

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Curso de Pós-Graduação em Filosofia

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:

ÉTICA E METAFÍSICA EM KANT: A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE E A
JUSTIFICAÇÃO DO DISCURSO METAFÍSICO NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Vivianne de Castilho Moreira

Professor Orientador: Dr. Denis Rosenfield

Porto Alegre, março de 1994

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE ECONOMIA
ESTATÍSTICA
E SOCIOLOGIA
CAMPUS DE MARACÁ
MARACÁ, RJ
100-20-8

índice

Agradecimento..... 1

Colocação do Problema..... 2

I - A Terceira Antinomia da *Crítica da Razão Pura* e o Ponto de Partida da Segunda *Crítica*..... 11

II - Sobre as Condições do Julgamento ético e da Obrigação Moral.. 35

 A Razão Prática: Os Princípios da Vontade..... 37

 II.1 - Da Vontade e dos Seus Juízos..... 42

 II.2 - Dos Elementos das Máximas e da Sua Pretensão de Validade..... 47

 II.3 - Da Avaliação Hipotética das Máximas.. 53

 II.4 - Da Avaliação das Máximas do Ponto de Vista Moral..... 56

 A - Sobre a Validade Objetiva do Princípio das Avaliações Morais..... 56

 B - Sobre a Realidade Objetiva do Princípio das Avaliações Morais..... 62

 C - Sobre a Validade Subjetiva do Princípio das Avaliações Morais..... 69

III - Sobre a Validade dos Princípios Práticos.....	78
III.1 - Sobre o Princípio Prático Hipotético.....	84
III.2 - Do Princípio Prático Moral.....	97
IV - Sobre a Dialética da Razão Prática.....	112
IV.1 - Da Antinomia da Razão Prática.....	112
IV.2- Dos Postulados da Razão Prática.....	140
Considerações Finais.....	181
Bibliografia.....	204

Agradecimento

Ao professor Dênis Rosenfield pela atenção que me dispensou durante a orientação deste estudo. Aos professores Paulo Faria e Valério Rohden e aos colegas Alfredo e Dudi que, muitas vezes sem o saber, fizeram relevantes contribuições ao meu trabalho. Ao Luis e à Selma, responsáveis pelo "pontapé" inicial que me fez seguir esta marcha. Ao Gerson e ao meu pai, por tudo.

Não posso deixar de mencionar meus agradecimentos também ao órgão financiador deste trabalho, a CAPES, que tornou viável sua realização.

Colocação do Problema

Este estudo tem como objetivo a compreensão do lugar que ocupa na filosofia prática a dialética da razão prática, e, com ela, aqueles conceitos que no plano especulativo constituem os objetos da razão e não podem ser abordados de acordo com um interesse teórico. Partimos aqui da observação da sensível diferença que Kant sustenta haver entre as dialéticas das duas primeiras *Críticas*. Com efeito, na primeira, as idéias da razão, os problemas da dialética, aparecem como insolúveis teoricamente; a sua resolução não se baseia na determinação de respostas segundo os princípios de conhecimento. Antes, está calcada no apontamento de um modo de abordar os referidos objetos que não se relaciona a um interesse teórico. Tal resolução, em outros termos, consiste em mostrar que é uma necessidade inerente ao decurso mesmo da atividade da nossa razão que instaura o recurso a princípios externos àqueles referentes às condições do conhecimento. Mas que essa necessidade não responde a um interesse teórico e sim prático.

Na segunda, ao contrário, não se trata de mostrar que a saída da antinomia da razão prática (consistente na unidade sintética entre virtude e felicidade) calca-se no reconhecimento de que a resolução dos problemas envolvidos concernem a um interesse distinto do prático. Ao contrário, mostram que é possível a sua superação graças mesmo a esse interesse. Cabe então investigar a natureza específica desse interesse,

e isso com vistas a compreender a função que os resultados da dialética da razão prática desempenham na fundamentação da moralidade.

A esse respeito, Kant parece mesmo sugerir que o soberano bem, objeto da antinomia, é a condição da aceitabilidade da própria lei por parte do sujeito; lei esta que se reconhece como a lei da moralidade. Diz ele: "Se, pois, o soberano bem é impossível segundo as regras práticas, então a lei moral, que ordena a promover o mesmo, deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si." (*Crítica da Razão Prática*, p. 133 A 205).

Essa colocação é uma faca de dois gumes: ela pode servir para defender o filósofo das críticas que lhe são dirigidas de formalismo vazio (1), com a sugestão de que a moralidade tem um objeto como fim, a saber, o soberano bem. Mas ela pode também, partindo dessa sugestão, conduzir à suposição de que Kant não conseguiria, ao fim e ao cabo, se sobressair na sua tarefa de fundamentar a obrigação moral sem aduzir a um conteúdo material, isto é, ele fracassaria na tentativa de responder à exigência relativa à pureza da lei como condição da sua validade. A lei moral teria assim um fim a ela exterior, o que desautorizaria a autonomia da vontade enquanto condição da moralidade. Não haveria mesmo como se falar em uma tal autonomia.

Ora, assim considerado o problema, pode-se vislumbrar a relevância do tema para a discussão filosófica em torno das questões relativas à fundamentação da moralidade. Ele envolve elementos conceituais que estão na base do pensamento kantiano e se há aí alguma inconsistência ou contradição, então é mister apurar até que ponto isso pode

1 Ver a esse respeito, Hegel, G. *Principes de la Philosophie du Droit*, #135.

comprometer a filosofia crítica no que tange especificamente ao problema prático. Ou mesmo averiguar a possibilidade de que isso possa também refletir sobre o todo do sistema filosófico kantiano.

Além do mais, é preciso lembrar que a dialética da segunda *Crítica*, assim como a da primeira, envolve as questões fundamentais da metafísica, a saber, os conceitos da razão, sobre cuja existência não podemos pretender nenhum conhecimento. Tais são, como sabemos, Deus, a liberdade e a imortalidade da alma. Que eles assumem um papel relevante na filosofia prática é inegável, posto que as hipóteses especulativas sobre sua realidade são tomadas como postulados da razão prática, isto é, como proposições necessárias do ponto de vista desta. A esse respeito, o leitor poderia pensar que foi aqui feito um corte arbitrário no assunto, já que as supra referidas questões metafísicas são temas de discussão em outras obras kantianas que não apenas a *Crítica da Razão Prática*, como é o caso, para citar alguns, da primeira *Crítica* e *d'Os Progressos da Metafísica*. Entretanto, tal corte se justifica em virtude da preocupação essencial que norteia este estudo: não pretendemos tratar especificamente da metafísica, mas da relação entre as duas partes da Doutrina Elementar da Razão Pura Prática, na medida em que, conforme já aventamos, há a suspeita de que esta relação possa indicar uma inconsistência na doutrina moral aqui tratada. A metafísica, sem dúvidas, constitui questão essencial da discussão; mas unicamente na medida em que se relaciona intimamente com o problema em pauta. Assim, por uma questão precipuamente metodológica, não pretendemos aqui esgotar o problema dos conceitos da metafísica, mas apenas expor em que medida eles aparecem na dialética da segunda *Crítica* como problema fundamental.

Este trabalho tem como objetivo então buscar compreender o imbricado problema que parece se configurar. Duas preocupações alimentam o interesse na sua consecução e traçam o seu caminho: Em primeiro lugar, a tentativa de compreender o papel que a dialética da segunda *Crítica* ocupa na filosofia prática de Kant, e isso em vista da inegável relevância da questão para o debate filosófico sobre as condições da moralidade, conforme expusemos acima. Em segundo, um aprofundamento do estudo sobre a metafísica, sobre as condições dentro das quais ela pode ser uma atividade legítima da razão. Tal aprofundamento se justifica em virtude da consideração de que os conceitos daquela são usados na dialética da segunda *Crítica* como portadores de uma necessidade prática. Assim, podemos suspeitar da possibilidade de que haja na filosofia crítica um espaço reservado à consideração da metafísica enquanto uma disciplina que pode ser legitimamente exercida. Desse ponto de vista, ela não seria um agregado de hipóteses problemáticas cuja tentativa de tratar especulativamente redundaria apenas em ilusões. Um interesse prático garantiria a legitimidade, tanto quanto os limites, do seu exercício. Assim, nossa tarefa é aqui dupla: cumpre averiguar, em primeiro lugar, se efetivamente Kant pretendeu e conseguiu reservar um espaço dentro do qual a metafísica deve ser considerada uma atividade idônea da razão. Em segundo lugar, caso a primeira questão tenha sido positivamente solucionada caberia então investigar as condições que garantem a supra referida idoneidade; traçando com isso os limites dentro dos quais se a pode exercer. O que nos levará também à indicação do seu lugar e da sua importância dentro da estrutura total da filosofia prática e, com isso, também da sua articulação com os demais usos e disciplinas da razão.

Antes que se possa pensar estarmos fazendo um uso inapropriado do termo "Metafísica", é mister abrir aqui parênteses a fim de estabelecer os limites em que o estamos utilizando. O que pretendemos significar como este termo diz respeito à disciplina que trata dos conceitos da razão, isto é, daqueles conceitos aos quais a razão chega em sua atividade natural na medida em que busca para o condicionado o incondicionado. A razão procuraria em sua atividade, alcançar objetos mais elevados, que escapam aos limites do que podemos conhecer. Tais objetos constituiriam efetivamente antes o fim da metafísica do que, propriamente falando, o seu objeto (2).

Não ignoramos assim que Kant reserva à metafísica uma conceituação bem mais ampla, podendo abarcar mesmo a filosofia crítica (Ver *CRP II*, p. 239 - A 841 / B 869) (3). Estamos então conscientes de termos utilizado o conceito de metafísica em um sentido bem restrito, a saber, unicamente com respeito àquilo que se pode designar seus objetos enquanto fins. Na medida, porém, em que isso fique claro, cremos não haver nenhum inconveniente, já que não compromete nada que diga respeito à doutrina filosófica kantiana, uma vez que, acreditamos, não há uma usurpação do referido conceito. Efetivamente, também considera Kant que "o fim último, a que se vota toda a metafísica, é fácil de descobrir e pode a este respeito estabelecer-se dela uma definição: 'é

2 "A Metafísica tem por fim próprio da sua investigação apenas três idéias: *Deus, a liberdade e a imortalidade* (...). Tudo aquilo com que esta ciência se ocupa além disso, serve-lhe simplesmente como meio para alcançar essas idéias e a sua realidade. Necessita-as, não para os fins da Ciência Natural, mas para ultrapassar a natureza" (*CRP II*, p.27 ; A337 / B395 - n).

3 A metafísica, diz Kant, abarca "tanto a investigação de tudo aquilo que pode ser conhecido *a priori* quanto também a exposição daquilo que perfaz um sistema de conhecimentos filosóficos puros desta espécie, porém distinto de todo o uso empírico e de todo o uso matemático da razão" (*CRP II*, p. 239 / A841 ; B 869)

a ciência que opera, mediante a razão, a passagem do conhecimento do sensível ao do supra-sensível" (*Os Progressos da Metafísica*, p. 12 / A 9-10). Assim apresentada, esta definição indica que não estamos utilizando indevidamente o conceito, mas apenas restringindo a sua aplicação. E isso, cabe explicar, por uma questão unicamente terminológica, na medida em que não encontramos outro termo mais adequado na literatura filosófica para designar a disciplina da qual estamos tratando. Efetivamente, posto que abarca aqueles conceitos que Kant denomina ele mesmo como os objetos (enquanto fins) da metafísica, sentimo-nos autorizados a realizar esta restrição a fim de resguardar o uso deste nome à referida disciplina.

Feitos estes esclarecimentos, voltemos nossa atenção para o fio condutor que direciona este estudo, fornecendo as preocupações principais que se lhe subjazem. Para atingir com sucesso os fins acima expostos, consideramos necessário dividir o trabalho em duas partes principais: A primeira trata da delimitação do papel e do objeto da faculdade prática da razão enquanto um domínio próprio do uso desta. Isso envolve a investigação sobre as condições de atuação de nossa vontade, particularmente aquelas referidas as condições da determinação moral desta. A questão aqui é saber se a primeira parte da Doutrina Elemental da Razão Pura Prática esgota todos elementos relativos à fundamentação da obrigação moral em nós, isto é, se a analítica da nossa vontade é por si só capaz de demonstrar a realidade objetiva prática do conceito de liberdade transcendental tal como é definido na segunda *Crítica* (Ver #5, #6 e #7 - pp. 40-42 / A 51-54). Isso vai apontar a resposta para uma das principais questões que sustentam o interesse desta investigação, qual seja, se a analítica da razão

prática fornece as condições necessárias e suficientes da obrigação moral.

Na abordagem destes pontos, o que julgamos como primeiro passo consiste na delimitação da especificidade da filosofia prática enquanto uma atividade da razão. Cumpre aí estabelecer o objeto desta atividade, tanto quanto o modo como a razão deve se ocupar de tal objeto. Para tanto, se fez interessante partir da colocação do problema já na razão teórica. Efetivamente, Kant encontra na nossa vontade a chave para a resolução da terceira antinomia consistente no problema da liberdade. Tendo assim a vontade (*arbitrium liberum*) se estabelecido como algo em nós cuja realidade não se presta a dúvidas, e só nessa medida, estaria a *Crítica da Razão Prática* autorizada, na sua investigação transcendental, a tomá-la como um ponto de partida. Assim é que, no segundo capítulo, estabelecida a nossa vontade como um fato, torna-se permitido (e necessário) analisar a vontade, entendida como faculdade da razão de determinar a ação, e seus princípios. A uma tal análise cumpre estabelecer as condições práticas do agir, isto é, o modo mediante o qual a razão vem a ser, através dos princípios práticos, causa de ações. O terceiro e último capítulo pertinente a esta parte concerne à avaliação dos princípios práticos na medida em que se pretende a eles uma validade objetiva. É aí que se delimitam as condições em que a razão prática pode fornecer critérios seguros de determinação dos seus objetos, estabelecendo com isso as condições do uso legítimo da razão prática. Ao fazê-lo, na mesma medida serão também traçados os limites do prático, isto é, os limites daquilo que se pode determinar com base nos princípios da vontade. Isto é uma tarefa essencial da teoria crítica, sem a qual a razão pode perder a dimensão

dos seus domínios, correndo o risco de arvorar-se atividades que estão acima da sua competência - o que a conduz à possibilidade de cair em erros e ilusões. E vem a ser também fundamental para os propósitos deste estudo, uma vez que permitirá vislumbrar em que lugar se pode localizar a dialética da segunda *Crítica*, isto é, se dentro ou fora do que pode ser determinado segundo as regras práticas (conhecimento prático).

Uma vez cumprida esta primeira tarefa e, independentemente do seu resultado, cabe investigar a dialética com vistas a tentar compreender o papel que ela desempenha na filosofia prática, seja ele de fundamentação - caso se tenha concluído que a analítica fracassa (é insuficiente) nesse empreendimento - ou não; nesse caso, haverá que se perguntar a que necessidade da razão, se alguma há, atende a dialética da razão prática, sua legitimidade e possibilidade desse ponto de vista, tanto quanto as consequências que isso pode render para o todo da filosofia prática.

Nesse sentido acreditamos ser importante dividir a investigação em duas etapas: a primeira concerne a uma análise da antinomia da razão prática, análise esta que deve pautar-se por avaliar como se constrói esta antinomia, quer dizer, o que lhe dá origem, e isto tanto em vista que a resposta a esta questão deve também responder a que necessidade da razão prática responde a sua antinomia. E igualmente importante avaliar em que termos Kant tenta solucioná-la, já que disso depende a própria legitimidade do interesse prático que a ela conduziu, posto que a insolubilidade da antinomia pode comprometer aquilo que a torna necessária. Isso requer investigar os elementos aos quais ele recorre, tanto quanto a sua articulação interna como vistas a superá-la.

Em um segundo momento, será avaliado o lugar que os postulados ocupam na dialética, bem como a sua relação com a superação da antinomia da razão prática. Efetivamente se assim será possível determinar o estatuto dos referidos postulados, quer dizer, o lugar que eles ocupam no interior da filosofia prática. A necessidade de fazê-lo reside em que isto se relaciona a uma questão já apontada acima, consistente na pergunta pela possibilidade de que os conceitos da metafísica possam ser objetos de uma atividade legítima da razão, e não simplesmente ilusões e hipóteses improváveis. Com efeito, os postulados, sabemos, são proposições teóricas que assestam a realidade dos referidos objetos, o que entretanto permanece indecidível teoricamente.

