

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FLÁVIA CARVALHO CHAGAS

**O caminho *crítico* da *Grundlegung* à Crítica da Razão Prática**

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

Orientador

PORTO ALEGRE

2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**FLÁVIA CARVALHO CHAGAS**

O caminho *crítico* da *Grundlegung* à Crítica da Razão Prática

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM FILOSOFIA.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

Porto Alegre, RS, BRASIL

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
A COMISSÃO EXAMINADORA, ABAIXO ASSINADA, APROVA A TESE

**O caminho *crítico* da *Grundlegung* à Crítica da Razão Prática**

**FLÁVIA CARVALHO CHAGAS**

COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM  
FILOSOFIA

COMISSÃO EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres – Orientador

---

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm- Coorientador

---

Profª. Dra. Silvia Altmann

---

Prof. Dr. André Nilo Klaudat

---

Prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp

Aos meus pais,  
com gratidão e amor.

## **Agradecimentos**

- Ao Prof. Dr. João Carlos Brumm Torres pela orientação deste trabalho, sinceridade na condução do mesmo e conselhos para a minha vida acadêmica.
- Ao Prof. Dr. Christian Viktor Hamm pela longa orientação desde a graduação que culminou neste trabalho, pela amizade, diálogo e encorajamento para enfrentar sempre mais desafios.
- Ao Prof. Dr. Christian Klotz por possibilitar o vínculo com professores da Universidade de Marburg.
- À Profa. Dra. Andrea Esser, pela orientação deste trabalho na Universidade de Marburg; por compreender as minhas limitações na língua alemã e incentivar o diálogo em alemão.
- Ao Prof. Dr. Werner Stark pelo interesse e incentivo na participação dos estudantes estrangeiros nos seus seminários.
- Ao Prof. Dr. Reinhard Brandt pelas sugestões, ainda quando eu não tinha começado a redação deste trabalho, pela compreensão com a dificuldade de comunicação e pela disponibilidade em vir ao Brasil para participar da banca de defesa desta pesquisa.
- Aos Prof. Dr. André Klaudat e Profa. Dra. Silvia Altmann não apenas pelas valiosas contribuições e leitura crítica deste trabalho na banca de qualificação da tese, mas também pelos seminários realizados no Curso de Pós-Graduação da UFRGS, os quais foram decisivos para a própria esquematização deste projeto.
- Ao Prof. Dr. Joãosinho Beckenkamp por aceitar participar e contribuir na discussão desta pesquisa.
- Ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.
- Ao CNPq pelo financiamento deste projeto.
- Ao DAAD por possibilitar a realização de parte desta pesquisa na Universidade de Marburg, Alemanha.

# ÍNDICE

|  |            |
|--|------------|
| <b>Resumo</b>  | <b>7</b>   |
| <b>Abstract</b>  | <b>9</b>   |
| <b>Lista de Abreviaturas</b>                                       | <b>11</b>  |
| <b>Introdução</b>  | <b>12</b>  |
| <b>I Capítulo</b>  | <b>21</b>  |
| <b>1. O Idealismo transcendental como base do princípio moral</b>  | <b>21</b>  |
| 1.1. A realidade da consciência moral enquanto fato da razão       | 23         |
| 1.1.1. A realidade da lei moral e alguns apontamentos históricos   | 25         |
| 1.2. O limite da razão   | 35         |
| 1.3. Natureza e liberdade  | 42         |
| 1.3.1. O Conceito de Causa na Segunda Analogia                     | 44         |
| 1.3.2. A Solução da III Antinomia                                  | 49         |
| 1.4. A liberdade prática na III Antinomia                          | 54         |
| 1.5. A Necessidade e a legitimidade da distinção dos usos da razão | 60         |
| <b>II Capítulo</b>   | <b>65</b>  |
| <b>2. A fundamentação do princípio moral e o fato da razão</b>     | <b>65</b>  |
| 2.1. O problema da fundamentação empírica da moralidade            | 66         |
| 2.2. A busca e a justificação da fórmula do imperativo categórico  | 70         |
| 2.3. O problema do argumento da III Seção da <i>GMS</i>            | 74         |
| 2.4. Fato da razão: mandamento ou conhecimento?                    | 91         |
| 2.5. Princípio moral: mandamento, judicação e execução             | 105        |
| 2.6. A Confirmação da Liberdade Transcendental                     | 108        |
| 2.7. A legitimidade da pergunta sobre a fundamentação moral        | 112        |
| <b>III Capítulo</b>  | <b>117</b> |
| <b>3. O Problema da Motivação Moral</b>                            | <b>117</b> |
| 3.1. Móbil e Motivo  | 119        |
| 3.2. O sentimento moral  | 125        |
| 3.3. O problema do ceticismo motivacional                          | 134        |
| 3.3.1. O ceticismo de Hume   | 135        |
| 3.4. O móbil moral em Kant   | 140        |
| 3.5. Internalismo e externalismo moral                             | 145        |
| 3.6. O lugar sistemático do móbil moral                            | 151        |
| <b>Apêndice</b>  | <b>156</b> |
| <b>Conclusão</b>   | <b>173</b> |
| <b>Bibliografia</b>  | <b>178</b> |

## Resumo

### **O caminho crítico da *Grundlegung* a Crítica da Razão Prática**

Este trabalho pretende investigar como Kant resolve o problema da fundamentação de um princípio moral universalmente válido baseado na hipótese de que o ser racional humano tem consciência do mesmo de um modo necessário ou a priori. Para tanto, é preciso, num primeiro momento, deixar claro que esta tese se sustenta melhor se nós fizermos um outro tipo de leitura –não muito comum– dos textos nos quais Kant aborda este problema, a saber, a *KpV* e a *Grundlegung*. Com esta mudança na estratégia de leitura, a qual consiste em partir da tese exposta na *KpV* da realidade e da necessidade prática da consciência moral para a tematização da III Seção da *GMS*, o objetivo do primeiro capítulo consiste em mostrar como Kant consegue assegurar um lugar sistemático possível e coerente para o conceito de liberdade transcendental.

Com base na exposição da possibilidade teórica da idéia da liberdade transcendental, no segundo Capítulo pretende-se mostrar como Kant estabelece propriamente a fundamentação de um princípio transcendental para a moralidade baseada na figura do único fato a priori da razão. Nesta parte do trabalho o objetivo central é mostrar como deve ser entendida esta figura do fato da razão. Assim, parecem-nos que a consciência da lei moral não deve ser entendida 1) como um conhecimento da razão teórica-especulativa, 2) como baseada em algum tipo de intuição, que, neste caso, só poderia ser enquadrada como uma espécie de intuição intelectual e 3) como baseada em algum sentimento, como é a resposta sugerida por Loparic. Procura-se esclarecer, então, que o fato da razão expressa o reconhecimento de uma obrigação originária da razão pura prática, o qual se manifesta também no nível da sensibilidade humana mediante a figura do único sentimento gerado ou produzido a priori pela razão prática, que é o sentimento de respeito pela lei moral. Esta solução deve-se, em parte, à proposta de Dieter Henrich em que ele explicita como nós podemos entender este tipo peculiar de conhecimento que caracteriza a consciência moral. Além disso, procuramos mostrar que a única solução compatível com o sistema crítico-transcendental é a da *KpV*, de modo que a razão teórica-especulativa é totalmente incapaz de explicar e compreender em que se baseia a necessidade prática do princípio moral. Esse ponto é enfatizado em um artigo de Beck não muito discutido, no qual ele mostra que o ceticismo colocado pela razão teórica não representa, na verdade, um perigo à fundamentação moral justamente pelo fato de que este uso da razão jamais poderá explicitar e compreender o caráter obrigatório do princípio moral.

Por fim, no terceiro capítulo procuramos mostrar que e como nós devemos interpretar o sentimento de respeito, o qual, mesmo não sendo condição de possibilidade



do reconhecimento da validade e da obrigatoriedade do princípio da moralidade, deve estar intrinsecamente vinculado ao fato da razão. Por conseguinte, o respeito não é uma figura necessária para fundamentar o princípio moral, *embora* este sentimento esteja inserido na problemática da motivação moral. Neste momento do trabalho procuramos esclarecer as confusões que podem surgir da distinção kantiana entre móbil (*Triebfeder*) e motivo (*Bewegungsgrund*). Esta distinção, que é feita primeiramente na *GMS*, não só é mantida na *KpV* como também é chave na solução do problema da motivação moral, pois nessa última obra fica claro que o problema a ser resolvido é mostrar como o motivo torna-se móbil da vontade do ser racional humano. Por conseguinte, o sentimento de respeito consiste na manifestação subjetiva do reconhecimento da lei moral. O resultado desta pesquisa parece poder estar integrada à arquitetônica do sistema crítico-transcendental.

## **Abstract**

### **The Critical Path from *Grundlegung* to the Critique of Practical Reason**

This work aims at investigating how Kant solves a fundamental problem of a universally valid moral principle based on the hypothesis that the human reasoning being has the awareness of it in a necessary or a priori. For that, it is necessary, in a first instance, to make clear that this thesis is better supported if another type of reading is done-not so common-of the texts in which Kant approaches this problem, to know, the *KpV* and the *GMS*. With this change in the reading strategy, in which consists to start from the *KpV* exposed thesis of the practical reality and necessity of the moral awareness for the *GMS* Section III of the thematization, the objective of the first chapter consists in showing how Kant is able to assure a possible and coherent systematic place for the transcendental liberty concept.

Based on the theoretical possibility exposition of the transcendental liberty idea, in the second chapter it is intended to show how Kant properly establishes the fundament of a transcendental principle for the morality based in the figure of the only a priori fact of practical reason. In the second part of the work the main objective is to show what and how this figure must be understood. Thus, it seems that the moral law awareness should not be understood 1) as knowledge of a theoretical-speculative reasoning, 2) as based in some sort of intuition, which in this case, would only be sorted as a kind of intellectual intuition and 3) as based in some feeling, as is the answer suggested by Loparic. It is, thus, clarified that the fact of reason expresses the acknowledgement of a requirement originated from the pure practical reasoning, which also shows in the human sensibility level facing the figure of the only feeling generated or produced a priori by the practical reasoning, which is the feeling of respect by the moral law. This solution is due, in part, to the proposal of Dieter Henrich in which explicit as we may interpret this peculiar type which characterizes moral awareness. Besides that, it was aimed to show that the only compatible solution with the critical-transcendental system is the one from *KpV*, in a way that the theoretical-speculative reasoning is totally incapable of explaining and understanding what the practical necessity of a moral principle is based on. This point is emphasized in an article by Beck not quite discussed, for in that one he show the skepticism placed by the theoretical reasoning does not represent, in fact, a danger to the moral fundament does to the fact that this use of the reasoning might never explicit and understand the mandatory character of the moral principle.

Finally, in the third chapter it is aimed at showing what and how we should interpret the feeling of respect, which, even without being a possibility condition of acknowledgement of the validity and requirement of the morality principle, must be intrinsically bound to the reasoning fact. Consequently, the respect is not a necessary figure to fundament the moral principle, however this feeling is inserted in the moral motivation problematic. At this moment of the work, it was aimed at clarifying those confusions that may emerge from the kantian distinction of mobile (*Triebfeder*) and motive (*Bewegungsgrund*). This distinction, which is firstly done in the *GMS*, is not only kept in the *KpV* as well as is the key in the problem solution of the moral motivation, for in the last work, it is clear that the problem to be solved is to show how motive becomes mobile of the desire of the human reasoning being. Consequently, the feeling of respect consists of the subjective manifestation of the acknowledgement of the moral law. The result of this research is, in fact, an answer which may be integrated to the architectural critical-transcendental system.

## Lista de Abreviaturas

### Obras de Kant:

**KrV:** KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

**KpV:** *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

**KU:** *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

**GMS:** *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

**MC:** *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

**Prolegômenos:** Prolegômenos a toda Metafísica futura que se queira apresentar como ciência. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

### Obras de Hume:

**Tratado:** HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

## Introdução

Podemos dizer que um dos principais desafios do nosso tempo consiste na discussão sobre o sentido e a necessidade de fundamentos morais para guiar a conduta humana. E, de fato, a ética kantiana continua sendo um dos paradigmas desta discussão justamente pela idéia da necessidade e da legitimidade de um princípio moral universalmente válido.

Além dos desafios comuns que este debate implica e da própria pesquisa dos textos kantianos, pelo simples motivo de que já há muitas publicações e estudos sobre Kant, este trabalho não tem a pretensão de apresentar alguma descoberta ou tese inédita sobre a sua fundamentação da moral, mas apenas a de indicar uma hipótese de leitura não muito comum. Com efeito, este estudo pretende ser útil não somente para pesquisadores avançados da filosofia de Kant, mas também para aqueles que procuram um guia na introdução da teoria moral kantiana.

Resumidamente, a leitura usual que se faz da ética kantiana consiste na tematização dos argumentos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e, posteriormente, da *Crítica da Razão Prática*<sup>1</sup>. Numa leitura mais aprofundada, alguns comentadores abordam também os argumentos da III Antinomia e do Capítulo do Cânone da *Crítica da Razão Pura*. Pois enquanto na primeira é mostrado que, embora numa relação diversa, liberdade e necessidade natural não se contradizem, neste outro Capítulo da *primeira Crítica* a fundamentação do princípio moral pressupõe a necessidades de certas figuras metafísicas.

Ora, esta leitura da fundamentação moral kantiana não só tem gerado muitas confusões e más interpretações, como também traz dificuldades para a compreensão da tese final e definitiva de Kant apresentada na *KpV* com a figura do fato da razão, tendo em vista que de acordo com tal linha de interpretação esta figura é vista como uma recaída da teoria kantiana no dogmatismo, isto é, a resposta definitiva de Kant é

---

<sup>1</sup>- Faremos uso das abreviações da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*GMS*) e, eventualmente, (*Grundlegung*) e da *Crítica da Razão Prática* (*KpV*), tal como mostra a lista de abreviações. Cf. p. 11.

entendida como uma solução dogmática. Aliás, as dificuldades desse tipo de leitura acaba por ter consequências para a compreensão do próprio sistema crítico-transcendental; como é o caso, por exemplo, de quem sustenta que o fundamento da ética kantiana baseia-se na idéia da derivação da consciência da lei moral a partir da liberdade transcendental.

Diante desse e de outros problemas decorrentes da leitura linear, a **nossa proposta** é tentar ver os resultados que se pode obter **se já partirmos** da tese de que **a consciência da lei moral expressa o reconhecimento a priori da necessidade prática de se submeter ao princípio da moralidade**. Além disso, esta leitura parece explicitar melhor o argumento kantiano, possibilitando a integração sistemática dos domínios teórico e prático da razão sem contradizê-los.

Tendo em vista a necessidade da integração dos resultados da filosofia prática no sistema crítico-transcendental, parece-nos imprescindível tratar do conceito de limite para

- 1) situar a esfera da argumentação prática com relação à filosofia teórica,
- 2) investigar o peso teórico e status epistemológico do uso prático da razão e
- 3) ver se e como é possível falar com seriedade do projeto kantiano de fundamentar um princípio moral universalmente válido.

Com efeito, o conceito de limite parece não ser levado a sério naquelas interpretações que sustentam que a ética kantiana está baseada em uma derivação da razão teórica-especulativa, a qual foi mencionada anteriormente. Isso significa, então, que só é possível falar com sentido da consciência de um princípio universalmente válido se nós insistimos na necessidade, em primeiro lugar, da fundamentação do conhecimento e, em segundo lugar, na sua limitação à esfera da sensibilidade.

Com o intuito de explicitar o lugar sistemático da argumentação kantiana acerca do fato da razão e da consciência da lei moral, o objetivo do primeiro Capítulo consiste em mostrar que liberdade e necessidade natural podem ser pensadas, embora numa relação diversa, como causas de um mesmo efeito a partir de uma distinção sistemática. Isso significa que pretendemos ver se uma das teses básicas do idealismo transcendental, segundo a qual o sujeito pode representar a si mesmo como um ser

puramente racional, possibilita, de fato, a não-contraditoriedade entre natureza e liberdade.

O primeiro Capítulo é dividido em cinco itens centrais. O primeiro núcleo de discussão do primeiro Capítulo consiste também no ponto de partida deste trabalho, a saber, na admissão de que a consciência moral expressa um tipo peculiar de compreensão, isto é, a *sittliche Einsicht*, que, por sua vez, parece provocar um certo desconforto ou contradição com o uso teórico-especulativo da razão, pois este conceito de compreensão parece exigir que ele seja pensado como um tipo de conhecimento teórico. Todavia, pretendemos mostrar que, embora este tipo de compreensão que é próprio da moralidade não seja um conhecimento teórico, este tem legitimidade, ou seja, a consciência moral não consiste em uma quimera ou ilusão, mas um tipo de saber peculiar.

Para tanto, apresentamos alguns apontamentos de cunho histórico referente ao **desenvolvimento da própria teoria moral kantiana**. Um das partes da concepção moral dele que tematizamos é o Capítulo do Cânone da *KrV* tendo em vista que há interpretações que não reconhecem a sustentação de uma concepção pré-crítica da moralidade. De fato, essa reconstrução histórica resulta absolutamente necessária para confirmar que e como é evidente a evolução e desenvolvimento da concepção moral kantiana.

O segundo núcleo temático deste *Capítulo* consiste na localização sistemática da filosofia moral ou do uso prático da razão a partir do conceito de **limite**. Kant faz uso na *KrV* e nos *Prolegômenos* do conceito de limite para mostrar que a produção de conhecimento em sentido estrito depende da restrição à experiência possível. Isso significa, por um lado, que não é possível conhecer nada que ultrapasse este limite, pois „atrás“ dele só há, segundo Kant, formas puras vazias.

Por outro lado, um outro problema consiste no lugar sistemático do uso prático da razão na medida em que os seus conceitos fundamentais não correspondem a objetos na intuição sensível e, por conseguinte, este uso não pode produzir conhecimento. Em outras palavras, a questão se coloca quando nós perguntamos se é possível falar legitimamente de um princípio moral se a filosofia prática não faz parte da filosofia transcendental. Para resolver este dilema, é preciso ver como o conceito de limite, o qual parece ter somente uma função negativa de limitar o conhecimento objetivo à

esfera da experiência possível, acaba por desempenhar uma função positiva, a qual é imprescindível para a prova do direito e da necessidade prática do princípio da moralidade.

Com efeito, tendo em vista que a possibilidade do pensamento da idéia da liberdade transcendental é garantida pelo conceito de limite, o terceiro núcleo de discussão do primeiro *Capítulo* consiste na tematização do conceito de causalidade, seja ele entendido como causalidade por natureza ou como causalidade por liberdade. Com efeito, na medida em que a liberdade é definida como um tipo de causalidade, faz-se necessário investigar o que distingue essa aplicação do conceito de causa aos *phaenomena* e aos *noumena*. Este terceiro momento do primeiro *Capítulo* pretende mostrar o resultado da Solução da III Antinomia, o qual consiste na tese de que liberdade e necessidade não se contradizem; ou ainda, nesta Seção é explicitado o status epistemológico da liberdade transcendental no contexto do uso teórico-especulativo da razão. Além disso, tendo em vista que há leituras que sustentam que já a *KrV* contém uma teoria da liberdade prática, procuramos apresentar, em linhas gerais, como entender a figura da liberdade prática na *KrV*, mas especificamente, na Solução da III Antinomia e no Capítulo do Cânone da razão pura.

Por fim, na última seção do primeiro *Capítulo* procuramos chamar a atenção para **a plausibilidade e a necessidade de uma leitura sistemática** da filosofia kantiana, o que implica também na **relevância da distinção entre os diferentes usos da razão pura**, a saber, a distinção entre os **domínios teórico e prático**.

