a exterioridade ou com determinado contexto (A 3, A 8).

escolhido o instinto. Ainda que a razão e a vontade não sejam a melhor escolha da natureza para assegurar a felicidade, elas são dadas ao ser humano. No argumento de Kant, o trecho em que se encontra a proposição a ser contestada vem na forma de uma objeção, logo após a afirmação da boa vontade como boa tão-somente pelo querer:

Há contudo nesta ideia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para a sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta ideia (A 4).

A resposta de Kant consiste em alegar que, se a razão foi – como afirma o objetor – dada ao homem pela natureza para algum fim, este não pode ter sido o de assegurar a autoconservação e a felicidade. Tal fim só poderia ser o de produzir uma vontade absolutamente boa. O intuito da natureza não é dar ao homem um instrumento adequado para a realização do seu desejo de ser feliz. Se a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade boa em si mesma (A 7).

2.3 Dever

Kant introduz o conceito de dever a fim de esclarecer o conceito de boa vontade. Trata-se de estabelecer, regressivamente, a condição sob a qual uma vontade é moralmente boa, isto é, de estabelecer o princípio cuja observância assegura a moralidade das ações. Saber que algo é bom não é suficiente para praticá-lo, razão por que o moralmente bom é pensado como dever, entendido como a necessidade de uma ação por respeito à lei (A 14).³⁷ O objetivo de Kant é mostrar que, mesmo diante de restrições e obstáculos subjetivos, as ações morais podem prevalecer, na medida em que o conceito de dever contém em si o de boa vontade. Ao invés desses empecilhos

³⁷ Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* p. 29.

ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, é mediante o dever que se pode distinguir se as ações são morais ou não. Quando uma ação é moral, ou seja, quando é praticada por dever, a boa vontade se faz brilhar com luz mais clara em meio à obscuridade das inclinações.

A necessidade de incluir no sistema da moralidade pura o conceito de inclinação, cuja origem é empírica, resulta da finitude do ser humano, ser não absolutamente racional (A 15/B 29). As inclinações são parte constituinte do ser humano. Por não termos o que Kant chama de “vontade santa”, que só pode, por sua própria constituição subjetiva, determinar-se pela representação do bem (A 39), o dever se torna necessário para nós. Diferentemente da vontade humana, afetada pela sensibilidade e cuja sujeição à lei não é automática, uma vontade santa age moralmente de modo espontâneo, sem esforço. Nos termos de Kant: “a vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa*, absolutamente boa” (A 86).

Como observa Schneewind³⁸, o dever é central na filosofia moral de Kant porque a tensão entre a razão e nossas inclinações faz parte de nossa experiência. Na medida em que uma ação, para ser considerada moral, tem que ser realizada por dever, ela consiste em uma ação obrigatória. O dever se diz de uma ação que uma vontade santa, absolutamente racional, faria necessariamente e que agentes não absolutamente racionais não fariam necessariamente, isto é, poderiam fazer por dever. Tal como é definido na *Fundamentação*: “a necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*” (A 86).

Além de esclarecer o conceito de boa vontade, tal como se verifica na *Fundamentação*, o conceito de dever serve para impedir que as inclinações convertam-se em móbeis das ações. A relação entre querer e dever já é comentada por Kant na *Crítica da razão pura*, no livro segundo da Dialética Transcendental:

Por muitas que sejam as razões naturais que me impelem a *querer* e por mais numerosos que sejam os móbeis sensíveis, não poderiam produzir o *dever*, mas apenas um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado, ao passo que o *dever*, que a razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade (A 548/B 576).

³⁸ SCHNEEWIND, J.B. *Op. cit.* p. 383.

Dever é um conceito que diz respeito à moral, não à natureza. É nesse contexto que se verifica a distinção kantiana entre ser e dever ser, ainda na *Dialética Transcendental*:

o *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que *deverá* acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedades *deverá* ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui. Este dever exprime uma ação possível, cujo fundamento é um simples conceito, enquanto o fundamento de uma mera ação da natureza terá que ser sempre um fenômeno. Ora, a ação *deverá* sempre ser possível sob as condições naturais, quando o dever se lhe aplica; mas estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenômeno (A 547-548/B 575-576).

As inclinações, “parte constituinte do ser humano”, como Kant observa na primeira *Crítica*, são um tema indispensável na *Fundamentação*, que as define como “dependência da faculdade apetitiva de sensações” (A 38). Que estamos lidando com um conceito oposto ao conceito de dever, mas não contraditório com ele, depreende-se do texto sobre a *Religião nos limites da simples razão*:

As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas e irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade.³⁹

Ao discutir se as ações são praticadas por dever ou não, Kant elimina de antemão as ações evidentemente contrárias ao dever. A discussão pertinente é a que se faz em torno das ações que podem ser confundidas com ações por dever quando na

³⁹ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 64.

verdade são frutos de inclinações, seja como princípio ou como fim. Três proposições são discutidas na análise da ação moral no caso do homem. A primeira proposição não se encontra expressamente como tal no texto, mas pode se admiti-la, segundo Guido de Almeida⁴⁰, implícita no contexto. É lícito supor uma lacuna no texto publicado, que se deveria talvez à supressão, voluntária ou acidental, de uma passagem do manuscrito original. Essa suposição é reforçada pelo fato de que, embora Kant mencione em A 13-14 uma segunda e uma terceira proposições, resumindo os resultados da análise do conceito de dever, em nenhum lugar encontramos a primeira proposição.

Para uma ação ter valor moral, ela deve ser determinada por dever. Kant apresenta quatro exemplos para ilustrar que ter uma boa vontade é estar decidido a agir por dever, não por inclinação: o exemplo da honestidade nos negócios; o da preservação da própria vida; o da caridade; e o da busca da própria felicidade (A 9- 12).

No exemplo da caridade, Kant afirma que ser caridoso quando se pode sê-lo é um dever. Três possibilidades são apresentadas, cada qual conforme o dever. No primeiro caso é analisada uma disposição natural em algumas pessoas. Muitas pessoas nascem com temperamento compassivo, e sem nenhum motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em ajudar pessoas à sua volta sem esperar nada em troca, simplesmente por prazer. Segundo Kant, por mais conforme ao dever e amável que seja essa ação, ela não tem conteúdo moral. Em algum momento uma ação como essa se unirá a outras inclinações, por exemplo, a honrarias. Assim, à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas *por dever*. Outra possibilidade é admitir que o filantropo, por conta de problemas pessoais, perdesse o gosto de ajudar as pessoas e, mesmo tendo possibilidade de fazê-lo, seu coração não mais se compadece pela infortuna alheia. Se apesar disso ele, superando sua insensibilidade e sem nenhuma inclinação para agir, praticasse a ação caridosa apenas por dever, só então ela teria autêntico valor moral. Por fim, a última possibilidade diz respeito a pessoas que, apesar de honradas em tudo, têm temperamento frio e indiferente às dores dos outros. São pacientes e resistentes em suas dores e por isso pressupõem e exigem as mesmas qualidades nos outros. Kant se pergunta: se a natureza não tivesse feito dessas pessoas filantropos, não poderiam elas também encontrar dentro de si algo que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do

⁴⁰ Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.*, nota 38 à 1ª seção, p. 152-153.

que o valor de um temperamento bondoso? Sim, Kant exclama. É justamente aí que se encontra o valor do caráter. Fazer o bem não por inclinação, mas por dever, caracteriza o mais elevado valor moral.

A discussão daquela que se supõe a primeira proposição termina com o exemplo bíblico do *amor ao próximo*:

E sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado (A 13).

Tal exemplo revela a radicalidade do amor que se estende mesmo aos inimigos. A coerência desse ensinamento de Jesus só é válida se concordamos que o amor diz respeito a um comportamento, e não a um sentimento. O primeiro é uma questão de escolha, o segundo dependeria de uma disposição natural. Como não ordenamos nosso sentimento, amar só pode ser um comportamento, portanto, uma ação por dever.

Na segunda proposição, consequência imediata da primeira, Kant declara: “Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na *máxima* que a determina” (A 13). A ação moral não depende daquilo que se almeja, que se alcança ou que se realiza, mas tão somente da representação que a determina. Conforme sua definição, “*máxima* é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (A 15). Isso quer dizer que, a partir de uma *máxima*, que representa um princípio de conduta, deve-se querer praticar uma ação ou ter intenção de praticá-la independente do fim que se visa. O valor moral não depende da realidade do objeto, mas apenas do “princípio do querer, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada”. Nossa vontade pode ser condicionada a agir por princípios materiais ou formais. Os princípios materiais são empíricos, têm

origem na sensibilidade, são fundamentados nas inclinações, portanto *a posteriori*. Já os princípios formais são *a priori*. Tendo a vontade que ser determinada por um dos dois princípios, ela terá que ser determinada pelo princípio formal do querer em geral, para ser considerada uma ação por dever (A 14).

É preciso compreender que o valor de uma ação moral fundamentada em certa máxima, ou seja, no princípio do querer, não é sinônimo de uma “ética das boas intenções” em seu sentido pejorativo (pois “de boas intenções o inferno está cheio”, reza o ditado). O conceito de querer não “significa um simples desejo, mas o emprego de todos os meios que estão em nosso poder” (A 3) para concretizar determinada ação. Essa segunda proposição (“Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”) poderia ser ilustrada com outro exemplo bíblico, o da *viúva pobre*.⁴¹ Aí o ensinamento de Jesus consiste em alertar para o perigo de olhar para o resultado das ações. Os pobres nunca tinham o suficiente para depositar no tesouro do Templo e sentiam vergonha de se aproximar dele, ao contrário dos ricos, que depositavam grandes quantias e faziam questão de serem notados. Jesus chama os discípulos e diz que uma viúva que depositou apenas duas moedinhas deu mais que todos os outros, pois enquanto os ricos davam somas exorbitantes, nada mais eram senão esmolas, enquanto a viúva deu tudo que tinha para viver. Uma ação por dever não só é aquela que não parte de uma inclinação, mas a que não depende em nada do propósito que se intenta atingir, prescindindo mesmo do objeto da ação e conduzindo-se tão-somente pela *máxima*, princípio subjetivo do querer.