Com isso cremos suficientemente explicitados os motivos que sustentam o presente estudo, bem como esboçado o trajeto que pretendemos seguir a fim de levá-lo a termo seus propósitos. Não julgamos necessário continuar nesse preloquio adiantando eventuais hipóteses de interpretação. O caminho segue, e o desenvolvimento deste trabalho se encarregará por si só de mostrar os seus resultados.

I-A Terceira Antinomia da Crítica da Razão Pura e o Ponto de
Partida da Segunda Crítica

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant denomina a dialética como a lógica da ilusão (p. 59 / A 61 - B 86). Isso porque dita lógica surge quando a razão teórica ultrapassa os limites do seu uso legítimo, tentando conhecer os objetos da metafísica, objetos esses que não lhe são cognoscíveis - já que não podem ser dados na experiência - nem são, de modo algum, condições desta. Tais objetos contudo, apesar de não serem simples invenções, produtos da fantasia humana, eis surgem necessariamente da atividade da razão quando ela busca para o condicionado, o incondicionado. Ao tentar fazê-lo porém, cai em antinomias insolúveis, das quais não pode escapar com sucesso.

Malgrado isso, Kant não pretende dizer que se deva abandonar por completo a investigação a respeito do assunto, pois não podemos negar que a tendência ao uso dialético da razão, repitamos, inere a sua própria natureza e, como tal não pode ser ignorado. Cabe portanto à sua crítica o papel, não de proibir este uso, mas de avaliar as condições de sua origem e em que termos ele deve ser considerado. Com efeito, já que concerne a uma tendência natural da razão, deve poder possuir um lugar, cabendo a ela tão somente o papel de delimitar este lugar a fim de que não nos perdamos em

falsas aparências (1). A dialética segundo Kant, portanto, não se restringe a ser uma lógica da ilusão; este é apenas o procedimento indevido que nela comumente se faz. Eis porque o filósofo não se furta à tarefa da investigação, e, com ela, à de tentar fornecer a solução para as antinomias em que cai a razão no seu uso dialético.

A terceira antinomia, na medida em que diz respeito ao problema da liberdade (2), constitui-se em objeto de interesse deste estudo, já que, sabemos, esta é segundo Kant a própria *ratio essendi* da moralidade (*Crítica da Razão Prática*, p. 12 - n). Não é portanto inapropriado apresentar o problema tal como ele aparece na referida obra, na medida e no limite em que seja importante para levar a cabo os propositos deste estudo.

Em linhas gerais, poderíamos afirmar que ela consiste na consideração de que, malgrado a causalidade natural seja, conforme foi demonstrado na analítica, um princípio da própria possibilidade da experiência (3), a liberdade é um conceito necessário, já que é

1 "A segunda parte da lógica transcendental precisa, pois, ser uma crítica dessa ilusão dialética e se denomina dialética transcendental, não como arte de suscitar dogmaticamente tal ilusão (...), mas como uma crítica do entendimento e da razão ao tocante ao seu uso hiperfísico, para que se possa descobrir a falsa aparência de tais presunções infundadas e reduzir as suas pretensões de descoberta e ampliação, que ele [razão] supõe alcançar unicamente através de princípios transcendentais, à mera avaliação do entendimento puro e sua proteção contra ilusões sofisticadas". (*Crítica da Razão Pura I*, p. 60 / A 63-64 - B 68).

2 A tese da antinomia em questão é assim enunciada: "A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade" (*Id.* II, p. 62 / A 444 - B 472). A antítese diz: "Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo as leis da natureza" (p. 62 / A 445 - B 473).

3 Sem querer nos deter neste assunto, pois que escaparia ao que nos propusemos investigar, é necessário lembrar que os limites da experiência possível são os limites do conhecimento possível. Disso podemos depreender que a condição para que possamos conhecer uma

condição para se pensar a unidade daquela. Com efeito, a negação da liberdade exige a admissão de uma regressão *ad infinitum* na série das condições e, conseqüentemente, a impossibilidade da referida unidade(4). A própria razão especulativa, ao tomar como princípio da possibilidade do conhecimento a regra de que para cada condicionado há necessariamente que haver uma condição como sua causa, é conduzida à idéia de uma causa primeira, a qual seria, em virtude disso, incondicionada e da qual se originaria a série das condições. Sendo incondicionada, seria por isso mesmo, livre, pois não estaria sujeita ao mecanismo natural.

É importante frisar que nesse momento a liberdade é entendida como o princípio que subjaz ao ato de um objeto "iniciar por si mesmo um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo" (Id. p. 101 / A 533 - B 561). O conceito de liberdade que o filósofo tem em mente nesse momento é por ele denominado como *cosmológico* (Id. *Ibid.*). Mas se uma tal causalidade é um conceito a que chega necessariamente a razão, não pode se modo

mudança no mundo e que para o evento produzido seja também dado aquilo que foi sua causa. Para tanto, se supõe que todo condicionado deve ter uma causa igualmente condicionada. Efetivamente uma causa incondicionada não pode ser dada e, portanto, não só não é objeto de experiência possível (permanecendo uma hipótese problemática que não serve como princípio explicativo de nenhuma série causal), como também pode ser aceita como compatível com as condições da experiência. Que tudo o que é dado tenha que ter uma causa que também deve ser dada, é um princípio da própria possibilidade da experiência, pois não saberíamos explicar séries causais a não ser com base nesta suposição (Ver a esse respeito, *Crítica da Razão Pura I, Segunda analogia da experiência*, pp. 124-133 - A 189-211 / B 232-256).

4 Assim se resume o argumento da tese da terceira antinomia, a qual advoga, em conseqüência, a necessidade da suposição da liberdade enquanto princípio de causalidade no mundo (Ver *Crítica da Razão Pura II*, p. 62 / A 445 - B 472).

algum ser exibido na experiência que, no final das contas, não fornece daquela nenhuma evidência. Ao contrário, a causalidade natural, excludente de qualquer liberdade, é condição da experiência (Ver acima, n 3). Admitir a liberdade como princípio de explicação de fenômenos seria mesmo contraditório com os resultados da Analítica Transcendental, e portanto com a própria possibilidade do conhecimento. Assim sendo, a liberdade é uma simples idéia, sem qualquer objetividade para a razão teórica, mas que, em vista do seu caráter necessário enquanto pertencente à razão, é transcendental (Ver op.cit. p. 22 / A 327 - B 393-394) (5). A questão é portanto a seguinte: a liberdade não é de modo algum um conceito aceitável enquanto princípio de explicação dos fenômenos porque nada na experiência pode garantir a sua realidade. Ela, no conhecimento, não pode por conseguinte ser aceita como um tipo de causalidade, não só porque jamais houve algum evento no qual se a pudesse constatar, mas porque é impossível para nós, dada a própria constituição do nosso entendimento finito, decidir sobre a existência de um evento no mundo que não seja ele mesmo condicionado.

A antinomia é contudo um resultado inevitável da atividade especulativa e deve portanto ser solucionada; e se ao entendimento nada resta senão calar-se a respeito, a razão contudo cumpre ser ou

5 Não se deve confundir aqui o caráter transcendental do conceito de liberdade com a definição de liberdade transcendental, tal como Kant a apresenta na segunda *Crítica* (#5). Nesta, com efeito, liberdade transcendental designa a própria lei da moralidade, isto é, ela é a lei de uma vontade pura, é um princípio *a priori* do uso puro prático da razão. No caso do conceito cosmológico de liberdade, o seu estatuto transcendental firma-se na consideração de que é uma idéia necessária da razão. Nesse momento porém, não possui referência à vontade, sendo apenas uma simples idéia da razão, sem qualquer correlato.

resposta final ao conflito. Poder-se-ia mesmo dizer que enquanto a antítese constitui-se em um princípio transcendental do entendimento no conhecimento de objetos - sendo aquilo mesmo que delimita o próprio campo do mundo dos fenômenos -, a tese é uma hipótese que a razão lança por uma necessidade sua, mas que escapa aos limites do entendimento e, portanto, do que se pode decidir teoricamente.

Para sair do problema propriamente posto pela antinomia, outro caminho não resta senão buscar compatibilizar tese e antítese. Para tanto, há que se encontrar um objeto que satisfaça as condições colocadas por ambas, isto é, que seja aceito dentro dos limites impostos pelas regras de possibilidade do conhecimento mas que aponte a realidade do conceito de liberdade (6). Kant coloca que em virtude disso é preciso renunciar à tentativa de se buscar uma origem absolutamente primeira da série quanto ao tempo, limitando-se a investigar tal origem unicamente quanto a causalidade (Id. p. 65 / A 450 - B478) (claro, pois uma origem absolutamente primeira quanto ao tempo não satisfaz as condições de possibilidade do conhecimento). Assim, a razão está não apenas autorizada, mas mesmo obrigada a buscar um tal início unicamente dentro do próprio mundo sensível, na medida em que ele nos pode ser dado; quer dizer, o objeto que se procura deve, de algum modo, ser também um fenômeno. O problema reside então em encontrar um tal objeto que, no final das contas, parece uma aberração para o entendimento.

6 Efetivamente, um objeto que não satisfaça os critérios impostos pelas condições do conhecimento não é passível de ser dado, permanecendo problemático o seu conceito e, conseqüentemente, estéril para a solução da antinomia.

Ora, o único elemento que poderia ser considerado como um tal início da série dos fenômenos é a nossa vontade, na medida em que o uso da razão na consecução da ação lhe confere o que Kant denomina *espontaneidade* (Ver op. cit. p.101 / A 533 - B 561). Com efeito, quando refletimos a respeito das nossas ações voluntárias, consideramos que sua causalidade não se esgota em meras determinações naturais; se assim fosse, seríamos obrigados a recusar qualquer outra condição para as nossas ações além do instinto (*arbitrium brutum*), ou, o que é o mesmo, teríamos de recusar que somos seres capazes de agir racionalmente. Entretanto, podemos escolher realizar ou não uma determinada ação, ainda que sejamos moldados pelos nossos instintos naturais. O que marca a diferença, garantindo aquela espontaneidade, é que então tais instintos podem unicamente influenciar, mas não determinar os nossos atos. "O arbitrio humano é na verdade um *arbitrium sensitivum*, mas não *brutum* e sim *liberum*, pois ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis." (*Crítica da Razão Pura II*, p. 102 / A 534 - B 562).

A solução da antinomia consiste então, grosso modo, na passagem do conceito cosmológico de liberdade para o conceito prático desta (7), localizando no homem, enquanto agente racional, aquele objeto capaz de dar um início espontâneo a uma série de fenômenos (8);

7 "A liberdade no sentido prático é a independência do arbitrio da coerção dos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbitrio é *sensível*, na medida em que é *afetado patologicamente* (por motivações da sensibilidade)". (*Crítica da Razão Pura II*, p. 102 / A 534 - B 562). Ser patologicamente afetado não implica porém ser patologicamente necessitado (*arbitrium brutum*). Um *arbitrium liberum* é, repetimos, livre das determinações dos impulsos.

8 É mister salientar que não há aqui o perigo do incursão em uma falácia. A liberdade em sentido prático, sendo a independência do

objeto este que simultaneamente é, ele mesmo, um fenômeno. Assim apresentada, a referida solução não traz nenhum problema aos princípios do conhecimento especulativo colocados na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*. Seus resultados estão muito mais concordes com a tese de Hume sobre a liberdade do que poderia imaginar um leitor incauto. O cético, com efeito, ao recusar a liberdade como um princípio de causalidade da vontade parte da suposição de uma identidade entre liberdade e acaso ou contingência. Ora, no mundo não há qualquer demonstração de uma ocorrência que se possa atribuir ao acaso, motivo suficiente para recusá-la como princípio explicativo de conexões entre eventos. Ocorre algo muito próximo com as ações humanas (Ver *Investigação*, Secções VI [46], VII e VIII). Elas são, como pretende mostrar o pensador escocês, completamente previsíveis se se considera o caráter do agente. Seria perfeitamente possível do ponto de vista do observador prever ações de um agente qualquer com o recurso a dados anteriores sobre o seu comportamento. Poder-se-ia mesmo dizer que não há como negar, com base em Hume, a viabilidade das ciências humanas desde que se tenha em mente as restrições à objetividade do conhecimento que o autor apresenta (9). Assim, de modo mais fiel às suas concepções, poderíamos dizer que

arbitrio relativamente às inclinações, requer a autosuficiência da vontade frente às condições da natureza, e, com esta, aquela espontaneidade pertinente à liberdade cosmológica. Efetivamente, a referida autosuficiência exige justamente a capacidade de ser causalidade no mundo (iniciar um estado) de modo independente de qualquer condição fenomênica anterior - portanto, por si mesmo.

9 Se Hume recusa a legitimidade do princípio de causalidade como critério objetivo de explicação de conexões entre eventos, ele não nega a legitimidade (pragmática) do hábito, o qual subjaz a todas as conexões que estabelecemos entre fatos. O hábito é para ele inequivocamente "o grande guia da vida humana" (*Investigação*, Sec. V, #36).

tanto quanto se pode pensar o mundo utilizando raciocínios sobre fatos, na mesma medida e limite, e com base no mesmo tipo de raciocínios, se pode fazer psicologia ou antropologia.

Entretanto, poderia ele dizer, se do ponto de vista do observador, as ações humanas se mostram previsíveis, não é assim que pensa o mesmo sujeito quando se toma como agente. Enquanto tal, ele se imagina portador de uma certa capacidade de agir, ou não agir de um determinado modo, de performar ou não uma certa ação, e isso o conduz à idéia de que, diferentemente dos objetos inanimados da natureza, ele, enquanto agente racional, é livre (10). E isso porque, poderíamos tentativamente explicar, o uso da razão é elemento constitutivo da vontade. Assim, ao deliberar, o sujeito poderia escolher concretizar ou não uma ação ou outra - o que é impossível a qualquer ser irracional.

Por outro lado, embora Hume não negue a racionalidade inerente ao agir humano, ele nega à razão outro papel que o de mera escrava das paixões. Com efeito, sendo somente uma faculdade a qual compete apenas relacionar e conectar ideias a fatos (11), não pode por si mesma fornecer o motivo do agir, mas constitui apenas o cálculo pertinente à deliberação. Razão prática então é, segundo Hume, um mero cálculo que se limita a relacionar meios a fins. Não existiria portanto nenhuma oposição entre razão e paixão na causalidade do nosso comportamento. O que frequentemente se toma como uma atitude irracional não passaria de um cálculo equivocado no que diz respeito

10 Poder-se-ia propriamente definir a liberdade como um "poder de agir ou não agir segundo as determinações da vontade" (Id, p.111).

11 ... "razão nada mais é do que a descoberta desta conexão (entre objetos)" (Ver "Treatise of Human Nature" II: III; III - p. 462).

à relação de meios a fins, ou a suposição errônea da existência do objeto da paixão. Nas palavras do próprio autor, " a paixão só pode ser contrária à razão se elas estão *acompanhadas* por algum juízo ou opinião (...). Em resumo, uma paixão deve estar acompanhada por algum juízo falso, para ser considerada irracional; e mesmo nesse caso, não é a paixão, propriamente falando, que é irracional, mas o juízo" (*Treatise*, p.463).

Ora, poderíamos dizer, se as nossas paixões são perfeitamente previsíveis tendo em vista o nosso caráter, quer dizer, se aquilo que determina as nossas inclinações está conforme às nossas disposições de caráter; e se se utiliza a razão unicamente no cálculo para satisfazê-las, pode-se seguramente admitir que o "conhecimento das disposições de caráter do sujeito" permitem suficientemente prever suas ações e reações em circunstâncias determinadas. Da liberdade, ao contrário, não possuímos qualquer evidência quando observamos os atos humanos. Igualmente ao que ocorre no caso dos eventos naturais, a vontade humana não dá um exemplo sequer da liberdade (contingência)(12).

Aqui estão expostos todos os elementos que Kant utiliza para fornecer o caminho legítimo da investigação prática. Efetivamente, temos o seguinte: se Hume aceita o princípio da conexão necessária,

12 Seria interessante lembrar aqui o exemplo do prisioneiro, a que Hume aduz tanto na *Investigação* (p.109) quanto no *Treatise* (II;III;I - p.454). A respeito, ele observa que "há aqui um encadeamento complexo de causas naturais e de atos voluntários, mas o espírito não sente nenhuma diferença ao passar de um elo ao outro (...). A experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre o espírito, quer os objetos unidos sejam motivos, volição e ações, quer sejam uma figura e um movimento". (*Investigação*, 109) "Aqui há uma cadeia conectada de causas naturais e ações voluntárias; mas a mente não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de uma à outra" (*Treatise*, 454).

o qual se exhibe em todos os acontecimentos e atos voluntários, a liberdade (acaso) permanece completamente excluída do domínio daquilo que se pode perceber ou demonstrar. Não é princípio explicativo de nada e não pode, por isso mesmo, ser admitida. O problema que se coloca então é o de responder como sair das dificuldades apresentadas por Hume, que não vê, ao fim e ao cabo, qualquer base segura para se falar em liberdade da vontade.