No segundo *Capítulo* nos ocupamos com o problema da fundamentação de um princípio moral universalmente, ou seja, baseado na idéia de uma razão prática não empiricamente condicionada, mas empiricamente incondicionada, ou seja, na idéia da autonomia ou da autolegislação moral. Como se sabe, essa é talvez um dos problemas mais complexos da filosofia kantiana, para o qual há respostas completamente divergentes.

Uma das principais objeções a este projeto de justificar o princípio moral com base na idéia da razão prática pura consiste na dúvida, que foi apresentada já por Hume no *Tratado sobre a Natureza Humana*, a saber, de que a razão não é capaz de determinar juízos e ações morais; numa palavra, o ceticismo contra a possibilidade da existência da razão prática pura.



Se nós não admitirmos um princípio moral baseado em uma idéia a priori como é o caso da razão prática pura que Kant apresenta, parecem restar, então, somente duas alternativas teóricas, quais sejam: 1) o princípio moral deve ser fundamentado em alguma figura empírica como, por exemplo, no conceito de felicidade ou em alguma base antropológica (senso ou sentimento moral), ou 2) em algum princípio transcendente, a saber, na figura de Deus, por exemplo.

Ora, como sabemos, o projeto crítico-transcendental, seja teórico ou prático, está fundamentado na idéia da autonomia ou da autolegislação. É justamente esse o motivo para a analogia da filosofia kantiana com a revolução copernicana. Por conseguinte, se partimos da perspectiva crítica, qualquer outra base que não seja a própria razão pura, acaba sendo uma fundamentação em princípios heterônomos.

Assim, no segundo *Capítulo* procuramos apresentar os argumentos de Kant contra uma fundamentação empírica da moralidade, bem como, por outro lado, explicitar os conceitos básicos gerais da sua teoria moral. Contudo, tendo em vista que já há muita literatura sobre a exposição kantiana dos conceitos-chaves da sua teoria, os quais são expostos basicamente nas primeiras duas Seções da *GMS*, nosso objetivo principal neste *Capítulo* consiste na interpretação da figura do fato da razão e sua relação com os resultados da III Seção dessa mesma obra.

De fato, uma das principais linhas de leitura da concepção moral kantiana consiste na defesa do argumento da III Seção da *GMS*, ou seja, de que, na verdade, a fundamentação do princípio moral é realizada nesta Seção e que, por conseguinte, a teoria do fato da razão representa um fracasso da teoria de Kant (ou uma recaída no dogmatismo). Seguindo essa linha de leitura, o problema a ser resolvido, e para isto teria sido escrita a *KpV*, é mostrar como a lei moral, que é o princípio objetivo da moralidade, se transforma num princípio subjetivo de determinação da vontade, isto é, a tarefa da Analítica da *KpV* seria apenas a de mostrar como se supera o hiato que há entre a lei moral e a vontade humana. Contudo, estas interpretações não parecem deixar claro

1) Como é feita a ligação entre a III Seção da *GMS* e a *KpV*.

2) Qual é a faculdade, afinal, que está na base desse argumento, isto é, trata-se de um argumento teórico especulativo ou prático?

3) Qual é lugar sistemático, se é que há, da figura do fato da razão? Pois a dificuldade parece ser a de que na III Seção da *GMS* não há uma prova da legitimidade e da necessidade do princípio moral na razão prática pura. Ora, é exatamente esta dificuldade que não é reconhecida por muitos e que consiste no aspecto chave para a correta interpretação da concepção kantiana da moralidade.

Assim, faz parte da discussão central deste *Capítulo* a discussão sobre em que sentido é possível sustentar tanto uma continuidade e um rompimento entre a III Seção da *GMS* e a *KpV*, tendo em vista que nessa última Kant afirma que somente agora é confirmada a realidade da consciência da lei moral pelo único fato a priori da razão.

Tendo em vista que as dificuldades decorrentes tanto da expressão, como também das poucas passagens em que a encontramos (e suas diferentes designações), no quarto item temático deste *Capítulo* procuramos apresentar as possíveis interpretações da figura do fato da razão, a saber, se a consciência da lei moral deve ser entendida como uma verdade conhecida reflexivamente pela razão ou como a expressão de um mandamento da necessidade prática de se submeter ao princípio da moralidade. Assim, além do Comentário de Beck, também apresentamos, em linhas gerais, alguns problemas decorrentes das interpretações de Guido de Almeida e de Loparic, posições já bastante discutidas no Brasil.

Parece-nos que parte das dificuldades da concepção moral kantiana resulta da falta da distinção entre as diferentes funções que o princípio da moralidade deve satisfazer, ou seja, ele deve ser capaz de 1) manifestar o seu caráter obrigante ou coercitivo, 2) mostrar as condições pelas quais é possível julgar moralmente e 3) determinar a vontade humana, ou seja, satisfazendo a condição de ser um princípio executivo. De acordo com essa leitura, então, fica claro que não faz sentido, tal como afirma Guido de Almeida, por exemplo, dizer que a consciência da lei moral expressa uma verdade estabelecida pela razão, pois o problema moral consiste em mostrar que a legitimidade de tal princípio baseia-se na consciência da sua necessidade prática.

Com efeito, tendo em vista que o fato da razão expressa a consciência de um princípio obrigante ou absolutamente necessário de um ponto de vista prático, esta prova da realidade desta lei acaba por assegurar também a realidade da sua *ratio essendi*, a saber, a liberdade transcendental. Com isso, cabe expor em que consiste esta confirmação da liberdade transcendental com base no uso prático da razão e, ainda,

investigar até que ponto faz sentido a pergunta pela legitimidade do moralmente bom para quem se preocupa justamente com a tentativa de fundamentar este conceito prático.

Obviamente que esta pergunta sobre se faz sentido questionar a legitimidade e a realidade do bom deve mostrar como é possível entender tal conceito. Deste modo, não parece ser suficiente afirmar que a consciência da lei moral é dada, como afirma Kant, como o único fato a priori da razão, pois é preciso ainda mostrar como o princípio moral pode ser um fundamento dos juízos e móveis morais.

É exatamente neste momento da argumentação que devemos ler juntas as figuras do fato da razão e do sentimento de respeito, tal como enfatiza Dieter Henrich. Assim, o terceiro *Capítulo* deste trabalho consiste numa tentativa, justamente, de mostrar como nós podemos fazer tal ligação. Com efeito, o problema consiste em mostrar como um princípio prático puramente formal, ou racional, é capaz de determinar e obrigar no nível subjetivo a vontade de um ser que é afetado por inclinações e que, pela sua constituição subjetiva, nem sempre age moralmente.

Ora, este é, de fato, um dos problemas cruciais da ética kantiana, pois Kant afirma, por um lado, que nenhum sentimento, seja ele de que espécie for, pode ser pressuposto para a determinação da vontade humana pela consciência da lei moral. Todavia, por outro lado, vemos que o respeito não é o móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, sendo, contudo, considerada sob a perspectiva subjetiva.

Além das dificuldades oriundas da correta localização sistemática e do peso teórico do respeito entendido como o único sentimento que é gerado ou produzido a priori pela razão prática pura, parece-nos imprescindível manter a distinção entre móbil e motivo estabelecida ainda por Kant na *GMS*, a qual é mantida na *KpV*. Isso porque não parece ter sido bem compreendido na literatura que o problema que Kant está buscando resolver com a figura deste sentimento tão peculiar é, justamente, mostrar como o motivo torna-se móbil. Com base nisso, procuramos mostrar que (embora na *GMS* não seja tão claro) na *KpV* há uma ampliação semântica do conceito de móbil moral e que tal figura deve estar sistematicamente integrada à tarefa geral da fundamentação da moralidade.

Contudo, ao contrário do que sustenta Loparic, o sentimento de respeito não pode ser a condição do reconhecimento do caráter obrigatório da lei moral, ou seja, este sentimento não se confunde com a figura do fato da razão. A solução consiste, então,

mostrar que o sentimento de respeito está ligado à questão da motivação moral, quer dizer, esta figura deve “explicar” como o princípio objetivo da moralidade é também reconhecido subjetivamente pelo sujeito.

Mas mesmo que nós admitamos que a figura do móbil moral desempenha uma função importante dentro do projeto de fundamentação moral, é preciso esclarecer qual é, de fato, esta figura na teoria kantiana, pois a maioria das interpretações sustentam que o sentimento de respeito não pode ter qualquer função motivacional. Assim, muitos comentadores, como, por exemplo, Korsgaard, afirmam que se a razão pura é prática, a própria lei moral ou a consciência dela deve determinar subjetivamente também e ser um móbil da vontade humana.

A partir desses problemas, no terceiro *Capítulo* procuramos mostrar que a questão da motivação moral não é secundária para Kant, de modo que ela deve estar sistematicamente integrada no todo da fundamentação moral. Embora a questão da motivação esteja integrada na explicação dos fundamentos da moral em Kant, isso não significa que o respeito seja condição de possibilidade do reconhecimento da validade e da realidade da princípio moral. Por isso, a tarefa principal deste último *Capítulo* consiste em determinar exatamente a ligação sistemática entre as figuras do fato da razão e do sentimento de respeito, tendo em vista que elas não podem ser identificadas.

Na tentativa de entender como nós podemos estabelecer esta ligação entre as várias funções que um princípio moral deve satisfazer a proposta de Dieter Henrich parece fornecer pistas importantes para a interpretação da figura do fato da razão, ou seja, da tese kantiana de que o sujeito é capaz de reconhecer não apenas a priori, mas também subjetivamente a necessidade prática de uma obrigação moral.

Embora neste trabalho nós nos afastamos da própria interpretação de Henrich, a explicitação que ele fornece de como entender este tipo de saber ou de compreensão tão peculiar que caracteriza a consciência moral, é útil na aplicação à explicação da solução kantiana. Com efeito, a solução de Kant ao problema moral a partir da noção da *sittliche Einsicht* acaba sendo vista como uma unidade sistemática. Isso quer dizer que a partir deste fio condutor é possível não só acompanhar o desenvolvimento da teoria moral de Kant, como também integrar os elementos constitutivos desta forma singular de (auto) compreensão do sujeito moral.

Por outro lado, esta leitura tenta mostrar também qual é o status epistemológico deste modo de compreensão moral e sua ligação com o uso teórico-especulativo da razão tendo em vista a necessidade da manutenção dos resultados deste uso e, por conseguinte, da própria coerência do sistema da filosofia crítica-transcendental.

# I Capítulo

## 1. O Idealismo transcendental como base do princípio moral

Já é um lugar comum nos comentários da doutrina do fato da razão a tese de que esta ou fracassa ou deve e só pode ser lida como uma espécie de corolário em relação à questão da fundamentação do princípio moral tal como é apresentado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*<sup>2</sup>. Por outro lado, não são raras as interpretações que sustentam um tipo de subordinação ou dependência da razão prática com respeito à filosofia teórica. Isso se mostra claramente mesmo nos prefácios de

---

<sup>2</sup>- Não é muito fácil identificar na literatura posições que sustentam a tese exatamente contrária a que é defendida neste trabalho, pois, por um lado, há alguns comentadores que afirmam a importância da doutrina do fato da razão para o estabelecimento da necessidade prática do princípio da moralidade (Beck, Henrich, Loparich), sem, contudo, determinar qual é, exatamente, a relação entre a *GMS* e a *KpV*. Por outro lado, há outros comentadores que parecem rejeitar qualquer peso teórico da *KpV* tendo em vista que eles nem se dirigem claramente às teses deste texto (Wolff, O'Neill, Korsgaard, Andrea Faggion, Júlio Esteves). Há ainda outros que comentadores parecem defender a tese do fato da razão, mas que, no entanto, apresentam argumentos da *GMS* (Guido de Almeida). Assim, Beck, por exemplo, defende a importância da tese do fato da razão para a „fundamentação“ kantiana da moralidade, mas não determina exatamente qual é a ligação entre estes dois textos mencionados acima. De outro lado, Korsgaard afirma no seu livro „The Sources of Normativity“ que a origem da obrigação moral consiste no princípio da autonomia. Segundo ela, o sujeito só pode representar a si mesmo princípios morais (ou razões morais) para a sua ação na medida em que ele se considera como membro do reino dos fins. Ver Korsgaard, 1996, „The authority of reflection“, p. 90/91, 94, 97. Ameriks, em „Kant's Theory of Mind“, reconhece também a dificuldade deste problema sobre a ligação entre o argumento da *GMS* e a *KpV*. Embora ele sustente que há uma mudança da posição de Kant nestes dois escritos, Ameriks não considera crítica a solução da *KpV*; tese esta que nos afasta, por sua vez, da interpretação deste autor. Estas questões serão discutidas de forma detalhada no segundo Capítulo deste trabalho. Todavia, faz-se necessário afirmar que o nosso propósito neste trabalho não consiste na reconstrução e discussão do problema da fundamentação moral kantiana a partir de comentadores. Tendo em vista que há muitas publicações sobre este tema e nem sempre os próprios comentadores não são tão claros com respeito a sua própria posição, optamos por nos deter nos próprios escritos de Kant, evitando, com isso, que este trabalho fosse um mero levantamento bibliográfico da literatura secundária. Como foi mencionado na Introdução, não pretendemos sustentar uma tese inédita sobre os escritos morais kantianos, mas somente apresentar uma via de leitura pouco comum que pretende atender as exigências críticas-sistemáticas da *KrV*.

livros sobre a filosofia moral kantiana, nos quais, se há uma argumentação séria acerca desta proposta moral, ela quase sempre aparece após a tematização dos argumentos da *KrV* e da *GMS*<sup>3</sup>.

Para um leitor que se depara pela primeira vez com os textos de Kant, este tipo linear de leitura parece ser mesmo mais proveitoso e menos sujeito a erros. Contudo, esta leitura que se faz parece não ter contribuído muito para a compreensão da tese mais básica e forte do projeto kantiano de fundamentar um princípio moral universalmente válido, a saber: a tese de que a consciência moral é inegável, ou, em outras palavras, a tese de que a consciência da lei moral é o único *fato a priori* da razão pura.

O que tentaremos aqui, então, é sustentar que não só é possível, mas também necessário um outro modo de leitura da filosofia moral de Kant. Tendo em vista que a trajetória comum e linear, a saber, o tratamento da *III Antinomia* e o *Cânone* da *KrV*, a *GMS* em seu todo ou somente a *III Seção*, para, então, tematizar (ou não) os argumentos da *KpV* levou a alguns mal entendidos, a proposta aqui é ver se não encontramos resultados mais satisfatórios se partimos já da tese de que nós somos conscientes a priori da necessidade de agir moralmente e que esta consciência da obrigação moral não pode ser negada na medida em que esta constitui o único fato da razão pura.

Assim, o objetivo deste capítulo consiste em apresentar, em linhas gerais, a tese da *segunda Crítica* de que há um tipo de saber que não é o de fenômenos e, então, ver se e como ela pode ser compatível ou integrável no todo do edifício crítico-transcendental. Se a *KrV* e os *Prolegômenos* mostraram que conhecimento significa que nós precisamos aplicar os conceitos puros do entendimento às intuições, como entender e integrar a tese (aparentemente) contraditória da *KpV* de que existe um outro tipo de conhecimento que não o de fenômenos?

---

<sup>3</sup>- Obviamente que não está sendo sustentado aqui que toda a interpretação que tem esta estrutura argumentativa já por isso implica numa certa leitura da filosofia prática kantiana como ocupando um lugar secundário. Este comentário tem mais o objetivo de ilustrar e chamar a atenção que este modo linear de tratamento não seja o mais elucidativo da teoria moral kantiana, em particular, e da filosofia crítica de um modo mais geral.

## 1.1. A realidade da consciência moral enquanto fato da razão

Para muitos comentadores a solução aparentemente paradoxal da *segunda Crítica* em que Kant afirma a necessidade de admitir sob o ponto de vista prático da razão pura um outro modo de conhecimento, que não é o de fenômenos, a saber, a consciência a priori e, portanto, inegável para qualquer ser racional, de um princípio moral obrigatório, não pode ser defendida com seriedade tendo em vista que esta implicaria na recaída no dogmatismo.

Embora possamos reconstruir os pedaços da teoria moral de Kant em que se nota a „clareza” ou a direção do seu argumento em favor da certeza deste tipo de saber, que é próprio da moralidade, e isso já em textos pré-críticos até a *III Seção* da *GMS*, incluindo naturalmente trechos das duas edições da *KrV*, não podemos sustentar que ele já tinha pronta a sua teoria antes da *KpV*, pois ele mesmo admite no Prefácio desta obra que a „razão prática obtém **agora** por si mesma, e **sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa**, realidade (...) da liberdade (embora como conceito prático, também só para o uso prático), portanto **confirma** mediante um factum **o que lá meramente podia ser pensado**”<sup>4</sup> (*KpV*, A 9).

Um bom exemplo em que se mostra com clareza o problema a ser resolvido, mas ao mesmo tempo a obscuridade e a distância de conseguir chegar a uma solução, consiste na doutrina do *Cânone da Razão Pura*. Não obstante a afirmação no primeiro parágrafo dessa Seção de que „o maior e talvez único proveito de toda a filosofia da razão pura é (...) tão-somente negativo“, a próxima frase é “ que „ainda assim tem que haver, em algum lugar, uma fonte de conhecimentos positivos pertencentes ao domínio da razão pura“ (*KrV*, A 795/ B 823). Neste mesmo trecho, Kant afirma que se a razão terá sucesso nesta ‘procura’ por objetos que não pode (e nunca poderá) explicar e conhecer teoricamente, então esta tarefa só poderá ser realizada pelo uso prático da razão tendo em vista que, segundo ele,

---

<sup>4</sup>- Negritos meus. A partir de agora, será adotado o seguimento procedimento com relação às ressalvas em citações: todas as alterações das citações em negrito são minhas e as que estiverem em itálico são do próprio autor da obra.



“a razão pressente objetos que se revestem de um grande interesse para ela. Enceta o caminho da simples especulação para se aproximar destes objetos; estes últimos, no entanto, se esquivam dela. Presumivelmente poderá esperar melhor sorte na única senda que ainda lhe resta, a saber, a do uso prático” (*KrV*, A 796/ 824).

Em outras palavras, na medida em que a razão tem **interesse**<sup>5</sup> na realidade destes objetos e, por outro lado, estes não podem ser conhecidos pelo instrumentário do uso teórico-especulativo da razão, cabe investigar se os resultados são satisfeitos pela razão pura prática. Na conclusão destes parágrafos iniciais do *Cânone*, podemos recortar mais outra passagem que nos parece quase como uma paráfrase da *KpV* em que ele afirma que a lei moral „pode repousar sobre meras idéias da razão pura e ser conhecida a priori“:

„Supondo que realmente existam leis morais puras que determinam plenamente a priori (sem atender a motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral; estas leis comandam de um modo absoluto (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos), e em todos os sentidos são portanto necessárias“ (*KrV*, A 806-807/ B 834-835).

Não obstante a clareza de Kant de que o princípio moral deve obrigar necessária e universalmente, ou seja, independentemente da influência de motivações empíricas, podemos ver ainda o tom hipotético do argumento, bem como a não explicitação do conteúdo do princípio moral – que ficará explícito na *GMS* com a introdução ou preenchimento da liberdade prática-positiva enquanto autonomia -, bem como o tipo de argumento que “possibilita” a prova da realidade e da necessidade prática da consciência da lei da moralidade. Ou seja, na *KrV* não há uma formulação clara e explícita de que o princípio moral consiste na autonomia da vontade; quer dizer, na capacidade prática da vontade ser uma lei para si mesma na medida em que este princípio nada mais é do que a autolegislação prática da razão pura.