Por fim, a terceira proposição é uma consequência das duas anteriores e pode ser descrita sob a fórmula: “*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (A 14). Dizer que essa proposição segue-se das duas anteriores equivale a confirmar que uma ação por dever precisa pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade:

Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma (A 14-15).

⁴¹ Mc 12:42; Lc 21:2

Nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a *lei* e, subjetivamente, o puro respeito por essa lei, a máxima de dar cumprimento a tal lei mesmo com a derrogação de todas as minhas inclinações. Mas é acrescentado algo à terceira proposição: o esclarecimento do que vem a ser o dever. Como observa Guido de Almeida, um ser racional só pode representar uma lei prática na medida em que a representa como um princípio *objetivo* da vontade, ainda que ela não seja o princípio *subjetivo* das suas volições, ou seja, só pode representá-la como algo que determina a vontade como um princípio dizendo o que devemos fazer, mesmo que de fato não o façamos.⁴² Portanto, é pelo fato de ter o ser humano a possibilidade de nem sempre agir a partir da determinação da razão que dele se deve exigir, então, a determinação do agir moral por respeito à lei como dever.⁴³ Segundo Kant:

nada senão a *representação da lei* em si mesma – que por certo só tem lugar no ser racional na medida em que ela, representação da lei, mas não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade – pode constituir o bem tão excelente a que chamamos moral, o qual já está presente na pessoa mesma que age segundo a representação dessa lei, mas não se deve esperar que provenha primeiro de tudo o efeito (A 15-16).

Ao final da discussão da terceira proposição (“*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”), Kant explica em nota de rodapé o conceito de respeito à lei como um conceito da razão:

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de

⁴² Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* nota 68 à 1ª seção, p. 156.

⁴³ Cf. NODARI, P.C. *Op. cit.* p. 176.

análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, *é ela* uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação (A 16).

Soa estranho Kant afirmar que reconhecemos imediatamente com o sentimento de respeito aquilo que é lei para nós, mas em Kant o sentimento moral consiste no sentimento de respeito pela lei, sendo que este não é patológico, ou seja, recebido por influência empírica, mas prático, pois “que se produz [a priori] através dum conceito da razão” (A 16). Daí a afirmação de Kant: esse tipo de sentimento “é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo” (A 16). Na segunda *Crítica*, Kant explica que como “a lei moral é móbil para [...] ação, ao ter influência sobre a sensibilidade do sujeito” (A 133), ela produz o sentimento de respeito, o qual, diz Kant, “não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima” (A 135).⁴⁴

2.4 Fórmulas do imperativo categórico

As três proposições tratadas anteriormente confluem, segundo Marco Zingano⁴⁵, para estabelecer o critério de universalidade através do qual a razão comum orienta-se no agir. Tal critério, no entanto, é insuficiente para garantir o que se reivindica. A razão comum tende naturalmente a atenuar as severas obrigações do dever, tentando adequá-las aos desejos e inclinações. Diante do perigo de se diluir em fontes simplesmente sensíveis, trata-se de adentrar ao campo da filosofia prática e assegurar sua coerência. A

⁴⁴ É preciso esclarecer que a figura do sentimento moral introduzida por Kant não pode ser compatível com a que é defendida por Hume, pois enquanto Kant sustenta que a sua origem é produzida a priori mediante um conceito da razão, Hume sustenta que o sentimento ou a consciência moral é de origem empírica e a posteriori. Cf. CHAGAS, Flávia C. Kant leitor de Hume: Sobre o sentimento moral. In: *Dissertatio*, 15-16, 2002, 87-101.

⁴⁵ Cf. ZINGANO, M. *Op. cit.* p. 42.

transição da filosofia moral comum para a metafísica dos costumes exige o reconhecimento de que, mesmo no conhecimento moral comum, todos os conceitos devem ser *a priori*:

Para avançarmos neste trabalho, porém, por uma gradação natural, [...] temos de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até o ponto em que dela brota o conceito de dever (A 36).

Para expor o dever como aquela forma que a lei moral aparece para seres racionais finitos, é preciso considerar que “todos os conceitos morais têm sua sede e origem na razão, aliás, isso tanto na razão humana a mais comum quanto na especulativa em sua mais alta medida” (A 34). Justamente em sua origem pura encontra-se a dignidade dos princípios práticos supremos, que devem valer não só para os seres humanos, mas para todo ser racional (A 35-36).

A transição no texto é feita mediante uma análise dos imperativos. Kant afirma que “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios” (A 36). É preciso compreender que o conceito de natureza abarca não só a parte material, mas também a parte formal, com suas leis universais. De acordo com a definição enunciada por Kant: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se um *mandamento* (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*” (A 37).

Todos imperativos se expressam sob a forma de um *dever* e mostram a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada em virtude da sua qualidade subjetiva (A 37). Se a vontade humana fosse perfeitamente boa, não precisaria ser obrigada pela razão, já que estaria submetida pela constituição da sua natureza a agir pela representação do bem:

Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Visto que se exige a razão para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que a razão prática. Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de

escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas se a razão por si só não determina suficientemente a vontade, esta está submetida ainda a condições subjetivas (certas molas propulsoras), que nem sempre concordam com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme à razão (como efetivamente acontece no caso dos homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação* (A 36-37).

Ora, se no ser humano a razão não é a única a determinar a vontade, mas as inclinações também podem afetá-la, então o que a razão reconhece como objetivamente necessário é subjetivamente contingente numa vontade limitadamente boa. Segundo Zingano, esta é a situação do ser humano: “o princípio subjetivo do agir, a máxima, concorda contingentemente com o princípio objetivo, a lei”.⁴⁶ A finitude da vontade humana como razão prática confirma-se pela comparação com a "vontade divina" e a "vontade santa", em que o querer concorda com o dever:

Eis por que, para a vontade *divina* e, em geral, para uma vontade *santa* não valem quaisquer imperativos; o verbo *dever* está aqui no lugar errado, porque o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana (A 39).

Para Kant o imperativo pode ser hipotético ou categórico. O primeiro representa a relação entre uma ação e qualquer coisa que se queira alcançar, ele não ordena a ação por si mesma, de forma absoluta, mas unicamente como meio para alcançar determinado fim. O segundo “seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a outro fim” (A 39). Como resume Valério Rohden, “o imperativo categórico afirma ‘tu deves’ independente de

⁴⁶ Cf. ZINGANO, M. *Op. Cit.* p.43

qualquer sucesso ou vantagem”⁴⁷. A compreensão do imperativo categórico, proposição sintético-prática *a priori*, a partir de suas possíveis formulações deve levar à noção de liberdade como autonomia da vontade.

2.4.1 Fórmula da lei universal

O imperativo categórico é apenas um: “*Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (A 52). Esse enunciado não designa a lei moral em si mesma, mas a forma como a lei moral aparece ao ser humano, cuja vontade não é perfeitamente racional. O imperativo categórico só pode ordenar a conformidade da máxima à lei, pois fazemos abstração da diversidade das ações ordenadas. Visto que a lei moral não é restrita por qualquer condição particular, pois de outro modo não seria uma lei, o imperativo categórico só pode ordenar a conformidade do particular ao universal. Como observa Guido de Almeida⁴⁸, ele exprime a forma dos mandamentos em geral de maneira análoga àquela pela qual a “lei da causalidade natural” exprime a forma das leis da natureza em geral.

A versão imperativa da lei moral aparece no texto em outras quatro fórmulas. Para facilitar a compreensão do imperativo categórico, Kant propõe a analogia entre a lei moral e a lei da natureza, ou melhor, a comparação entre a universalidade da lei da natureza e a universalidade do imperativo categórico. As coisas como fenômenos seguem estritamente leis *a priori* e necessárias. Daí a segunda formulação: *Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*. Para Guido de Almeida, a fórmula da lei da natureza nada acrescenta teoricamente à fórmula da lei universal e, a rigor, não pode ser considerada uma nova fórmula, “mas apenas como um guia prático para a ação”.⁴⁹ Trata-se, como observa Nodari, do esclarecimento da fórmula da lei universal.⁵⁰

⁴⁷ ROHDEN, V. A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, jan./abr. 2012, p. 29.

⁴⁸ ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* nota 133 à 2ª seção, p. 318-319.

⁴⁹ ALMEIDA, G.A. Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico. In DOMINGUES, I/PINTO, R.P.M./DUARTE, R. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 92.

⁵⁰ NODARI, P.C. *Op. cit.* p. 203.

O imperativo categórico serve como critério que permite ver se nossas máximas de ação são morais ou não. O teste das máximas é ilustrado por Kant com o auxílio de quatro exemplos: o do suicídio; o da falsa promessa; o do talento natural; e o do auxílio na necessidade. Esses exemplos evidenciarão duas coisas: primeiro, ao esclarecer a fórmula da lei universal com a fórmula da lei da natureza, Kant quer mostrar que impactos ocorreriam no mundo se nossa máxima fosse elevada a uma lei que todos devem necessariamente obedecer; segundo, nenhum dos casos exemplificados justifica a validade das máximas particulares como lei universal.