Seria interessante lembrar, nesse propósito, que o próprio Hume admite que a nossa razão, por mais restrito que seja o seu uso, possui uma faculdade prática. Eis porque se justifica por parte dele a afirmação de que o agente tem a falsa sensação, ao deliberar, de ser portador de liberdade na escolha dos seus atos. A consideração dessa idéia enquanto uma falsa sensação se justifica pelo reconhecimento de que, malgrado ela, todas as ações humanas são previsíveis a partir da consideração do caráter do agente; e podem ser tratadas do mesmo modo com que tratamos dos eventos naturais. Em outros termos, especulativamente, seríamos obrigados a permanecer céticos com relação à liberdade da vontade (13). Kant busca a solução para a questão na distinção entre os aspectos sensível e inteligível das deliberações. Como poderíamos compreender isso?

13 "A grande difusão que tem a doutrina da liberdade pode ser explicada por outra causa, a saber, uma falsa sensação ou experiência aparente que temos, ou podemos ter, de liberdade ou indiferença em muitas de nossas ações (...). E parece certo que, por mais que imaginemos sentir uma liberdade em nós mesmos, um espectador pode em geral inferir de nossos motivos e caráter as ações que praticaremos; e mesmo que não o possa, conclui em geral que isso seria factível se ele conhecesse perfeitamente todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento, as molas mais secretas de nossa índole e disposição. Ora, essa é a própria essência da necessidade, segundo a doutrina exposta acima." (Hume, *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Secção VIII, P. I - n.17).

Com relação ao da primeira espécie, o filósofo alemão concordaria perfeitamente com o cético em que todas as deliberações humanas são passíveis, nos seus efeitos sensíveis, de serem explicadas teoricamente; e isso, claro, segundo relações causais temporalmente estabelecidas, com aduções às circunstâncias em que foi praticado o ato, ao caráter do agente, suas inclinações, vícios, virtudes e hábitos. Entretanto, ainda assim, vemos a possibilidade de censurar ou aplaudir o seu ato e, deste ponto de vista, supomos então que ele operou uma escolha, e não simplesmente concretizou aquilo que sua natureza sensível determinava. A imputabilidade, segundo Kant então, supõe (e está condicionada a) a espontaneidade da ação, isto é, a capacidade do sujeito de se determinar, na ação, segundo uma avaliação racional de máximas do agir. Mas tal imputabilidade requer condições outras que não as especulativas, e contém um juízo de ordem distinta. Trata-se aí pois do aspecto inteligível das nossas ações.

Com efeito, quando julgamos um ato como bom ou ruim (seja de um ponto de vista moral ou pragmático), não estamos fazendo nenhum julgamento de fato, mas um julgamento de valor. O que se evidencia então como compondo os dois aspectos das deliberações diz respeito aos dois pontos de vista dos quais se pode considerá-las, a saber, o especulativo e o prático. Em outros termos, ainda que assumindo com Hume que as ações humanas podem ser teoricamente explicadas, resta a possibilidade de tratá-las do ponto de vista prático, isto é, de julgá-las segundo regras que independem de condicionantes espaço-temporais, tomando o sujeito como um agente capaz de iniciar no mundo sensível uma nova série, independentemente de uma condição

fenomênica anterior (14). Ao fim e ao cabo, o que inere ao caráter noumenal da ação, aquilo que propriamente concerne ao conceito de liberdade, permanece fora do âmbito das considerações baseadas em princípios especulativos.

Assim colocada a questão da liberdade, resta claro que a sua admissão enquanto princípio da nossa vontade não se refere de modo algum a uma "falsa sensação ou experiência" que temos de uma certa capacidade em nós de decidir fazer ou não algo qualquer. Pelo contrário, é abstraído das condições da experiência, e relacionando o ato ao agente, com base na idéia de que este seja responsável pelo referido ato, que se coloca a suposição da liberdade. Esta só é admissível, repitamos, enquanto princípio de imputação, e não de explicação das deliberações. É por esse motivo que Kant se sente autorizado a afirmar na *Fundamentação* que "todo o ser que não pode agir senão sob a idéia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre"...(p.95 / BA 101); ainda acrescentando que dita afirmação, considerando que se refere ao uso prático da razão, desobriga o investigador de demonstrar a liberdade em sentido teórico. Com efeito, trata-se da relação da razão prática

14 "Na verdade, o ponto aqui não é que eu somente apareço a mim e aos outros como causalmente determinado enquanto eu 'realmente' sou livre. Com respeito ao meu caráter empírico, o qual abarca tudo que, estritamente falando, pode ser conhecido sobre mim como agente racional, eu realmente sou causalmente determinado, assim como eu sou um ser espaço-temporal. Esta é justamente a força do realismo empírico de Kant. Não obstante, ao tratar espaço, tempo e as categorias como condições antes epistêmicas que ontológicas, o idealismo transcendental abre então um 'espaço conceitual' para o pensamento não empírico (embora não conhecimento) de objetos, incluindo agentes racionais, como eles podem ser à parte dessas condições, isto é, como eles são 'em si mesmos' (Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 44).

com o seu objeto, e não da descrição dos atos e do caráter do sujeito (Id. Ibid - n).

Os resultados a que se chega, então, na análise das condições sob as quais nos podemos considerar, enquanto agentes, como livres, em nada comprometem ou contradizem a causalidade mecânica como princípio de explicação das séries dos fenômenos. O caráter empírico inerente a todas as nossas ações, simplesmente devido ao fato de que são ações *de seres sensíveis no mundo sensível*, é o único a que podemos aduzir quando as consideramos de um ponto de vista teórico. Nesse sentido, com base em conceitos meramente especulativos, teríamos que concordar com Hume em que nada no mundo nos garante a realidade do conceito de liberdade.

Por outro lado, enquanto que para Kant a condição da imputabilidade das ações é a suposição da liberdade da vontade, para Hume tal condição reside justamente na negação da referida suposição. Argumenta ele que, se aceitássemos a liberdade, não poderíamos punir ninguém pelas suas ações, já que, sendo a sua vontade isenta de qualquer regularidade, não poderia, em momento posterior, ser responsável por uma ação praticada anteriormente; afinal não era uma disposição de caráter, mas elementos totalmente contingentes que o impeliram a agir. A condição da atribuição de responsabilidade nesse caso estaria então vinculada à disposição de caráter do sujeito, àquilo nele que constitui sua natureza moral e seus hábitos (Ver *Investigação*, p.112 e *Treatise*, II;III;II - p.459). A imputabilidade e, com ela, a justificação da punição (ou a eficácia da recompensa) segundo Hume reside na idéia de que o caráter humano é moldável, que de certo modo somos responsáveis

pelos desvios ou virtudes da nossa natureza, e que esta é corrigível. A pena estaria, em última instância, justificada não porque teríamos a possibilidade de escolher agir ou não de um determinado modo, mas porque, por assim dizer, ela se mostra um mecanismo eficaz do ponto de vista pedagógico. Como se vê, a relação que Hume estabelece entre imputabilidade e castigo (ou recompensa) justifica-se de um ponto de vista teórico, a partir de certos mecanismos pedagógicos de formação e correção do caráter que são construídos com base em investigações empíricas. A imputabilidade se faz sobre suposições teóricas acerca da explicação da ação a partir dos traços de caráter do agente, e não sobre o suposto de que este tenha sido responsável pelo seu ato simplesmente porque poderia ter agido diferentemente (Cf. *Treatise*, B.III, P.III, Sec.V).

Com respeito a essa alegação, a recusa da liberdade perde completamente sua sustentação se se deixa de entendê-la como ausência de regularidade, como mera contingência. Ao situar a liberdade em uma causalidade da razão, e portanto, em um modo de operar segundo regras, o que Kant recusa a ela é a conformidade com a regularidade da causalidade mecânica da natureza, e não a conformidade a uma regularidade em geral. Os nossos juízos de valor mostram a nossa capacidade de julgar as ações abstraindo das condições sensíveis, traços de caráter que podem ser aduzidos como as causas temporalmente determinantes das nossas ações. Malgrado o reconhecimento desses fatores, ainda assim podemos culpar o sujeito por um ato por ele praticado, e não meramente puni-lo a fim de tentar recuperar a falha de caráter que causou dito ato. É esse nosso ato de culpar, de julgar praticamente em geral que supõe a

liberdade da vontade, não enquanto mero acaso, mas enquanto a possibilidade de, abstraído de todas as condições do tempo, avaliar as máximas de acordo com princípios práticos. E não apenas isso, mas igualmente as justificativas que fazemos das nossas ações com base no argumento de que se tinha por fim ao executá-las a própria felicidade, indicam esse mesmo modo de julgar (prático). Efetivamente, a felicidade não é um fenômeno, mas é simplesmente um ideal da nossa imaginação (*Fundamentação*, p. 56 / BA 47), o qual por isso mesmo não é algo que possa ser dado. Ora, um juízo que tenha as suas condições de validade referidas, não a um fenômeno, ou à sua possibilidade, mas a um ideal humano, vinculado às suas satisfações desiderativas, não pertence de modo algum à faculdade especulativa da razão. Sua forma indica ao contrário, que ele é um juízo de valor, pertinente pois ao uso prático da razão (15).

Juízos dessa espécie, como se pode concluir do acima colocado, não pretendem ser uma explicação teórica da ação com aduções ao caráter do agente, mas ao contrário, rejeitam e são mesmo incompatíveis com tal tipo de explicação. Em outros termos, a liberdade está vinculada à justificação racional de máximas, ainda

15 Seguindo a esse respeito a mesma linha de leitura de Allison, que considera equivocada a ideia de que, "na primeira *Crítica*, ao menos, Kant introduz seu noumenalismo apenas com relação à possibilidade de agir com base no imperativo categórico (em contraste com a capacidade de agir com base em imperativos em geral)". (Allison, op. cit. p. 35). Pelo contrário, "na medida em que são tomadas como expressões genuínas de deliberação (*agency*) e, por conseguinte, como imputáveis, são pensadas como envolvendo um ato de espontaneidade por parte do agente, através do qual a inclinação ou o desejo é recusado ou aceito como uma base apropriada de ação (...). Na verdade, mesmo as ações condicionadas pela inclinação (*desire-based*) ou como Kant denomina posteriormente, 'heterônomas' envolvem a auto-determinação do sujeito e, desse modo, um 'momento' de espontaneidade" (Id. p. 39).

que esta justificação esteja presa a elementos de ordem desiderativa, visto que nessa caso tais elementos não comprometem a liberdade pelo fato de que eles não tohem a nossa capacidade de escolha (16); em outros termos, nesse caso, eles influenciam, mas não determinam as nossas decisões; temos um *arbitrium liberum*, e não meramente um *arbitrium brutum*.

Este é o resultado a que chega a dialética da primeira crítica na solução da terceira antinomia. Não podemos negar o fato irrecusável de que agimos deliberadamente (com o concurso da razão), e isso reitera a liberdade enquanto um princípio de causalidade no mundo (mediante os efeitos da nossa vontade).

Aí está tudo o que podemos alcançar dentro dos limites da filosofia teórica (transcendental). E é unicamente devido a isso que Kant se sente autorizado a afirmar que a liberdade (livre-arbítrio) é um conceito que pode ser demonstrado empiricamente (17). Entretanto, a liberdade, concebida dentro desses estreitos limites não difere das ponderações efetuadas por Hume, as quais mostram esta "pretensa" liberdade como completamente conforme a causalidade mecânica da natureza. A noção que temos de nós como agentes livres não nos impede de, ao mesmo tempo nos tomarmos, enquanto agentes, como objetos de observação. Desse ponto de vista, toda aquela

16 "Assim, o significado atribuído à liberdade (...), utilizando uma formulação de Kant, trata-se do modo - independente - através do qual o homem, em sua ação, dá-se regras do seu agir, comportamento eminentemente reflexivo cujo significado remete a sua auto-referência: o modo de produção de regras e leis fundamentando apenas numa referência da razão a si mesma, autonomamente em relação a qualquer referente exterior a ela, que este se apresenta ou não sob a forma de coerção" (Rosenfield, D. *Filosofia Política e Natureza Humana*, pp. 63-64).

17 "Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden" (KrV, p. 675; A 802 / B 830). Ver também Id. *Ibid.*, A 803 / B 831).

liberdade se vê presa à total previsibilidade dos nossos atos, à sua completa subserviência às condições do nosso caráter.

Eis porque a razão especulativa não é apta a analisar a nossa vontade com vistas a buscar os princípios que subjazem aos seus juízos. Esta tarefa, com efeito, escapa aos limites do que se pode conhecer, pois supõe algo mais do que aquela mera "liberdade prática", algo esse que estamos legitimados a buscar a partir do momento em que nos certificamos da nossa capacidade de agir racionalmente. De fato, a razão é a faculdade das regras, e agir racionalmente é então agir segundo regras. Mas na medida em que no aspecto prático tais regras são irredutíveis ao princípio da causalidade natural - pois são regras que nós mesmos, enquanto agentes racionais, nos damos -, um dito modo de agir supõe então a liberdade da vontade. Realizar atos de acordo com máximas requer então a liberdade entendida sob um prisma que a razão especulativa não pode afirmar porque não é passível de observação, nem princípio compatível com as condições da experiência. Em outros termos, não é o objeto do conhecimento, mas o objeto da vontade que está em questão, e não compete à razão especulativa tratar de um tal objeto. No que tange as ações, todo o material de que dispõe a nossa faculdade de conhecimento são os efeitos no mundo, o que Kant denomina o "caráter sensível", das nossas deliberações, e nesse aspecto o filósofo admite os resultados a que chegava Hume relativamente à regularidade das ações humanas e a ausência de contingência.

Em síntese, a razão especulativa não pode ir além da admissão de que somos capazes de usar a razão na ação, o que é suficiente do

ponto de vista especulativo, para afirmar a nossa liberdade, ainda que sejamos obrigados a aceitar sua redutibilidade ao aspecto sensível dos nossos atos, isto é, à possibilidade de que enquanto seres práticos, nossas ações possam ser tratadas teoricamente, segundo relações causais temporalmente estabelecidas e sujeitas à regularidade mecânica dos fenômenos. Temos vontade, e tudo o que a razão teórica pode e deve (posto que fato) admitir.

Salta aos olhos a insuficiência dessas conclusões para a afirmação da realidade do conceito transcendental de liberdade tal como é exposto na segunda *Crítica* e, com ele, a fundamentação da moralidade. De fato, ainda que especulativamente quiséssemos avançar e averiguar a possibilidade de que a nossa vontade possua a sua própria lei (seja autônoma), a razão teórica é incapaz de solucionar a questão. Somos obrigados a aceitar que agimos racionalmente, pois isso é verificável. Mas nada nos assegura, do ponto de vista especulativo, que agimos moralmente, posto que nesse caso seríamos obrigados a buscar, para determinados fenômenos (os efeitos das deliberações supostamente morais), critérios de explicação que vão além das condições destes e de modo algum podem ser dados; nesse sentido, a verdade de uma tal explicação seria completamente indecidível. Dito de outro modo, tais critérios estariam calcados na suposição de um princípio excludente daquele que rege a natureza sensível, isto é, daquele que é fundamento da faculdade cognitiva da nossa razão. Sendo assim, seria contraditório tentar determinar cognitivamente a autonomia da nossa vontade (se esta há que haver). Todavia, se a razão teórica não tem como objeto os juízos de vontade, já que estes não são asserções sobre o mundo, ela, na

medida em que tem que aceitar a realidade de algo de tal natureza (vontade), abre espaço para um outro tipo de investigação filosófica, a saber, a filosofia prática, que deve ter como uma de suas tarefas, resolver a questão: como é possível algo como a razão prática, isto é, como é possível que nós mesmos nos demos as regras das nossas ações (atuemos de acordo com a *representação* de leis)(18)? Aí está efetivamente o ponto de partida da segunda *Crítica*. Dada a irrecusável realidade da nossa vontade, há que se investigar as condições mediante as quais ela é possível. Assim sendo, embora com um objeto e um estatuto totalmente distintos, a investigação da filosofia prática se desenvolve de modo bastante análogo ao da filosofia transcendental (no seu sentido teórico). Mesmo sendo distintas, não se pode negar a natureza transcendental da filosofia prática.