---

<sup>5</sup>- Sobre os interesses e o sentimento da necessidade da razão, ver neste *Capítulo* a Seção 1.4.

### 1.1.1. A realidade da lei moral e alguns apontamentos históricos

É interessante notar que a proximidade entre os escritos morais de Kant pode ser vista com maior clareza entre a *KrV* e a *KpV* do que entre esta e a *III Seção da GMS* na medida em que no *Cânone* não há uma tentativa de justificação da moralidade a partir de argumentos com base na razão teórico-especulativa. Além disso, neste Capítulo da *KrV* também é explícita a tese de que o lugar sistemático da filosofia moral está fora da filosofia transcendental<sup>6</sup>.

Tal como afirmamos anteriormente, já na primeira Seção do Capítulo do *Cânone da Razão Pura* fica claro que o projeto kantiano consiste na tentativa de encontrar e justificar um princípio moral universalmente válido, pois é preciso fazer a distinção entre “as leis práticas puras, cujo fim [é] dado completamente *a priori* pela razão e que nos comanda[m] de maneira absoluta e não empiricamente condicionada” e as leis pragmáticas, estas, por sua vez, “próprias para atingirmos os fins que nos são recomendados pelos sentidos” (*KrV*, B 828), visto que se baseiam no princípio da felicidade. Neste caso, diz Kant, „ a razão não pode nos fornecer senão leis *pragmáticas*“ (*KrV*, B 828) na medida em que o princípio da felicidade baseia-se em fundamentos empíricos. Ele retoma na *segunda Seção do Cânone* a distinção entre uma “lei” pragmática e a lei moral explicando que enquanto a primeira

“aconselha o que devemos fazer se pretendemos participar da felicidade; a segunda ordena como devemos comportar-nos para tão-somente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira fundamenta-se em princípios empíricos; pois de outro modo que não mediante a experiência não posso nem saber quais as inclinações existentes que pretendem ser satisfeitas nem quais as causas naturais que podem efetuar a sua satisfação. A segunda abstrai das inclinações e dos meios naturais de satisfazê-las, considerando unicamente a liberdade de um ente racional em geral e as condições necessárias unicamente sob as quais esta mesma liberdade harmoniza com a distribuição da felicidade segundo princípios” (*KrV*, B 834).

---

<sup>6</sup>- Veremos no final do trabalho que e porque esta tese de que a filosofia moral encontra-se sistematicamente fora da filosofia transcendental é mantida.

Assim, a idéia da dignidade de ser feliz não pode ser entendida como equivalente à felicidade no sentido da busca da satisfação das inclinações ou dos interesses e necessidades empíricas, ou ainda, à felicidade física, a qual é sempre contingente e dependente da empiria. Pelo fato de que o fundamento de determinação subjetivo da felicidade impossibilitaria o agir moral, Kant faz uso de uma outra noção de felicidade: entendida como uma esperança que o homem honesto tem o direito e até a necessidade de ter, pois ele não apenas reconhece a necessidade e a realidade da lei moral, mas também a pratica no mundo sensível. A felicidade enquanto dignidade de ser feliz é assim concebida como um ideal que resulta da vida do homem que agiu moralmente.

Pode-se afirmar que esta noção de felicidade não se opõe ao agir moral; pelo contrário, para Kant, felicidade e moralidade devem estar “inseparavelmente ligadas” em exata proporção; na medida em que numa ação que tem por fundamento de determinação subjetivo da vontade a dignidade de ser feliz, o homem não busca satisfazer as suas inclinações, mas somente cumpre a sua obrigação moral, tornando-se digno da felicidade pela conduta e disposição moral.

Em uma palavra, “a” felicidade que Kant busca integrar em sua concepção moral e que pode ser compatível com a sua teoria prática não é realizável (ou alcançável) no mundo sensível, mas em um ‘mundo futuro’. A partir disso, surgem as perguntas: quem distribui a felicidade proporcional à virtude? Onde será possível realizar esta felicidade de quem se torna digno ou merecedor? É exatamente neste ponto sistemático da argumentação que começam a surgir certos problemas em conciliar as teses kantianas, pois, ao pretender responder ao interesse prático, “que devo fazer”, e ao interesse teórico-prático, “que me é permitido esperar”, de tal modo que estes dois interesses encontram-se em uma ligação necessária, Kant acaba por introduzir outros elementos necessários à fundamentação moral, que são: as idéias de Deus e da Imortalidade da alma.

Com efeito, o problema é que estas idéias acabam por desempenhar uma função constitutiva no agir moral, pois “Deus e uma vida futura são [...] pressuposições inseparáveis [...] da obrigação que exatamente a mesma razão nos impõe” (*KrV*, B 839). Disso segue-se que, de acordo com a doutrina do *Cânone*, a lei da moralidade, embora seja uma condição necessária para o agir moral, não é suficiente, na medida em que o

cumprimento do dever moral depende de duas condições, a saber: a pressuposição da existência de Deus e a de uma vida futura, na medida em que

“a razão é forçada ou a admitir um tal [criador], juntamente com a vida num mundo tal, que temos que encarar como futuro, ou a considerar as leis morais como quimeras vazias, pois sem este pressuposto as conseqüências necessárias que a razão conecta com tais leis est[á] fadada a não se realiza[r]. É por isto que todo mundo vê as leis morais como *mandamentos*, coisa que não poderiam ser se não conectassem *a priori* conseqüências adequadas com a sua regra e se não portassem consigo, pois, *promessas e ameaças*” (*KrV*, B 839).

Deus e imortalidade da alma não são concebidos no *Cânone* apenas como postulados da razão prática pura<sup>7</sup>, que servem para realizar o sumo bem, mas são também, e sobretudo, fundamentos de determinação subjetivo do agir humano, ou seja, são condições de possibilidade do agir moral. Numa palavra, a concepção teológica-moral do *Cânone* da primeira *Crítica* resulta em um problema para a moralidade kantiana, pois, por um lado, a lei moral é um mandamento necessário da razão prática pura, na medida em que determina a vontade incondicionalmente. Por outro lado, há a necessidade da integração da felicidade em sua concepção moral, sendo que o resultado consiste em que a obrigação de cumprir o dever moral depende da pressuposição das idéias de Deus e da imortalidade da alma, ou seja, o resultado é a heteronomia da vontade.

Esta concepção da heteronomia da vontade deve-se ao fato de que a vontade do ser racional humano não é capaz de ser determinada independentemente da sua “natureza” sensível, tal como havíamos afirmado antes, ou seja, a lei moral não é capaz de determinar o agir humano por si só. Ora, neste caso, se a lei da moralidade não fosse

---

<sup>7</sup> - Na Dialética da *KpV* fica claro o lugar sistemático das idéias da imortalidade da alma e de Deus, pois nesta obra é afirmado que elas são necessárias para a realização, não da moralidade, mas do objeto da razão pura prática, que é o sumo bem. Por isso, Kant afirma que “a lei moral é santa (inflexível) e exige santidade moral, embora toda a perfeição moral que o homem pode alcançar seja sempre somente virtude, isto é, disposição conforme à lei por *respeito* a esta. (...) Mas a lei moral por si não *promete nenhuma felicidade* ; pois esta, em conformidade com conceitos de uma ordem natural em geral, não está necessariamente vinculada ao cumprimento da mesma lei” (*KpV*, A 231). Tanto na *GMS*, como na *KpV* fica claro que o cumprimento do dever moral independe da pressuposição das idéias de Deus e de imortalidade da alma enquanto móveis do agir moral. Pelo contrário, diz Kant, estas idéias pertencem à discussão não mais sobre a motivação moral, mas aos postulados necessários para pensar a realização do objeto da vontade entendido como sumo bem; questão discutida minuciosamente (mas não menos problemática) na Dialética da *KpV*.

capaz de determinar a vontade humana, esta não seria livre e autônoma ou autolegisladora.

Todavia, a solução do problema não consiste simplesmente na exclusão do princípio da felicidade da doutrina da moralidade, na medida em que a razão quer ser “satisfeita” em todos os seus interesses. Então, se a felicidade expressa um interesse da razão e, por isso, este princípio deve ter assegurado o seu “lugar” na doutrina moral kantiana, a solução deste problema consiste em excluir o princípio da felicidade meramente como argumento constitutivo na tarefa da fundamentação da moralidade. Ou seja, a felicidade não pode constituir o fundamento de determinação subjetivo da vontade.

De fato, podemos atestar neste ponto da argumentação no *Cânone* a falta de clareza quanto à figura que desempenhará a função de móbil moral, bem como o lugar sistemático desse, isto é, não podemos afirmar que na *KrV* encontramos a teoria moral kantiana “pronta”<sup>8</sup>. Assim, embora possamos encontrar passagens que mostram uma estreita proximidade da posição kantiana defendida no *Cânone* com a solução definitiva da *KpV*, a saber, a da prova da realidade e da necessidade de se submeter ao princípio moral, vemos que falta ainda a descoberta não só da figura que desempenhará a função motivadora da moralidade, mas também o lugar sistemático dela, ou seja, como ela está ligada à consciência prática do princípio moral.

Além da proximidade que há entre o *Cânone* e a *KpV* no sentido de que neste Capítulo da *KrV*<sup>9</sup> já nota-se a clareza kantiana de que se há um princípio moral universalmente válido, ele só pode repousar em fundamentos a priori e não empíricos, podemos mencionar outro trecho da *Dialética*. Com efeito, em um trecho dos *Paralogismos*, o qual é inserido na segunda edição da *KrV*<sup>10</sup>, parece-nos que a consciência da lei moral tem uma primazia epistemológica em relação à liberdade<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> - Veremos no segundo Capítulo que na *GMS* parece-nos que a dificuldade é a mesma da *GMS*, a saber: o problema de que o reconhecimento a priori da necessidade prática do princípio moral é, num sentido bem específico, independente da questão da motivação moral. Isso quer dizer que Kant não fornece uma resposta antes da *KpV* não só para o problema de qual é, afinal, o móbil (*Triebfeder*) moral, mas também, qual é o peso teórico e a função deste no todo da filosofia prático-moral.

<sup>9</sup> - Na verdade, também já podemos apontar trechos da *III Antinomia*, nos quais aparece, pela primeira vez, o conceito de imperativos. Mas este trecho será comentado mais tarde.

<sup>10</sup> - Outro trecho que parece que já há a descoberta do fato da razão é o Prefácio da segunda edição da *KrV*.

<sup>11</sup> - Cf. *KrV*, B 430/ 431.

Todavia, neste trecho não há menção ao problema do hiato que há entre a lei moral e a vontade humana, nem mesmo alguma referência sobre qual figura deve preencher esta lacuna que Kant se refere como a pedra filosofal da moralidade na obra *Eine Vorlesung über Ethik*: „(...) O entendimento pode, decerto, julgar, mas dar a este juízo de entendimento uma força que fez dele um móbil capaz de determinar a vontade a executar a ação, isso é a pedra filosofal“ (p. 54).

Mas ainda antes da publicação da primeira *Crítica*, Kant já tentava encontrar aquela força motora capaz de estabelecer a ligação *a priori* entre a lei moral e a vontade humana. Como aponta Beck, Kant parece “anunciar” a sua concepção crítica da motivação moral com a afirmação de que o fundamento de determinação subjetivo da vontade, embora sendo intelectual, não pode ser uma representação meramente especulativa. Estas afirmações encontram-se já em uma carta enviada a Marcus Herz, datada de 1773, em que Kant afirma que a mera consciência intelectual não contém a força motora capaz de tornar eficiente a consciência da lei moral:

“O fundamento supremo da moralidade (...) não é uma representação meramente especulativa, mas deve ter uma força motora. E, por isso, ele tem que ter, embora sendo intelectual, uma relação direta aos primeiros móveis da vontade”<sup>12</sup>.

Com essa rápida reconstrução histórica, devemos levar a sério que na *KpV* **há, de fato, a descoberta** de algo novo, pois só neste texto é afirmada a confirmação da liberdade, a qual acaba sendo um ganho não só para a filosofia moral, como também para o sistema da crítica<sup>13</sup>. Com efeito, é só na *KpV*<sup>14</sup> que a consciência da lei moral é afirmada ser um produto da razão pura prática, de modo que com isto, segundo Kant, fica „provado“ que o homem tem necessariamente a consciência de uma lei moral, enquanto representa a si mesmo como pessoa, mostrando também que é possível realizar ações morais.

---

<sup>12</sup>- Citação segundo Christian Hamm, p. 68.

<sup>13</sup>- Ver Prefácio da *KpV* A 4, 11-13.

<sup>14</sup>- Esta tese será esclarecida no segundo Capítulo.

A figura do fato da razão é introduzida<sup>15</sup> de um modo completamente inesperado no § 7 da Analítica, tendo em vista que nos seis primeiros parágrafos desta obra Kant retoma a explicitação ou dedução metafísica do princípio moral; logo o leitor tem a impressão de encontrar, após esta análise, a fundamentação ou a dedução transcendental do imperativo categórico como prova da validade objetiva do princípio. Ao invés de apresentar esta prova, Kant afirma que „pode-se denominar a consciência (da) lei fundamental um factum da razão” (*KpV*, A 56). Esta consciência, segundo ele, „não é nenhum fato empírico, mas o único factum da razão pura“ (*KpV*, A 56)<sup>16</sup>.

Assim, a dedução do princípio moral, como prova da sua validade necessária e universal, não só torna-se impossível, como também desnecessária porque a sua legitimidade é reconhecida de modo originário. A situação, como o próprio Kant admite, é bastante estranha, pois se trata do único caso em que podemos “conhecer” algo que não são fenômenos, mas que deve ser condição de possibilidade da existência dos mesmos, a saber, de ações morais<sup>17</sup>.

Uma hipótese de leitura bastante conhecida e que oferece dicas importantes que ajudam a entender a tese do fato da razão é a proposta de Dieter Henrich. Em seu

---

<sup>15</sup>- Beck comenta que a forma inesperada como é introduzida a figura do fato da razão não pode constituir um passo argumentativo. Beck, L. W. 1960. Mas este ponto será abordado no segundo *Capítulo*.

<sup>16</sup>- Tendo em vista que o objetivo neste momento do trabalho não é tematizar a própria figura do fato da razão, pois nos ocuparemos disso no segundo capítulo, o importante consiste no ponto de partida da teoria kantiana da moralidade, que é a necessária consciência não-empírica da lei moral; tendo em vista que se trata do único factum da razão pura prática.

<sup>17</sup>- Que realmente existam ações genuinamente morais, a saber, determinadas exclusivamente pela forma da universalidade das máximas ou, por outros termos, unicamente pela consciência da lei moral, é algo que Kant afirma ser impossível de saber com certeza na medida em que nós não temos acesso ao móbil que determinou a ação. Kant chama a atenção para este problema em uma nota de rodapé da Solução da *III Antinomia* de tal modo que, segundo ele, “a moralidade própria das ações (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem reportar-se ao caráter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*mérito fortunae*), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça” (*KrV*, A 552/ B 580). Em primeiro lugar, o ceticismo kantiano em relação às ações humanas do ponto de vista da 3ª pessoa ou do observador parece justificável na medida em que nós não temos como saber qual foi o móbil ou o fundamento de determinação subjetivo da vontade de uma outra pessoa. Nessa perspectiva que ele afirma que nós só podemos saber que a ação é conforme ao dever ou legal e isso com base na observação empírica das ações humanas. O ponto que parece problemático consiste na afirmação de que o próprio sujeito também não pode assegurar-se da certeza do móbil que determinou a sua vontade, ou seja, que também do ponto de vista da 1ª pessoa, ou da perspectiva do agente, não podemos ter certeza de que a nossa ação é moral. Por outro lado, Kant não tem dúvidas de que o sujeito é livre no sentido forte do termo, quer dizer, que o homem é livre tanto para agir independentemente da influência de suas inclinações como também para agir com base em princípios autônomos. Mas veremos a solução destes problemas nos capítulos 2 e 3.

famoso artigo sobre o fato da razão<sup>18</sup>, ele mostra como nós podemos entender este tipo peculiar de conhecimento que não se identifica com o conhecimento teórico, mas também não pode ser considerado como uma crença individual e contingente e tampouco pode estar baseado numa figura transcendente<sup>19</sup>.

Ao tentar definir este tipo peculiar de saber, Henrich afirma que a legitimidade da moralidade não pode ser questionada na medida em que o ato da aprovação do bom não se diferencia da aceitação da realidade da obrigação moral. Segundo ele, este ato da aprovação da moralidade como algo legítimo é “idêntico com a afirmação de que o bom existe”. Por isso, este ato da aprovação deve preceder sistematicamente a tematização do conteúdo e da própria teoria moral enquanto tal.

É justamente nesta direção que devemos ler a doutrina do fato da razão: que a consciência da obrigação moral não é uma quimera ou apenas uma hipótese bem-vinda da razão, isto é, só uma “idéia” (pois isto constitui a garantia da razão especulativa), mas um fato, ou ainda, algo que determina efetivamente o homem a agir moralmente. Além disso, como fatos são inegáveis na medida em que estão **dados** na nossa experiência, também a lei moral deve ser considerada como um fato inegável.

Kant afirma que a razão prática “pode sem objeção começar, e tem de fazê-lo, a partir de leis práticas puras e de sua realidade”<sup>20</sup> (*KpV*, A 79) porque: 1) ela não ultrapassa os seus limites<sup>21</sup>; 2) ela tem o direito a esta ampliação e 3) se trata de uma premissa ou tese a partir da qual nós podemos determinar qual é o conteúdo de um princípio moral válido para todo ser racional na medida em que ele independe de condições empíricas<sup>22</sup>.

É importante notar a perspectiva sob a qual nós devemos ler a solução do fato da razão, a saber, a da defesa de que a realidade e a necessidade da consciência prática da lei moral têm legitimidade, mesmo sabendo da fragilidade teórica desta figura, pois “a razão quer ser satisfeita em todos os seus interesses”. Assim, apesar de que, se nos ativermos ao plano em que se coloca a análise da razão teórica, não se abra o caminho

---

<sup>18</sup>- Henrich, D. 1973.

<sup>19</sup>- Trabalhei este artigo na dissertação de mestrado em que foi tratada mais minuciosamente não a própria teoria de Henrich, mas a ligação desta com a solução kantiana do problema moral com as figuras do fato da razão e do sentimento de respeito.

<sup>20</sup>- O termo, em alemão, é *die Wirklichkeit*. Na tradução de Valério Rohden encontramos efetividade.

<sup>21</sup>- O conceito de limite será tratado a seguir neste capítulo.

<sup>22</sup>- Este é o argumento que deve ser mostrado ao longo deste trabalho.



para a compreensão da necessidade de se submeter ao imperativo categórico, a razão prática pura tem, segundo Kant, o direito a esta ampliação.

Além das dificuldades sistemáticas que esta tese do fato da consciência da lei moral implica no interior do projeto da filosofia crítica-transcendental, ou seja, no de uma teoria que aspira chegar não só aos limites do conhecimento, como também pretende acabar com o dogmatismo, os problemas já começam com os termos com os quais Kant define esta consciência moral.

Kant usa, na maioria das vezes, os termos, em alemão, *Einsicht* ou *einsehen*, em inglês *insight*, os quais são entendidos como um tipo de conhecimento ou de saber que é evidente, ou seja, de algo que é certo por si mesmo. E justamente por causa deste aspecto de que se trata de algo evidente e que pode ser visto, por assim dizer, originariamente, que este conhecimento não precisa ser justificado.