Algumas ações, como o suicídio e a falsa promessa, são de tal ordem que não se pode *pensar* sem contradição suas máximas como lei universal da natureza, menos ainda se pode *querê-las* como *dever*. O suicídio é contraditório com a natureza, em que tudo tende para a própria conservação. A falsa promessa, quando universalizada, termina por aniquilar a si mesma, pois em determinado momento será impossível prometer praticar uma ação, se todos fizerem falsas promessas. Nos exemplos do desenvolvimento do talento natural e do auxílio na necessidade não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas não se pode *querer* que suas respectivas máximas se ergam à universalidade de uma lei da natureza. Até pode ocorrer que uma pessoa, mesmo sabendo que possui determinado talento natural, não queira, por medo ou preguiça, desenvolvê-lo. Contudo, *querer* que essa máxima se torne uma lei universal é querer a estagnação do desenvolvimento cultural e social (A 57). O não auxílio na necessidade se universalizado ocasionaria um mundo onde as pessoas agiriam de forma a não prejudicar os outros, mas tampouco a ajudá-los. Poderia se conceber um mundo assim, mas não querê-lo, pois contradiria a vontade. Todos que se encontram em apuros desejam auxílio. Uma lei universal do não auxílio na necessidade negaria ajuda ao outro e conseqüentemente a si mesmo.

2.4.2 Fórmula da humanidade

Determinada a *forma* da máxima universalizável, é preciso agora determinar sua *matéria*, pois todas as máximas, segundo Kant, têm, com efeito, uma forma, uma matéria e uma determinação completa (A 80). Assim, a fórmula da humanidade é introduzida para esclarecer a matéria ou o fim de toda máxima. Essa afirmação poderia

ocasionar alguma confusão, pois na segunda proposição afirmamos que o valor da ação moral está não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina (A 13). Kant afirma que o “fundamento objetivo à autodeterminação da vontade é o *fim*”, e que este, “se é dado pela mera razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais”. Antes de apresentarmos a segunda fórmula do imperativo categórico, trata-se de esclarecer os conceitos de *meio* e *fim*, que justamente distinguem os imperativos hipotéticos do imperativo categórico. Nos termos de Kant:

Ora o que serve à vontade de fundamento objetivo de sua autodeterminação é o *fim*, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais. O que, ao contrário, contém tão-somente o fundamento da possibilidade da ação cujo efeito é um fim, é o que se chama de meio. O fundamento subjetivo da apetição é o impulso [*Triebfedern*, a mola propulsora]; o fundamento objetivo do *querer* é o *motivo*; daí a distinção entre fins subjetivos, que repousam sobre impulsos [molas propulsoras], e objetivos, que dependem de motivos, os quais valem para *todo ser racional*. Os princípios práticos são formais, quando abstraem de todos os fins subjetivos; mas são materiais, quando tomam por fundamento os fins subjetivos, por conseguinte certos impulsos [certas molas propulsoras] (A 64).

Os fins que um indivíduo se propõe a seu bel-prazer como efeitos de sua ação são sempre relativos, ou seja, não podem fornecer princípios universais válidos para todos os seres racionais. Todos esses fins são tão-somente fundamentos de imperativos hipotéticos. Agora, se houvesse algo *cujá existência em si mesma* tivesse valor absoluto, isso poderia, como fim em si mesmo, ser a base de leis determinadas, de modo que nesse algo estaria a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática (A 64).

O ser humano e, de modo geral, todo ser racional existe como fim em si mesmo. Em outros termos, o ser humano existe como valor absoluto, não meramente como meio à disposição para esta ou aquela vontade alcançar determinado fim. Tanto nas ações dirigidas aos outros como a nós mesmos devemos considerar o ser humano sempre como *fim*. Chama-se "pessoa", então, o ser racional que, pela sua natureza, “já assinala-o como fim em si mesmo”. Em contrapartida, chama-se "coisa" aquilo que tem valor

não absoluto, mas apenas relativo. Segundo Kant, se existe um princípio prático supremo e, no caso do ser humano, um imperativo categórico, “ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos, porque fim em si mesmo, um princípio objetivo da vontade que, por conseguinte, pode servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si*” (A 66).

Como princípio subjetivo, o ser humano representa a si mesmo e a humanidade como fim. Essa proposição prática não visa a um fim particular, mas universal. Ela exprime, portanto, “simultaneamente um princípio *objetivo*, do qual como princípio prático supremo se tem de poder derivar todas as leis da vontade” (A 66). A segunda formulação do imperativo categórico chama nossa atenção para aqueles que são afetados por nossas ações.⁵¹ Ela exprime-se sob a fórmula: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (A 66-67).

Como observa Christine Korsgaard, não há contradição em pensar a humanidade como fim em si mesmo, não obstante seja afirmado, em diversas passagens, que o valor moral de uma ação está tão-somente no respeito à lei.⁵² A humanidade como fim em si mesmo não tem a ver com o indivíduo, mas devemos respeitar os fins admissíveis dos outros. Só podemos fazer com que os outros sirvam aos nossos propósitos quando eles, como agentes morais, concordem com tal uso. Dessa forma, não podemos perseguir nossos fins se eles conflitam de maneira inadmissível com os fins de outrem.⁵³

Kant se propõe a examinar se é possível “levar a cabo” ou “pôr em obra” o projeto de derivar os diferentes deveres morais do imperativo categórico, tal como agora formulado. É preciso ‘derivar’ todas as leis da vontade do princípio objetivo baseado na representação de todo agente racional como fim em si mesmo. Trata-se de saber não se o imperativo é exequível⁵⁴, mas, na suposição de que seja, se ele serve para decidir se uma ação é ou não um dever (estrito ou lato, para consigo mesmo ou para com os

⁵¹ SCHNEEWIND, J. B. *Op. cit.* p. 389.

⁵² KORSGAARD, C. *Kant's Formula of Humanity*, 77 (1986): p. 183-202.

⁵³ SCHNEEWIND, J.B. *Op. cit.* p. 389.

⁵⁴ A questão de saber se o imperativo categórico é exequível, se é efetivamente um princípio para nossa vontade, não é outra senão a questão da possibilidade real do imperativo categórico, o que é reservado para a terceira seção. Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* nota 219 à 2ª seção, p. 330.

outros). Para ver se isso pode ser levado a cabo, Kant utiliza-se dos mesmos exemplos apresentados anteriormente.

Tomemos apenas dois dos quatro exemplos de Kant. O primeiro trata do suicídio e o objetivo é mostrar por que essa ação destoa do dever necessário para consigo mesmo. Se alguém destrói a própria vida, por exemplo, para evitar determinados problemas, está usando uma pessoa como mero meio para um fim particular. Visto que o ser humano não pode ser usado como fim particular para o que quer que seja, e visto que em todas as ações ele deve ser considerado como fim em si mesmo, então essa ação não pode ser considerada um dever. O segundo exemplo trata do respeito ao talento natural. Quanto ao dever contingente para consigo mesmo, não basta que uma ação não esteja em contradição com a humanidade em nossa pessoa como fim em si mesmo, ela deve ainda se *pôr* em favor da humanidade (A 68-69). Guido de Almeida comenta que a intenção de Kant é mostrar que a exigência de agir com base em máximas que permitam tratar a si mesmo e os demais como fins em si mesmos inclui a exigência de agir com base em máximas que contribuam positivamente para os fins da humanidade na pessoa de cada um.⁵⁵ É imprescindível ressaltar que o princípio da humanidade enquanto fim em si mesmo nada tem a ver com uma análise empírica. Kant apresenta duas razões para isso:

[...] *primeiro*, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; *segundo*, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura (A 70).

O fim em si mesmo se distingue de todo fim relativo na medida em que não é criação de uma vontade humana subjetiva. É, com efeito, um fim dado pela razão, de valor absoluto e válido para todos os seres racionais.⁵⁶ Se a fórmula da humanidade

⁵⁵ Ibidem. nota 231 à 2ª seção 331.

⁵⁶ Cf. PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p.168.

considerada como fim *em si mesmo* também está intimamente ligada ao conceito de liberdade, é porque o estabelecimento de fins é a marca essencial da liberdade.⁵⁷

2.4.3 Fórmula da autonomia

Kant sustenta que a terceira dentre as fórmulas principais do imperativo categórico – a fórmula da autonomia – contém as duas outras fórmulas principais, a fórmula da lei universal e a fórmula da humanidade. Isso significa que a fórmula da autonomia é resultante da consideração conjunta da *forma* e da *matéria* das máximas, componentes do imperativo categórico expressos, respectivamente, pela fórmula da lei universal e pela fórmula da humanidade. Tanto a primeira fórmula quanto a segunda contém implicitamente a fórmula da autonomia. Se posso reconhecer uma máxima como lei universal e agir segundo ela, chegando a considerar, tanto em minha pessoa como na pessoa do outro, a humanidade como fim em si mesmo, assim o faço por minha livre vontade, autonomamente.

Na terceira formulação, trata-se de determinar a propriedade que deve ter uma vontade capaz de querer o que é prescrito pelo imperativo categórico. Tal propriedade é a capacidade da vontade de legislar por si e para si mesma, sua capacidade de ser autônoma.⁵⁸ Kant afirma que “*são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade*”. A submissão à lei por uma vontade livre só acontece porque ela mesma é legisladora (A 70-71). Ao contrário das duas fórmulas principais apresentadas anteriormente, essa terceira fórmula principal não vem expressa literalmente na *Fundamentação*. A passagem que trata dessa proposição se encontra em A 76: “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como*

⁵⁷ Cf. ESPÍRITO SANTO, M.L.F.. *O princípio supremo da moralidade na Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant*. [Dissertação de Mestrado/UFRGS] Porto Alegre: 2007, p. 81.

⁵⁸ Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* p.36.

legisladora universal".⁵⁹ Em termos imperativos: age segundo uma máxima que permita considerar a vontade ao mesmo tempo como legisladora universal (A 76).