Efetivamente, o alcance da razão especulativa termina justamente onde o da razão prática - e, com ela, o conceito de liberdade - começa, a saber, na passagem da questão da explicação para a questão da imputação (Ver Allison, op. cit. p. 42). O que é relevante salientar a respeito disso é que, se a razão especulativa abre as portas para a investigação prática - e, com ela, para um modo de tomar os efeitos das deliberações humanas não simplesmente como fenômenos mas como incondicionados quanto a causalidade natural - , ela com o mesmo ato fecha as portas a pretensão de fazer desse ponto de vista um modo de explicação das referidas ações. A

18 "Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a *representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*" (*Fundamentação*, p. 47 BA 36).

liberdade, enquanto lei da vontade, não é um princípio de explicação, mas unicamente de prescrição e justificação de ações.

É o ponto básico que norteia a filosofia prática e que a torna um domínio próprio de investigação. Os princípios da vontade não podem ser concebidos como regras formais de juízos explicativos sobre as ações, mas de juízos de valor, razão pela qual Kant deve renunciar à pretensão de verdade dos referidos juízos. Isso porque, embora Kant seja, tomando aqui as palavras de Zeljko Loparic (19), "desesperadamente vago" com relação ao conceito de verdade, ele diz assumir e pressupor a definição nominal de verdade, consistente na concordância do conceito com o objeto (20). Ora, isso já é suficiente para justificar a afirmativa acima formulada, já que a validade de um juízo de valor independe de que o estado por ele prescrito seja ou não um fato. Em consequência disso, ditos princípios não podem buscar as condições de sua objetividade nos mesmos critérios dos princípios da razão teórica, a saber, na sua referência a objetos sensíveis. Em outros termos, a objetividade dos princípios práticos não reside na possibilidade de que estes sejam reconhecidos enquanto regras de explicação de ações. Em conformidade aos traços característicos da vontade, a objetividade destes princípios reside, vimos, em que sejam admitidos enquanto efetivamente constitutivos do *modus operandi* da nossa vontade. E isso requer, em primeiro lugar que sejam formas lógicas dos juízos

19 Loparic, Z. *Heurística Kantiana*, p. 25.

20 "A definição nominal de verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui concedida e pressuposta" (*CRP I*, p. 58 / B62) Ver também *CRP II*, p. 150 / B 296).

práticos, e, em segundo lugar que estes juízos sejam aptos efetivamente a nortear ações no mundo.

Seria possível contrapor a isso que o imperativo categórico é, segundo Kant, um fato, aliás de natureza bastante peculiar, o fato da razão (*Faktum der Vernunft*). Sendo assim, dir-se-ia, máximas conformes ao imperativo categórico seriam verdadeiras, já que estariam de acordo com o fato da razão. Ora, este argumento cai por terra se lembrarmos aquela natureza peculiar do princípio puro prático, já que, conforme desenvolveremos mais adiante, a faticidade do referido imperativo não reside em que ele seja algo passível de ser verificado por critérios empíricos. Dita faticidade, ao contrário se sustenta como tal pelo simples reconhecimento de que o princípio moral é a forma lógica dos nossos juízos morais; sem ele seria impossível julgamentos desta natureza. Ora, posto que fazemos juízos morais, torna-se inegável esta capacidade em nós e, com ela, a forma mediante a qual tais juízos são formulados. Ai está grosso modo colocada a faticidade do imperativo categórico.

Entretanto, nem por isso, e claro, deixa ele de ser simplesmente um princípio, uma regra apenas formal de construção e justificação de juízos. Ora, diz Kant ao se perguntar pelas condições da verdade, a mera conformidade do juízo com as regras formais e universais do do entendimento e da razão é sem dúvidas *conditio sine qua non* da verdade, mas de modo algum é suficiente para garanti-la. A garantia da verdade reside também no confronto com o objeto, quer dizer, requer a relação com o conteúdo do

conhecimento (21). Isso evidentemente não quer dizer que às máximas morais falte conteúdo, ou que na avaliação moral seja necessário considerar o conteúdo (matéria) da norma. Quer apenas dizer que a verdade está intimamente concernida à possibilidade de verificação das proposições, e isso mediante o recurso à intuição, seja pura seja empírica (22). A possibilidade da verdade, em outros termos, se restringe às condições da experiência possível. Ora, o fato da razão nada tem a ver, como bem sabemos, com realidade empírica. A conformidade da máxima com o imperativo, sua natureza moral, não depende de nenhum referendo da experiência. Assim sendo, as condições da validação e da adesão às normas morais não pode ser tomada como dependente de qualquer vínculo com critérios de verdade ou falsidade.

Estes resultados conduzem à afirmação de que, em se tratando do ponto de vista prático, não há que pensar aqui que algo se pode acrescentar à investigação da filosofia especulativa. Não se pode usar atribuir à investigação prática o mesmo estatuto que possui a filosofia transcendental (em seu aspecto teórico) (23). A prova

21 "Pois embora um conhecimento possa ser inteiramente conforme à forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto. Logo, o critério meramente lógico da verdade, e saber, a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é em verdade a *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda verdade: a Lógica não pode ir mais além nem descobrir, através da pedra de toque alguma, o erro que não concerne à forma, mas ao conteúdo" (CRP I, p.59 / § 24).

22 Kant, vale dizer, não limita a verdade unicamente às proposições teóricas verificáveis com o recurso à intuição. São também verdadeiras, aliás necessariamente verdadeiras (verdade transcendental) aquelas proposições que enunciam as condições de qualquer verdade empírica (Ver Iohannic, Z. op. cit. p.25).

23 Embora a investigação prática se pautar por um procedimento transcendental, não pode ser confundida com a filosofia transcendental enquanto investigação das condições e dos limites do

prática da realidade objetiva do conceito de liberdade não aponta um objeto que a ela se subsuma enquanto um objeto passível de ser observado empiricamente; não há mecanismos que nos possibilitem verificar se a liberdade é ou foi princípio de causalidade de uma ação qualquer. A realidade prática desse conceito funda-se unicamente em uma capacidade nossa de tomá-lo como regra possível de atuação da nossa vontade, restando completamente indeterminado segundo pressupostos teóricos, uma tal possibilidade e, por consequência, a sua realidade objetiva do ponto de vista especulativo.

Assim, antes de passar adiante não é dispensável advertir que os resultados que atingimos aqui não devem ser compreendido como capazes de prestar uma contribuição da investigação prática à teórica, uma vez estando esta última impossibilitada de chegar a esses resultados. Eles permitem unicamente demarcar os limites desta no que tange à possibilidade de fazer qualquer asserção sobre a viabilidade de que o conceito de liberdade possa ser exibido no mundo sensível; delimitando também em igual medida, os limites da filosofia prática (como investigação das condições unicamente de imputação, e não da explicação das ações). Indo mais além, esta última nada vem a acrescentar à teórica para a ampliação do conhecimento especulativo. Antes devemos lembrar que é graças à possibilidade aberta na filosofia transcendental à liberdade enquanto ligada à natureza da nossa vontade (liberdade de conhecimento teórico). Assim, Kant tem o cuidado de colocar os dois tipos de investigação das faculdades da razão no mesmo patamar, como disciplinas da razão pura (juntamente com a matemática) resguardando as devidas diferenças entre cada qual (Ver *Crítica da Razão Pura II*, p. 78 / A 480 - B 508).

indiferença), que torna possível a investigação da filosofia prática. Se este espaço não fosse aberto na razão teórica - com a aceitação da vontade como um fato -, não haveria fato algum que pudesse servir de ponto de partida à filosofia prática. Seu objeto estaria, já de saída, condenado a não passar de uma mera idéia sem qualquer realidade. E os seus resultados, fadados a buscar unicamente uma adesão infundada; nada mais (24).

24 Compreende-se melhor com essas colocações o alcance das palavras de Kant ao advertir que "ve-se facilmente que, caso toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse meramente natureza, cada evento seria determinado segundo leis necessárias, por um outro ao tempo; conseqüentemente, já que os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, teriam que tornar necessária toda a ação do arbítrio como o seu resultado natural, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática. Com efeito, esta última pressupõe que, mesmo que não tenha ocorrido algo, *deveria* ocorrer, logo que a sua causa no fenômeno não era tão determinante a ponto de que não houvesse em nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem temporal de acordo com leis empíricas, podendo ela, portanto, iniciar *inteiramente de si mesma* uma série de eventos" (*Crítica da Razão Pura II*, p.102 / A 534 - B 562).

II- Sobre as Condições do Julgamento ético e da Obrigaçào Moral

Conforme já adiantamos, trataremos nesta parte do presente estudo do modo como Kant delimita o objeto da razão prática e da investigação que encete na analítica, concernente à possibilidade de fundamentar a moralidade. Para tanto, começaremos pela lembrança da argumentação elaborada por Hume no sentido de mostrar a dificuldade de estabelecer alguma fundamentação em bases puramente racionais. Este pensador, com efeito, considera que, mediante um procedimento racional é impossível chegar a um critério para distinções morais. É que, ainda que isso fosse realizável, seria condição

4 A argumentação humeana nesse ponto se desenvolve com a descoberta de impossibilidade de que por raciocínios demonstrativos se possa chegar ao estabelecimento de um princípio moral. Com efeito, isto seria possível que unicamente por comparações de ideias ou desembaraços de conceitos, isto é, com um método analítico, se pudesse determinar um princípio de valor. A razão, por definição, segundo o autor, é a descoberta de verdade e de falsidade, as quais são propriedades dos juízos sobre fatos e relações de ideias. Ora, moral relaciona-se com as nossas volições e paixões, sobre as quais a razão não possui a menor influência - assim é que estas não são absolutamente suscetíveis de verdade ou falsidade (Ver Treatise, III, I, I - p. 505 apud). Uma passagem do texto humeano mostra-se bastante elucidativa nesse sentido. Cito: "Por conseguinte, uma vez que a moral (moralis) tem influência sobre as ações e afecções, segue-se que ela não pode ser derivada da razão; e isso porque, conforme já foi provado, a razão por si só (alone) não pode ter uma tal influência. A moral (moralis) excita paixões e produz ou previne ações. A razão por si mesma (of itself) é totalmente impotente neste particular. As regras da moralidade, portanto, não são conclusões de nossa razão..."

... Na medida em que se aceita isto, que a razão não tem influência sobre nossas paixões e ações, e vêz crerem-se que a

necessária mas não suficiente para que tomássemos este pretensão princípio como norteador da nossa conduta (2). De saída portanto, qualquer tentativa de se fundamentar a ética em bases racionais deve dar respostas a estas considerações. A primeira tarefa de Kant na investigação das condições da obrigação moral não pode, pois, ser outra senão a avaliação do alcance das dificuldades acima esboçadas, bem como a viabilidade de respondê-las satisfatoriamente. Assim, a questão a se averiguar agora diz respeito a duas ordens de problemas: primeiro, a possibilidade de que a razão pura seja capaz

moralidade seja descoberta por uma mera dedução da razão (*discover'd only by a deduction of reason*)" (Id. Ibid. p. 509).

2 "Uma coisa é conhecer a virtude, e outra é conformar a vontade a ela. Portanto, a fim de provar que as medidas do certo e do errado são leis eternas, **obrigatórias** a toda mente racional, não é suficiente mostrar as relações sobre as quais elas são fundadas; devemos também apontar a conexão entre estas relações e a vontade; e devemos provar que esta conexão é tão necessária que em toda mente bem ordenada, ela deve ocorrer e exercer sua influência; ainda que a diferença entre estas mentes seja imensa e infinita. Agora, além do que eu já provei, que mesmo na natureza humana nenhuma relação pode jamais por si só produzir qualquer ação: além disso, eu digo, foi observado, ao tratar do entendimento, que não há conexão de causa e efeito do modo como si se supõe, a qual poderia ser descoberta de algum modo que pela experiência e de qual possamos pretender ter qualquer segurança pela simples consideração dos objetos" (...). E aponto pela experiência que nós aprendemos sua influência e conexão; e nós nunca devemos estender esta influência para além da experiência (Id. Ibid. pp. 517 / 518).

"'Tis one thing to know virtue, and another to conform the will to it. In order, therefore, to prove, that the measures of right and wrong are eternal laws, **obligatory on every rational mind**, 'tis not sufficient to shew the relations upon which they are founded: We must also point out the connection betwixt the relation and the will; and must prove that this connection is so necessary, that in every well-disposed mind, it must take place and have its influence; tho' the difference betwixt these minds be in other respects immense and infinite. Now, besides what I have already prov'd, that even in human nature no relation can ever alone produce any action: besides this, I say, it has been shewn, in treating of the understanding, that there is no connection of cause and effect, such as this is suppos'd to be, which is discoverable otherwise than by experience, and of which we can pretend to have any security by the simple consideration of objects"...

de fornecer um princípio moral. O segundo, a capacidade de que este (suposto princípio) possa ser obrigante para a nossa vontade.

A Razão Prática: Os Princípios da Vontade

Vimos anteriormente que a nossa vontade, a nossa capacidade de agir racionalmente era algo reconhecido como um fato pela razão pura, já que os efeitos das nossas ações nos dão a conhecer a referida capacidade em nós. Os limites da razão especulativa se encontram porém nesse conhecimento. Tudo o que os fatos nos podem garantir é esta capacidade, mas o modo como interessa (e é permitido) à razão teórica tratar da questão é tomar a vontade como fenômeno. Com esse limite, as únicas contribuições que a razão teórica pode trazer ao conhecimento da nossa vontade é objeto de psicologia ou antropologia (enquanto ciências descritivas). A razão especulativa escapa completamente o modo como se determina a nossa vontade, quer dizer, a sua relação com os princípios de julgamentos práticos. Com efeito, os juízos de vontade não pertencem à esfera especulativa, e isso porque exprimem um dever, e não um ser; o que implica em que não são passíveis de verificação empírica, nem se referem às condições *a priori* do conhecimento. Não são, conseqüentemente, passíveis de ser verdadeiros ou falsos. São julgados segundo critérios outros, de bem e de mal, pois aqui não se questiona se algo é, mas se algo deve ser.

Com base nessas considerações, conclui-se que o modo de abordar os efeitos da nossa vontade enquanto referidos aos juízos daquela não podem pertencer ao domínio teórico, mas ao prático, pois não se

tem em vista o conhecimento de objetos, mas a produção destes mediante a ação. A filosofia prática tem então um objeto específico, o que nos torna compreensível o motivo que levou Kant a seguir, na segunda *Crítica*, passos inversos àqueles efetuados na primeira. Lá, com efeito, o fato do qual se partia era o próprio dado - o que exigia investigar em primeiro lugar as condições da sensibilidade. Aqui contudo, o elemento primeiro do qual se parte é a vontade ela mesma (3), enquanto um uso da razão na consecução de objetos. Ora, razão é a faculdade dos princípios mediante os quais se efetuam juízos. Uso prático da razão não pode conseqüentemente ser outra coisa senão um modo de agir com o concurso de avaliações de máximas, isto é, com base em julgamentos práticos. Assim, o ponto de partida da investigação da filosofia prática, outra coisa não pode ser senão os juízos da vontade e as regras (princípios) que lhe são subjacentes.

Em vista disso cumpre, como tarefa primeira, determinar o que caracteriza um juízo desta, isto é, **em que** consiste sua especificidade em relação aos outros modos de julgamentos. O procedimento adotado por Kant com vistas a fazê-lo aproxima-se bastante daquele efetuado por Aristóteles na definição da "escolha" (Ver *ética a Nicômaco*, L VI). Com efeito, sendo a vontade a capacidade da razão de produzir seu próprios objetos, distingue-se ela da sua faculdade cognitiva, já que esta se limita a **conhecer**

3 A vontade, como já mostramos no capítulo anterior, é aquele "dado" do qual parte a investigação prática, já que percebemos em nós esta capacidade de usar a razão para agir. O sentido em que o termo "dado" é usado na referência ao ponto de partida da filosofia teórica, contudo, consiste naquilo que é dado aos sentidos como objeto da sensação (fenômeno).

objetos (como fenômenos), não podendo deliberar sobre eles. Os juízos da vontade, pois, devem versar sobre aquele tipo de eventos cujo rumo se pode determinar - não pertencendo ao domínio destes aqueles que tomamos enquanto submetidos à causalidade natural. Não há, pois, como confundir, segundo Kant, os tipos especulativo e prático de juízos.