O paradoxo deste tipo peculiar de conhecimento consiste em que, por um lado, não se pode definir exatamente o que é este saber, pois nós não podemos dispor do instrumentário comum que usamos para conhecer, a saber, as categorias do entendimento e as intuições, e, por outro lado, nós também não podemos preencher ou determinar este conhecimento a partir do que seria esperado, a saber, uma intuição intelectual.

Ao comentar esta tensão da solução kantiana ao problema moral, Beck<sup>23</sup> afirma que “algum tipo de intuição é necessária indubitavelmente”, apesar de que esta não possa desempenhar uma função constitutiva na fundamentação da moralidade. Mas Kant, ao “ver” os problemas de admitir tal intuição, afirma, por um lado, que não se pode admitir tal modo de intuição, pois isto acabaria por fundamentar o princípio moral numa figura transcendente e, por outro, utiliza expressões que parecem sugerir um tipo de conhecimento intuitivo, como, por exemplo, quando lemos que mesmo a razão comum sabe o que é moral.

---

<sup>23</sup>- Cf. Beck, op. cit, p. 167. É interessante notar que o comentário de Beck sobre este ponto, a saber, sobre se e como deve ser interpretada a *sittliche Einsicht* pressupõe a leitura do artigo de Henrich. Ou seja, Beck parece, em alguns momentos do artigo, muito próximo à solução de Henrich tendo em vista que ele afirma que, talvez, algum tipo de insight seja necessário na ética (embora Beck reconheça também que este tipo de prova seja problemática justamente porque tal “conhecimento evidente” pode estar errado). O próprio Beck se refere num artigo sobre o fato da razão ao texto de Henrich e afirma lá, numa nota de rodapé, que não pode comentar o mesmo porque chegou muito tarde em suas mãos. Cf. Beck, 1961.

Pensando já no perigo de se interpretar equivocadamente a tese do fato da razão, Kant afirma no Prefácio da *KpV* que “se manifesta **agora** uma confirmação, sequer esperável antes e muito satisfatória, do modo de pensar conseqüente da crítica especulativa” (*KpV*, A 9). É preciso ler minuciosamente o texto, pois esta confirmação, que só agora pode ser “vista”, mostra que aqui nesta obra parece ser descoberto algo novo na doutrina kantiana da moralidade.

Sem entrar agora na discussão se, de fato, há uma descoberta na *KpV* e como ela está relacionada com as teses anteriores do sistema crítico-transcendental, a dificuldade aqui mostra-se com os termos que são usados para definir esse tipo particular de conhecimento. Se no texto original já há problemas em definir o que é e como nós devemos entender a consciência moral, as traduções em português parecem ser ainda mais confusas pelo fato de que nós não temos um termo que corresponda a este tipo de saber que é a *sittliche Einsicht*.

Assim, parece-nos, por um lado, que a opção de Valério Rohden pelo termo perspicácia, na sua tradução da *KpV*, apesar do reconhecimento dele da dificuldade em encontrar um termo adequado para *einsehen* e *Einsicht*, não só não é muito adequada, como também é artificial. Mas, por outro lado, também o termo conhecimento parece não ser adequado tendo em vista que um leitor que se depara pela primeira vez com os textos kantianos poderia entender que a tese é a de que é possível “conhecer” a lei moral com o instrumental da razão teórica. Isto é, alguém pode afirmar equivocadamente que Kant está dizendo que é possível conhecer o princípio moral a partir do uso teórico da razão.

Com todas estas dificuldades terminológicas, parece-nos que seria uma boa estratégia manter o termo alemão ou o seu correspondente em inglês, Insight, como modo de evitar erros. Mas se quiséssemos insistir em um correlato em português, talvez o termo **compreensão** pudesse ajudar na leitura desta tese do fato da razão na medida em que compreender tem um sentido mais amplo do que simplesmente conhecer.

Tendo em vista que o objetivo agora não é investigar como nós devemos interpretar a consciência da lei moral, ou seja, como devemos entender este tipo particular de saber, resta-nos só apontar que tal consciência deve ser vista como o ponto de partida da teoria kantiana da moralidade e que esta consiste, em primeiro

lugar, na afirmação de que a consciência da lei moral não pode ser ignorada em seres racionais sensíveis.

Ora, é exatamente neste momento que o cético pode objetar a posição kantiana, a saber, tendo em vista que nós não podemos “provar” a realidade e a necessidade prática da consciência da lei moral, e isto significa, obviamente, com o instrumentário da razão teórica, esta pode ser, no melhor das hipóteses, uma idéia, até necessária, da razão especulativa.

Neste caso, teríamos três possibilidades, quais sejam: 1) a consciência da lei moral permanece uma simples hipótese da razão, e isso significa dizer que o homem deve agir como se ele fosse livre; 2) defender um princípio moral baseado no da felicidade<sup>24</sup>; ou 3) sustentar uma posição moral baseada numa figura transcendente, como, por exemplo, na figura de um fim último ou um Deus.

Assim, contra estas possibilidades parece-nos que só resta uma via que é a de tentar, a partir de Kant, ver que e como nós podemos compreender este tipo de consciência de uma obrigação moral, a qual mesmo a razão humana mais comum é capaz de reconhecer. Para tanto, antes de entrar na própria teoria prática-moral de Kant, faz-se necessário antes localizar sistematicamente a filosofia moral a partir do limite da razão, pois no § 60 dos *Prolegômenos* é afirmado que “o uso prático (...) pode ter está fora dos limites [da filosofia transcendental] e só pode ser considerado como escólio” (*Prolegômenos*, A 186). No último parágrafo da solução da *III Antinomia* é dito nestes mesmos termos que “a pretensão de expor a realidade efetiva da liberdade (...) de modo algum constituiria uma consideração transcendental” (*KrV*, A 557-558/ B 585-586).

Se a filosofia prática só pode ser considerada como um escólio, devemos investigar como Kant pretende fundamentar um princípio moral universalmente válido. Ou seja, se este uso da razão não pode ser integrado dentro do edifício da filosofia transcendental, então Kant tem que mostrar o direito de um tal princípio e se faz sentido falar deste, tendo em vista que ele não pode ser objeto de conhecimento.

Por outro lado, apesar de não pertencer à própria filosofia transcendental, o uso prático da razão tem o direito a uma ampliação para além dos limites do possível

---

<sup>24</sup>- Isto é, defender uma posição teórica cujo critério de avaliação e execução moral baseia-se no conhecimento empírico dos princípios constituintes da natureza humana, como é o caso, por exemplo, da teoria moral de Hume. Neste caso, o princípio da moralidade está fundamentado na antropologia. O problema de uma fundamentação empírica da moralidade será tratado no segundo *Capítulo*.

conhecimento; ampliação esta, aliás, necessária para confirmar a liberdade transcendental “sem a qual (...) nenhuma imputação é possível” (*KpV*, A 173).

Assim, antes de tematizar como nós devemos entender a tese de que é absolutamente necessário pressupor um tipo peculiar de saber próprio da moralidade, bem como ver se e como é possível conciliar natureza e liberdade, faz-se necessário localizar do ponto de vista sistemático o lugar em que nos encontramos para prevenir aparentes contradições nos argumentos da filosofia crítica.

## 1.2. O limite da razão

Kant faz uso do conceito de um limite da razão para fixar as barreiras ao seu uso teórico, isto é, para restringir o uso das categorias à esfera da sensibilidade tendo em vista que “a experiência (...) não se limita a si mesma, [de modo que] o que deve limitá-la encontra-se necessariamente fora dela, e este é o campo” (*Prolegômenos*, A 181) dos puros *noúmenos*, Kant segue o argumento afirmando que a razão especulativa deve se estender até este limite “sem tentar, entretanto, ultrapassá-lo, pois aí encontra um espaço vazio diante de si” (*Prolegômenos*, A 181).

Na *Analítica da KrV* fica claro que os princípios e conceitos puros do entendimento devem ter um uso somente empírico, visto que tais princípios são, e isso constitui, de fato, a revolução “copernicana” do pensamento de Kant, “não somente verdadeiros a priori, mas mesmo a fonte de toda a verdade”, na medida em que possuem o fundamento da possibilidade da experiência:

“Os princípios do entendimento puro, quer sejam constitutivos a priori (como os matemáticos) quer simplesmente regulativos (como os dinâmicos), não contêm outra coisa senão, por assim dizer, o esquema puro para a experiência possível; esta, com efeito, recebe a sua unidade somente da unidade sintética que o entendimento confere originária e espontaneamente à síntese da capacidade da imaginação, em relação com a apercepção, e com a qual os fenômenos, enquanto dados para um conhecimento

possível, devem já estar a priori em relação e concordância” (*KrV*, A 236-237/ B 295-296).

Contudo, a determinação e a fundamentação apenas das fontes e do uso dos princípios que possibilitam o conhecimento empírico dos objetos não parece ter sido suficiente, tendo em vista que a reflexão sobre o limite deste conhecimento é, segundo Kant, também absolutamente necessária, pois, sem ela, o risco de se cair “em humilhantes repreensões [...] é inevitável” (*KrV*, A 238/ B 297).

Nos últimos parágrafos dos *Prolegômenos* encontramos uma abordagem sistemática deste problema da [de]limitação do conhecimento em que há a distinção entre barreiras e limite. Enquanto as primeiras são definidas como “meras negações que afetam uma grandeza, (...) os limites (...) pressupõem sempre um espaço, que é encontrado fora de um lugar determinado e o compreende” (*Prolegômenos*, A 166).

Podemos dizer a partir da distinção entre barreiras e limite que as ciências naturais só conhecem as primeiras porque estas disciplinas referem-se sempre e somente a objetos de uma experiência possível; o que não significa que o progresso das mesmas seja limitado. No §57 dos *Prolegômenos* lemos que a “ampliação do conhecimento na matemática” e nas ciências naturais “e a possibilidade de descobrir sempre algo novo vão até o infinito” (*Prolegômenos*, A 167).

Neste momento do argumento “estamos”, então, seguindo as metáforas de Kant, não dentro, nem fora, mas “em cima” do limite (auf der Grenze). Kant afirma que este tipo de conhecimento é ainda imanente<sup>25</sup>, pois embora ele não tenha um objeto correspondente na intuição, ele torna, por assim dizer, possível as formas ou as condições de possibilidade do conhecimento: “Queremos denominar *imanes* os princípios cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível” (*KrV*, A 295-296/ B 352).

No capítulo da Anfibologia dos conceitos de reflexão é também tematizado o que significa esta função limitativa dos *noúmenos* mediante as idéias transcendentais. Assim, na medida em que as idéias transcendentais referem-se a puros *noúmenos*, estes conceitos, enquanto conceitos da razão, os quais não correspondem a objetos na

---

<sup>25</sup>- Como a citação pretende deixar claro, para Kant o conhecimento das formas puras que possibilitam o conhecimento possível da experiência consiste, também, em um conhecimento necessário, embora não haja objetos correspondentes a estas idéias na intuição.

intuição, desempenham esta função sistemática-limitativa; assegurando, com isso, um espaço vazio e totalmente indeterminado, pois elas “limita[m] a sensibilidade, sem com isso ampliar o seu próprio campo” (*KrV*, A 288/ B 344). Mas mesmo que a razão não tenha legitimidade para fazer um uso empírico de seus conceitos neste âmbito, esta faculdade pode fazer um uso transcendental na medida em que este “consiste em ser referido a coisas em geral”.

O uso transcendental de um conceito, segundo Kant, consiste apenas no uso de um conceito enquanto este é uma forma lógica do pensamento, sem que ele seja referido ou preenchido por uma intuição empírica. As categorias, enquanto conceitos puros do entendimento, são formas lógicas que podem ser referidas a um objeto em geral, ou seja, podem ser pensadas sem que sejam já preenchidas empiricamente. Todavia, como ressalta ele, tal uso não tem validade objetiva, de modo que os conceitos da razão teórica só adquirem significado e validade objetiva na medida em que são aplicados à experiência:

“para todo conceito requiere-se, em primeiro lugar, a forma lógica, de um conceito (pensamento) em geral e, em segundo lugar, também a possibilidade de dar-lhe um objeto ao qual se refira. Sem esse objeto, o conceito não possui nenhum sentido e é inteiramente vazio de conteúdo. (...) o objeto não pode ser dado a um conceito de outro modo a não ser na intuição, e embora uma intuição pura seja possível a priori ainda antes do objeto, ela mesma também só pode obter o seu objeto, por conseguinte a validade objetiva, mediante a intuição empírica, da qual é a simples forma” (*KrV*, A 239/ B 298).

Assim, se o objeto não é intuído, ou representado empiricamente, então este é transcendental, sendo que, neste caso, as categorias ou as formas puras do entendimento só cumprem a função de garantir a “unidade do pensamento de um múltiplo em geral”. Com isso, fica claro que as categorias e os princípios do entendimento só adquirem validade objetiva e significação na medida em que submetidas estas, por certo, às formas puras da sensibilidade.

Se as duas primeiras condições para o conhecimento não são satisfeitas, ou seja, se nenhum objeto é intuído e esquematizado, isto é, subsumido pelos esquemas transcendentais, então qualquer uso que se fizer das categorias é meramente transcendental, de modo que, com isso, não é possível determinar ou conhecer nenhum

objeto. A partir disso, segue-se que a categoria pura não basta sequer para um princípio sintético a priori e que princípios do entendimento puro possuem somente um uso empírico e jamais um uso transcendental, não podendo aplicar-se de modo algum além do campo da experiência possível” (*KrV*, A 247/ B 304).

No parágrafo seguinte lemos que, na verdade, as categorias admitem não um uso transcendental, mas somente uma significação transcendental, porque tal aplicação “é em si mesmo impossível, enquanto faltam às categorias (...) as condições formais para a subsunção de qualquer eventual objeto” (*KrV*, A 248/ B 305).

A significação transcendental das categorias consiste, segundo Kant, no “fundamento (de) uma ilusão dificilmente evitável”, a saber, como estes conceitos parecem admitir um uso mais ampliado do que as formas da sensibilidade, porque estes podem se referir a objetos em geral, e não somente aos objetos espaço-temporais, segue-se daí a ilusão que, de fato, eles determinam uma “esfera maior de objetos” ou que seria possível conhecer objetos que não são somente empíricos, numa palavra, que seria possível um conhecimento além do limite da experiência possível. Contudo, sendo tal conhecimento impossível, as categorias “não passam (...) de simples formas do pensamento, que possuem apenas a faculdade lógica de reunir em uma consciência a priori o dado múltiplo na intuição” (*KrV*, B 305/ 306).

O problema consiste em saber se as categorias podem ter uma significação na medida em que se abstrai da intuição enquanto modo de recepção sensível dos objetos, ou ainda, na medida em que tais conceitos se referem não a fenômenos mas a *noúmenos*.

A resposta é a de que no “momento” em que abstraímos do nosso modo de intuição forma-se, ou melhor, tem-se a ilusão de que é possível um conhecimento de objetos que não são intuídos sensivelmente. Ora, o conceito de um algo, ou de uma coisa, enquanto não é objeto de uma intuição sensível, é um conceito “totalmente indeterminado de um ente do entendimento enquanto um algo em geral fora da nossa sensibilidade” (*KrV*, B 307).

Daí provém a distinção kantiana dos objetos em *noúmenos* em sentido negativo e positivo, de modo que pelo primeiros entende-se “uma coisa enquanto não é objeto de nossa intuição sensível” (*KrV*, B 307), na medida em que se abstrai do modo de intuição humano; enquanto que o noumenon em sentido positivo é definido como “um

objeto de uma intuição não-sensível, de modo que, nesta significação, admite-se “um modo peculiar de intuição, a saber, a intelectual” (*KrV*, B 307).

Kant afirma em seguida que como este modo de intuição “encontra-se simplesmente fora do nosso poder de conhecimento”, as categorias não têm qualquer aplicação ou significação a objetos que não são submetidos às formas puras da sensibilidade e, portanto, tal modo de intuição deve ser descartado.

Tendo em vista que a prova da possibilidade de um objeto só pode ser garantida pela possibilidade da intuição correspondente, segue-se que nada pode ser provado pela não-contradição conceitual. Assim, se a condição de possibilidade dos objetos é determinada pela possibilidade das intuições correspondentes<sup>26</sup>, então segue-se que “a possibilidade de uma coisa jamais pode ser provada a partir da não-contradição de um conceito”. Assim:

“se deixo de lado toda a intuição permanece ainda apesar disso a forma do pensamento (...). Por isso as categorias de certa maneira estendem-se mais além da intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar ainda o modo particular (da sensibilidade) em que estes possam ser dados. Todavia, elas não determinam com isso uma esfera maior de objetos”, pois não se pode admitir um outro modo de intuição” (*KrV*, B 309).

Se ao conceito de *noúmeno* em sentido negativo não corresponde nenhuma intuição, então a realidade objetiva deste não pode ser mostrada. Por isso vemos que este consiste num conceito problemático, ou seja, um conceito que, apesar de não ter algo correspondente na intuição é, mesmo assim, possível de ser pensado pelo fato de que as categorias admitem um uso mais ampliado. Assim, o conceito de noumenon em sentido negativo tem a função de limitar a esfera de todo o possível conhecimento à sensibilidade: “o conceito de um noumenon é (...) um conceito limite para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo” (*KrV*, B 310).

No Prefácio da segunda edição da *KrV* vemos que esta utilidade que, à primeira vista, é somente negativa, acaba por desdobrar-se em uma utilidade positiva na medida

---

<sup>26</sup> É o que diz o primeiro dos Postulados do pensamento empírico.



em que ela garante um espaço vazio para o uso prático da razão, e com isso, acaba-se com o risco de anular este uso da razão. Por conseguinte, afirma Kant,

“uma crítica que limita a razão especulativa é, nesta medida, negativa; na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade positiva muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade” (*KrV*, B XXIV-XXV).

É exatamente neste ponto da argumentação que se coloca o complexo problema da articulação sistemática dos dois domínios da razão, a saber, o teórico e o prático na medida em que o conceito de noumenon em sentido negativo consiste no ponto de partida e o alicerce para a filosofia prática kantiana. Pois, segundo Kant, só faz sentido falar de moralidade se nós podemos pressupor que o homem é livre não apenas enquanto consciente de seu poder de escolha, mas enquanto capaz de determinar-se a si mesmo independentemente das influências empíricas. Ora, o conceito-chave que assegura, mais tarde, o conceito de liberdade transcendental é o de noumenon.

Nesse sentido, o conceito de noumenon cumpre esta utilidade negativa de que fala Kant. Se nós agora adotamos um outro modelo de reflexão e fundamentação teórica, como, por exemplo, dos empiristas, vê-se facilmente que, segundo este último modelo, não há este espaço vazio para pensarmos um conceito de liberdade no sentido absoluto, ou seja, como autodeterminação. O que há, sim, é um compatibilismo entre natureza e liberdade no sentido de que, em última análise, o comportamento humano deve poder ser explicado a partir da observação empírica e seus determinantes psicológicos, antropológicos, históricos, etc.

Não obstante o incompatibilismo entre natureza e liberdade esteja presente na filosofia crítica, Kant não abre mão do conceito de liberdade e de autonomia. Isto quer dizer que mesmo com o incompatibilismo inexorável entre natureza e liberdade, nós podemos assegurar um lugar sistematicamente não contraditório para o conceito de liberdade entendido como autolegislação moral ou autodeterminação. Mas, como

veremos a seguir neste e no próximo capítulo<sup>27</sup>, precisamos mostrar em que consiste e como deve ser entendido esta determinação positiva daquele espaço vazio.