Essa nova formulação do imperativo categórico introduz um novo conceito, ou melhor, demonstra uma nova face da vontade, a de *ser legisladora*. A competência de instituir uma lei moral, que, como lei, só pode ser universal, depende da autonomia da vontade. Isso significa que primeiro a vontade é legisladora e só depois se submete à lei. Para Kant: "A vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)"⁶⁰ (A 70-71).

Kant distingue da autonomia da vontade sua heteronomia, ou seja, sua dependência de quaisquer outras condições senão dela mesma. Uma vontade que pudesse querer apenas sob determinadas condições não poderia ser universal; igualmente, se dependesse de outra lei senão da sua própria para legislar, como, por exemplo, da lei de sua constituição natural (que a tornasse solidária e compassiva), então seria a lei da natureza que asseguraria a conformidade por interesse à lei moral, e a vontade não poderia ser considerada autônoma. Nos termos de Kant:

[...] se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para a vontade de todo ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo, ao qual ela obedece, é incondicional, porque ele não pode ter qualquer interesse por fundamento (A 72-73).

Em resumo, na terceira fórmula, a incondicionalidade do imperativo categórico reside "na ideia da vontade de todo ser racional como *vontade legisladora universal*" (A 71).⁶¹

⁵⁹ Guido de Almeida apresenta em nota uma tradução mais literal dessa passagem: "nenhuma ação fazer segundo outra máxima senão de tal sorte que possa subsistir com ela que seja uma lei universal.". Cf. ALMEIDA, G.A. de. *Op. cit.* nota 266 à 2º seção, p. 335.

⁶⁰ Mesmo que não possamos, por ora, investigar as relações entre os conceitos kantianos de "reflexão" e "determinação", convém observar a precedência da autonomia da vontade sobre a autodeterminação. Na medida em que a aplicação da lei pressupõe sua instituição, o caráter determinante do juízo moral é inseparável de seu caráter reflexionante. Trataremos, portanto, desse problema em um trabalho futuro.

⁶¹ *Ibidem* nota 252 à 2º seção, p. 333.

Como observa Paulo César Nodari, o princípio da autonomia da vontade é a essência do imperativo categórico, com o qual a vontade de um ser racional não só obedece a uma lei por respeito, mas por ser ela própria a autora das leis.⁶² A fórmula da lei universal e a fórmula da humanidade só puderam ser admitidas como expressões do imperativo categórico a fim de explicar o dever. Nelas não havia, porém, pelo menos não explicitamente, a indicação da renúncia “a todo o interesse no querer por dever como caráter específico de distinção do imperativo categórico em face do hipotético” (A 71).

Gérard Lebrun comenta a novidade que a noção de autonomia introduz na ordem das razões da *Fundamentação*. Diferentemente da pura e simples coerção pelo imperativo categórico, a autonomia nos aproxima da *ratio essendi* da determinação da vontade pela lei moral, isto é, da liberdade.⁶³ A compreensão da autonomia permite ao homem assumir a obrigação incondicional a que está submetido como não sendo algo externo, mas instituído por ele mesmo na qualidade de legislador universal (A 73). Por isso a autonomia nos permite analisar de forma diferente a ação por dever. Ela nos leva, segundo Lebrun, a outro conceito que lhe é aderente, muito fecundo à concepção kantiana da história: o chamado *reino dos fins* como ligação sistemática de diversos seres racionais por meio de leis comuns (A 74).

Como explica Guido de Almeida, o conceito de reino dos fins nada mais é do que a ideia de uma comunidade moral possível pela vontade de cada um, cuja lei “manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si” (A 75). Em outras palavras, trata-se da ideia de uma comunidade de agentes racionais que se veem como fins em si mesmos e são governados por leis que se dão a si mesmos.⁶⁴ O conceito de reino dos fins não é introduzido arbitrariamente por Kant, mas, pelo contrário, tem lugar sistemático na investigação do princípio supremo da moralidade. Guido de Almeida e Paulo César Nodari salientam que a fórmula do reino dos fins está implícita na fórmula da autonomia, sendo uma forma analógica desta. A significação do conceito de reino

⁶² Cf. NODARI, P.C. *Op. cit.* p. 212

⁶³ Cf. LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 200.

⁶⁴ Cf. ALMEIDA, G. A. *Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico*. In DOMINGUES, I./ PINTO, R./DUARTE, R. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 98

dos fins é decisiva para que a autonomia da vontade, como princípio supremo da moralidade, não se reduza a uma quimera, mas tenha possibilidade de efetivar-se.⁶⁵ Seja como for, Kant adianta: o reino dos fins “na verdade é apenas um ideal” (A 75).

2.5 Lei moral

No prefácio à *Fundamentação*, Kant anuncia que a lei moral deve ser buscada na filosofia pura (metafísica) e sem ela não pode haver em parte alguma filosofia moral (A X). Da mesma forma, ao esclarecer a necessidade de uma metafísica dos costumes completamente isolada de qualquer elemento empírico, ele afirma que a pura representação do dever e da lei moral tem influência muito maior sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão, que por qualquer móbil empírico (A 33). Para Kant a lei moral é objetiva (A 38, 43, 62), embora depurada de tudo que é empírico, de modo que deve ser buscada na própria razão, *a priori*:

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori* (A IX).

Paulo César Nodari antecipa que, na *Fundamentação*, a lei moral é estabelecida via dedução pela liberdade⁶⁶ – ao que convêm algumas breves considerações.

A primeira consideração diz respeito ao porquê do interesse humano pela lei moral. Ela sobrevém ao ser humano a partir de imperativos, de modo que se poderia indagar em que sentido podemos nos considerar livres agindo moralmente, se nossas ações, para serem consideradas morais, precisam ser praticadas por dever. Aquilo que justifica o interesse do ser humano pela lei moral é que, ligados às leis pelo dever,

⁶⁵ Cf. NODARI, P.C. *Op. cit.* p 218.

⁶⁶ Cf. *Ibidem.* p. 362.

estamos na verdade sujeitos apenas a nossa própria legislação (A 73). De acordo com Gilles Deleuze:

Na verdade, o conceito de liberdade não reside na lei moral, visto ser ele mesmo uma ideia da razão especulativa. Mas esta ideia permaneceria puramente problemática, limitativa e indeterminada, se a lei moral não nos ensinasse que somos livres. É pela lei moral, unicamente, que nos sabemos livres, ou que o nosso conceito de liberdade adquire uma realidade objetiva, positiva e determinada. Achamos assim na autonomia da vontade uma síntese *a priori* que confere ao conceito da liberdade uma realidade objetiva determinada, ligando-o necessariamente ao da razão prática.⁶⁷

A lei moral não é senão a expressão da autonomia da razão, mas isso só é possível tendo em mente que a razão pura pode ser prática. Para tanto deve-se provar a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais (A 99), ou seja, mostrar a possibilidade da efetivação da liberdade, não mais, segundo Gérard Lebrun, como ideia transcendental, mas como liberdade “para agir e animar a práxis histórica”.⁶⁸

A segunda consideração diz respeito à maneira como a lei moral determina a vontade humana *a priori*. Para Kant, “não é nem o medo nem a inclinação, mas tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral” (A 86). Gilles Deleuze observa que a razão, por si mesma, sem o intermédio de um sentimento de prazer ou desprazer, determina a vontade. Existe um interesse da razão correspondente à faculdade de desejar superior: “*interesse prático*, que não se confunde nem com um interesse empírico nem com o interesse especulativo”.⁶⁹ Também Gérard Lebrun comenta que é um fato a moralidade apresentar um interesse, mas é um fato também que não é por isso que ela seja aplicável a nós. Fosse assim, o princípio subjetivo do cumprimento da lei seria o sentimento moral, o que é contraditório, já que “todo sentimento é sensível e o móbil da intenção moral deve ser livre de toda condição sensível.” Assim vem a ser garantida, segundo Lebrun, a *incondicionalidade* da lei.⁷⁰

⁶⁷ DELEUZE, G. *Op. cit.* p. 36.

⁶⁸ LEBRUN, G. Apresentação. In ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 21.

⁶⁹ Cf. DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*, Trad. G. Franco. Lisboa, Edições 70, 1973. p. 14.

⁷⁰ Cf. LEBRUN, G. Apresentação, p. 16.

Para Valério Rohden, é a lei ou, mais precisamente, minha consciência dela, que tem que ser a autora da produção do interesse por máximas morais. Dessa forma, a consciência da lei seria a revelação da minha liberdade.⁷¹

Por ora, não discordaremos ou concordaremos com a afirmação de Nodari de que a lei moral, na *Fundamentação*, é estabelecida via dedução pela liberdade, visto ser necessária a distinção entre Imperativo categórico e lei moral, o que faremos no terceiro capítulo.

⁷¹ ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981, p. 72.

CAPÍTULO III

A LIBERDADE COMO AUTONOMIA DA VONTADE NA SEÇÃO III DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

No início da seção III da *Fundamentação*, Kant afirma que “o conceito da liberdade é a chave para explicação da autonomia da vontade” (BA 97). Na última parte da *Fundamentação*, é de suma importância atentar ao método sintético e ao objetivo de Kant de provar a possibilidade do imperativo categórico.

Como Höffe observa, o imperativo categórico é o princípio necessário para a vontade humana conformar-se à razão e, por conseguinte, é fundamentação necessária para uma vontade livre. Dessa forma, o imperativo categórico é o imperativo da moralidade, pois “à diferença da legalidade, a moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento determinante, no querer”.⁷²

Sendo o imperativo categórico uma proposição sintética *a priori*, que, nos termos da *Reflexão 5552*⁷³, deve dizer respeito à experiência possível, ele deve conectar a boa vontade (objetiva) à máxima de ação (subjéctiva). Somente nesse sentido, como capacidade do ser humano de agir segundo a representação de leis para si mesmo – autonomia da vontade –, pode-se abordar a liberdade nos limites estabelecidos pela crítica.