Além disso, estes últimos tipos de juízos devem ser distintos daqueles que exprimem o sentimento de agrado relativamente ao objeto. Efetivamente, se estes exprimem uma "dependência" em relação à existência do objeto (do agrado) - referindo-se portanto à faculdade de desejar -, são anteriores e despidos de qualquer cálculo na consecução dos meios para atingi-lo. Não possuem, nesse sentido, nenhum elemento teleológico. Desse modo posso, sem contradição, desejar algo de cuja impossibilidade ou inviabilidade sou consciente. Posso, portanto, desejar uma coisa qualquer sem agir em função de concretizá-la ou atingi-la, isto é, agir visando-a como um fim - o que é o mesmo que dizer fazê-lo por vontade. Assim é, pois, que juízos que exprimem um desejo ou um agrado em relação a um objeto distinguem-se essencialmente daqueles pertinentes à vontade, a saber, as proposições práticas (4).

4 É evidente a referida proximidade com a definição aristotélica da "escolha" na *Ética a Nicômaco*. Com efeito, lá, escolha consistia em um tipo de causalidade racional dos atos voluntários (isto é, daqueles cujo princípio motor é interno ao sujeito). Assim ela deve ser discernida tanto do desejo - dado que este pode referir-se a coisas impossíveis - quanto da opinião - pois esta é passível de ser verdadeira ou falsa (Ver Aristóteles, op.cit. 1111b5 - 1113a14 apud.). Eis aqui, pois, a mesma distinção que em linguagem kantiana se faz entre juízos práticos, por um lado e, por outro, juízos que exprimem um desejo (ou agrado) - aquilo que desejamos - e juízos teóricos - opinião. Ora, o que diferencia a escolha do desejo, segundo o estagirita é que aquela é um "desejo deliberado" de coisas que estão ao nosso alcance" (1113a11) - claro, pois só sobre estas

Por último cabe apenas lembrar que obviamente juízos que exprimem o sentimento do belo tampouco podem ser confundidos com os práticos, pois aqueles não possuem nenhum cunho teleológico, isto é, caracterizam-se por serem despidos de qualquer interesse (Cf. *Crítica da Faculdade do Juízo*, #3) - ao contrário dos julgamentos de vontade os quais, por definição, têm o interesse como um de seus elementos, ou seja, tomam seu objeto como um fim (Cf. Id. #4 e #5).

Evidentemente Kant não quer dizer que não possamos querer aquilo que julgamos agradável ou belo, nem que não possamos desejar o que achamos bonito. Quer somente **especificar** que juízos que exprimem o prazer pelo belo, pelo bom e pelo agradável são essencialmente diferentes (Ver Id. #5), colocando modos distintos de afetação subjetiva pelo objeto; e possuindo, por extensão, pretensões de validade próprias. Mas é claro que podemos agir com vistas a alcançar o que desejamos - e é nisso precisamente que consiste a atualidade da vontade - assim como aquilo que achamos belo pode, por ser portador dessa característica, constituir-se em objeto do nosso desejo e da nossa vontade (5).

nos é possível deliberar -; e deliberação requer investigação e cálculo (Ver. op.cit. L VI, Cap. 9). Do mesmo modo, as proposições de vontade caracterizam-se por envolverem cálculo, já que são regras de agir.

* GRIFO MEU

5 É preciso deixar claro a esse ponto que proposições que exprimem o sentimento do agrado, ou o que é o mesmo, que enunciam unicamente o desejo subjetivo em relação ao objeto são de natureza subjetiva, pois expressam apenas um estado mental do sujeito, mas em nada determinam o objeto mesmo. Em todo o caso, é possível formulá-las. Mas há que se deixar claro que carecem de qualquer objetividade. São apenas descrições de um estado mental sem nenhum critério objetivo de validade; poderiam nesse sentido ser comparados, *mutatis mutandis*, ao que Kant entende por juízos de percepção (Ver *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, #18 - pp.70-71/ A77-79).

Há ainda uma última distinção a se fazer: trata-se daquela entre os juízos da nossa vontade e os teleológicos sobre a natureza. Ambos, sabemos, compartilham a característica comum de serem portadores de uma referência a fins. Entretanto, unicamente aqueles que dizem respeito aos nossos próprios fins são proposições práticas propriamente ditas. Os juízos sobre a idoneidade objetiva da natureza dizem respeito a uma atribuição a esta de um ordenamento conforme a fins, ordenamento este que não está submetido à nossa própria vontade. Em outros termos, poderíamos dizer que, ainda que se pudesse estabelecer uma analogia entre os supra citados tipos de julgamentos, só os práticos seriam admitidos como relacionados às nossas próprias deliberações. Assim, se as condições da validade destes se referem apenas às condições da nossa própria vontade, as daqueles reportam-se a um procedimento reflexivo sobre o curso da natureza, curso este que em nada depende da nossa vontade, mas tão somente da natureza mesma. Apesar dessa referência ao curso natural, tais tipos de juízos não podem, contudo, fazer parte dos juízos objetivos produzidos especulativamente, pois nada no mecanismo daquela garante qualquer validade do conceito de finalidade. Tal conceito só adquire validade no uso prático da razão. Assim, os juízos teleológicos não podem aspirar objetividade nem no uso especulativo nem no uso prático da nossa razão. Aí o motivo pelo qual Kant o considera um juízo reflexivo e não determinante do seu objeto (*Ver Critica da Faculdade do Juízo*, Intr. IV).

Poderíamos ao fim e ao cabo dizer que se os juízos práticos e os teleológicos têm em comum uma relação a fins, unicamente os primeiros guardam um vínculo entre esta relação e o interesse. Com

efeito, no julgamento da vontade, tomar algo por fim é tomar interesse por esse algo; já considerar um evento ou objeto qualquer um fim natural não supõe de modo algum um interesse por parte do sujeito julgante no referido objeto ou sua concretização.

II.1- Da vontade e dos seus juízos

Mostramos acima que os juízos da vontade, isto é, práticos, distinguem-se essencialmente de todos os demais tipos de juízos que pode produzir a nossa razão, indicando conseqüentemente que aspiram a um modo próprio de pretensão de validade. Cumpre agora delimitar melhor as características desse tipo de julgar, e, com isso, em que consiste a referida faculdade, isto é, a vontade.

Para tanto cabe lembrar aquela definição acima apresentada da vontade enquanto capacidade da razão de produzir seus próprios objetos (Ver supra p. 37). Ora, efetivamente ela se distingue do desejo justamente pelo fato de que determina a ação mediante regras, isto é, racionalmente; se o desejo pode ser causalidade na ação, tal causalidade é despida de qualquer concurso judicativo: disso se segue que unicamente os objetos da vontade, em contraste com os do desejo, são fins, pois só racionalmente podemos conceber assim um objeto. Fim, de fato, é um conceito e seu uso ou formulação pressupõe a razão; o desejo, como anterior a esta não pode atribuir ao seu objeto o estatuto de finalidade simplesmente porque, não sendo uma faculdade judicativa, não lhe pode subsumir a conceito algum. O objeto do desejo somente pode ser tomado como um fim na

medida em que a razão prática já o julgou desse modo. Em síntese, fim é aquilo em vista de que se delibera.

Esta diferença é sutil e está na base da distinção kantiana entre querer e desejar, assim como da aristotélica entre desejo e escolha. Sendo, com efeito, o querer uma disposição da razão prática, somente se refere à vontade. Ao passo que podemos desejar qualquer coisa independentemente de que seja passível de realização através da ação, não podemos querer o impossível. O nosso modo de falar ordinário não apresenta, senão muito difusamente, essa separação, mas as suas conseqüências são essenciais para os propósitos filosóficos, pois uma coisa é a causalidade involuntária da ação, e outra é sua consecução premeditadamente (6). É por isso que Aristóteles se refere à escolha como um "desejo deliberado" (*Ética a Nicômaco*, 1113a11-13), pois efetivamente agimos por escolha visando algo, isto é, um objeto como fim.

Isso nos permite, retomando o ponto indicado em linhas anteriores, delimitar o traço que separa o princípio norteador da vontade daquele que rege o nosso conhecimento do mundo. Com efeito, este se constitui na lei da causalidade mecânica, ao passo que a vontade, envolvendo uma escolha, supõe uma espontaneidade que não se sucumbe a lei da causalidade natural. Ela exige o recurso a um outro princípio que seja livre daquela lei, princípio este que, por nortear uma causalidade da vontade, é também ele um princípio de

6 Poderíamos definir esta diferença entre causa involuntária e deliberada da ação como correspondentes ao que denomina Kant de arbitrio simplesmente animal (*arbitrium brutum*) "quando não pode ser determinado senão impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*" e livre arbitrio (*arbitrium liberum*) que pode ser determinado "por motivações que só podem ser representadas pela razão" (*CRP II*, p.221; A 802 / B 830).

causalidade. Eis porque o pensador transcendental nos lembra que "tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*" (*Fundamentação*, p. 47 / BA 36,37). Dito de outro modo, tudo na natureza (considerada enquanto mecanismo), exceto um ser racional, se subsume completamente à legalidade desta; apenas a referida exceção tem a capacidade de agir segundo princípios que ele mesmo representa para si. Mas só a razão é capaz de fornecer princípios. Disso se segue pois que o reconhecimento da nossa capacidade de agir segundo princípios, avaliando as máximas que prescrevem ações, supõe um outro princípio da razão, independente daquele que subjaz ao seu uso teórico - a saber, o da causalidade mecânica. O modo de julgar prático requer, em outros termos, a liberdade relativamente aquele princípio.

Assim, se a nossa razão nos capacita julgar sobre aquilo que é (acontece), ela também nos fornece regras para julgar sobre o que deve ser (juízos práticos); e não apenas isso, mas é causalidade nas nossas ações na medida em que efetivamente agimos em obediência àqueles juízos (práticos). Em outros termos, a razão nos desperta o interesse em seguir as suas regras, sendo, mediante as nossas ações voluntárias, causa de eventos sensíveis (7).

7 "Dos imperativos que impomos, em tudo o que tange às questões práticas, como regras às forças que executam, segue-se claramente que esta razão possui uma causalidade ou que, pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade. O dever expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza. Desta o entendimento só pode conectar o que está aí, ou o que foi, ou o que será, à impossibilidade que, na natureza, algo deva ser de outro modo do que de fato é em todas essas relações temporais; o dever não tem qualquer significado quando se tem diante dos olhos unicamente o curso da natureza. O que deve acontecer na natureza, e tampouco que propriedades deve possuir

Por conseguinte, aquela espontaneidade que distingue a vontade do instinto e da inclinação concernentes à nossa faculdade meramente desiderativa funda-se unicamente na razão; mais especificamente, na faculdade prática desta. Esta espontaneidade pode ser concebida justamente como correspondente da liberdade (em sentido cosmológico) tal como o filósofo transcendental a expõe na dialética da primeira *Crítica* (Cf. op.cit. II, pp. 101-105 / A532-541; B560-569), a saber, a "faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural" (8).

O terreno da liberdade restringe-se assim ao domínio daquilo sobre o quê podemos deliberar. Ela é princípio para os nossos juízos sobre o dever e só pode ser concebida como causalidade de eventos sensíveis se reconhecemos que tais juízos são capazes de determinar as nossas ações. Em outros termos, a (nossa) vontade define-se por ser a faculdade que temas de produzir os objetos visados, na medida em que são tomados como possíveis; desse modo, as regras que lhe dizem respeito possuem uma natureza pragmática, isto é, concernem a formas de pautar racionalmente a ação; são portanto máximas. Esta idiossincrasia dos princípios de vontade - como formas de atuação da razão - e, com eles, das máximas, requer que averiguemos o tipo de

um círculo, são perguntas que de modo algum podemos fazer; só é lícito, ao contrário, indagar sobre o que ocorre na natureza ou que propriedades o círculo possui (CRP II, pp. 107-108 / A 547; B 575).

8 Kant prossegue dizendo que "neste significado a liberdade é uma idéia transcendental pura"...(p. 101 / A 533; B 561). Entretanto, há que se lembrar que ele utiliza o termo "liberdade transcendental" na segunda *Crítica* com propósitos distintos daqueles para os quais o emprega aqui, pois lá tal conceito não se refere à simples espontaneidade de uma causa incondicionada, mas ao uso puro da razão prática. Na segunda *Crítica* então a liberdade transcendental é o princípio da vontade enquanto moralmente determinada. Ver a esse respeito, cap. anterior.

validade que se lhes pode pretender; de fato, que esta investigação é cabível evidencia-se pelo reconhecimento de que - diferentemente das proposições teóricas - as máximas exprimem um **querer** de um objeto e não a sua existência. Esse traço característico das proposições práticas é-lhes essencial, constituindo mesmo a sua diferença específica em relação aos demais tipos de juízos. Efetivamente, definindo-se elas por figurarem normas, comportam em si um ordenamento vinculado àquele querer.

Em suma, a liberdade concerne a um modo de abordar algo que, do ponto de vista especulativo, é reconhecido como fenômeno e, enquanto tal, tem de se submeter às regras do conhecimento teórico: a nossa capacidade de agir racionalmente. Na medida em que tentamos **explicar** seus efeitos enquanto temporalmente localizados, isto é, com aduções a traços de caráter e às circunstâncias que conduziram um sujeito a praticar uma determinada ação, a nossa vontade é um fenômeno passível de explicação, como qualquer outro na natureza. Na medida porém em que temos em vista os motivos como tentamos justificar e avaliar racionalmente as nossas ações, são irreduzíveis aos princípios teóricos, e exigem uma abordagem específica. Dizem respeito ao uso prático da razão. A liberdade, nesse momento, é uma condição necessária, pois este modo de julgar supõe uma completa independência da causalidade mecânica. Aqui tem-se a ver com uma justificação de ações, e não com a sua descrição ou explicação.

II.2- Dos elementos das máximas e da sua pretensão de validade

As proposições especulativas caracterizam-se por exprimir um estado de coisas ou ainda uma combinação destes, residindo as condições de sua validade no fato de possuírem valor de verdade, isto é, na possibilidade de que tal estado de coisas seja um fato. As máximas, ao contrário, não exprimem simplesmente um estado de coisas, mas sim a sua consecução mediante a ação. Elas contêm um elemento que as distingue das primeiras, a saber, uma exigência no âmbito dos procedimentos (expressa pelo verbo "dever"). Esta distinção é essencial, pois caracteriza a diferença entre as pretensões de validade próprias de cada um dos tipos de proposições; com efeito, se a validade dos juízos teóricos reside na possibilidade de serem verdadeiros, isto é, em descreverem um estado de coisas que podemos pensar, a validade das segundas não se limita a essa mera possibilidade, mas requer uma condição adicional: é necessário que o referido estado de coisas seja possível e realizável mediante a ação. Afinal já colocamos que a distinção entre querer e desejar jaz no fato de que se podemos desejar o impossível, o querer limita-se àquela espécie de objetos que somos capazes de alcançar ou concretizar. Seria efetivamente absurdo articular estratégias para atingir o inatingível, isto é, agir racionalmente visando um fim impossível; isso, claro, não seria racional; não seria, portanto, nem querer nem vontade.

Outro ponto é ainda importante salientar: se a verdade de uma proposição teórica está vinculada à existência do estado de coisas por ela descrito, a bondade que associamos a um julgamento prático

independe da verdade da proposição que descreve o estado de coisas correspondente. Desse modo, ainda que fosse falso que um sujeito praticasse um ato, permaneceria, do ponto de vista prático, sendo legítimo avaliar como bom que ele o devesse ter feito. A bondade vinculada aos juízos práticos, ao contrário da verdade, pertinente às proposições especulativas, reside no **exame** das máximas mediante princípios e conceitos racionais que podem levar em conta tanto a bondade do fim quanto a correção do ato. Resumindo, se a adesão a um juízo descritivo qualquer exige a crença de que ele descreve um fato, a adesão a um juízo prático dispensa esta crença, e tudo que se exige é que ele tenha sido previamente avaliado como bom e que sua concretização esteja ao nosso alcance.