É importante mencionar também que este trecho do Prefácio da segunda edição da *KrV* pressupõe a suposta dedução da *GMS*. Isso parece apontar para o reconhecimento kantiano de que, por um lado, a validade e a necessidade da lei moral não podem ser garantidas por meio de uma dedução e, por outro lado, que a lei moral, embora tenha a sua *ratio essendi* na razão especulativa<sup>28</sup>, não pode ser fundamentada nessa faculdade.

Mas resta ainda por explicar como este conceito negativo pode ter ou assumir uma função positiva. Como se sabe, esta tarefa só pode ser resolvida, segundo Kant, não pelo uso teórico-especulativo da razão, mas pelo seu uso prático, na medida em que a razão pura prática preenche ou deveria preencher aquele espaço vazio deixado pela razão especulativa. A forma como ele comenta esta tese aqui é ainda muito cuidadosa e hipotética, pois neste contexto a moral e seus conceitos são tratados como conceitos possíveis, cuja realidade é ainda duvidosa.

Assim, como nós já sabemos que este espaço é preenchido pelo uso prático da razão pura, o problema agora é saber como é possível pensar natureza e liberdade sem contradição, pois ficou provado na *Analítica* da *KrV* que as categorias só produzem conhecimento objetivo se elas forem usadas empiricamente. Ora, no caso de uma causa incondicionada, ou seja, no caso da liberdade, é óbvio que não se trata de um emprego empírico da categoria da causalidade. Assim, surge o problema de saber como é possível um tal preenchimento positivo da idéia da liberdade sem que esta contradiga a necessidade natural, ou seja, deve ser mostrado como natureza e liberdade podem ser pensadas sem contradição como causas do mesmo evento.

Se falamos agora de uma causalidade supra-sensível, devemos lembrar que é feita a distinção no conceito de causalidade na *Dialética* na *KrV*. Assim, faz-se necessário explicitar claramente o conceito de causalidade para: 1) investigar se é

---

<sup>27</sup> Como já foi apontado também no primeiro Capítulo quando foi mencionado que o conhecimento moral (*sittliche Einsicht*) não pode ser entendido no sentido estrito como conhecimento teórico.

<sup>28</sup> - A interpretação da III Seção da *GMS* de que, afinal, neste texto há uma tentativa de justificação da validade objetiva do princípio moral com base no uso teórico-especulativo da razão será tratada no segundo Capítulo deste trabalho. Por ora, vale mencionar que a razão especulativa consiste na faculdade capaz de mostrar que a idéia da liberdade, na medida em que ela não contradiz a lei da necessidade natural, pode ser pensada. Esta afirmação ficará clara ainda neste Capítulo.

possível pensar um conceito de causalidade que não seja o empírico e 2) qual é o princípio moral enquanto princípio da liberdade prática.

### 1.3. Natureza e liberdade

A questão acerca da possibilidade de uma causa incondicionada, ou seja, da liberdade, não pode ser considerada arbitrária e contingente; ao contrário, tal como é afirmado na *KpV* a liberdade é a pedra angular, por assim dizer, não apenas da teoria moral mas do sistema da razão pura (*KpV*, A 4). Em outras palavras, o conceito de liberdade transcendental é imprescindível sob o ponto de vista sistemático, pois, Kant diz “se pretendermos ceder à ilusão do realismo transcendental, então não restam nem natureza nem liberdade” (*KrV*, A 544/B 571).

Assim, na medida em que liberdade, enquanto capacidade de ser causa incondicionada de fenômenos, é indispensável não só para a moral, mas também para o sistema crítico-transcendental, cabe, então, investigar como devemos entender, em primeiro lugar, o conceito de causalidade enquanto causa empírica e causa inteligível.

Na seção intitulada “*Solução das idéias cosmológicas da totalidade da derivação dos eventos do mundo a partir de suas causas*”, a qual faz parte da solução da *III Antinomia*, é feita uma distinção no conceito de causa, haja vista que é possível conceber dois tipos de causalidade dos fenômenos, que são: por natureza ou por liberdade.

A primeira é definida como a “conexão, no mundo sensível, de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra” (*KrV*, A 532/ B 560). A causalidade por natureza consiste na lei da conexão de causa e efeito exposta na *Segunda Analogia*, na *Analítica dos Princípios*, segundo a qual todos os fenômenos estão conectados sob condições temporais.

Logo, toda causa pressupõe também uma causa que, por sua vez, também é causada etc. Ou seja, a causalidade da causa também pressupõe uma causa antecedente no tempo e, assim, todos os eventos no mundo sensível são, simultaneamente, causa e

efeito, na medida em que cada evento indica somente um início subalterno na série de eventos temporais.

Mediante a causalidade empírica e sua lei correspondente, que é a da necessidade natural, o sujeito, enquanto fenômeno, está conectado “com outros fenômenos”, de modo que as suas ações podem ser derivadas destes, “enquanto eles são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural” (*KrV*, B 567). Logo, todas as suas ações devem poder ser explicadas com a ajuda de outros fenômenos, sejam eles externos (físicos, químicos, biológicos, etc) ou internos (psicológicos); em uma palavra, “todos os requisitos para uma determinação perfeita e necessária [dos fenômenos] teriam que ser encontrados numa experiência possível” (*KrV*, B 568).

O sujeito, mediante esta causalidade, jamais pode iniciar uma nova série causal a partir de si mesmo, haja visto que todas as suas ações estão “predeterminadas por condições empíricas no tempo pretérito” (*KrV*, B 568). Então, tendo em vista que o sujeito, considerado sob a perspectiva da causalidade empírica, está sempre determinado pela causalidade natural, não há nenhuma possibilidade dele ser causa de uma ação originária e espontânea na série empírica de eventos; ou seja, não pode haver nenhuma causa que não esteja contida na série dos fenômenos e de estar sob a lei da causalidade natural.

Segundo Kant, esta causalidade empírica pode ser conhecida empiricamente na medida em que é possível inferi-la, a partir dos fenômenos enquanto seus efeitos, e mediante a regra que “a experiência indica como a eles se referindo”.

Por outro lado, Kant afirma que o sentido cosmológico da idéia da liberdade consiste na “faculdade de 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” (*KrV*, B 561). Neste caso, a causalidade da causa não pertence à série dos fenômenos e, portanto, uma tal causalidade dos fenômenos não está condicionada por uma outra condição antecedente no tempo, ou seja, trata-se de uma causa incondicionada.

A partir da distinção do conceito de causa surge a pergunta como é possível uma causa inteligível de um fenômeno sensível, isto é, é possível que a causa seja de uma ordem e o efeito de outra?

Antes de responder a esta questão, cabe investigar o que é dito na primeira parte da *KrV* sobre a causalidade empírica. De fato, se nos concentramos no conceito propriamente de causa, seria importante ver o que Kant diz sobre este não na Dialética, mas na Analítica da *KrV*. Ora, o lugar canônico da primeira *Crítica* em que é explicitado este conceito é a Segunda Analogia da *KrV*, de modo que a tarefa nessa seção consiste em mostrar que todos os fenômenos acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito.

### 1.3.1. O Conceito de Causa na Segunda Analogia

Nesta seção da *KrV* pretende-se mostrar que todos os eventos na natureza estão regidos e encadeados segundo a lei da causalidade natural, segundo a qual todos os acontecimentos são, ao mesmo tempo, causa e efeito. Por conseguinte, de acordo com a lei da causalidade por natureza não há a possibilidade para uma causa que não seja também um efeito de uma outra causa, ou seja, a partir desta legislação não há espaço para uma causa incondicionada de eventos.

Assim, o problema da Segunda Analogia consiste em mostrar que (§ 1) a experiência ou o conhecimento empírico só é possível através da representação a priori de uma ligação necessária das percepções, pois as nossas percepções são acidentais. Haja vista que as nossas percepções não têm nenhum vínculo necessário entre elas a partir da observação empírica, é preciso uma faculdade ou um princípio que as unifique ou as ordene, de modo que as representações subjetivas, acidentais e contingentes possam adquirir unidade.

Ora, o conceito ou princípio que estabelece tal unidade é, segundo Kant, a categoria de causalidade, a qual, enquanto conceito puro do entendimento, representa uma ordem determinada de representações como ligadas necessariamente, ou seja, este princípio tem uma função unificadora, a saber: de garantir a unidade da relação causal. Isso porque a partir da experiência, nós só podemos saber que, por exemplo, A e B se

sucedem mas não podemos observar que A causa B. Assim, se nós observamos que B segue-se de A, só podemos pensar que isso acontece segundo uma regra. Tal regra *geral*, diz Kant, não é empírica ou inferida a partir da indução, mas é a priori, necessária, ou seja, é um conceito do entendimento.

Lemos na segunda edição da *KrV*<sup>29</sup> que o princípio de todas as analogias da experiência é “a experiência só é possível mediante a representação de uma conexão necessária das percepções” (*KrV*, A 176/ B 218), sendo que a função das mesmas consiste em garantir a unidade da experiência.

Segundo Allison, “o problema do qual se ocupam as analogias é o da possibilidade do conhecimento” de uma ordem temporal objetiva; “sendo que o problema específico da segunda Analogia é a possibilidade de juízos da forma ‘o estado A precede o estado B no objeto X’ “ (p.337). De fato, segundo ele “a totalidade da problemática da segunda Analogia se baseia na suposição da impossibilidade de identificar simplesmente a ordem das percepções com a ordem dos estados sucessivos dos objetos percebidos” (p. 350).

Tal sucessão de estados pode chamar-se sucessão objetiva, a qual se distingue da sucessão ou apreensão subjetiva. Com respeito a distinção entre sucessão subjetiva e objetiva, Kant afirma que a última não pode ser inferida ou percebida com base em nossas percepções, pois essas são “acidentais”, sendo que quem as unifica não é a intuição, mas o entendimento (*KrV*, B 219). A sucessão é atribuída ao objeto graças à regra, ou à determinação categorial.

Allison, apresenta o problema que se coloca aqui dizendo : “posto que a apreensão sempre é sucessiva, um exame da ordem da apreensão, ou, o que é o mesmo, “da ordem subjetiva” na qual as representações ocorrem na consciência (a ordem do representar), não proporciona uma evidência adequada para formular juízos seguros” (p. 338) com respeito à ordem dos eventos no mundo ou nas coisas. Por isso, afirma ele, “ (d)a sucessão das representações A e B na mente (isto é, do fato de que eu apreendo a antes que b), não se pode inferir nada a respeito da ordem do objeto” (p. 338).

---

<sup>29</sup>- Não vamos nos deter na discussão sobre as diferenças e problemas entre as duas edições.

De fato, tal como Allison afirma, as duas ordens podem, mas não necessariamente têm que coincidir. O que Kant quer evitar é a tese de que a ordem subjetiva determine ou seja condição suficiente para determinar a ordem objetiva. Neste sentido, Allison afirma que “devemos recusar o suposto de que a ordem subjetiva é um dado ou elemento de evidência a partir do qual devemos fazer inferências com respeito à uma ordem objetiva” (p. 338).

É nesta direção que devemos ler o quinto parágrafo da segunda Analogia de que a síntese subjetiva é dependente da objetiva no sentido de que ela deve estar subordinada à essa, tendo em vista que a subjetiva é completamente arbitrária e contingente, isto é, a apreensão subjetiva não contém a ordem da conexão dos fenômenos. No famoso exemplo da casa, fica claro que a apreensão subjetiva não determina a ordem das representações porque o sujeito pode representar primeiro o teto, depois as paredes e depois o chão, ou vice-versa.

De fato, no § 3 lemos que „o objeto é aquilo que no fenômeno contém a condição (da) regra necessária da apreensão”, ou seja, é a partir do objeto que nós podemos ver a ordem das percepções, ou melhor, é o objeto que determina se há uma ordem de percepções. No exemplo da casa, diz ele, não há uma ordem determinada, de modo que o sujeito pode começar “do teto ou do chão, da direita ou da esquerda”. Já no outro exemplo, a saber, do navio, há uma ordem determinada.

Portanto, a tese kantiana é a de que a síntese subjetiva da apreensão só se torna objetiva e objeto de conhecimento se esta sucessão for “determinada mediante uma regra com referência a um antecedente: “é sempre considerando uma regra, segundo a qual os fenômenos são determinados pelo estado anterior em sua sucessão, isto é, do modo como acontecem, que torno objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), e é unicamente sob esta pressuposição que é possível a experiência de algo que acontece” (*KrV*, A 195/ B 240).

Assim, a tarefa consiste em mostrar que a sucessão subjetiva só é determinada e objetivamente válida quando a ela subjaz uma sucessão objetiva, ou seja, uma sucessão tal que “obriga a observar esta ordem das percepções antes que uma outra (e) que esta obrigatoriedade é até o que propriamente torna primeiramente possível a representação de uma sucessão no objeto” (*KrV*, B 242).

A pergunta de como as representações subjetivas ou determinações internas da mente conseguem ou adquirem uma validade objetiva, ou seja, como essas representações, as quais, num primeiro momento, só têm validade subjetiva enquanto modificações internas da mente, passam a ter realidade objetiva, só pode ser assegurada por uma regra que faz a referência ao objeto, entre eles, o conceito de causalidade.

Por outro lado, a sucessão objetiva contém esta ordenação da conexão dos fenômenos ou determina tal ordem pela qual nós podemos perceber a sucessão dos fenômenos: a sucessão objetiva “consistirá na ordenação do múltiplo do fenômeno conforme à qual a apreensão de uma coisa (que acontece) sucede à de outra segundo uma regra (...); o que significa que não posso organizar a apreensão de outro modo senão precisamente nesta sucessão” (*KrV*, B 238).

Ao comentar esta problemática, Allison assevera que o problema consiste em “proporcionar as condições formais da verdade empírica” e isso é o mesmo que perguntar como é possível a consciência do tempo e, com ela, a sucessão objetiva”. Ora, esta tarefa é o que permanece em aberto, segundo ele, na Dedução Transcendental (p. 339).

Kant afirma que a sucessão só pode ser percebida porque sempre um fenômeno precede a outro, ou seja, a apreensão de uma sucessão não pode ser apreendida se não houver um fenômeno anterior ligado a ela. É por isso que “um estado (...) não pode ser percebido empiricamente se não preceder um fenômeno que não contenha em si esse estado” (*KrV*, B 236-237). Ou ainda, “toda a apreensão de um dado é uma percepção que sucede uma a outra” (*KrV*, B 237) segundo uma regra. Por isso conclui Kant: “esta regra (...) encontrar-se-á sempre na percepção daquilo que acontece, e ela torna necessária a ordem das percepções que se sucedem (na apreensão deste fenômeno)” (*KrV*, B 238).

A partir da análise do conceito de causalidade no contexto da Segunda Analogia, fica claro que nenhum evento do mundo pode ser excetuado desta regra e, portanto, todos os acontecimentos devem estar sob a determinação causal da natureza, de modo que nenhum evento pode ser uma causa incondicionada. Assim, se dois eventos se seguem significa que o antecedente condiciona ou contém as condições de possibilidade para a existência do conseqüente.



O problema surge então na medida em que lemos na III Antinomia que não é contraditório pensar que, além da causalidade natural, há também uma causalidade intelectual que pode ser uma causa incondicionada de eventos. Ou seja, neste caso, a tese seria a de que há dois tipos de causalidade do mesmo evento.

Mas, além disso, o outro problema que deve ser resolvido ou esclarecido é a afirmação de que a causalidade empírica consiste em um efeito de uma causalidade inteligível, isto é, ela pode ser pensada como signo de uma causa incondicionada de eventos. Na verdade, Kant introduz o conceito de caráter no contexto da Solução da III Antinomia para mostrar que este funciona como um tipo de causalidade; de modo que o homem tem um caráter empírico, na medida em que ele é *phaenomenon*, e um caráter inteligível, tendo em vista que ele é também *noumenon*.

Com efeito, tal como afirma Munzel<sup>30</sup>, o conceito de caráter é definido em termos de uma causa eficiente, ou, de outro modo, o conceito de caráter é explicitado a partir da diferenciação entre os dois modos de causalidade, pois lemos que “cada uma das causas eficientes tem que possuir um caráter, isto é, uma lei da sua causalidade” (*KrV*, A 539/ B 567).

Quando pensamos no conceito de caráter associamo-o quase automaticamente com o seu sentido antropológico enquanto caráter de uma pessoa. Contudo, além deste sentido usual, tal conceito foi introduzido por Kant num outro significado, a saber: como símbolo sensível do caráter inteligível. Com efeito, ele também usa este conceito no sentido específico de como uma causa puramente inteligível pode produzir um efeito sensível sem romper ou contradizer a lei da causalidade por necessidade natural. Numa passagem da solução da III Antinomia lemos que o caráter “empírico é só o esquema sensível” (*KrV*, B 581) do caráter inteligível.

A partir disso, cabe investigar 1) como entender o conceito de caráter empírico, pois ora ele é considerado como causa sensível dos fenômenos, ora é considerado como sinal ou signo sensível do caráter inteligível, 2) se é possível concebê-los sem contradição e, por último, 3) o que significa tal causalidade incondicionada, ou ainda, em que consiste o caráter inteligível. Assim, na medida em que o conceito de causalidade empírica está indissolivelmente ligado ao tempo, devemos investigar cuidadosamente em que consiste o conceito puro ou não-esquemático de causalidade.

---

<sup>30</sup> - Munzel, 1999.

### 1.3.2. A Solução da III Antinomia

No capítulo da segunda Analogia nós não encontramos uma fundamentação ou explicação do conceito puro de causalidade, pois ali é tratado sempre deste conceito atrelado à forma do tempo enquanto condição indispensável para o funcionamento do princípio de causalidade.

Todavia, no Capítulo sobre a distinção dos objetos em *phaenomena* e *noumena* vemos que “do conceito de causa (se deixo de lado o tempo, no qual alguma coisa sucede a outra segundo uma regra) não encontrarei na categoria nada a não ser que se trata de algo a partir do qual se pode concluir a existência de outra coisa; deste modo não somente será impossível distinguir causa e efeito entre si, mas, visto que esta capacidade de concluir requer sem dúvida condições das quais nada sei, assim o conceito não terá determinação alguma de como possa adaptar-se ao objeto” (*KrV*, A 243/ B 301).

Com efeito, a exclusão ou abstração da forma sensível do tempo é uma das condições para que possamos pensar um tal conceito puro de causalidade. Como vimos anteriormente, o sujeito, considerado não como *phaenomenon*, mas como *noumenon*, não está submetido às condições temporais, tendo em vista que ele “é um sujeito independente e livre, em suas ações, (da) necessidade natural” (*KrV*, B 569).

Assim, enquanto o conceito do sujeito, considerado como *phaenomenon*, é explicitado a partir do caráter empírico, Kant faz uso do conceito de caráter inteligível para mostrar que este sujeito, embora tenha “que ser encarado como fenômeno também possui, em si mesmo, um poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante este, não obstante, pode ser a causa de fenômenos” (*KrV*, B 566).

Kant afirma que é mediante este “poder” que o sujeito, conforme o seu caráter inteligível, é capaz de iniciar uma nova série causal “sem que a ação comece nele mesmo”, tendo em vista que a causa inteligível da ação não é sensível e, por conseguinte, “ela mesma não começa”.

O caráter inteligível é definido, assim, como um poder ou capacidade “mediante o qual aquele sujeito é a causa daquelas ações enquanto fenômenos”, sem que esta capacidade esteja ligada ou submetida às condições da sensibilidade, tendo em vista que se trata de um poder intelectual.

De fato, uma das notas do caráter inteligível seria a sua atemporalidade: “este sujeito agente não estaria, segundo o seu caráter inteligível, sob condições temporais, pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas” (*KrV*, B 567).