3.1 Pressuposição da liberdade como propriedade de todos os seres racionais

Vimos que é exigida a possibilidade da liberdade para a fundamentação da moralidade.⁷⁴ Na primeira subseção da seção III da *Fundamentação*, intitulada “O

⁷² HOFFE, O. *Op. cit.*, p. 194.

⁷³ Cf. CODATO, L. Kant e o fim da ontologia. *Analytica*, v. 13, n. 1, 2009, p. 60.

⁷⁴ Cf. acima p. 22, ítem 1.4. *Possibilidade da liberdade na solução da terceira antinomia*.

conceito da liberdade é a chave para explicação da autonomia da vontade”, Kant argumenta que não basta a prova da possibilidade da liberdade para os seres humanos, é preciso que ela seja pressuposta como propriedade de todos os seres racionais.

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas (A 97).

Para Kant, embora a definição de liberdade acima seja negativa e, por isso, infecunda para fazer ver a sua essência, a partir dessa definição procede também um conceito positivo dessa mesma liberdade, “tanto mais rico e fértil” (A 97). A liberdade, ainda que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é, por isso, despojada de lei. Pelo contrário, tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois, de outro modo, uma vontade livre, isto é, autônoma, seria um absurdo (A 98). Dessa forma, enquanto a necessidade natural é uma heteronomia das causas eficientes, a liberdade é autonomia. Como observa Delbos: a liberdade, sendo uma causa independente de toda influência estranha, deve agir de acordo com uma lei que é a sua lei, de acordo com uma lei que ela mesma se coloca.⁷⁵ “Assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (A 98).

Ao contrário do que à primeira vista possa parecer, ao pressupor que decorre da liberdade da vontade a moralidade com seu princípio, por simples análise do conceito, a moralidade continua ainda sendo representada por uma proposição sintética. Quando Kant afirma “que uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal”, nada no conceito de uma “vontade absolutamente boa” me diz que nela posso encontrar aquela propriedade da máxima (A 98-99). Além de ser precisamente o conteúdo da primeira fórmula do imperativo categórico, essa proposição é sintética e, como tal, só é possível pelo fato dos dois conhecimentos (vontade absolutamente boa e vontade livre) estarem ligados entre si por um terceiro termo, em que ambas as partes se encontram. O problema está

⁷⁵ DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*, p.386.

em descobrir algo que una o sujeito da lei moral (vontade absolutamente boa) com seu predicado “age somente segundo máximas universalizáveis”. É na ideia da liberdade da vontade que Kant encontra uma possível solução:

O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro [termo], que não pode ser, como no caso das causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com *outra coisa*, como efeito) (A 99).

O conceito positivo de liberdade refere-se ao fato de que ser livre é mais do que ausência de determinação. Uma vontade completamente indeterminada seria aleatória e caótica. Ela não deixaria espaço para a responsabilidade, por conseguinte, nem para o louvor nem para a culpa.⁷⁶ Pelo fato de ainda não se poder deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade e, com ela, a possibilidade de um imperativo categórico, é preciso, segundo Kant, ainda mais alguma preparação.

A tese de que a liberdade tem que ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais (A 99) é um dos passos para a preparação da resposta à possibilidade do imperativo categórico. O argumento de Kant é introduzido com a seguinte passagem:

Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori*), mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade (A 99-100).

A lei moral só serve de lei para os seres humanos na medida em que vale para os seres racionais em geral e independe, por conseguinte, de qualquer condição particular da

⁷⁶ SCHNEEWIND, J.B. *Op. cit.*, p.399.

natureza humana. Dessa forma, a moralidade se impõe ao ser humano porque ele é ser racional. Ora, enquanto permanecer inteiramente racional, não há para o ser humano possibilidade de agir senão sob a ideia da liberdade, de modo a fazer dessa ideia a condição de todas as suas ações.

Na mesma passagem em que se iniciou o argumento anterior, Kant confirma a tese a ser provada e os motivos para sustentá-la:

Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso (A 100-101).

Apesar de Kant condenar as tentativas de explicar a moralidade pela constituição essencial ou por qualquer propriedade especial da natureza humana, é imprescindível, segundo ele, determinar o princípio supremo da moralidade, pois se não houvesse um princípio para todos os seres racionais, todas as regras morais seriam contingentes, particulares e subjetivas.⁷⁷ Assim, a moralidade se impõe ao ser humano porque ele é ser racional e, enquanto racional, não há possibilidade de agir senão sob a ideia da liberdade, de modo a fazer dessa ideia a condição de todos os seus atos. Nesse sentido, a argumentação sobre a necessidade da pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais é concluída com a seguinte passagem:

Ela [a saber: a razão] tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por

⁷⁷ Cf. DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*, p. 310.

consequente, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais. (A 101).

A tese defendida por Kant na citação acima afirma que “a vontade de um ser racional só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade e, portanto, tem de ser conferida, no aspecto prático, a todos os seres racionais” (A 101). Para Marília Espírito Santo, tendo em vista as análises de Guido de Almeida e Dieter Henrich, uma parte da prova depende de se justificar a liberdade da vontade mediante a liberdade no julgar, isto é, a espontaneidade do pensar em geral. A liberdade no julgar não pode ser negada sem contradição, pois negar a liberdade no julgar só é possível mediante um juízo. Kant estende a prova da liberdade no julgar para afirmar que, também no domínio prático, a liberdade não pode ser negada, ou seja, Kant pretende provar, a partir da liberdade envolvida em todo e qualquer uso da razão, a liberdade no seu uso prático. Por isso, um agente racional, que reflete e que é capaz não só de fornecer razões para justificar suas ações, mas ainda tem consciência disso, deve necessariamente se considerar livre⁷⁸, isto é, “agir unicamente sob a ideia da liberdade” (A 101).

3.2 Interesse da moralidade

Na *Fundamentação III*, Kant inicia a terceira subseção, denominada “Do interesse que se prende às ideias da moralidade”, afirmando que, apesar do conceito determinado da moralidade fazer referência à ideia da liberdade, esta não pode ser demonstrada como algo real no ser humano (A 101). É possível apenas pressupor a liberdade, caso se queira pensar um ser racional e com consciência de sua causalidade a respeito das suas ações, isto é, um ser dotado de uma vontade. Dessa forma, devemos atribuir a todo ser dotado de razão e vontade a propriedade de determinar-se a agir sob a ideia de sua liberdade (A 101-102). No entanto, declara Kant:

⁷⁸ ESPÍRITO SANTO, Marília Lopes de F. Autonomia da vontade e dedução transcendental na *Fundamentação da metafísica dos costumes* [Tese de Doutorado/UFRGS]. Porto Alegre: 2012, p. 84-85.

Da pressuposição desta ideia decorreu, porém, também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente, quer dizer, a valerem universalmente como princípios e, portanto, a poderem servir para a nossa própria legislação universal. Mas, porque é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e, portanto, todos os outros seres dotados de razão? (A 102).

A indagação de Kant revela que a dificuldade de se provar a realidade objetiva do imperativo categórico ainda permanece; não obstante, a pressuposição da liberdade para todo ser racional consiste no primeiro passo da preparação dessa prova. Para Guido de Almeida, apesar da ausência dessa prova, não se afastou a suposição de que a nossa vontade, por ser uma vontade imperfeitamente racional, seria incapaz de agir por dever, isto é, de agir com interesse na moralidade por respeito à lei moral. Dessa forma, mesmo supondo que todo ser racional tenha uma vontade livre e, por isso mesmo, que o princípio moral seja válido, ainda não está provado que nossa vontade seja realmente livre. Não se pode, então, admitir, por ora, a capacidade da vontade humana de agir moralmente e, por conseguinte, que o imperativo categórico seja realmente válido para ela.⁷⁹ Assim, a terceira subseção tem a tarefa de provar que os seres humanos, embora finitos, podem ser autônomos e, assim, podem agir moralmente, pois o princípio da autonomia é o único princípio da moralidade das ações (A 88).

O segundo passo da preparação à resposta sobre a possibilidade do imperativo categórico consiste em demonstrar por que a razão toma interesse pela moralidade, ou seja, por que a razão se torna prática. A primeira dificuldade em conceber que devemos submeter-nos ao princípio da moralidade das ações se deve a que nenhum interesse me *impele* a isso. Daí poderia não resultar nenhum imperativo categórico realmente possível (A 102). No entanto, segundo Kant, tenho necessariamente que *tomar* interesse por isso e compreender como isso se passa; pois esse dever é um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos (A 102). Vale lembrar que essa particularidade diz respeito a uma vontade *imperfeita* como a nossa, afetada pela sensibilidade, em que nem sempre acontece o que a razão por si só

⁷⁹ Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* nota 25, p. 414.

faria. A necessidade da ação, nesse caso, chama-se dever e a necessidade subjetiva se distingue da necessidade objetiva (A 103).

Kant reconhece que, embora haja um progresso em determinar o princípio autêntico da ação moral, isto é, o princípio da autonomia da vontade, pressuposto a partir da ideia da liberdade, a validade e a necessidade de se submeter a ele não foi alcançada. Assim, permanecem em suspenso as questões: sobre o que fundamos o valor atribuído a tal modo de agir, valor esse tão grande que não pode haver, em parte alguma, interesse mais alto? E como acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo? (A 103). Por outras palavras, não posso ainda compreender “donde provém que a lei moral obrigue” (A 104). Não posso tomar a ideia da liberdade, entendida como fundamento da prova, por causa da lei moral, para inferir esta a partir da liberdade. Não haveria, aparentemente, nenhum outro fundamento para supor a ideia da liberdade a não ser o fim já pressuposto de estar sob a lei moral.⁸⁰ Grosso modo, seria o mesmo que afirmar que somos livres porque estamos sujeitos à lei moral e que estamos sujeitos à lei moral porque somos livres, mostrando-se aqui, como confessa Kant, “uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair” (A 104). Segundo Kant:

liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos recíprocos, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões, mais simples) (A 104).