Os juízos da vontade, portanto, determinam não a verdade ou falsidade das proposições, mas a bondade ou maldade das máximas. São estas que, ao fim e ao cabo, constituem os objetos sobre os quais julgamos praticamente. Mas a esse respeito é mister fazer um esclarecimento a fim de se evitar ambigüidades aparentes. Trata-se do objeto que Kant considera como sendo o objeto da razão prática. Efetivamente, afirmamos em parágrafos anteriores que o fim da vontade era o seu objeto, e acabamos de dizer agora que é a máxima que o é. Vejamos o que o autor tem a esclarecer sobre o assunto. Diz ele, antes de tudo: "Por conceito da razão prática, entendo a representação de um objeto (*Objekt*) enquanto efeito possível da liberdade" (CRPr, p. 71 / R 100). Ora, se é assim, podemos admitir tanto a priori vontade - já que é, como vimos anteriormente, algo que se subsume ao conceito de liberdade - quanto as suas máximas - na medida em que sua construção só pode ser possível sob a

pressuposto da liberdade da vontade - quanto ainda os fins da determinação da razão prática, na medida em que se consideram como os resultados esperados da consecução das ações, aquilo mesmo em vista de quê é a ação levada a termo. Contudo, só em um sentido bem restrito se pode considerar a vontade como um objeto da razão prática, já que ela própria é a razão prática. Falar de um efeito possível da liberdade, já pressupõe aqui a liberdade da vontade. A vontade deve assim considerar-se antes como sujeito da atuação da razão do que propriamente objeto desta.

Assim, passemos aos demais conceitos que podem ser considerados como objetos da razão prática. A esse respeito, seria elucidativo trazer à lembrança outra passagem do mesmo texto. Cito: "Ser um objeto (*Gegenstand*) do conhecimento prático, como tal, significa apenas (*nur*) a relação da vontade a ação mediante a qual ele (*Gegenstand*) ou o seu contrário seria realizado; e julgar se alguma coisa é ou não um objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática, é apenas a distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação pela qual, se para ela tivéssemos o poder (acerca do que deve a experiência [julgar], um certo (*gewisses*) objeto (*Objekt*) seria realizado" (KPV, p.174 / A 100-101).

Temos as três passagens relevantes: a de "um objeto (*Gegenstand*) do conhecimento prático", de "um objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática" e finalmente o resultado da ação em virtude da qual "um certo objeto (*Objekt*) seria realizado". Deixando de lado a primeira (9), atenhamo-nos mais demoradamente aos demais conceitos

9 O conhecimento prático será tema sobre o qual nos debruçaremos no próximo Capítulo. Em virtude disso, e considerando que aqui nos interessa esclarecer em que consiste o objeto da vontade, e não do

apresentados. Parece claro que o termo *Objekt* se refere àquilo que é esperado como **resultado** do julgamento do *Gegenstand* da razão prática. Ele não pode, em virtude disso, ser senão aquilo que se vincula à máxima como fim da vontade. Ao passo que um objeto como *Gegenstand* da razão (pura) prática reside na distinção da possibilidade do querer, quer dizer, compõe o **julgamento** efetuado pela nossa vontade. E pois a máxima que pode ser tomada como o *Gegenstand* da razão prática, já que é ela que está sob a sua avaliação mediante princípios práticos, avaliação da qual resultará o querer a ela vinculado, é somente sobre o *Gegenstand* da razão prática que se delibera. O fim visado (*Objekt*) é **dado**, seja pela faculdade de desejar, norteador assim o julgamento da máxima - e nesse caso teremos um modo de julgar fundado em um princípio material -, seja pela razão ela mesma, consistindo ele, nesse caso, no resultado do próprio julgamento da máxima.

Portanto, *Objekt* na razão prática, na medida em que se refere ao estado de coisas colocado como o fim da vontade, pode entender-se como um efeito possível de determinação daquela e, nesse sentido, um objeto enquanto meta. Ao contrário, as máximas são o que propriamente se subsume aos princípios de razão; são objetos

conhecimento prático, julgamos não constituir nenhum problema o recorte que deliberamos fazer. Adiantemos apenas que a definição de objeto do conhecimento prático aqui esboçada guarda a ideia de uma certeza: o objeto do conhecimento prático é aquilo sobre o que podemos decidir realizar ou não, com base unicamente na relação de determinação da vontade à ação. Esta definição está em perfeita consonância com os termos em que se pode delimitar o conhecimento prático. Conforme veremos posteriormente, a este corresponde apenas a determinação de objetos que pode ser *a priori* e universalmente efetuada, constituindo assim leis e máximas universais da vontade. Todos os demais juízos da vontade ou realizados em vista de seu interesse, carecem dessa universalidade, estando fora do âmbito do referido conhecimento.

compreendidos propriamente como aquilo que se opõe à consciência. Doravante sentimo-nos autorizados a utilizar o termo "objeto da vontade" tanto para designar o seu fim quanto a máxima, apenas indicando o termo alemão correspondente, e isso quando se julgar necessário.

Feitos esses esclarecimentos preliminares, aprofundemos suas implicações bem como a natureza das suas articulações nas máximas. Em primeiro lugar, considerando que as proposições da razão prática se caracterizam por possuírem a forma de máximas (10), isto é, regras do agir; e se para tanto se exige que sejam passíveis de validade; validade esta cujas condições residem na sua avaliação mediante princípios, concluímos que a condição para que uma proposição seja uma máxima reside em que ela possa ser julgada de acordo com princípios práticos, os quais as determinam como boas ou más.

Vimos por conseguinte que a avaliação prática das máximas não descolocara a relação destas com as finalidades da determinação subjetiva da vontade. O fim da referida determinação é, por definição, sempre um objeto do desejo; negar isso seria admitir que a vontade pode se determinar sem qualquer interesse - o que é absurdo, pois vontade, repetimos, é sempre vontade de algo, isto é, de um objeto ou situação desejada. Aquilo portanto que julgamos bom

10 É verdade que tanto os julgamentos práticos sobre as máximas quanto os seus princípios formais são, além daquelas, proposições práticas ("Praktische Grundsätze sind Sätze"... - KpV, L. I, Cap. I #1). Para evitar confusões entretanto, sempre que usarmos o termo "proposições práticas" estaremos falando de máximas, e não ser que, em um contexto determinado, explicitemos denotar ele algo diferente.

e, em vista disso, visamos como um fim, deve necessariamente constituir um objeto do desejo (11).

Isso nos permite agora colocar que o que julgamos como um fim da nossa vontade, isto é, sua causa final, é sempre um objeto do nosso desejo. Tudo aquilo, pois, que avaliamos como um bem, deve poder ser desejado se se pretende que o princípio mediante o qual aquele julgamento se efetuou seja princípio efetivo de determinação da nossa vontade. Ora, o objeto do desejo é, por definição, aquele que afeta positivamente esta faculdade; disso se segue então que o objeto da vontade, aquilo que julgamos como um bem, deve poder nos proporcionar um efeito positivo qualquer sobre o sentimento, pois do contrário não forneceria condição suficiente para o agir racional. Tendo claros esses pontos, passemos à análise de cada princípio prático, já que eles, embora tenham os mesmos elementos, não os combinam da mesma maneira, e assim o arranjo entre eles conduz a modos específicos de avaliar as máximas do agir. Começemos primeiramente pelo princípio hipotético, já que, despido de qualquer conteúdo moral, aparenta ser de mais fácil compreensão (12).

11 "O que devemos chamar bom (*gut*) tem de (*muss*) ser, no juízo de todo o homem racional, um objeto (*Gegenstand*) da faculdade de desejar, e o mal (*das Böse*) deve ser, aos olhos de cada um, um objeto de horror; por conseguinte, este juízo exige, além do sentido, ainda a razão" (*CRPr*, p. 75 / A 106-107).

12 Poderíamos definir o procedimento de elencar os princípios práticos como uma "dedução metafísica" destes, já que se trata da sua dedução a partir dos modos possíveis mediante os quais julgamos nossas máximas. Consiste portanto, *mutatis mutandis*, em um procedimento correspondente àquele de mesmo nome adotado na primeira *Crítica* para chegar à tábua das categorias (a partir da tábua dos juízos) (Ver *Crítica da Razão Pura*, Livro I).

II.3 - Da avaliação hipotética das máximas

A vontade possui somente dois princípios mediante os quais julgamos a validade das máximas; e desses, apenas um realiza este julgamento segundo um critério moral - qual seja, o princípio prático puro. O outro modo de avaliar máximas diz respeito ao exame dos meios eficazes para a consecução de um objeto dado à vontade; quer dizer, dito objeto é o pressuposto básico da determinação do querer; o princípio deve, em vista disso, possuir a forma de um juízo hipotético, já que o modo que propõe para a avaliação da norma depende da consideração do fim da vontade, seja de que espécie ele for. O fim constitui-se pois no critério para a justificação da ação, e, enquanto objeto, tem de ser anterior à determinação da vontade; pretende-se significar com isso que o objeto que o sujeito desse ponto de vista toma como fim para a sua vontade é anterior à avaliação da máxima a ele associada e é o desejo a ele ligado que funda o querer da ação racional (13). Em outros termos, ainda que argumentativamente mostremos que o fim que nos propomos é nobre, universal e superior a todo outro fim, o procedimento que usamos para fazê-lo em nada é deduzido do princípio prático em questão. Assim, na determinação da vontade por dito princípio, permanece o objeto daquela como **dado** anteriormente à sua determinação. Dizendo mais claramente, o objeto (*Objekt*) da vontade, o fim da ação racional, não é passível de ser avaliado mediante o princípio prático material. Ele é simplesmente **dado** e o que é passível de

13 O critério para justificar a racionalidade da máxima reside na consideração de que ela é eficiente na consecução do fim.

avaliação são unicamente os meios úteis para o seu alcance. Se deve haver alguma justificação do referido fim, tal justificação transcende os limites do princípio prático aqui tratado.

Estas colocações esclarecem o motivo que leva Kant a recusar tal princípio como capaz de se constituir em critério de avaliação moral de máximas. Ele (este princípio) supõe um conteúdo material como fim dado pelo desejo. Ora, o fim da vontade está sempre referido às condições subjetivas do agente, sendo essencialmente particular. É claro que podemos considerar que certas idéias são tomadas como um bem por todos os sujeitos, constituindo assim fins universais. Entretanto, isso não é suficiente, já que a justificação da ação em vista do fim estaria sempre sujeita à consideração de fins privados, o que comprometeria a universalidade de juízos assim fundados. Em síntese, avaliações de ações calcadas na consideração do fim podem concordar com avaliações morais, mas podem igualmente fundar normas más. Isso indica a insuficiência deste critério como escopo da moralidade, e qualquer conformidade que ele possa apresentar nos seus resultados com avaliações morais não pode escapar da simples contingência.

Sobre isso já dissemos o suficiente. Passemos, pois, à consideração do modo como se articulam os elementos das máximas na medida em que são julgadas do ponto de vista moral. Esta é precisamente a questão colocada por Hume; ele, com efeito, defende que o papel da razão no que concerne ao âmbito prático limita-se à sua utilização para satisfazer as paixões. Ela não passa da condição de escrava destas. Assim sendo, obviamente tal uso só pode consistir na avaliação das nossas máximas segundo um procedimento hipotético,

o qual, argumenta ele, é incapaz de fornecer qualquer princípio moral. Com isso podemos concluir que tanto Kant quanto Hume têm claro o que qualquer investigação acurada não pode negar, a saber, que a regra de agir segundo o princípio prático material constitui apenas o modo como avaliamos a possibilidade de concretizar os nossos fins; mas não fornece qualquer condição para averiguarmos a idoneidade desses fins; e tampouco dos meios utilizados, isto é, da correção das nossas ações (14). Ao contrário, ele já parte do juízo prévio sobre a mencionada idoneidade. Não há por conseguinte como extrair qualquer regra moral desse procedimento.

14 Para evitar confusões é preciso ressaltar o princípio hipotético avalia a racionalidade da máxima unicamente com base na relação desta com o objeto visado enquanto fim. Esse princípio, ele mesmo, não determina o fim como tal; já parte da sua consideração enquanto fim, seja porque o sujeito o tomou como um bem (capaz de trazer felicidade), seja porque o sujeito o tomou como algo visado unicamente com propósitos cognitivos ou técnicos.

II.4- Da avaliação das máximas do ponto de vista moral

A- Sobre a validade objetiva do princípio das avaliações morais

Que avaliamos nossas máximas e determinamos nossa vontade utilizando o procedimento acima descrito é indubitável, já que é fato. Mas devemos reconhecer um outro fato, qual seja, o de que o referido modo de avaliação não é o único; que efetivamente julgamos nossas máximas utilizando outros critérios que não o princípio acima denominado hipotético. Trata-se dos nossos juízos morais (15). Efetivamente, constatamos em nós a capacidade de avaliar os atos que praticamos de um ponto de vista moral; e o princípio mediante o qual o fazemos toma a máxima independentemente da consideração do objeto da vontade, isto é, examina a mera expressão do dever que ela apresenta. Trata-se, pois, de um procedimento a priori, visto que julga anteriormente a consideração de qualquer conteúdo da vontade (seu objeto enquanto deveria ser feito).

Aqui, portanto, o julgamento das máximas é ação abstrata: as fins que a elas podemos ligar, a determinação de querer deverle ao nome do imperativo em si mesmo, isto é, de exigência prática que

15. Exemplificando o que queremos dizer, vemos as possibilidades de que alguns tentamos justificar um roubo praticado considerando que era o único meio para atingir o fim desejado, qual seja, dinheiro. Teríamos que considerar que realmente se tratava de um meio eficaz para aquela fim, sendo portanto possível de ser querido, sendo em vista o fim proposto. Ainda assim, praticando continuamente julgando aquela ação (o roubo) uma ação reprochável, mesmo sendo sido positivamente avaliada por o considerar o princípio hipotético. Ora, não utilizando por consequente o referido princípio, mas de outro. Este outro obviamente não se parte, pela consideração do fim - pois evidente isso permite que possamos avaliar a mera coisa ação como reprochável -, mas ao contrário, caracteriza-se justamente por abstractar deste, julgando a máxima somente naquilo que ela prescreve.

ele contém. É por esse motivo que o princípio segundo o qual a realizamos é dito categórico, pois possui a forma de um juízo dessa natureza. Com isso não se deve entender que tal modo de julgamento não vincule a vontade a nenhum objeto (fim) - isso seria um total absurdo, já que obviamente vontade é sempre vontade de algo; uma vontade de nada nada seria. O referido tipo de julgamento apenas não considera esse objeto, avaliando unicamente o conteúdo da máxima. É claro que a determinação à ação requer como condição um fim qualquer que, no caso da moralidade, uma vez que não é dado de fora (do desejo), só pode ser extraído dela mesma, como resultado da reflexão sobre aquilo que se pode vincular a um juízo moral como seu fim.

Uma, chegamos a esse tipo de avaliação de normas mediante um procedimento meramente regressivo. A partir da decomposição dos nossos julgamentos morais segundo a sua forma, constatamos que não levam em conta a justificação da ação com base nos fins da vontade, mas, abstraindo da consideração destes, examina a norma no que ela propõe em si mesma. Somos portanto conscientes de uma capacidade de nosso razão de julgar as máximas de nossa vontade segundo a forma de uma proposição categórica, e é precisamente esta a única que pode pretender possuir um estatuto eticamente relevante. Dizendo com outras palavras, concluímos, através da consideração dos nossos atos judicativos referentes à ação, que temos uma capacidade de avaliar nossas decisões do ponto de vista moral, mediante um princípio prático a priori. Mas como ou de onde provem esta nossa capacidade e algo que não nos é dado conhecer: a sua realidade e, entretanto, irrefutável e constitui um fato - nos conscientizamos desta capacidade em nós na medida em que julgamos moralmente. Ela porque

Kant denomina esta nossa consciência como um "fato da razão" (*Faktum der Vernunft*), o qual é indedutível de quaisquer princípios anteriores, sendo ele mesmo o dado primeiro para além do qual não podemos ir, mas cuja realidade se evidencia por ser a condição dos nossos julgamentos éticos (os quais efetivamente formulamos).

Esta faticidade do princípio prático puro foi e tem sido motivo de diversas censuras dirigidas ao pensador transcendental, visto ele colocar sua indedutibilidade de qualquer princípio anterior. Mas tais censuras devem-se a um mal entendido relativo à natureza da referida faticidade. Mal-entendido este que pode ser solucionado a partir da consideração que acima fizemos, a saber, que esta faticidade calca-se em que o princípio é condição da possibilidade das avaliações morais das máximas, as quais efetivamente realizamos; ele mostra ser muito mais um ingrediente dos juízos éticos do que uma pressuposição destes, razão pela qual a demonstração de sua validade este muito mais próxima de uma exposição metafísica do que de uma dedução transcendental (12).