Não obstante, o sujeito, considerado enquanto noumenon, não esteja submetido a forma do tempo, e, portanto, também independa da causalidade natural, a tese kantiana é a de que este poder intelectual ou inteligível “inicia por si mesmo os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece nele mesmo” (*KrV*, B 569).

Segundo Kant, o caráter inteligível seria capaz de “causar” “uma ação originária, mediante a qual ocorra algo que não existia, (mas que também) não pode ser esperada da conexão causal dos fenômenos” (*KrV*, B 572). Podemos sublinhar três parágrafos diferentes em que a mesma tese de que tal caráter seria capaz de efetuar tal ação originária, a qual significa que esta deve ser ou poderia ser pensada como efeito de um poder intelectual.

É importante ter claro que, em primeiro lugar, este poder consiste em uma capacidade intelectual do sujeito enquanto ele não é um puro phaenomenon, mas noumenon, ou seja, o homem:

“Para si mesmo, (...) certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entedimento e razão. Em particular a última se distingue, de uma forma bem própria e especial, de todas as forças empiricamente, já que ela pondera os seus objetos somente segundo idéias, determinando, a partir disto, o entedimento a então fazer uso empírico de seus conceitos também puros ” (*KrV*, B 574/ 575).

Além disso, se entendemos que este caráter inteligível é uma capacidade do sujeito enquanto ele é puramente racional, então a sua atuação depende que o sujeito seja capaz de representar a si mesmo como autor de suas próprias decisões, isto é, como sujeito livre, pois vemos que ele “conteria condições que teriam que ser encaradas como puramente inteligíveis”, ou ainda, que entre “as causas naturais também existem algumas que possuem um poder que é unicamente inteligível enquanto a determinação do mesmo para a ação jamais repousa sobre condições empíricas, mas sim sobre

fundamentos da razão” (*KrV*, B 573). Por outro lado, se falamos que o sujeito, enquanto noumenon, possui um poder intelectual ou um caráter inteligível, o qual pode ser uma causa incondicionada de eventos no mundo, então deve-se ter presente que o conceito de uma causalidade inteligível e incondicionada não pode ser conhecida, mas só pensada.

Com efeito, Kant afirma que o caráter inteligível jamais pode ser conhecido imediatamente, porque ele não corresponde a nenhum objeto empírico que possa ser intuído sensivelmente. Todavia, ele deve ser pensado em conformidade ou em analogia com o caráter empírico: “(...) este caráter jamais poderia ser conhecido imediatamente, pois nada podemos perceber a não ser enquanto aparece; entretanto ele teria que ser pensado conformemente ao caráter empírico” (*KrV*, B 568).

Mas não obstante a afirmação de que o caráter inteligível permanece incognoscível, vemos que o caráter empírico consiste em um signo do mesmo: “(...) o arbítrio de todo homem possui um caráter empírico que nada mais é do que uma certa causalidade da razão na medida em que indica” um princípio racional. Em uma outra passagem, vemos, nesta mesma direção, que o caráter “empírico é só o esquema sensível” do caráter inteligível (*KrV*, B 581). Na verdade, não só o caráter inteligível permanece incognoscível, como também a relação ou conexão entre este e o caráter empírico:

“(...) Podemos nos despreocupar quanto a que tipo de fundamento destes fenômenos e de sua interconexão é pensado no sujeito transcendental, o qual nos é empiricamente desconhecido. Este fundamento inteligível de modo algum se refere às questões empíricas, mas concerne unicamente ao pensamento no entendimento puro; apesar de que os efeitos deste pensamento e desta ação do entendimento puro sejam encontrados nos fenômenos” (*KrV*, B 573/ 574).

Não obstante a afirmação kantiana de que nós não devemos nos “preocupar” em saber como se dá a ligação entre o caráter inteligível e o sensível, tendo em vista que o primeiro fica completamente desconhecido, vemos que o “caráter inteligível (...) é a causa transcendental do caráter empírico” (*KrV*, B 574).

Com isso, voltamos novamente ao problema de como entender o caráter empírico, tendo em vista que ele é considerado como causa sensível dos fenômenos, mas também como sinal ou signo sensível do caráter inteligível.

Na medida em que o caráter empírico, entendido como causa sensível, é fundamental para disciplinas como a antropologia e a psicologia, pois este possibilita prever e prever o comportamento humano, esta concepção do caráter empírico pode não ser compatível com o seu outro sentido, a saber, como signo empírico do caráter inteligível, tendo em vista que, neste último significado, o caráter empírico deve ser concebido como um efeito imediato de uma causalidade livre.

Como a resposta kantiana é bem conhecida, sabe-se que a solução do problema da conciliação entre caráter empírico e inteligível depende da adoção do procedimento crítico que consiste em distinguir fenômenos e coisas em si. Por conseguinte, a pergunta –“de que todo o efeito no mundo deve se originar ou a partir da natureza ou a partir da liberdade é uma proposição verdadeiramente disjuntiva, ou antes se ambas as coisas podem ocorrer, numa relação diversa, concomitantemente num e no mesmo evento” (*KrV*, B 564) - só pode ser respondida com base na tese do Idealismo Transcendental.

Isso significa dizer então que sob o ponto de vista empírico, nós só podemos determinar o caráter empírico do agente a partir de suas ações e das causas, também empíricas, que as antecedem. Mas isto não implica a impossibilidade desta ação ser o efeito de uma determinação não-empírica, mas racional. Este problema é conhecido na literatura como o da dupla determinação, ou seja, como é possível explicar que o mesmo evento seria um efeito de duas causalidades distintas.

Como bem coloca Onora O’Neill<sup>31</sup>, a tese kantiana não é a de que a vontade pode ser duplamente determinada, mas apenas que a causalidade natural não consegue dar conta de toda a explicação, ou seja, que um outro modo de causalidade, a saber, a inteligível, deve também ser pensada como causa do mesmo evento sem que este seja excetuado da causalidade empírica.

Como Kant sempre ressalta, a causalidade inteligível deve ser atribuída ao modo de pensar, tendo em vista que, e isso consiste no segundo ponto a ser mencionado, a causalidade intelectual permanece sempre um possível pensamento. De fato, a causalidade inteligível não pode ter o mesmo status explicativo que a causalidade natural.

---

<sup>31</sup> - O’Neill, 1990, p. 284 (nota de rodapé).

Mas o que Kant quer mostrar não é apenas que o arbítrio humano pode ser duplamente determinado, empiricamente e intelectualmente, e sim que sob o ponto de vista do observador (da terceira pessoa) as ações humanas só podem ser vistas como determinadas empiricamente, tendo em vista que nós não temos acesso ao móbil inteligível da vontade dos outros.

Assim, apesar de que, sob o ponto de vista empírico, as ações só possam ser vistas como efeitos da causalidade natural, nós podemos, mesmo assim, seguindo o comentário de Onora O'Neill, pensar que estas, na verdade, são determinadas por uma causalidade inteligível.

Ulrich Ruschig<sup>32</sup> também tematiza este problema da dupla determinação do mesmo evento, de modo que ele parece sustentar exatamente esta tese de que o arbítrio humano é duplamente determinado<sup>33</sup>. O problema que é destacado por Ruschig<sup>34</sup> é o de que a liberdade deve não só mostrar o seu aspecto negativo, enquanto independência do arbítrio da influência da causalidade empírica, mas também determinar o agir humano, ou seja, ela deve poder dirigir o comportamento e ser, assim, uma determinação positiva. Mas isso, segundo ele, é impossível de ser mostrado no contexto da III Antinomia porque tal idéia ali não contém nenhuma determinação constitutiva.

Mas se falamos agora no sentido positivo e negativo da liberdade transcendental, vale comentar brevemente como devemos entender esta distinção na *KrV*, em especial, no contexto da III Antinomia e ver qual é a relação que há entre esta idéia da razão e a liberdade prática, a qual é necessária para a realização de juízos e ações morais.

---

<sup>32</sup>- Ruschig, U. Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft

<sup>33</sup>- Ibidem, p. 317: "Die menschliche Willkür ist damit doppelt bestimmt (...)".

<sup>34</sup>- Ibidem, p 316.

## 1.4. A liberdade prática na III Antinomia

A polêmica sobre o conceito de liberdade parece derivar da multiplicidade de problemas envolvidos, pois além dos vários significados deste conceito<sup>35</sup>, ele está na base de questões da cosmologia racional e da moralidade. Como nosso objetivo aqui é tratar dessa última tarefa, é preciso investigar se já na *KrV* encontramos a justificação da liberdade prática entendida como fundamento da moralidade.

Na *III Antinomia* a liberdade transcendental é definida como uma faculdade alegal, ou seja, uma faculdade não submetida a leis no sentido teórico da palavra, tendo em vista que

“a liberdade (independência) das leis da natureza, na verdade, é uma libertação da coerção, mas também do fio condutor de todas as regras. Com efeito, não se pode dizer que ao invés das leis da natureza intervenham na causalidade do curso do mundo leis da liberdade, porque se a liberdade fosse determinada segundo leis não seria liberdade mas nada mais que natureza” (*KrV*, A 447/ B 475).

A partir deste trecho fica clara a tese kantiana de que a liberdade transcendental consiste na idéia de um começo de um estado ou de uma ação, a qual não tem nexos causal com o estado anterior e, por isso, tal idéia parece contradizer a lei da causalidade dos fenômenos. Em outras palavras, a liberdade transcendental consiste na idéia de uma espontaneidade no sentido de que a partir dela é possível uma ação que exclua ou independa da influência de fatores externos, os quais consistem, por exemplo, nas inclinações e interesses empíricos.

Por isso que a idéia transcendental da liberdade está inscrita também no seu sentido psicológico tendo em vista que mesmo o conceito empírico da liberdade (*Wilkür*), a saber, a liberdade do arbítrio, pressupõe esta capacidade de agir independentemente dos interesses subjetivos. Na verdade, como afirma Kant, a

---

<sup>35</sup> - Cabe conferir o comentário de Beck sobre os vários significados da idéia da liberdade. Cf. Beck, 1960.

liberdade transcendental “constitui somente o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação como o fundamento próprio da imputabilidade da mesma”<sup>36</sup> (*KrV*, A 448/ B 476).

Todavia, poderia ser pensado que a idéia desta espontaneidade ou a idéia da liberdade transcendental, tal como é exposta na III Antinomia, acaba por ser suficiente para a fundamentação moral kantiana. De fato, até este momento, o que se sabe apenas é que a liberdade transcendental “é um vazio ente do pensamento” (*KrV*, A 447/ B 475). Ou seja, a liberdade transcendental supõe a independência da ligação causal da natureza, pois “todo início (...) para agir pressupõe um estado de causa ainda não eficiente; e um primeiro início dinâmico da ação pressupõe um estado que não possua absolutamente nenhum nexos causal com o estado antecedente da mesma causa (...)” (*KrV*, A 446/ B 474).

Com efeito, tendo em vista que a idéia transcendental de liberdade é definida em um sentido negativo como a capacidade de iniciar uma série de eventos (uma ação) independentemente da intervenção da lei da natureza, esta é insuficiente para mostrar o modo de seu funcionamento. No contexto da solução da III Antinomia falta a determinação ou positividade de qual seja o princípio moral que determina o conteúdo da moralidade, pois “natureza e liberdade transcendental distinguem-se como (...) conformidade a leis e ausência de leis” (*KrV*, B 475). Isso significa que, mesmo com o sentido positivo implícito nesta idéia transcendental, não sabemos qual é a lei que deve determinar o juízo e o agir moral.

Assim, nem o sentido negativo da liberdade transcendental – entendido como um modo de agir independente de – nem o seu sentido positivo – entendido como início absoluto a partir de si mesmo, ou ainda, a simples idéia da espontaneidade de ser causa de um efeito – são capazes de manifestar o caráter obrigatório do princípio da moralidade. Além disso, como veremos adiante, a idéia transcendental da liberdade não é suficiente para mostrar ou exhibir o conteúdo da lei moral.

Na *KrV* fica claro que a idéia da liberdade transcendental tem um sentido positivo que não se confunde com a liberdade prática, nem com a autonomia. Com

---

<sup>36</sup> - Kant mostra que mesmo o conceito psicológico de liberdade se baseia no seu sentido transcendental enquanto espontaneidade absoluta mediante um exemplo, que diz: “se agora (...) me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante das causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série juntamente com as suas conseqüências naturais até o infinito, se bem que quanto ao tempo esse evento seja somente a continuação de uma série precedente” (*KrV*, A 450/ B 478).



efeito, como no sujeito “é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo”, Kant afirma que “esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (...), mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (*KrV*, B 581/582).

Na solução da *III Antinomia*, especificamente na Seção que se intitula “*Solução das idéias cosmológicas da totalidade da derivação dos eventos do mundo a partir de suas causas*”, encontramos uma passagem muito discutida na literatura, a qual define a liberdade prática como “a independência do arbítrio da *coerção* por impulsos da sensibilidade”( *KrV*, A 534/ B 562). Ora, neste caso, haveria uma identificação entre a liberdade prática e o sentido negativo da liberdade transcendental, enquanto capacidade de agir independentemente das influências empíricas oriundas das inclinações.

Mas não obstante, segundo Kant, “o conceito prático de *liberdade* se funde sobre esta idéia *transcendental* da mesma” (*KrV*, A 533/ B 561), o primeiro também inclui o seu sentido positivo tendo em vista que “ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo”. Todavia, embora “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (*KrV*, A 534/ B 562), nós não podemos saber qual é o princípio da moralidade somente com base na idéia da espontaneidade transcendental.

É verdade que mesmo neste contexto de discussão, que não é moral, mas cosmológico, Kant já faz menção aos conceitos básicos da sua teoria moral, como, por exemplo, os de dever e de imperativos. Com efeito, já encontramos apontamentos da base da sua concepção moral na *KrV*, pois, segundo Kant

“Dos *imperativos* que impomos, em tudo o que tange às questões práticas, como regras às forças que as executam, segue-se claramente ou 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 ocorrem alhures com toda a natureza” (*KrV*, A 547/ B 575).

Não obstante encontramos referências à conceitos práticos – enquanto regras que devem ser “causas” de ações morais - , lemos que o “dever exprime uma ação

possível cujo fundamento nada mais é do que um simples conceito” (*KrV*, A 547-548/ B 575-576) . Assim, por um lado, Kant afirma já na *KrV* que o princípio moral não pode ser fundamentado no agradável, mas na idéia do bom, pois

“por maior que seja o número dos fundamentos naturais e dos impulsos que me incitem ao *querer*, não podem ele produzir o *dever*, mas sim unicamente um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado (...). Que se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável) ou também da razão pura (o bem), a razão não cede nem cede àquele fundamento que é empiricamente dado” (*KrV*, A 548/ B 576).

Mas, por outro lado, embora o bom seja um conceito da razão pura, não é claro que Kant o entenda já aqui nesse contexto como um conceito da razão pura prática, ou seja, parece haver aqui ainda uma indefinição ou um espaço em aberto. Com efeito, exceto em uma passagem em que vemos que há um propósito prático na discussão sobre a possibilidade de uma causalidade livre, no contexto da III Antinomia só podemos dizer que o dever tem um fundamento inteligível na razão pura.

Todavia, com essa tese não é possível afirmar se Kant já tem presente que o dever é um princípio da razão pura prática. Ou seja, embora ele já tenha afirmado que a idéia transcendental da liberdade implica um sentido positivo na medida em que esta faculdade expressa uma espontaneidade ou uma ‘capacidade de iniciar por si um estado’, ainda falta a formulação explícita de que esta capacidade consiste na autonomia ou na autolegislação prática-moral do sujeito racional. Com efeito, tendo em vista que “*a presente Fundamentação nada mais é (...) do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade*” (*GMS*, Ak 392), o princípio da autonomia só é explicitamente formulado neste texto de 1785.

Nós poderíamos agora tratar da idéia da liberdade transcendental tal como ela é apresentada no Capítulo do Cânone, pois há muita discussão na literatura sobre a (in)compatibilidade desta idéia nestas duas diferentes partes da *KrV*. Todavia, como nós já tratamos do Cânone neste Capítulo, seria agora repetitivo voltar a este trecho. Por isso, vale dizer somente que não parece haver uma contradição ou incompatibilidade da idéia da liberdade tal como essa é exposta na III Antinomia e no Capítulo do Cânone da *KrV*, pois, neste último, Kant repete, quase nos mesmos termos, a tese de que

“um arbítrio é *animal (arbitrium brutum)* quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbítrio (arbitrium liberum)*” (*KrV*, A 802/ B 830).

Não obstante a manutenção desse resultado da III Antinomia, o que parece problemático é a afirmação do Cânone de que a “liberdade prática pode ser provada por experiência” (*KrV*, A 802/ B 830), ou, em outro trecho, em que Kant assevera que “conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (*KrV*, A 803/ B 831).

Em primeiro lugar, aqui nestes trechos não está em discussão a liberdade transcendental, mas a liberdade prática. Ao afirmar que esta última pode ser demonstrada ou provada pela experiência, parece-nos que fica mais uma vez confirmada a tese de que na *KrV* Kant ainda não tem claro qual é o fundamento prático da liberdade transcendental. Ou seja, a partir de um propósito prático, só é possível certificar-nos da liberdade prática entendida, nesse contexto da *KrV*, como livre-arbítrio (*Willkür*), isto é, a mera consciência empírica que o sujeito tem da possibilidade de determinar o seu agir independentemente da coerção sensível.

Em segundo lugar, parece-nos também que a idéia da liberdade transcendental não tem uma outra acepção no Cânone do que na III Antinomia tendo em vista que em vários trechos é afirmado que

“a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (com referência à sua causalidade ao começar uma série de fenômenos) diante de todas as causas determinantes do mundo sensível, parecendo nesta medida contrária à lei da natureza e portanto à experiência possível, e permanecendo pois um problema. Só que este problema não pertence à razão em seu uso prático” (*KrV*, A 803/ B 831).

Essas passagens mostram que não há uma contradição entre esses dois Capítulos da *KrV*, de modo que Kant afirma no Cânone que o leitor deve procurar maiores explicações sobre a idéia da liberdade transcendental na Solução da III Antinomia. O motivo para isso, segundo ele, consiste em que simplesmente no contexto do Cânone

não se trata da discussão de problemas baseados no interesse especulativo da razão, e sim fundados em seu interesse prático.

Com isso, fica claro que o resultado da III Antinomia é o de que se não tem a “pretensão de expor a realidade efetiva da liberdade”, nem sequer, além disso, a sua possibilidade, e sim somente em “mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade a partir da liberdade”<sup>37</sup>.

Apesar do tom hipotético acerca da possibilidade da liberdade no contexto da III Antinomia, encontramos também algumas passagens que parecem dizer mais do que o simples pensamento de uma tal causa intelectual tendo em vista que ele diz que “às vezes (...) achamos, ou pelo menos acreditamos achar, que as idéias da razão realmente demonstraram ter uma causalidade com respeito às ações do homem enquanto fenômenos, e que esta sobrevieram devido ao fato de que estavam determinadas não por causas empíricas, mas sim por fundamentos da razão” (*KrV*, B 578).

Não obstante a certeza kantiana e a busca constante da prova de que a razão pura pode ser prática, devemos levar a sério a solução da III Antinomia, segundo a qual “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma idéia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos” (*KrV*, A 558/ B 586).

Por último, vale notar que, mesmo que a teoria kantiana já tivesse solucionado o problema da liberdade prática, a razão teórico-especulativa não seria capaz de determinar a realidade e a necessidade prática do princípio moral, tendo em vista que esta faculdade diz respeito ao que acontece e não ao que deve acontecer. Numa palavra, vimos na primeira parte deste capítulo que a tarefa de determinar positivamente esta idéia não cabe à razão teórico-especulativa, e sim à razão prática pura.