Sobre o círculo é importante ressaltar que parte dos comentadores julga esse problema como resultado de uma falha no argumento da segunda subseção, a qual pretendia ter provado que todo ser racional com uma vontade pura está sujeito ao princípio da autonomia. Kant teria provado simplesmente a necessidade de pressupor a liberdade transcendental, sob a qual unicamente os seres racionais podem agir. Nesse sentido, a terceira subseção estaria incumbida de complementar tal argumentação.

⁸⁰ ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.* p.101.

Marília Espírito Santo submete a exame a alegada falha levantada pelos comentadores e nega constatá-la no texto da *Fundamentação*. Ocorre que, no início da seção três, onde é tratado esse problema, Kant estaria ainda seguindo o método analítico. Se fosse o caso da investigação da moralidade de uma vontade racional perfeita, não haveria círculo vicioso, mas analiticidade dos conceitos, na medida em que numa vontade racional perfeita há correlação analítica entre liberdade e moralidade. Estaria resolvido o problema do círculo se essa fosse a intenção de Kant. Porém, ele anuncia no Prefácio que a tarefa da *Fundamentação* é a investigação da moralidade humana. Como o ser humano é dotado de uma vontade racional imperfeita, o que não permite redundar da liberdade à moralidade, é preciso abandonar o método analítico para adotar o método sintético. Kant declara:

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos (A 105).

Trata-se de utilizar o método sintético e tomar um novo ponto de partida, inclusive para justificar o título da terceira seção da *Fundamentação* – “Transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática”. De acordo com Nodari, a saída está na distinção entre um mundo sensível e um mundo inteligível.⁸¹ É o que também sustenta Marília Espírito Santo: “Se o círculo tem saída, se é vicioso apenas aparentemente, é porque se torna operatória, em um sentido mais específico, a distinção crítica entre fenômenos e númenos”.⁸²

Kant observa que o senso comum, embora à sua maneira, reconhece que as representações que nos chegam por meio dos sentidos dão a conhecer os objetos apenas como eles nos afetam, permanecendo desconhecido o que são em si: “só podemos chegar ao conhecimento das *aparências*, jamais das *coisas em si mesmas*” (A 106). Feita essa distinção, notamos a diferença entre as representações de algo que vem de fora, de que somos receptores passivos, e aquelas representações de algo que

⁸¹ NODARI, P.C. *Op.cit.* p. 231.

⁸² ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.* p.105.

produzimos nós mesmos, provando nossa atividade. Por conseguinte, é preciso conceder junto às aparências algo que não seja aparência, a menos que se incorra em contradição. Nos termos de Kant:

Isso tem de resultar numa distinção, mesmo grosseira, entre um mundo sensível e um mundo do entendimento, o primeiro dos quais também pode ser muito diverso, segundo a diversidade de sensibilidade nos vários espectadores do mundo, enquanto o segundo, que subjaz a ele, permanece sempre o mesmo (A 106).

Essa distinção diz respeito não apenas aos objetos que afetam nossa sensibilidade, mas também a nós mesmos. O ser humano não pode se arrogar o direito de conhecer-se como é em si mesmo; pois, visto que recebe o seu conceito não *a priori*, mas empiricamente, ele só pode compreender-se a partir do modo como aparece e da maneira pela qual sua consciência é afetada, mesmo tendo que admitir que, para além de sua parte sensível, subsista algo permanente e estável, a saber, o seu eu, do qual nada se sabe. Para Kant:

[o ser humano] tem de se considerar como pertencente ao *mundo sensível* no que concerne à mera percepção e receptividade das sensações, com respeito, porém, àquilo que possa ser nele pura atividade (àquilo que chega à consciência de modo algum pela afecção dos sentidos, mas imediatamente), como pertencente ao *mundo intelectual*, do qual, no entanto nada mais conhece (A 107).

O ser humano possui uma faculdade que o distingue de todas as outras coisas e até de si mesmo enquanto afetado por objetos. Essa faculdade, diz Kant, é a razão como auto-atividade ou espontaneidade pura:

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem, por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e, portanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que,

independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão (A 108-109).

À semelhança da solução dada na primeira *Crítica* à terceira antinomia, a saber, a necessidade de distinguir entre *aparência* e *coisa em si* e, correlativamente, entre *mundo sensível* e *mundo inteligível*, agora vemos que essa distinção entre dois pontos de vista quer provar não só a possibilidade da liberdade transcendental (possibilidade lógica), mas a possibilidade real de uma causalidade livre. Pois o ser humano, como ser racional, pertencente ao mundo inteligível, não pode pensar a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade [transcendental] (A 109). Por conseguinte, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia* e a este o princípio universal da moralidade, que está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos (A 109). Em vista disso, segundo Marília do Espírito Santo, Kant pretende ter removido o círculo gerado pelo método analítico, mostrando que o fundamento da liberdade está na consciência da espontaneidade da razão pura, e não na suposição da moralidade.⁸³ Para o filósofo:

Está removida agora a suspeita, que levantamos acima, de que um círculo oculto estaria contido em nossa inferência da liberdade à autonomia e desta à lei moral, a saber, a suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a ideia da liberdade; por conseguinte, de que não teríamos conseguido indicar qualquer razão para essa lei, mas que poderíamos propô-la como petição de um princípio, que almas de boa índole de bom grado hão de nos conceder, mas nunca como uma proposição passível de prova (A 109-110).

A partir dos dois pontos de vista mediante os quais o ser humano tem de se considerar, Kant pretende explicar a remoção do círculo.

Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência — a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramos-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível (A 110).

⁸³ ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.* p.107.

Apesar de pertencer ao mundo inteligível e por isso poder se pensar como livre, o ser humano não deixa de pertencer ao mundo sensível, no qual se pensa como obrigado. Guido de Almeida afirma que, pertencendo a um mundo inteligível, a vontade de um ser racional tem de ser tão espontânea quanto a razão que lhe deu ingresso no mundo inteligível.⁸⁴

A possibilidade de agir enquanto sujeito inteligível, segundo leis da liberdade, isto é, moralmente, não implica necessariamente que o ser humano aja assim. Sendo também sensível, ele pode agir de acordo com suas inclinações e desejos. É importante lembrar que o sujeito é livre, em certo sentido, mesmo quando age irracionalmente. De acordo com Delbos:

"Dès lors, quand le sujet raisonnable agit par raison pure, ses actes peuvent être considérés comme absolument premiers, leur rapport au monde sensible n'est pas un rapport de temps; néanmoins ils se révèlent dans le monde sensible selon un ordre constant, effet des maxims qu'ils ont adoptées. Si au contraire le sujet raisonnable n'agit pas par des principes rationnels, sa conduite reste soumise aux lois empiriques de la sensibilité, à l'enchaînement des causes et des effets dans le temps, bien que sa raison en elle-même reste libre".⁸⁵

Agir segundo a liberdade aparece ao ser humano na forma de um dever. Marília Espírito Santo acrescenta que, não sendo o conceito de dever parte componente da intensão do conceito de ser humano, ele adquire a condição de imperativo categórico e, para justificá-lo, é necessário recorrer a uma dedução transcendental. Com isso, temos agora a preparação necessária para a resposta à possibilidade do imperativo categórico. Resta explicar como o imperativo categórico consiste no princípio moral para o ser humano.

⁸⁴ Cf. ALMEIDA, G.A. *Op. cit.* Introdução p. 42.

⁸⁵ DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*, p. 250.

3.3 Possibilidade do imperativo categórico

De acordo com o título da quarta subseção da seção três da *Fundamentação*, Kant pretende responder a pergunta: como é possível um imperativo categórico? Da resposta depende a demonstração da possibilidade real da moralidade sob condições humanas, ou seja, que a moralidade é algo que pode ser realizado, e não uma ideia quimérica (A 95), o que não pode ser demonstrado pelo método analítico. Sendo o imperativo categórico uma proposição sintética *a priori*, para provar sua possibilidade real é necessária uma *dedução transcendental*⁸⁶, de modo a “passar-se além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática” (A 87).

Kant inicia sua resposta como o seguinte argumento:

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado, tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza. (As primeiras assentariam

⁸⁶ ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.* p.110. Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos e distingo-a da *dedução empírica*, que mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão sobre esta, pelo que se não refere à legitimidade, mas só ao fato de onde resulta a sua posse” (A 85).

no princípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade.)
(BA 110-111).

Retomando os argumentos das três subseções anteriores da terceira seção, Kant enfatiza que o ser humano pertence simultaneamente a dois mundos (que nada mais são que dois pontos de vista de si mesmo), o mundo inteligível e o mundo sensível. No mundo inteligível, todas as suas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura. No mundo sensível, todas as suas ações seriam determinadas por outras causas eficientes, como inclinações e desejos. Se o ser humano pudesse se considerar de um único ponto de vista, não haveria conflito em sua finitude. Como isso é impossível de fato, é preciso verificar como pode o ser humano agir livremente, enquanto inteligência, estando submetido ao determinismo da natureza, enquanto ser sensível. A continuação do argumento segue-se ainda no primeiro parágrafo:

Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto, também das suas leis, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres (A 111).