A esse respeito, é válido lembrar aqui o papel da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento efetuada na primeira *Crítica*, ou, a dedução se fazia necessária para mostrar a

12 Esta preferência pela exposição em detrimento da dedução, Kant a coloca explicitamente na segunda *Crítica*, quando considera concluída a referida exposição (Ver p.59 / A 80), a qual ele define como sendo a elucidação do seu conteúdo, de que "existe imediatamente a priori e por si mesmo independentemente dos princípios empíricos" e a sua diferença em relação aos demais princípios práticos (Id. Ibid.). Mas "a sua dedução, isto é, a justificação de sua validade objetiva e universal" (Id. Ibid.), ele diz que não tem sentido se realizar já que, diferentemente dos princípios teóricos puros, e lei não se relaciona "ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão de uma outra maneira qualquer" (Id. Ibid.), mas é uma causalidade da razão pura nas ações dos seres portadores de vontade.

validade dos conceitos puros do entendimento enquanto relacionados a objetos do conhecimento. A dedução transcendental se configurava uma condição necessária para a demonstração de que o conhecimento é algo possível, portanto, que o uso da faculdade especulativa da nossa razão não é uma mera ilusão. Mas esse problema surge pelo fato de que tais conceitos residem no entendimento, isto é, não inerem aos objetos em si mesmos, mas são as condições subjetivas da objetividade do conhecimento. Quer dizer, a dificuldade não consiste em outra coisa senão no fato de que é preciso provar *como* categorias que são subjetivas podem referir-se a algo exterior ao sujeito, a objetos *dados* na intuição.

Ora, isso não é de modo algum o que acontece com o princípio puro prático, que não diz respeito a objetos exteriores ao sujeito, isto é, a *data* da sensibilidade, mas a um modo mediante o qual a razão ela mesma produz seus próprios objetos. A tarefa da *Crítica da Razão Prática* não consistiria, portanto, em provar qualquer relação entre elementos subjetivos e elementos exteriores do conhecimento; ao contrário, ela diz respeito à investigação da possibilidade de que a razão pura forneça um princípio capaz de nortear os nossos juízos morais (17). Se é assim, aquilo que anteriormente denominamos

17 ..."Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade (da lei) objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico. Com efeito, estes referiam-se a objetos de uma experiência possível, a saber, a fenômenos, e podia provar-se que esses fenômenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis, podem ser conhecidos como objetos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis. Mas com a dedução da lei moral não posso empreender um tal trajeto. Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão de uma outra maneira qualquer, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios

"exposição metafísica" - e que o próprio Kant assim considera, em analogia à exposição metafísica do espaço e do tempo como formas da intuição (Ver Allison, op.cit. p.234 sobre Kant, *Reflexion 7201*: 19; 275-6) - por si só já mostra que o princípio prático puro é condição dos nossos julgamentos morais, pois é a causa formal destes. Efetivamente, o procedimento mediante o qual se mostra transcendentemente a realidade e a necessidade da lei é análogo àquele utilizado para mostrar que espaço e tempo são formas da intuição, e não àquele da dedução transcendental das categorias. A lei é, com efeito, a *forma* dos juízos morais. "Isto é significativo não apenas devido à insistência de Kant ao caráter de ser *dado* (*givenness*) do espaço e do tempo, mas também por causa da sugestão de que estas leis devem ser provadas (sua validade objetiva estabelecida) da mesma maneira que se prova o caráter apriorístico das representações daqueles <espaço e tempo>" (Allison, op. cit. p. 234). As máximas morais são, então, os dados (facts) "dos quais a faculdade prática (*practicality*) da razão pura deve ser inferida como sua condição necessária de possibilidade" (Id. Ibid.). Assim como espaço e tempo compõe as condições mediante as quais os objetos nos são dados, igualmente o princípio prático puro é a condição sob a qual nos damos máximas morais (18). Poder-se-ia concordar então com Allison, que "a análise da moralidade nega que uma dedução seja necessária" (Id. p. 238).

objetos e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade" (CRPr, p.59 / A 80-81).

18 Ver Allison, "*Kant's Theory of Freedom*", pp. 235-237.

Mas a esse ponto sabemos somente que a nossa razão possui uma capacidade de julgar as máximas tendo por base um princípio ético. Isso não nos autoriza entretanto afirmar que tais julgamentos constituem uma causalidade real da ação, quer dizer, que agimos pautados pelas nossas avaliações morais. Mister se faz, em vista disso, levantar algumas considerações a fim de evitar possíveis mal-entendidos com relação à faticidade do princípio prático moral. Com efeito, dita faticidade não está completa; não basta mostrar que reconhecemos em nós a referida capacidade de julgar as máximas para tomar tal capacidade como um fato. É necessário ainda mostrar que ele produz efeitos, quer dizer, é capaz não somente de fornecer a forma de certos juízos, mas, na medida em que são juízos da vontade, de ser motor de ações. Em resumo, a faticidade do princípio exige, não a constatação de que ele produz ou já produziu, através da nossa vontade, um efeito no mundo sensível (19); mas sim a nossa capacidade de obedecer a esse princípio - o que requer que ele seja apto a afetar positivamente a nossa faculdade de desejar. Dita faticidade está então intrinsecamente vinculada à nossa consciência da obrigação moral (20).

19 Isso com efeito é impossível pois ultrapassa os limites da capacidade de nossa faculdade cognitiva. Não é objeto de experiência (possível) (percepção).

20 Kant pode parecer a esse respeito às vezes meio confuso e ambíguo, pois ora localiza a faticidade do princípio apenas na consciência da capacidade de julgar, ora na consciência da obrigação ligada a essa capacidade. Eis porque Beck, na sua leitura da obra kantiana, distingue entre *fato da* e *fato para a razão pura* (prática) (Beck, *"A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason"* - Cap. X, #62). Seguindo a posição defendida por Allison, podemos localizar o dito fato como consistindo na consciência da nossa capacidade de julgar moralmente, muito embora dita consciência não possa estar desvinculada da nossa capacidade de obedecer a um tal modo de julgamento, já que isso não seria suficiente para afastar a possibilidade de que o referido modo não passe de um "fantasma da

B- Sobre a realidade objetiva do princípio das avaliações morais

Podemos traduzir a dúvida supra referida ainda de outro modo: concluímos que julgamentos morais são realizados com base no princípio em questão e só nele. Sabemos que somos capazes de julgar desse modo, eis porque a consciência desse princípio é um fato para nós (fato da razão). Isso porém não nos autoriza admitir que ele seja uma causa da atuação da nossa vontade, isto é, princípio de determinação desta.

É inegável todavia que a capacidade do princípio em constituir um modo mediante o qual a vontade **efetivamente** se determina é condição para a realidade deste, já que do contrário, teríamos que admitir que o referido princípio permaneceria estéril em suas consequências práticas (21). Para portanto averiguar se a regra crítica de moralidade possui um objeto, é preciso investigar se realmente há uma vontade que lhe seja obediente, isto é, para a qual esta regra constitui um princípio motor de ações. Esta averiguação se fará em duas etapas, quais sejam: 1) primeiramente, cabe determinar os requisitos que deve possuir uma vontade a fim de que ela possa constituir objeto para o princípio em questão. 2) depois, cabe analisar os resultados daí obtidos com vistas a avaliar a

mente; a supra mencionada faticidade se completa então com a consciência do caráter obrigante daquele para a nossa vontade (Hilser, op.cit. 13, II, pp. 237-238).

21 A situação desse princípio a esse ponto seria bastante semelhante àquela do conceito de liberdade na dialética transcendental da primeira Crítica. Lá, com efeito, era impossível reconhecer um objeto que pudesse estar submetido ao conceito de liberdade. Ele era sem dúvidas um conceito necessário da razão, mas permanecia problemático em sua aplicação - a que comprometia sua realidade, isto é, sua "exigência" no nível dos fenômenos.

possibilidade de que exista uma vontade que preencha estas condições.

Kant trata dessa questão precisamente nos Problemas I e II do Teorema III da *Crítica da Razão Prática*. Lá, efetivamente, ele se pergunta, em primeiro lugar, qual o objeto que pode subsumir-se ao princípio prático aqui tratado (Problema I), e conclui que tal objeto só pode ser uma vontade livre, e mais nenhuma outra coisa. Por outro lado, no Problema II, o filósofo coloca a questão contrária, isto é, que tipo de lei (enquanto princípio de causalidade do agir) pode possuir uma vontade livre; e conclui que o princípio prático da moralidade é o único que pode ser concebido como regra para esta vontade. Assim, vontade livre e princípio prático puro estão intimamente vinculados um ao outro, e a realidade de um depende da realidade do outro.

Mas a esse ponto cabe esclarecer o conceito de liberdade que Kant tem em vista. Não se trata do mero arbítrio (*arbitrium liberum*), o qual já era reconhecido como empiricamente comprovável e em consonância com o princípio que rege a possibilidade da experiência, a saber, o princípio da causalidade mecânica. Tampouco seria o que Kant denomina "liberdade prática", a qual não se esgota no princípio mecânico de explicação dos fenômenos, já que supõe um modo de agir mediante juízos racionalmente justificados enquanto princípios de ação, e não juízos meramente descritivos de ações. A liberdade assim concebida é um princípio da razão prática em geral, mas não é suficiente para assegurar a possibilidade da faculdade prática da razão pura.

O conceito que o filósofo tem em vista nesse momento é o de **liberdade transcendental** em seu sentido mais genuíno, a saber, uma **total** independência da causalidade dos fenômenos (22). É preciso frisar que esse conceito de liberdade não exclui a legalidade; efetivamente, por se tratar de um princípio norteador da razão (prática), consiste em uma regra, mas uma regra da razão pura, em sua independência com relação à causalidade mecânica.

Feitas estas considerações talvez seja interessante expor a formulação do princípio da liberdade antes de prosseguir na elucidação das condições de sua realidade objetiva. Com relação a isso, temos claro tratar-se de uma regra de avaliação das máximas considerando apenas a formulação destas, isto é, independentemente do seu vínculo com os fins da vontade. Tem em função disso, a forma de um juízo categórico, pois não estabelece nenhuma conexão de fundamento e consequência entre conceitos ou estados. Avaliando a máxima em si mesma, constitui-se em uma regra de julgamento desta *a priori*, já que desconsidera as condições efetivas de determinação da vontade.

Que seja assim e não de outro modo resulta claro se considerarmos o que acima expusemos sobre a impossibilidade de que o modo de avaliar máximas que toma por critério o fim visado possa possuir um estatuto moral. Isso visto que nesse caso a bondade da máxima é sempre relativa ao fim (que então provém da faculdade de desejar, possuindo uma origem sempre subjetiva e particular), e não

22 "...uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se *liberdade* no sentido mais estrito, isto é, transcendental" (KpV, p.40 / A 52).

em si mesma e universalmente. Ora, é uma exigência para que um critério se constitua como relevante sob o aspecto moral, que ele seja válido universalmente, sob pena de possuímos apenas regras particulares; destruindo com isso qualquer pretensão de se buscar um critério universal para arbitrar sobre o bem e o mal - o que redundaria evidentemente no fim de toda moralidade. Teríamos, então, que nos contentar unicamente com costumes, convenções e normas privadas. É necessário, em virtude disso, buscar a regra que possa se constituir em critério moral, a qual será a condição única para que uma máxima possa ser considerada como boa (ou má) em si mesma; por conseguinte, para todo ser racional, e não de modo simplesmente subjetivo. Para tanto, ter-se-á que abstrair de tudo aquilo que em uma regra da vontade se dirige e depende das condições particulares e desiderativas do sujeito; quer dizer, há que se abstrair de todo o conteúdo material da máxima (fim da vontade). O que deveria, então, ser avaliado na máxima? Nada além da mera prescrição. Ora, se o que importa é uma regra válida universalmente, e se o que há a avaliar é unicamente uma norma, então não podemos pensar este critério senão como um princípio prescritivo (claro, pois estamos falando de princípios práticos) que possa valer para a vontade de todo ser racional. Tal regra deve conter então a exigência de que a escolha (e a avaliação) de uma máxima se pautar por um princípio universal e, claro, já que independente da matéria da vontade, também *a priori*. Eis por que ela deverá ter uma formulação do tipo: "Age de modo tal que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (Id. #7) (23).

23 Evidentemente não ignoramos que Kant apresenta outras

A esse ponto cabe lembrar que o conceito de liberdade aqui trabalhado relaciona-se a um tipo de legalidade independente de qualquer causalidade mecânica; por tratar-se de uma lei, só pode ter uma origem pura, isto é, formulada segundo um procedimento *a priori*, sem qualquer contribuição sensível. Ora, se é assim, então, a liberdade diz respeito a uma autonomia da razão em relação à causalidade necessária (dos fenômenos). Mas, sabemos, não da razão em geral, e sim da faculdade prática desta; quer dizer, a liberdade transcendental se refere unicamente àquela capacidade da razão de se dar seus próprios objetos: a vontade.

Mas como sói ainda uma vez repetir, liberdade transcendental não é ausência de regras (leis) - isso seria mesmo um absurdo, já que a razão é a faculdade das regras - mas é a lei da independência da vontade (pura) - se esta há que existir - em relação à causalidade natural; é a sua autonomia. O conceito transcendental de liberdade, pois, na medida em que se refere a um objeto - a vontade (pura) - vem a ser **autonomia** (da vontade), adquirindo assim, realidade objetiva, isto é, aplicando-se efetivamente a um objeto. A capacidade da vontade de se dar suas próprias leis, então, é a sua autonomia, a qual é a lei mesma da sua determinação moral (24). Quer

formulações do princípio prático puro; uma distinção é contudo essencial. O que tratamos aqui é do princípio unicamente enquanto o *modus operandi* de uma vontade nos seus julgamentos morais. Não há nesse momento qualquer referência à sua causalidade enquanto regra para a **nossa** vontade; nesse caso, tal princípio assumiria a forma de um imperativo - dada a constituição idiossincrática da nossa vontade -; somente aí é que tal princípio adquire uma configuração coercitiva para nós, e nesse sentido, contém uma exigência procedimental. Enquanto simples modo de julgar praticamente, a formulação que ele apresenta é aquela e somente aquela colocada no #7 da *CRPr* (Ver op. cit. p. 42 / A 54).

24 A heteronomia da vontade, embora esteja fundada na liberdade (prática), supõe unicamente uma capacidade de agir de acordo com

dizer, para que a moralidade possa fornecer um motivo - possa ser a origem da determinação - para a razão prática, esta tem de ser autônoma. Isto é, a razão pura tem de poder ser causalidade da ação se esta deve ser tomada como moralmente determinada (25).

Delimitamos, com isso, as condições para se poder falar em realidade objetiva do princípio prático da moralidade, quer dizer, estabelecemos o conceito do seu objeto. Permanece problemática, porém, esta realidade, isto é, a existência de uma vontade pura. Até agora, tal vontade é uma mera suposição, cuja realidade não foi

avaliações de máximas, embora esteja implícito aí que ditas avaliações estejam sob a influência da faculdade de desejar. A autonomia da vontade concerne a um modo de julgar completamente anterior e, por isso mesmo, independente de qualquer demanda das inclinações. A independência da vontade relativamente às condições sensíveis não é, então, apenas relativa, mas absoluta, já que nesse caso, supõe-se que aquela não foi patologicamente afetada.

25 Aqui operamos uma passagem sutil, vinculando dois elementos que Paton considera como pertinentes a formulações distintas do imperativo categórico, quais sejam, o elemento da universalidade da lei, e o da autonomia da vontade (relativos às fórmulas I - forma da universalidade - e III - autonomia - ver Paton, *The Categorical Imperative*, p. 129). Segundo este autor, a fórmula exposta no #7 da segunda *Crítica* é a da autonomia, e não a da legislação universal, embora saliente que entre estas uma única diferença há, qual seja, a ênfase que se dá ao aspecto objetivo da lei, no caso da primeira, frente à consideração colocada na segunda de que é a vontade o sujeito da referida lei, enquanto é ela o princípio de legislação universal. Consideramos que ambos estes aspectos, tanto quanto a preocupação em uni-los, estão presentes na formulação do #7 (Id. pp. 180-181). A distinção elucidada por Paton permite salientar, contudo, a preocupação (e, busamos, o sucesso) de Kant na obra aqui tratada em vincular dois aspectos importantes: aquele referente à condição da moralidade - a universalidade da lei - com a vontade - a vontade autônoma legisladora. Sem isso não teríamos elementos suficientes para garantir as condições formais da determinação moral da vontade. Assim, concordamos com Paton, a diferença entre estas formulações reside ao fim e ao cabo na ênfase que cada qual dá a um aspecto do princípio da moralidade. Elas guardam uma diferença substantiva relativamente as demais formulações apresentadas por Paton (a da lei da natureza <Ia>, a do fim em si mesmo <II> e a do reino dos fins <IIIa> - Id. p.129), consistente em que estas atendem a uma necessidade subjetiva nossa (enquanto seres finitos) de aproximar a lei moral "tanto quanto possível, da intuição" (*Fundamentação*, p. 60 / BA B1).

ainda demonstrada. Poderíamos imaginar uma vontade santa, a qual sem dúvidas, só pode determinar-se mediante a lei prática, já que, concernente a seres puramente inteligíveis, é necessariamente uma vontade pura. Ela porém, justamente por isso, não pode ser causalidade no mundo dos fenômenos, pois não nos pode ser dada na intuição. Ora, se não pode ser intuída, não é capaz de compor qualquer série causal na ordem daqueles, já que a atualização da vontade prevê uma mudança na referida ordem (26). Uma tal vontade possui, portanto, um caráter meramente eidético, sendo um conceito problemático, embora necessário (como ideal - arquétipo), da nossa razão (prática) (27).