De fato, embora pareça artificial, a distinção entre os diferentes usos da razão resulta imprescindivelmente necessária no interior do projeto crítico justamente para salvar, com isso, a coerência do sistema.

---

<sup>37</sup> - Este parágrafo refere-se a *KrV*, A 557-558/ B 585-586.

## 1.5. A Necessidade e a legitimidade da distinção dos usos da razão

Tendo em vista que não é possível mostrar a realidade da liberdade ou do caráter inteligível a partir da não contraditoriedade com a causalidade natural, o resultado positivo na III Antinomia é o de que a liberdade consiste só em um pensamento possível na medida em que 1) o elo causal natural não sofrer qualquer exceção e 2) o homem for capaz de representar a si mesmo como um ser puramente racional - para tanto, não se faz necessário apelar para um conceito metafísico-ontológico de “eu”-, mas somente de um exercício de pensamento enquanto capacidade de abstração.

Isso tem como resultado que a liberdade transcendental só pode desempenhar uma função, não constitutiva para o conhecimento, mas regulativa para o pensamento. Fazer um uso regulativo da idéia da liberdade significa tratá-la como uma hipótese ou como uma idéia problemática, pois as ações humanas, neste caso, são julgadas na perspectiva de “como se” fossem um efeito de uma causalidade livre.

Se Kant afirma, neste contexto da III Antinomia, que a idéia da liberdade deve ter apenas um uso regulativo, devemos lembrar que este não pode ser considerado supérfluo ou arbitrário, pois como “tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado a um fim”, a única tarefa que resta, segundo ele, é a de procurar qual é o uso e a função das idéias transcendentais para que se atinja a sua verdadeira finalidade, tendo em vista que tais idéias são tão naturais à razão como as categorias o são para o entendimento. Pode parecer estranho que conceitos como interesse, fim, necessidade, estejam ligados não à sensibilidade (ou ao empírico), mas à razão. E, de fato, já na primeira edição da *KrV* podemos “saber” que a concepção kantiana de razão, apesar de ser estritamente ligada com a noção de aprioridade, não é “estática”, mas “dinâmica”; no sentido de que ela tem interesses e necessidades que variam dependendo do uso para o qual for aplicada.

O “sentimento” da necessidade da razão<sup>38</sup> em buscar por conceitos que não têm correspondente na intuição deve-se ao fato de que ela não encontra por si satisfação através de todos os seus conceitos e leis do entendimento. Portanto, este interesse da razão não é algo contingente, mas necessário, visto que faz parte mesma da natureza dela buscar “por questões, que não pode evitar (...) mas as quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (*KrV*, A VII). É este, assim Kant, o singular destino da razão na medida em que ela se vê atormentada por questões que não poder evitar, tendo em vista que elas tem a sua sede e origem nela mesma.

Assim, as “necessidades” da razão e a satisfação das mesmas dependem do uso que for feito dos seus conceitos e princípios. Por isso, é preciso levar a sério a necessidade de se estabelecer esta diferenciação entre o uso teórico, especulativo e prático da razão.

No caso do uso teórico da razão, ela satisfaz as suas necessidades na medida em que pode saber se X é ou não verdadeiro, isto é, a razão teórica não está preocupada em saber se isto deve ou não deve ser feito, mas sim se tem sucesso na solução de problemas que ela mesma criou para si; numa palavra, ela busca a solução de problemas científicos. Por conseguinte, a aplicação dos seus conceitos –as categorias do entendimento- devem estar restritas à experiência.

No caso específico acerca do (suposto) conflito entre necessidade e liberdade, a razão teórica têm satisfeitas as suas exigências se nenhum fenômeno for excetuado do mecanismo causal da natureza, tendo em vista que “a correção daquele enunciado que reza que todos os eventos do mundo dos sentidos se interconectam universalmente segundo leis imutáveis da natureza já [foi] estabelecida (...) na analítica transcendental e não sofre qualquer exceção” (*KrV*, A 537/ B 565).

Assim, como “o entendimento só pode conhecer o que está aí, ou o que foi, ou o que será” (*KrV*, A 547/ B 575), e “é impossível que, na natureza, algo deva ser” (*KrV*, A 547/ B 575), o resultado é o de que a liberdade é totalmente incompreensível para a razão teórica.

---

<sup>38</sup>- Não podemos esquecer que esta faculdade não sente nada, tendo em vista que se trata de uma faculdade puramente intelectual.

Diferentemente da razão teórica, a razão teórica-**especulativa**, a qual busca a sistematização do conhecimento, e, portanto, vê a natureza como um todo sistemático - como um organon- em que tudo tem o seu lugar e não como um amontoado arbitrário e caótico, consegue pensar a liberdade como uma idéia até necessária mas somente na medida em que esta cumpre uma função regulativa.

Tendo em vista que a razão especulativa situa-se sistematicamente em cima do limite, esta tem uma “visão” privilegiada em que pode “compreender” a necessidade da liberdade, sem, no entanto, conseguir determiná-la, pois no domínio da especulação pura a idéia da liberdade funciona apenas como uma hipótese ou como um focus imaginário, até necessário, da razão mas somente enquanto cumpre a função de limitar o conhecimento à esfera da sensibilidade.

Então, se o motivo para abordar os eventos não é mais o da razão teórica que consiste em explicar e conhecer os fenômenos, nem o da razão especulativa que busca a completude e a sistematização do conhecimento, e sim o da razão prática que pretende saber se é capaz de determinar o agir humano, então a causalidade por necessidade natural e o mero uso regulativo da idéia da liberdade não são mais suficientes neste âmbito.

Tanto na *KrV* como na *KpV* lemos que a questão “como é possível a consciência daquela lei moral” (*KpV*, A 53), “não requer tão necessariamente uma solução”, pois “podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, nas medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as preceve a nós”<sup>39</sup> (*KpV*, A 53).

Na medida em que o “dever expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza” (*KrV*, A 547/B 575), cabe ao uso prático da razão determinar a realidade e a necessidade prática da liberdade. Ou seja, o problema que deve ser solucionado é o de saber se a vontade é capaz de determinar-se a agir sob a representação de princípios ou máximas, sendo que a razão prática satisfaz os seus interesses se a representação da lei moral determinar subjetivamente a vontade humana.

---

<sup>39</sup> Na *KrV* é afirmado quase nos mesmos termos que esta questão não exige tanto uma solução “visto que na causalidade segundo leis naturais igualmente temos que contentar-nos com conhecer a priori que uma tal causalidade tem que ser pressuposta” (*KrV*, A 448/ B 476).

Assim, embora a liberdade não possa “ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (...)”, e também possa “ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (*KrV* A 553-554/ B 581-582), falta aqui determinar a realidade e o conteúdo deste conceito prático mas ainda totalmente indeterminado da liberdade<sup>40</sup>.

Podemos sublinhar trechos não só da III Antinomia, mas também do Cânone e de algumas partes acrescentadas na segunda edição da primeira *Crítica* em que encontramos indícios da solução que é apontada na *KpV*, a saber, que a realidade da consciência da lei moral e de sua *ratio essendi*, que é a liberdade, é assegurada pela razão prática pura<sup>41</sup>, ou melhor, trata-se de um tipo de conhecimento que deve ser aceito originariamente.

De fato, enquanto no Prefácio à segunda edição é afirmado que “no (...) conhecimento prático (...) se encontram dados (Data) para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado” (*KrV*, B XXI), no final do capítulo dos Paralogismos, numa parte acrescentada também na segunda edição, lemos que a liberdade “é revelada antes de tudo pela consciência da lei moral”<sup>42</sup> (*KrV*, B 431).

Embora a *KrV* não forneça a solução da segunda *Crítica*, cabe destacar que parece-nos que na primeira temos em linhas gerais a tese de que não é possível nenhum tipo de prova do princípio moral, seja essa teórica, especulativa ou dedutiva. Aliás, segundo Kant não é possível, mas tampouco necessário uma tal prova, tendo em vista que mesmo a “razão comum” sabe o que é moral, ou seja, o único argumento dado por ele é a certeza a priori na consciência de um princípio moral obrigatório incondicionalmente.

Como vimos neste capítulo, esta tese, que representa a culminação da filosofia prática kantiana, é apresentada na segunda *Crítica* com a figura do fato da razão. Entretanto, a doutrina do fato da razão não pode ser interpretada isoladamente como se fosse algo que, de repente, “surgiu” na *KpV*. Esta figura só faz sentido se ela for lida junto com os outros argumentos anteriores usados para justificar a validade universal e

---

<sup>40</sup>- Este problema de que na *KrV* ainda não há uma formulação do princípio da moralidade será tratado com mais detalhe no segundo capítulo.

<sup>41</sup>- Obviamente que esta tese deve dar conta de uma explicação da (não) conciliação da Dialética com a concepção moral do Cânone da Razão Pura, tendo em vista que esta última sustenta uma concepção moral pré-crítica pelo fato de que Kant não tinha total clareza sobre a figura do móbil moral.

<sup>42</sup>- Ver também *KrV*, B 430.



necessária do princípio da moralidade, os quais, no entanto, foram insuficientes, segundo o próprio Kant, para mostrar em que consiste a necessidade prática da lei moral.

Assim, antes de tematizar os resultados obtidos na *GMS*, é preciso chamar a atenção para a tese de que “se pretendermos ceder à ilusão do realismo transcendental, então não restam nem natureza nem liberdade” (*KrV*, A 543/ B 571). Embora a filosofia prática se “localize” sistematicamente fora da filosofia transcendental, sem esta não seria possível fundamentar um princípio moral universalmente válido.

## II Capítulo

### 2. A fundamentação do princípio moral e o fato da razão

O projeto kantiano de fundamentar um princípio moral universalmente válido foi recebido não só de um modo bastante cético como também foi bastante ridicularizado posteriormente. Tal é o caso, por exemplo, das famosas críticas de Hegel e de Schopenhauer ao comentar a figura do fato da razão.

Uma das críticas, a qual se dirige não só à filosofia prática, mas à filosofia transcendental, diz respeito à realidade e à legitimidade da razão pura enquanto faculdade ahistórica capaz de ser “origem” de princípios a priori, bem como enquanto faculdade determinante ou autolegisladora.

Uma outra objeção que levou a tal recepção da ética kantiana foi a dúvida quanto a capacidade da razão enquanto faculdade prática, isto é, enquanto capacidade de determinar ações humanas e ser um fundamento de determinação da vontade. Numa palavra, a dúvida diz respeito à razão enquanto capaz de ser “**razão movente**”.

Ora, esse ceticismo remonta não à filosofia pós-kantiana, mas a Hume. Diferentemente de Kant, Hume pensava que os problemas filosóficos só podiam ser solucionados a partir da investigação empírica dos princípios que constituem, como ele chama, a natureza humana.

A natureza humana, enquanto princípio antropológico mais fundamental, consiste no ponto de partida da teoria de Hume, pois é mediante a observação dos princípios que a constituem que é possível garantir a generalidade às regras que determinam o conhecimento e o agir humano. Ou seja, tendo em vista que os homens são constituídos, para ele, pelos mesmos princípios, aptidões ou capacidades, a observação deles possibilitaria inferir as regras que determinam as ações humanas, possibilitando, além disso, a previsão do comportamento.

Ora, como se sabe, o grande perigo para a filosofia prática kantiana consiste justamente nas tentativas de fundamentação empírica. Isso fica bastante evidente no Prefácio da *KpV*, em que é afirmado que o objetivo desta obra resume-se numa crítica da faculdade prática em geral, ou seja, a meta é mostrar que o uso empírico da razão prática é indevido. Com efeito, como uma das possíveis interpretações para a palavra “crítica” consiste justamente na tentativa de separar os elementos puros dos empíricos, seja em juízos teóricos ou práticos, *podemos ler nessa direção parte das três Críticas de Kant*.

Ora, um dos principais objetivos da *KpV* é mostrar que o princípio moral não pode ser justificado empiricamente. Isso significa que, segundo Kant, a razão pura pode ser prática, isto é, ser a origem de um princípio universalmente válido capaz de determinar necessariamente a vontade humana. Por isso, Kant elaborou não uma Crítica da Razão Prática Pura, mas uma “crítica da razão prática em geral [que] tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer [...] fornecer o fundamento determinante [subjeto] da vontade” (*KpV*, A 31).

Antes de entrar na própria teoria kantiana, vale mencionar às críticas kantianas às tentativas de fundamentação empírica da moralidade e porque estas são problemáticas a partir do projeto de uma fundamentação universalista da ética.

## **2.1. O problema da fundamentação empírica da moralidade**

Como o objetivo kantiano consiste na fundamentação *a priori* da moralidade, isto é, na justificação de um princípio prático universal e necessário, qualquer referência à experiência no que diz respeito a esta fundamentação fica, de antemão, excluída; pois como ele mesmo diz “a experiência [neste caso] é (infelizmente) a mãe da ilusão”; de

modo que o problema consiste em querer tirar “as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que *é feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda”<sup>43</sup> (*KrV*, B 375).

Essa afirmação remete a falácia naturalista exposta por Hume e significa somente que os juízos prescritivos não podem ser derivados dos juízos descritivos; numa palavra, de fatos não se segue valores. Tendo em vista a pretensão kantiana em fundamentar um princípio, não sobre o que acontece na realidade, mas sobre o que deve acontecer, então seria contraditório pretender justificar um princípio moral (que tem por objetivo ser universalmente válido) em fatos ou dados empíricos<sup>44</sup>.

Isso significa que a natureza humana, enquanto figura que serve de fundamento para a justificação da moral humeana, também não consiste em um ponto de partida legítimo porque se trata de uma figura empírica, isto é, o fundamento da moral, neste caso, está baseado na antropologia. Com efeito, na *GMS* lemos que a antropologia não pode ser usada para a tarefa da justificação do princípio moral, mas somente para a sua aplicação<sup>45</sup>:

*“Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da particular constituição da natureza humana ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada”* (*GMS*, Ak 442).

Uma das críticas kantianas consiste em dizer que como o valor moral não está nas ações mesmas, o seu princípio não pode ser “abstraído” da observação empírica do comportamento humano, pois nós não podemos saber se uma ação que parece moral foi praticada por moralidade ou por legalidade: “É absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação [...] se tenha baseado puramente [...] na representação do dever” (*GMS*, Ak 407).

---

<sup>43</sup>- A tese de que o valor moral das ações não reside nelas mesmas mostra que a ética kantiana não consiste em uma ética da responsabilidade ou também uma teoria pragmática da moralidade. De fato, podemos dizer que a fundamentação moral de Kant baseia-se numa ética da intenção.

<sup>44</sup>- Veremos mais adiante outras objeções que a concepção humeana coloca para a fundamentação moral de Kant, bem como a tentativa deste de justificar a legitimidade da razão pura prática.

<sup>45</sup>- *GMS*, Ak 411.

Segundo Kant, se não houvesse uma lei *a priori* da razão prática pura que determinasse o conceito da moralidade, então “a pedra de toque do bom [...] não poderia ser posta em nenhuma outra coisa que na concordância do objeto com nosso sentimento de prazer ou desprazer, e o uso da razão” (*KpV*, A 111) prática seria sempre condicionado empiricamente.

Kant estabelece a distinção entre os fundamentos determinantes da vontade que pressupõem um objeto (matéria) para a determinação do arbítrio e aqueles que não o pressupõem. Assim, **se a ação é realizada em função do interesse na existência de um objeto**, a tese de Kant consiste em que, na verdade, **o que determina o arbítrio é a expectativa de prazer ou de desprazer resultante da realidade do objeto apetecido**.

Com efeito, o problema dos fundamentos de determinação empíricos da vontade consiste em que a finalidade da ação resume-se na expectativa das sensações de prazer ou de desprazer que resulta da existência da matéria dos mesmos. Logo, tais princípios materiais nunca poderão ter uma validade universal e objetiva, nem mesmo uma necessidade incondicional em função da dependência dos mesmos em relação a algo empírico, contingente, isto é, a necessidade deles estará sempre condicionada pelo objeto apetecido<sup>46</sup>.

Ora, tendo em vista que somente a investigação empírica possibilita mostrar a relação dos sentimentos de prazer e de desprazer com os objetos, logo, tal relação pressupõe princípios empíricos e instrumentais (para determinar a relação causal entre objetos e sensações), então, neste caso, esta alternativa teórica excluiria a realidade e a necessidade de um princípio moral universalmente válido, ou ainda, uma lei *a priori* da moralidade. Ou seja, o critério moral estaria vinculado ao sentimento e, portanto, o bem e o mal seriam dependentes de um estado subjetivo do sujeito.

Assim, como o projeto de Kant é fundamentar um princípio que não tem validade só empírica e contingentemente, ele ressalta que, “era necessário investigar antes se não havia [...] um fundamento determinante *a priori* da vontade (o qual jamais teria sido encontrado em nenhum outro lugar que em uma lei prática pura); [a qual] determina e torna possível [...] o conceito do bom” (*KpV*, A 111/112).

---

<sup>46</sup> Por conseguinte, o fundamento da moralidade seria, neste caso, um princípio meramente instrumental, o qual caberia determinar as relações de causa-efeito no intuito de garantir os meios necessários que devem ser empregados para a obtenção de um determinado fim.

Em uma palavra, a objeção kantiana ao projeto empírico de fundamentação moral é a de que neste não há uma lei pura e *a priori* da moralidade que determine a vontade de modo universal e necessário, ou seja, independentemente dos sentimentos de prazer ou de desprazer.

Não somente a concepção moral de Hume, como todas as que fundamentam os seus princípios em sentimentos, ou ainda, na experiência, devem ser refutadas; pois os seus juízos morais resumem-se em preferências e princípios subjetivos. Estas teorias estão relacionadas com o princípio da felicidade pessoal e do amor-próprio. Ora, para Kant, o princípio da moralidade deve pretender ser considerado como válido universalmente, isto é, válido para todos os seres racionais e necessário, ou seja, este princípio deve ter uma necessidade objetiva ou incondicionada, logo não pode valer apenas subjetivamente. A partir disso, o princípio da moralidade deve ser *a priori*, pois só assim é possível conceder-lhe universalidade e necessidade.

Sendo assim, mesmo que a felicidade seja “necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante” (*KpV*, A 45) da vontade, este princípio não pode constituir o fundamento da moralidade. A tese é ainda mais forte, na medida em que “o exato oposto do princípio da moralidade é tornar o princípio da felicidade *própria* fundamento determinante da vontade” (*KpV*, A 61).

Kant afirma que a aspiração à felicidade é “um problema imposto” ao ser racional humano devido a sua natureza finita. Então, embora o princípio da felicidade seja

“uma lei *subjetivamente necessária* [...este] é *objetivamente* um princípio prático muito *contingente*, que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito, por conseguinte jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a matéria, ou seja, se e com quanto deleite posso contar na observância da lei”. Os princípios da felicidade e do amor próprio “não podem ser nunca [princípios] universais, pois o fundamento determinante da [vontade] funda-se sobre o sentimento de prazer e desprazer, que jamais pode ser admitido como dirigido universalmente aos mesmos objetos” (*KpV*, A 46/47).