Kant estabelece que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto, também das leis que regulam o mundo sensível. Por isso, a vontade, na medida em que pertence totalmente ao mundo inteligível, está também sob as leis deste. Ora, dizer que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível é o mesmo que dizer que ele contém a causa eficiente, causa primeira ou ponto de partida de uma série causal. A vontade humana, pertencendo inteiramente ao mundo inteligível, é causa eficiente no mundo sensível, podendo causar mudanças e ser origem de uma série causal de infinitas possibilidades. Assim, com o mesmo procedimento que solucionou a terceira antinomia, a saber, distinguindo as coisas em si mesmas dos fenômenos, e

mostrando que não há contradição, pois se tratam de domínios diferentes, Kant demonstra, na quarta subseção, que a vontade humana é realmente livre e pode ser causa de mudança no mundo.

A diferença entre a solução dada na primeira *Crítica* e a solução dada na *Fundamentação* é, no entanto, diferente. Enquanto na primeira *Crítica* a solução serve apenas para provar a possibilidade lógica (ausência de contradição) da liberdade como atributo de uma causalidade eficiente, na *Fundamentação* temos a demonstração da possibilidade real de uma causalidade livre que pode ocasionar mudanças no mundo. Essa possibilidade real é tornada possível por meio de uma dedução transcendental do imperativo categórico. Dedução que deve ser entendida não como conceito lógico, mas como conceito jurídico, referente à legitimação de posse ou uso.⁸⁷ Para Marília Espírito Santo, o núcleo da dedução do imperativo categórico é: “a vontade pura, parte do mundo inteligível, contém a lei moral como imperativo categórico para a vontade [humana] como parte do mundo sensível, afetada por inclinações e apetites”.⁸⁸ Daí a afirmação de Kant: “se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (A 111); ou seja, não haveria necessidade do imperativo categórico. Este se torna necessário para uma vontade como a do ser humano, que pode ser afetada por inclinações e apetites.

Kant fornece uma resposta precisa à pergunta “como é possível um imperativo categórico?”, oferecendo ao leitor um resumo da dedução transcendental recém apresentada:

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como

⁸⁷ Cf. CAIMI, M. Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental. In PERES, D. *et alli* (org.) *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008. Na linguagem acadêmica do século XVIII, “dedução” é o termo utilizado pelos juristas para se referirem às alegações expostas à Corte, sob forma escrita, em procedimentos legais. O objetivo das deduções era legitimar certa pretensão concernente a uma posse ou uso, para tanto, tratava-se de referi-los, tais posses e uso, a uma origem, de modo a explicar como passaram a existir. Cf. ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.*, p. 18.

⁸⁸ ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.* 117.

membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a essa autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza (A 111-112).

A explicação da possibilidade de um imperativo categórico é possível na medida em que se trata de uma proposição sintética *a priori*. De acordo com a *Crítica da razão pura*: “Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental” (A 669/B 697). Assim, na medida em que o termo dedução é utilizado em sua acepção jurídica, e não lógica, é preciso admitir que, em relação ao uso prático da razão, os seres humanos podem agir de modo autônomo e, conseqüentemente, julgar suas ações de um ponto de vista moral.⁸⁹ Corroborando sua argumentação, Kant afirma que o uso prático da razão humana comum confirma a precisão (*Richtigkeit*)⁹⁰ da dedução (A 113). Como corolário, Kant apresenta um último exemplo na *Fundamentação*, o único da terceira seção:

Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma

⁸⁹ ESPÍRITO SANTO, M. *Op. cit.* 122.

⁹⁰ *Richtigkeit*. – Quintela traduz por *exatidão* e Guido de Almeida por *correção*. Preferimos uma tradução alternativa: *precisão*. Outra possibilidade, mais conforme à acepção jurídica, seria “justeza”.

vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum prazer dos apetites e, portanto, nenhum estado satisfatório para qualquer das suas inclinações reais ou imaginárias (porque então a ideia, que lhe arranca esse desejo, perderia a sua excelência), mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a ideia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la (A 112-113).

Kant reafirma a ideia de que a moralidade sob condições humanas é não só reconhecida, mas também querida mesmo pelo pior dos homens, ideia essa defendida desde o Prefácio. Por isso, quando se situa do ponto de vista de um membro do mundo inteligível, não afetado pelas inclinações e impulsos do mundo sensível, que em verdade o oprime, ele deseja ter esses bons sentimentos proporcionados pela moralidade. Obviamente, Kant não concorda com a ideia de Hutcheson de que o sentimento é a base geral dos fundamentos e motivos morais, em vez da razão pura. Assim sendo, para Kant: “o eu devo” moral é, portanto, o necessário “eu quero” dele mesmo [a saber, do ser humano] enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como um “eu devo” na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível (A 113).

Se a moralidade é possível do ponto de vista fenomênico, ela deve ser possível no plano numênico. O problema maior está em compreendermos a sutileza da comunicação entre os dois mundos. Para Marília Espírito Santo, o ser humano, por meio da atividade espontânea e refletida do juízo prático-moral, deixa como que em suspenso sua finitude, isto é, no ato de julgar, ele suspende a característica que o distingue como ser humano, a saber, a sensibilidade, para então agir como sujeito inteligível por meio de sua vontade pura, a exemplo de seres absolutamente racionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vez de assumir um tom conclusivo em nossas considerações finais, faremos uma avaliação sobre os passos dados até aqui, pois no decorrer de nossa pesquisa constatamos a necessidade de ampliar nosso projeto, a fim de compreendermos o problema da liberdade na *Fundamentação*. Até aqui desenvolvemos uma pesquisa cujo objetivo foi apresentar de forma geral a estratégia de defesa de Kant do conceito de liberdade. Daí a necessidade de distinguir os conceitos de liberdade transcendental, liberdade prática e autonomia. Partimos, então, da demonstração da possibilidade lógica da liberdade na primeira *Crítica* – como liberdade transcendental – para alcançar sua possibilidade real na *Fundamentação* – como autonomia.

Para Paton, a justificação da liberdade na *Crítica da razão pura* faz parte de um procedimento de defesa levado a cabo pela razão pura especulativa, a serviço, em última instância, da razão pura prática. É necessário, portanto, “defender a liberdade contra a acusação de que ela é incompatível com a necessidade causal, que sabemos prevalecer na natureza”.⁹¹ Como vimos, a solução dada à terceira antinomia diz respeito à liberdade transcendental ou à possibilidade lógica da ação livre. Por isso não é necessário mostrar a validade objetiva do conceito da liberdade transcendental, entendido como “uma independência da própria razão (do ponto de vista da sua causalidade em iniciar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas determinantes do mundo sensível” (A 803/B 831). Tal conceito parece ser contrário à lei da natureza e, portanto, apresenta-se como um problema para a razão pura especulativa, incapaz de estabelecer sua validade objetiva. Esse problema não diz respeito à razão em seu uso prático, pois basta, em seu uso teórico, que a liberdade seja possível logicamente, e disso, “na Antinomia da razão pura, encontram-se já explicações suficientes” (A 804/ B 832).

Se não podemos expor aqui todos os detalhes da estratégia kantiana em defesa da liberdade, pois ela mobiliza praticamente toda a filosofia crítica, é importante mostrar

⁹¹ PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1958, p. 266.

que se trata de uma estratégia situada no interior da primeira *Crítica*, cuja tarefa é salvaguardar o terreno em que a moral pode vir a constituir seu domínio. No segundo *Prefácio*, Kant mostra que a crítica desfaz a aparente contradição entre a liberdade humana e a necessidade natural com a diferenciação entre as coisas como objeto da experiência e as mesmas coisas como coisas em si. Tomando o objeto em dupla significação, é possível admitir, além da necessidade da natureza, também a liberdade da vontade, pois a lei da causalidade natural é aplicada ao objeto apenas como fenômeno, e não como coisa em si. Se é preciso distinguir o fenômeno da coisa em si, pode-se pensar a liberdade ao nível da moral, sem cair em contradição com a natureza. Enquanto submetida ao mundo sensível, minha vontade não pode ser livre, mas, por outro lado, enquanto participante do mundo inteligível, abre-se para ela a possibilidade de ser livre.

Kant quis provar, na primeira *Crítica*, que é possível a liberdade da vontade. Essa liberdade é, no entanto, uma ideia transcendental, isto é, um conceito da razão, que não representa fatos empíricos, restringindo-se, portanto, a uma possibilidade lógica. Todavia, no sentido prático esse resultado é insuficiente, pois não basta saber que a liberdade é possível logicamente. É preciso saber se ela é também uma possibilidade real, no sentido de sabermos se nós mesmos, como seres livres, de fato podemos ter influência causal no mundo. Como pode ser provado que a liberdade pode alcançar nossa prática, se ela não pode ser reconhecida pelas categorias de nosso entendimento no espaço e no tempo? Nos *Prolegômenos*, Kant assinala o resultado essencial da resolução da terceira antinomia, o que permite iniciar a passagem ao domínio prático, permanecendo ainda no âmbito da filosofia crítica: “Assim é salva, pois, a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão tem uma causalidade segundo princípios objetivamente determinantes, sem produzir o menor dano à necessidade da natureza, em consideração justamente dos mesmos efeitos enquanto fenômenos.” (*Prol.* § 53; A 155-156).

Kant distingue a liberdade prática em sentido *negativo* e *positivo*. Em sentido negativo, ela consiste na *capacidade* de nosso arbítrio de não se deixar determinar por seus fundamentos materiais (sensíveis). As inclinações e apetites exercem influência sobre nosso arbítrio, mas não a ponto de não podermos nos defender de sua influência. Em sentido positivo, Kant define a liberdade prática “como faculdade de iniciar, por si

própria, uma série de acontecimentos” (A 554/B 582). Desse modo, ela resulta da capacidade do arbítrio de não ser coagido pela sensibilidade, mas não apenas disso, ela também tem que ser considerada causa. Portanto, o ser humano é livre se pode dar-se uma lei ao uso de seu arbítrio. Não é necessário que ele aja segundo sua sensibilidade, podendo determinar seu arbítrio por meio de uma lei que não tem origem sensível.