A suposição de uma vontade santa, portanto, em nada contribui para resolver o problema da realidade objetiva do princípio prático. Temos que admitir que a única vontade cuja existência não pode se constituir em objeto de dúvidas para nós é a nossa própria, já que somos conscientes de nossa capacidade de agir racionalmente. Mas temos certeza unicamente de que possuímos razão prática, e não que a razão pura seja causa efetiva das nossas ações. Assim, para aceitarmos que a lei prática tenha realidade objetiva, é preciso que se mostre que ela pode ser causalidade da nossa vontade. Para tanto,

26 Seria evidentemente contraditório em relação aos princípios da razão especulativa pretender afirmar a existência de uma causalidade unicamente inteligível de fenômenos. Uma vontade santa é sem dúvidas possível; não temos contudo capacidade de intuir uma tal vontade nem conhecer no mundo qualquer evento que fosse dela um produto, sendo assim capaz de exhibir, enquanto efeito, a realidade de sua causa. O nosso conhecimento se limita a fenômenos. A conexão entre estes e um fundamento suprasensível qualquer é algo que podemos conceber, mas de que jamais poderemos nos certificar, devido à nossa natureza finita.

27 "Esta santidade da vontade é (...) uma idéia prática que deve necessariamente servir de *arquétipo (Urbild)*"... (CRPr, p.45 / A 58).

é mister provar que esta preenche os requisitos para constituir-se em objeto para a referida lei, a saber, ser portadora de uma capacidade pura de determinação, o que requer a liberdade no sentido transcendental.

Poderíamos com isso colocar então que a demonstração da realidade objetiva do princípio prático puro remete à avaliação de sua validade subjetiva, entendendo por esta, a validade daquele princípio para a *nossa* vontade; vale dizer, que ele assuma a feição de lei para nós, reconhecido como portador de uma capacidade de se constituir em **causalidade** das nossas ações.

C- Sobre a validade subjetiva do princípio das avaliações morais

A aqui denominada validade subjetiva da lei portanto corresponde aquilo que Kant chama **obrigação moral**. É pois o nosso reconhecimento de que o princípio prático puro é capaz de determinar a *nossa* vontade. Para compreender a argumentação kantiana no sentido de mostrar a realidade dessa noção, isto é, a realidade da obrigação da *nossa* vontade causada pela moralidade, dois conceitos são fundamentais, a saber o de interesse e o de respeito. Este último, de fato, só é concebível se pressupõe algo como a supra referida obrigação; quer dizer, é a realidade subjetiva da lei moral que possibilita a produção em nós de um sentimento tal como o respeito.

Este, argumenta o filósofo, possui uma origem completamente distinta de todos os demais sentimentos - que têm sua fonte na sensibilidade -, pois é causado por um efeito do reconhecimento do dever inerente à máxima avaliada como boa do ponto de vista da razão

pura prática; ou, dizendo de modo mais abrangente, inere a tudo aquilo (ações e sujeitos) que consideramos moralmente louváveis. O respeito que sentimos em relação ao que se vincula de modo positivo à retidão moral indica a origem pura prática desse sentimento, revelando assim, a impossibilidade de recusarmos o fato de que a moralidade produz um efeito sobre a nossa sensibilidade; somos, pois, capazes de ser afetados pelo princípio da moralidade, reconhecendo nele a capacidade de poder constituir-se em lei para a nossa vontade. É por isso que Kant o denomina **sentimento moral**.

Hume, ainda recusando a possibilidade de que através de um método *a priori* se pudesse chegar a extrair qualquer critério de avaliação moral - com efeito é, segundo ele, impossível conceber que com o recurso a um procedimento meramente demonstrativo se possa chegar a alguma idéia de valor - limitou-se a considerar o sentimento moral como o fundamento das nossas discriminações éticas. Coloca ele que, sendo a razão incapaz de fornecer qualquer princípio dessa espécie, tanto quanto extrair da experiência, mediante raciocínios prováveis, qualquer regra normativa, resta-nos contentar com a constante conexão que percebemos entre um tipo específico de dor ou de prazer e as ações que avaliamos como respectivamente ruins ou boas do ponto de vista moral.

A essa altura duas questões, ao menos, é importante salientar. Em primeiro lugar, temos que ainda que o pensador alemão, bem como o escocês, refinam-se a um sentimento articulado aos nossos juízos éticos, claro está que este sentimento não possui, nos dois, fundamento *a priori*. Segundo, a conexão que percebemos entre o sentimento moral e as ações que avaliamos como respectivamente ruins ou boas do ponto de vista moral, não é uma conexão necessária, mas apenas uma conexão constante. Uma tal conexão para ser necessária teria de ser articulada ao princípio da moralidade, o que é impossível, visto que a moralidade não possui fundamento empírico.

o mesmo estatuto (28). Nesse sentido, o que se configura particularmente problemático é o fato de que enquanto o cético define o sentimento moral como uma relação entre um tipo particular de prazer e a ação moralmente boa - e, correlativamente, a dor e a ação moralmente reprovável - Kant lembra que o sentimento moral comumente vincula-se muito mais a uma relação contrária, já que a determinação da nossa vontade pela lei requer a abstração das demandas da nossa faculdade de desejar - o que via de regra exige uma renúncia às inclinações. Com isso conclui o pensador transcendental que o respeito não é nem uma espécie de dor e muito menos de prazer, mas se remete a um tipo todo próprio de sentimento, possuindo até mesmo em sua origem (pura) uma idiossincrasia que o separa de todos os demais (Ver *Crítica da Razão Prática*, pp. 87 - 91).

Em segundo lugar, cabe frisar que, ainda que tenhamos recorrido à argumentação humeana sobre as relações de dor e prazer que estabelecemos com as nossas ações - relações estas que estão na base da utilização de estratégias punitivas na formação do caráter do indivíduo -, o castigo em Kant deve ser um conceito tratado com bastante cuidado no que tange à sua relação com a moralidade. De fato, considera este que não é o castigo que determina uma certa ação como boa ou ruim do ponto de vista da moralidade. Ao contrário,

28 Para Hume, as nossas discriminações morais só podiam ter um fundamento no sentimento, uma vez que é impossível extrair, mediante raciocínios demonstrativos ou com base em questões de fato, qualquer critério para aquelas discriminações. Assim é que recorre à idéia de *sentimento moral*. Kant, como não é novidade, recusa fulminantemente uma tal origem para os nossos julgamentos morais. Para ele, ao contrário, dita origem seria a completa negação da possibilidade da moralidade.

a ação que justifica o castigo já deve ter sido previamente avaliada como ruim para que ele seja infringido ao agente. A punição não pode, em vista disso, ser encarada como **causa** daquilo que nós discriminamos como moralmente bom ou ruim; ela é antes seu **efeito**, posto que somente uma anterior determinação de algo como ruim é que engendra a punição (Ver *CRPr*, pp. 50-51 / A 65-67). Tomada em si mesma, ela não pode ser boa, visto ser aquilo que a ocasiona, por definição, ruim. Mesmo com essa ressalva, o recurso a Hume permitiu mostrar que existe uma evidente relação entre distinções morais e sentimentos - o que indica que a lei prática é válida (como causalidade) para a nossa (finita) vontade, já que afeta, de algum modo, os nossos sentimentos (sensibilidade). Isso serve como indício da realidade da obrigação moral a que estamos submetidos.

Dando por satisfatória para os nossos propósitos a nossa exposição sobre o respeito (e ainda devidamente colocada a crítica kantiana à relação que Hume estabelece entre punição - e o vínculo desta com o prazer - e moralidade), cumpre agora tratar do conceito de **interesse** pela lei moral. A importância de fazê-lo, já dissemos, reside no fato de que esse conceito é, junto com o sentimento do respeito, mais uma evidência de que a lei moral é lei para a nossa vontade.

A bem da verdade, o interesse está intimamente ligado ao conceito de respeito, pois só podemos compreender o primeiro como uma decorrência do segundo. A este ponto há que se elucidar uma passagem sutil. Trata-se do seguinte: o respeito é aquele sentimento que a lei moral desperta em nós, mostrando com isso a sua validade para a nossa vontade, visto que evidencia que ela **afeta** a nossa

sensibilidade. Tal afetação, na medida em que produz esse sentimento, mostra que a razão pura **pode ser** causalidade da nossa vontade, ordenando a esta a consecução de ações que julgamos louváveis *a priori*. O respeito é capaz, pois, de fornecer um **motivo**, isto é, uma causa eficiente para a nossa vontade; aliás, ele próprio e somente ele **é** esse motivo (29).

Ora, motivo, enquanto causa eficiente (da vontade), é um conceito intimamente vinculado à faculdade de desejar, já que o objeto da vontade tem necessariamente que, de algum modo, afetar positivamente aquela faculdade. Não desejar o que queremos é absurdo. Podemos, com efeito, desejar coisas que não podemos querer, mas na medida em que queremos algo, isto é, que deliberamos alcançá-lo, é porque este algo é um objeto da nossa faculdade de desejar (seja porque a ela foi dado pela razão, seja porque a razão é por ela usada na sua satisfação). É só por isso que podemos dizer que os princípios práticos em geral são imperativos para nós; pois ainda que a relação da vontade com o desejo seja coercitiva, ela sempre tem que existir se quisermos compreender esta nossa capacidade de agir racionalmente.

Mas evidentemente a relação supra referida (entre vontade e faculdade de desejar) somente pode ser concebida mediante o conceito de **interesse**. Com efeito, para que atuemos com vistas a concretizar o que desejamos, temos que supor um **interesse** na ação. Assim é que Kant o define (o interesse) como o "prazer que associamos à

29 "O respeito pela lei moral é, pois, o único e simultaneamente o incontestado motivo moral, da mesma maneira que este sentimento não se aplica a nenhum objeto (*Objekt*) a não ser unicamente por esta razão" (*Crítica da Razão Prática*, p. 94 / A 139).

representação da existência de um objeto" (KUR, p. 44); não há pois como dissociá-lo de uma articulação direta ou indireta com o desejo (Cf. Id.Ibid.). Ora, o interesse é portanto um sentimento que estabelece o vínculo entre vontade, que é uma faculdade racional, e desejo, enquanto a instância subjetiva que é condição para que a vontade seja causalidade no mundo sensível. Disso concluímos que o interesse, embora dependa de um concurso judicativo, pertence à sensibilidade, pois o seu conteúdo é aquilo mesmo que constitui o objeto do desejo. Assim, tomar interesse por algo é considerá-lo um fim, ou seja, o objeto da nossa vontade (a causa final das nossas ações). Na ordem dos fatos, portanto, o interesse aparece como um momento anterior à consideração do objeto como a finalidade da nossa ação. Mas só a ação racionalmente determinada possui fins; quer dizer, somente a vontade tem fins, agindo de acordo com regras (premeditadamente) visando a algum interesse (seja este moralmente produzido ou não). A partir disso é lícito afirmarmos que agir no interesse (*por mor*) da lei é o mesmo que agir por dever, isto é, tomar a pura razão como o único objeto - o fim - da determinação da vontade.

O interesse próprio de uma vontade que se determina pelo respeito, porém, tem uma natureza ímpar, já que não é a faculdade de desejar o seu fundamento, quer dizer, não é o seu objeto que desperta em nós aquele sentimento. Ao contrário, é aquele respeito mesmo, e em última instância, portanto, a própria lei moral. É por esse motivo que Kant, muito sensatamente distingue entre agir **por**

interesse e tomar interesse pela lei. Somente no segundo caso o respeito foi causa eficiente da ação (30).

Desse modo, se o respeito não podia, segundo Kant, ser identificado a qualquer noção de prazer pela moralidade (Ver *CRPr*, p.93 / A 137 - 138) - e nisso precisamente ele se confronta com Hume -, na medida em que se mostra um motivo de determinação da vontade, ele engendra o interesse, isto é, ele afeta positivamente a faculdade de desejar, produzindo este último (31). A esse ponto há que considerar a estreita relação entre causa motriz (motivo) e causa final da ação moralmente determinada. O seu motivo, como já vimos, é o respeito, o qual é produzido pela afetação da nossa sensação pela lei. Mas esse motivo engendra o interesse, cujo cunho teleológico é evidente e se constitui na própria lei. Uma vontade finita quando obedece à lei prática, então, tem em última instância a razão pura como única fonte da sua causa eficiente e sua causa

30 Na *Fundamentação* Kant define o interesse como a "dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão" (p. 49-n). Ora, isso indica claramente que a vontade (finita) só pode ser pensada como atuante se é capaz de uma relação positiva com a faculdade de desejar. Assim, na medida em que é o objeto do desejo a fornecer o motivo (*móbil*) para a determinação da vontade, a ação daí decorrente é dita uma ação *por interesse*. Mas na medida em que foi a lei prática a fonte da determinação da vontade (finita), isto é, o respeito constituiu-se no único motivo da ação, então a dita lei e mais nenhuma outra coisa despertou o interesse da vontade na ação. Nesse caso, o sujeito *tomou um interesse* - o que se mostra essencialmente distinto do agir por interesse. O conceito de interesse é o mesmo; efetivamente, trata-se de uma determinação racional à ação na medida em que a desejamos. Mas o que faz toda a diferença é a **origem** deste, pois somente no caso do agir moral é a lei a sua fonte.

31 "Portanto, o respeito pela lei moral deve considerar-se também como (...) princípio subjetivo da atividade, isto é, como *móbil* para a observância dessa lei como princípio de máximas de uma conduta vital a ela conforme. Do conceito de um *móbil* decorre o de um *interesse*, que nunca é atribuído a um ser senão enquanto tem razão e significa um *móbil* da vontade, na medida em que é *representado pela razão*." (*CRPr*, p.95 / A 140-141).

final, já que a esta altura é inequívoca a relação entre interesse e fim da vontade.

Se porém a admissão do respeito nos obriga a pensá-lo como um efeito da razão pura prática sobre a nossa faculdade de desejar, o interlocutor, mesmo admitindo isso, poderia recusar a possibilidade de que ele produza um interesse na ação. Disso se seguiria que o máximo (aceitável) que a lei pura prática provocaria na nossa sensibilidade seria aquele sentimento, o que por si não seria suficiente para produzir qualquer efeito no mundo sensível. Permaneceríamos então incapazes de agir *por mor* da lei. Ora, se assim fosse, jamais poderíamos aceitar a existência de outros sentimentos, a saber, o arrependimento e a culpa (como efeitos de censuras éticas). Estes, é claro, nem sempre dizem respeito a julgamentos morais. Mas ocorrem casos em que nos reprovamos por considerar que agimos de modo moralmente censurável. Ora, seria absurdo se nos arrependêssemos ou nos culpássemos por não termos feito algo que não estava em nosso alcance. Isso significa que o arrependimento e a culpa originários de nossas autocensuras do ponto de vista moral são evidências de que reconhecemos em nós a capacidade de tomar um interesse pela lei; quer dizer, de que está em nosso poder o agir ou não agir por dever.

Com isso cremos estabelecidas as condições da obrigação moral, bem como a realidade desta - já que não podemos negar que a lei produz certos **efeitos** nos nossos sentimentos, e até mesmo na nossa faculdade de desejar. A capacidade que percebemos em nós de poder tomar um interesse na ação que avaliamos como moralmente boa é então o indício que faltava para podermos conceber efetivamente a

possibilidade de que a lei moral seja causalidade das nossas ações. Tal capacidade esclarece a existência do elo entre vontade e desejo, elo este que é **condição** da possibilidade daquela causalidade.