Prático, segundo Kant, é tudo aquilo que é possível pela liberdade (A 800/B 828). Isso não significa, contudo, que todas as leis que nos damos, para nossa livre conduta, são leis puras determinadas completamente *a priori*. Grosso modo, nem toda atitude livre me conduz à liberdade. Por exemplo, a razão pode conduzir-nos, se assim for nosso desejo, a obter os prazeres almejados. Para esse efeito não pode fornecer outra coisa senão leis *pragmáticas* da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins visados, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori* (A 800/B 828). Disso não se segue que, satisfeito o desejo, o ser humano se sinta livre. Momentaneamente talvez, mas para Kant só somos realmente livres quando independentes de qualquer necessidade natural (A 541/B 569). Talvez seja o caso de perguntar, como Santo Agostinho: *como pode o homem servir-se do seu livre arbítrio para ser realmente livre?*⁹²

O imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática. Ele dá ao homem uma resposta à questão: de que modo devemos fazer uso de nosso livre-arbítrio, já que possuímos uma vontade que nem sempre faz algo só porque lhe é representado que seria bom fazê-lo. Segundo Kant:

leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora, tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura e admitem um cânone (A 800/B 828).

É possível, então, na prática, o uso puro de nossa razão, algo a que corresponderia o conceito de *autonomia* ou, por outras palavras, à liberdade prática pura?

Segundo Kant, o ser humano pertence de uma só vez a dois mundos, o *mundo sensível* e o *mundo inteligível*, que nada mais são do que dois pontos de vista a partir

⁹² SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 69.

dos quais devemos representar nossas ações (A 57). Enquanto pertencente ao *mundo sensível*, o ser humano, como todos os outros seres, obedece a leis necessárias da natureza. O ser humano é assim condicionado a agir de acordo com sua especificidade, como ser criado. Por outro lado, o ser humano é também pertencente ao *mundo inteligível*, e nesse caso está sujeito não às leis da natureza, mas da liberdade.

O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente (A 119).

Kant não recorre ao *mundo inteligível* para acomodar a liberdade dentro de um sistema vazio, ele apenas constata que a própria razão se reconhece como não determinada pela causalidade necessária da natureza, ao negar a condição fenomênica do ser humano. Outra espécie de causalidade deve ser admitida, uma causalidade que seja independente de causas estranhas, eficiente por si mesma. Essa seria, para Kant, a vontade dos seres vivos enquanto racionais, cuja propriedade é a liberdade. Dessa definição negativa de liberdade decorre o conceito positivo dessa mesma liberdade, “*que é tanto mais rico e fecundo*” (A 97).

Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que 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, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo (A 97–98).

Mas podemos ter a experiência de tal causalidade? Caso contrário, nosso conhecimento, circunscrito no âmbito da experiência, não pode ser alargado. Kant afirma, na primeira *Crítica*, que encontramos uma causalidade livre em nós mesmos, pois a causalidade da causa necessária das mudanças e, por conseguinte, a própria causa pertencem ao tempo e, conseqüentemente, ao fenômeno (A 450/B 478). Assim

desenvolvemos uma mudança e somos a causa dessa mudança. Isso porque o ser humano é um ser de exceção (B 425), pois se está, por um lado, submetido à lei natural, também pode dar-se a si mesmo a sua própria lei. A razão que se determina como razão autolegisladora experimenta-se como livre, pois *a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática* (A 534/B 562).

A partir da liberdade transcendental e da liberdade prática, ambas complementares entre si, chegamos ao conceito de autonomia, o único conceito que pode fundamentar uma moralidade em sentido crítico. Esse princípio só funciona em nós, seres humanos, porque nos advém como imperativo categórico. Assim, todas as ações morais são ações feitas por dever, que nos advém de forma imperativa. Visto que somos nós mesmos, seres humanos, que nos damos essas leis, somos, no final das contas, autônomos.

Em outras palavras, pela análise da liberdade transcendental e da liberdade prática somos encaminhados ao conceito de autonomia que, segundo Kant, é o único princípio da moral. Dessa maneira descobre-se que tal princípio tem de ser um imperativo categórico para o ser humano, imperativo de que são deduzidos os deveres particulares (A 88). A definição do dever é justamente a da capacidade de um ser racional de agir segundo representações de leis que ele dá a si mesmo. Porquanto, para Kant, esse dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori* (A 28).

A nós seres humanos, dotados de uma vontade capaz de ser afetada pela sensibilidade, as ações são representadas como objetivamente necessárias por meio do imperativo categórico. Fossemos seres absolutamente racionais, todas as nossas ações seriam autônomas. Por isso é expressa uma relação *a priori* entre nosso querer sensivelmente determinável e nosso querer puramente racional. Nessa relação de tensão, somos desafiados ao dever incondicional moral, que é o mesmo que agir de modo autônomo ou de forma pura. Mas, para sermos livres, precisamos submeter nossa vontade ao imperativo categórico? Em que sentido somos autônomos, se estamos sob a implacável lei moral?

À primeira questão respondemos positivamente. Tentamos mostrar, neste trabalho, que ações livres são ações puramente racionais, ações que, para o ser humano,

aparecem na forma do imperativo categórico, cuja prova é dada por meio de uma dedução transcendental e pelo método sintético. A segunda questão parece ser mais difícil de ser respondida, se não atentarmos ao fato de que a lei moral é produto de nossa própria razão, e não uma realidade externa a nós. Por isso ela deve representar não um fardo ao ser humano, mas nosso completo desenvolvimento como ser racional.

Seria cabível a acusação de que, para salvuardarmos a liberdade para o ser humano, utilizamo-nos do recurso do imperativo categórico e da lei moral sob o nome da autonomia? Ou, ainda, a objeção de que a objetividade apresentada esconde, na verdade, uma teoria formalista, inexecutável ao ser humano? Nos limites desta dissertação, coube simplesmente apresentar o problema da liberdade, levantado por Kant na primeira *Crítica*, para verificar na *Fundamentação* que, por meio da moralidade, é possível a liberdade para o ser humano. Damo-nos por satisfeitos, neste primeiro momento, em refazer parte dessa investigação, sobretudo por permanecermos nos limites da filosofia crítica. Entretanto, estamos conscientes de que precisamos analisar outros textos da filosofia prática de Kant, a fim de compreendermos, dentre outros temas, por que sentimos interesse pela lei moral – a única que nos ensina que podemos ser livres, levando em conta o tradicional problema do formalismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*, v. 2, n. 1, 1997, p. 175-202.
- _____. Sobre as “fórmulas” do imperativo categórico. In DOMINGUES, Ivan./PINTO, Roberto Paulo M./DUARTE, Rodrigo. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. Introdução do tradutor. In *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 11-55.
- BECKENKAMP, Joãozinho, O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, 2006.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. Os avatares da coisa em si. In PERES, D. *et alli* (org.) *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfere Pública, 2008.
- CAIMI, Mario. Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental. In PERES, D. *et alli* (org.) *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfere Pública, 2008.
- _____. Pensamentos sem conteúdo são vazios. *Analytica*, v. 6, n. 1, 2001-2, p. 177-194.
- CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Seuil, 1973.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.
- CHAGAS, Flávia C. Kant leitor de Hume: Sobre o sentimento moral. *Dissertatio*, 15-16, 2002, 87-101.
- CODATO, Kant e o fim da ontologia. *Analytica*, v.13, n. 1, 2009, p. 39-64.
- _____. *Origens da reflexão transcendental: dois ensaios sobre Kant*. [Dissertação de Mestrado/USP] São Paulo: 1997.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Felix Alcan, 1905. [<http://www.archive.org/details/laphilosophiepraOOdelb>]
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, Tradução de Germiniano Franco. Lisboa, Edições 70, 1973.
- ESPÍRITO SANTO, Marília. *Autonomia da vontade e dedução transcendental na Fundamentação da metafísica dos costumes* [Tese de Doutorado/UFRGS]. Porto Alegre: 2012.

- _____. *O princípio supremo da moralidade na Fundamentação da metafísica de Kant*. [Dissertação de Mestrado/UFRGS] Porto Alegre: 2007.
- GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Waelhens e Biemel. Paris: Gallimard, 1981.
- HÖFFE, Ottfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Tradução de Herbert J. Paton. New York, Harper and Row, 1964.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Opus postumum*. Trad. de Eckart Förster e Michael Rosen Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1995.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamengo. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 2005.
- _____. Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? In: *textos seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 8ed. Petrópolis: Vozes, 2005

- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KORSGAARD, Christine. *Kant's Formula of Humanity*, 77 (1986): p. 183-202.
- LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e outros. São Paulo: Iluminuras, 1993.
- _____. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. Uma escatologia para a moral. In KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de R. Naves e R. Terra. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 69-105.
- _____. Apresentação. In ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 13-21.
- NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.
- PATON, Herbert. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- PUECH, Michel. *Kant et la causalité: Étude sur la formation du système critique*. Paris: Vrin, 1990
- ROHDEN, Valério. A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 16-41, jan./abr. 2012. p. 29.
- _____. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981.
- SCHNEEWIND, Jerome. *Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant*. In GUYER, PAUL (org.). *Kant Companion*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias e letras, 2009. p. 369-407.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. In *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- _____. Prefácio. Em CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- TREVISAN, Diego Kosbiau. *A metafísica dos costumes: a autonomia para o ser humano*. [Dissertação de mestrado/USP]. São Paulo: 2011.
- ZINGANO, M. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.