Como o princípio da felicidade resulta em uma heteronomia pelo fato de que o fundamento de determinação da vontade é algo exterior a ela, ou seja, a matéria da

máxima<sup>47</sup> que constitui o móbil da vontade, então o impulso ou o fator determinante dessa faculdade é a expectativa do sentimento de prazer ou de desprazer que decorrerá da existência do objeto apetecido. Ora, segundo Kant, o valor moral das ações depende da determinação da vontade pela simples forma legislativa da máxima, a qual consiste na exigência de que esta última seja universalizável. Na *GMS* e na *KpV* este princípio da universalizabilidade das máximas, o qual é o princípio supremo da moralidade, denomina-se também como o princípio da autonomia da vontade. De fato, no oitavo parágrafo da *KpV* é afirmado que “a *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas”<sup>48</sup> (*KpV*, A 58).

Resta agora neste momento da argumentação investigar se e como Kant consegue fundamentar este princípio da autonomia da vontade, o qual deve ser válido universalmente para todo ser racional em geral, mas não obstante deve também determinar necessariamente a vontade de todo ser racional humano.

## 2.2. A busca e a justificação da fórmula do imperativo categórico

O anúncio explícito de que “a lei moral (...) não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (*Metafísica*) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma *Filosofia Moral*” (*GMS*, Ak 390) pode ser lido no *Prefácio* da *GMS*. Por conseguinte, tendo em vista que a *Ética* pode ser dividida em *Antropologia Prática*, a qual se ocupa com a sua parte

---

<sup>47</sup>- Kant define as máximas numa nota de rodapé como “o princípio subjetivo do querer” (BA 18 –nota). Elas são proposições fundamentais práticas subjetivas na medida em que a condição de adoção do princípio é “considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele” (*KpV*, A 35). Na *GMS* e na *KpV* as máximas ou as proposições práticas subjetivas se distinguem das proposições práticas objetivas, as quais se diferenciam, por assim dizer, pelo seu grau de objetividade: enquanto as máximas são subjetivas porque são um produto do sentimento ou de uma escolha particular, as proposições práticas objetivas são um produto da razão. Todavia, as máximas, pelo fato de que são um produto de uma escolha subjetiva, não significa que elas não possam ser consideradas válidas universalmente. De fato, segundo Kant, as máximas devem poder ser consideradas como válidas não só subjetivamente, mas também e ao mesmo tempo universalmente para todo ser racional, isto é, devem poder ser consideradas como lei prática. Numa palavra, a tese kantiana é a de que deve ser possível que uma máxima seja universalizável.

<sup>48</sup>- Na *GMS* é afirmado que “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (*GMS*, Ak 440).

empírica, e uma Metafísica dos Costumes, cabe a esta última estabelecer “a busca e fixação<sup>49</sup> do princípio supremo da moralidade” (*GMS*, Ak 392), pois esta leva em consideração somente a parte formal ou racional da moral<sup>50</sup>.

Esta tarefa que mencionamos anteriormente, a saber, a da busca e fixação do princípio moral, consiste, na terminologia kantiana, na de estabelecer uma dedução metafísica e uma dedução transcendental do mesmo, ou seja, trata-se de mostrar em que consiste a origem e o que contém, bem como o direito e a legitimidade da lei moral considerada enquanto imperativo categórico.

Ao empreender a sua Filosofia Moral pura, Kant reconhece as dificuldades quanto à aplicação e a efetivação do princípio universalmente válido devido a sua base a priori na racionalidade, pois “é verdade que [as leis a priori] exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática” (*GMS*, BA 389).

Mencionamos no primeiro Capítulo que parece-nos que a *KpV* traz algo novo, ou seja, uma “descoberta”, a saber, que é somente a razão prática pura que é capaz de garantir a realidade e a necessidade prática do princípio moral. Isso se confirma também quando lemos o *Prefácio* da *GMS*, pois ali parece que Kant tinha a certeza de que o projeto de fundamentação de um princípio universalmente válido já estaria acabado e completo nesta obra, visto que “no propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faça-a preceder desta Fundamentação” (*GMS*, Ak 391). Com efeito, ali fica claro que “em vez de lhe chamar Crítica da razão pura prática, eu me sirvo do título de Fundamentação da Metafísica dos Costumes” (*GMS*, Ak 391).

Na medida em que ele não faz menção à uma suposta redação da *KpV*, mas se dirige à redação de uma *Metafísica dos Costumes*, isso sugere fortemente a tese de que ele parece não ver a necessidade em 1785 de escrever a *KpV*.

Uma última pista em que podemos atestar a convicção kantiana de que a tarefa da fundamentação do imperativo categórico já teria sido completada em 1785 é a do último

---

<sup>49</sup>- Como será exposto nesta seção deste trabalho, parece-nos que Kant tinha clareza de que a fundamentação do princípio moral estaria por concluída nesta obra de 1785, pois ele se refere no Prefácio sobre a necessidade da redação de uma Metafísica dos Costumes. Serão esboçadas ainda outras razões que parecem corroborar esta posição.

<sup>50</sup>- Cf. a esse respeito *GMS*, Ak 387/ 388, 392.



passo a ser buscado na *III Seção*, qual seja, a suposta passagem da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão pura prática (*GMS*, Ak 392).

O lugar sistemático desta passagem é aquele em que tem que ser mostrado como a validade analítica da lei moral pode se transformar na consciência de uma obrigação do dito princípio, ou seja, na validade sintética a priori do imperativo categórico. Mas antes de tematizar a suposta dedução do imperativo categórico na *III Seção* cabe apontar brevemente os conceitos e o trajeto em que se baseiam a dedução metafísica ou a exposição do princípio moral.

O primeiro deles já é bastante conhecido e encontra-se já na primeira linha da *GMS*: é a idéia da boa vontade. O bom – ou uma boa vontade-, segundo Kant, não deve ter um valor condicional ou restrito, mas deve ser válido universalmente ou independente de quaisquer condições, sejam empíricas ou metafísica-dogmáticas. Ora, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma” (*GMS*, Ak 393).

Esta tese, a saber, de que a boa vontade tem um valor incondicional, é uma das idéias inovadoras de Kant tendo em vista que disso segue-se que a moralidade não pode estar baseada em conceitos como felicidade, utilidade, prudência, perfeição, benevolência, simpatia ou mesmo Deus.

Se a idéia da boa vontade deve valer sem limitação, esta não pode ter a sua origem empírica, ou ainda, em algum objeto da vontade. De fato, o princípio moral deve ter a sua origem na razão, e exatamente por tratar-se de um princípio racional é que ele é válido para todo ser racional em geral; isto é, tendo em vista que ele vale incondicionalmente e independente de todo fim empírico, ele deve valer universalmente.

Na medida em se abstrai da matéria da máxima, ou seja, de todo o objeto da faculdade de desejar, então “nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade” (*GMS*, Ak 402). Neste caso, a vontade é determinada simplesmente pela forma da lei<sup>51</sup> tendo em vista que nenhum objeto ou fim empírico é levado em consideração na determinação do arbítrio (*Willkür*).

---

<sup>51</sup>- A forma da lei, que é a da legislação universal, está contida a priori na máxima; ou ainda, toda máxima tem uma forma (que é a da universalizabilidade) e uma matéria. Ver Ak 436.

A garantia de que a vontade pode ser determinada a agir independente da matéria dos princípios práticos, ou seja, pela forma da universalizabilidade das máximas, é assegurada pela razão. Assim, haja vista que a vontade é definida como “a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios” (GMS, Ak 412), o conceito de ser racional em geral constitui o fundamento da “derivação” do princípio moral. É o que Kant sustenta ao dizer “porque as leis morais devem valer para todo ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir” (GMS, Ak 411/412).

Assim, a partir destes três elementos, a saber, da idéia da boa vontade, da universalizabilidade das máximas e da razão como fonte do princípio da moralidade, Kant mostra que a estes está ligada também a idéia da liberdade transcendental e a autonomia ou liberdade prática, tendo em vista que a vontade é concebida como “a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom<sup>52</sup>” (GMS, Ak 412/413).

Com isto Kant tem todos os elementos para a empreender a exposição do princípio da moralidade. Esta tarefa tem como objetivo o tratamento da lei moral enquanto uma proposição analítica ou válida para todo ser racional em geral. Contudo, como o homem não é puramente racional, mas também sensível, faz-se necessário outros conceitos para mostrar como a validade analítica da lei pode ser reconhecida como uma proposição prática sintética a priori, quer dizer, como esta lei a priori válida pode obrigar necessariamente a vontade humana.

Como este problema será tratado a seguir, vale mencionar que cabe ao imperativo categórico mostrar como se dá a relação da vontade humana com a lei moral. O imperativo categórico, segundo a concepção kantiana, é um princípio objetivo, ou seja,

---

<sup>52</sup>- Na *KrV* já aparece o conceito de razão prática enquanto faculdade de regras que determinam não o que é, mas o que deve ser, ou seja, enquanto faculdade que opera com base em imperativos (*KrV*, A 547/B 575). Na solução da III Antinomia a liberdade prática é definida naquela passagem supracitada como “a independência do arbítrio da coerção por impulsos da sensibilidade”, por um lado, tendo em vista que o arbítrio humano é sensível ou afetado por influências empíricas, mas não determinado por elas. Por outro lado, o arbítrio é livre porque, assim Kant, “ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se a si mesmo”. Todavia, duas teses centrais da teoria moral kantiana ficam ainda em aberto na *KrV*, que são: 1) a autonomia da vontade enquanto princípio supremo da moralidade e 2) a figura que deve desempenhar a função de móbil moral.

de validade universal e irrestrita, diferentemente dos imperativos hipotéticos, e, por isso, contém uma obrigação necessária e não meramente contingente<sup>53</sup>.

Mas não obstante a convicção kantiana de que a dedução transcendental ou a fundamentação do princípio moral fosse realizada na *III Seção*, podemos dizer que o resultado desta já pode ser visto em linhas gerais na *II Seção*<sup>54</sup>. Isso significa, então, que a supracitada “prova” não consegue mostrar a realidade e a necessidade prática de se submeter ao imperativo moral; por conseguinte, o que se consegue mostrar é apenas como nós podemos representar um princípio moral de validade necessária e universal, sem, contudo, provar a necessidade prática de se submeter a ele. Antes de ver se esta é uma hipótese correta de leitura, faz-se necessário tematizar a *III Seção* da *GMS*.

### 2.3. O problema do argumento da III Seção da *GMS*

Podemos dizer que um dos problemas mais cruciais da filosofia prática kantiana consiste na determinação da ligação (ou não) entre as teses da *III Seção* da *GMS* e da *KpV*. De fato, embora seja afirmado no Prefácio da *segunda Crítica* que esta obra “pressupõe a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas só na medida em que esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste” (*KpV*, A 14), não é claro se há ou não uma continuidade entre estes dois textos quanto ao problema da prova da necessidade prática de se

---

<sup>53</sup> Cf. *GMS*, Ak 413. Não vou retomar todas as distinções kantianas entre os diferentes tipos de imperativos. Para isso ver *II Seção* da *GMS*. Vale lembrar somente que, para Kant, se a razão determina “as condições da causalidade” do ser racional humano com referência ao resultado ou ao fim de uma ação, então os imperativos são hipotéticos e a validade desses é sempre condicionada empiricamente. Por outro lado, se a razão determina a vontade humana sem considerar os meios e o fim da ação, então o imperativo é categórico e incondicionado. Nesse caso, a vontade é determinada de modo a priori pela forma da lei que está contida na máxima. Por isso, o imperativo categórico é definido como um princípio formal, em oposição aos hipotéticos, que são materiais. Contudo, a tese kantiana de que no caso do imperativo categórico a vontade é determinada de modo a priori pela forma legislativa da máxima, não implica que a ação moral seja algo meramente secundário ou desejável. Ao contrário, “não se trata de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças nos dispõem” (*GMS*, Ak 394).

<sup>54</sup>- Tendo em vista que na *III Seção* Kant consegue mostrar apenas que e como a validade da lei moral consiste em uma proposição analítica para o ser racional dotado de vontade na medida em que ele representa a si mesmo com um ser puramente racional, este resultado já aparece na *II Seção* deste texto.

submeter ao imperativo categórico. Assim, nosso objetivo consiste em reconstruir os argumentos da III Seção da *GMS* para, então, investigar se e como é possível estabelecer uma ligação deste texto com a *KpV*.

O ponto de partida da III Seção da *GMS* consiste na explicitação daquilo que, segundo Kant, vem a ser a chave para a explicação do conceito de autonomia da vontade, a saber, o conceito de liberdade. Ali, o conceito de vontade é definido como uma “espécie de causalidade” própria do ser racional sendo que o conceito de liberdade consiste na propriedade desta faculdade prática.

Ainda neste parágrafo de abertura desta Seção são contrapostos os conceitos, já tematizados no Capítulo da *III Antinomia* na *KrV*, da vontade (concebida como um tipo de causalidade de seres racionais) e de causalidade dos seres irracionais; essa, por sua vez, vinculada a uma outra “propriedade” enquanto modo de atuação, que é a da necessidade natural.

Todavia, como Kant afirma, a definição da liberdade exposta no início desta Seção é insuficiente para determinar o conteúdo desta idéia tendo em vista que ela é concebida **apenas** negativamente como a capacidade da vontade de agir “independentemente de causas estranhas que a *determinem*” (*GMS*, Ak 446). Assim, a explicação da derivação da idéia positiva da liberdade, entendida enquanto autonomia consiste em afirmar que:

“Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular (...). A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (*GMS*, Ak 446/ 447).

Com esta derivação do conceito positivo da liberdade a partir do negativo, Kant conclui o argumento que estabelece a relação que há entre liberdade e moralidade, ou seja, a partir desta análise do sentido negativo daquela idéia é possível mostrar a

implicação mútua entre as idéias da liberdade e da moralidade. Na literatura secundária, esta implicação mútua é denominada (por exemplo, por Allison) como a tese da reciprocidade.

Esta reciprocidade significa então, que a vontade, na medida em que expressa um tipo de causalidade, implica a necessidade de uma legislação própria que não a da necessidade natural, tendo em vista que, na concepção moral kantiana, o arbítrio humano não é necessitado, mas livre, quer dizer, a vontade não é determinada exclusivamente por móbeis e impulsos empíricos. Assim, a legislação que atua no caso de um arbítrio que não é necessitado por estímulos empíricos, só pode ser uma “lei” da liberdade. Ou seja, a liberdade nada mais é do que a propriedade ou modo de atuação deste tipo de causalidade, a saber, a vontade dos seres racionais.

Todavia, a mera capacidade de agir independentemente de estímulos empíricos é insuficiente para mostrar o caráter genuinamente moral da teoria prática de Kant. Segundo ele, a idéia da liberdade é “a chave para a explicação da autonomia da vontade” na medida em que o conceito negativo de liberdade está ligado ao conceito positivo da mesma enquanto capacidade autolegisladora ou autônoma, isto é, “a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” (*GMS*, Ak 447). Com efeito, **o princípio da autonomia da vontade**, ou seja, a capacidade de autodeterminação da vontade a partir de si mesma constitui a tese fundamental da concepção moral kantiana da *GMS*. Ora, como lemos na III Seção, esta afirmação representa a própria lei da moralidade entendida como um imperativo categórico, cuja explicitação remete às duas primeiras Seções em que há a exposição deste princípio.

Parece-nos, por um lado, que o que pode ser afirmado até este momento da argumentação é a implicação mútua, ou a reciprocidade entre as idéias da moralidade e da liberdade, mas de modo que, com isso, não há ainda nenhuma evidência quanto à estratégia de prova que será empreendida por Kant para justificar a realidade e a necessidade prática da lei moral concebida como autonomia da vontade. Isso implica, por outro lado, que o conceito de vontade aqui ainda não se refere ao modo exclusivamente humano de agir, mas à vontade de um ser puramente racional; numa palavra, os conceitos morais são tematizados neste contexto em um nível puro e a priori.

Logo, mesmo que o princípio da moralidade seja obtido por análise da idéia da liberdade, é preciso mostrar como o caráter analítico da lei moral para um ser puramente

racional pode expressar uma “relação” sintética a priori para o ser racional humano. Dito em outros termos, a partir deste argumento da III Seção nós podemos pensar que a lei moral se manifesta como uma verdade analítica para a vontade de um ser puramente racional. Contudo, o problema consiste em mostrar como esta verdade analítica para um ser puramente racional pode obrigar moralmente o ser racional humano.

Por um lado, sabe-se que desta implicação mútua entre os conceitos de moralidade e de liberdade não é possível resolver este problema da prova da necessidade e da realidade prática do princípio moral, “pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento” (*GMS*, Ak 450).

Assim, por outro lado, a chave para a solução, consiste em investigar “se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos um outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (*GMS*, Ak 450). Em outras palavras, o problema, segundo Kant, consiste em encontrar um terceiro termo independente da relação recíproca entre a idéia da lei e da liberdade que seja capaz de conectar a priori o teor deste princípio moral com a vontade humana. O resultado desta hipótese teórica ou desta construção abstrativa que o sujeito faz ao representar a si mesmo como um ser puramente racional e como um ser racional humano é o de que, assim,

“vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade, mas quando nos pensamos como obrigados, consideramos-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também do mundo inteligível” (*GMS*, Ak 453).

A partir disso, fica claro que a justificação do princípio moral como obrigatório e necessário tem como base o conceito de liberdade. De fato, a tese de que a consciência da obrigação moral ou do dever depende da pressuposição da idéia da liberdade é explícita na III Seção da *GMS* de modo que podemos citar várias passagens em que é

afirmado não só a implicação mútua entre esta idéia e o conceito de moralidade, como também à primazia epistemológica desta idéia em relação à consciência da lei moral. Assim, Kant diz, por exemplo:

“e assim são possíveis os imperativos categóricos, **porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível**; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia” (*GMS*, Ak 454).

A partir desta passagem, podemos dizer que a representação da lei moral enquanto um imperativo categórico só é possível na medida em que a idéia da liberdade faz com que o ser racional humano represente a si mesmo como um ser puramente racional, reconhecendo, assim, a sua capacidade autônoma ou autolegisladora. Mas como o homem não é um ser puramente racional, mas também sensível, ou seja, que sofre a influência de estímulos e impulsos empíricos, a consciência desta autolegislação moral se manifesta como um mandamento ou uma obrigação moral.

No parágrafo seguinte a esta passagem citada acima, Kant afirma que “o uso prático da razão comum confirma a exatidão desta dedução” (*GMS*, Ak 454). Logo, se nós lemos esta passagem juntamente com a resposta kantiana exposta na *KpV*, então podemos dizer que na *GMS* a idéia da liberdade consiste tanto na ratio essendi como na ratio cognoscendi da lei da moralidade tendo em vista que neste contexto é a idéia da liberdade que possibilita, ou seja, torna possível a representação do princípio moral enquanto obrigatório praticamente.

Vale chamar a atenção para o fato de que, na passagem supracitada, a argumentação não é puramente a priori na medida em que Kant fala aqui do imperativo categórico, logo trata-se da representação da lei moral por um ser não puramente racional, mas também sensível. É verdade que o homem é capaz de representar a lei moral enquanto uma proposição analítica, tal como foi mostrado acima, na medida em que ele abstrai de sua sensibilidade. Todavia, o ser racional humano deve ser capaz de representar o imperativo categórico enquanto uma proposição sintética a priori e não apenas como uma proposição analítica.

Portanto, este argumento não pode ser identificado com aquele exposto na primeira parte da III Seção da *GMS*, pois, neste caso, Kant afirma que a consciência da obrigação ou do caráter coercitivo da lei moral depende da pressuposição da idéia da liberdade na medida em que esta idéia possibilita a representação do ser racional como um ser puramente racional. Ou seja, este segundo passo do argumento implica a dupla perspectiva que o ser racional humano pode representar a si mesmo, a saber, como um ser puramente racional e, ao mesmo tempo, como um ser racional humano. Na medida em que o homem representa a si mesmo deste duplo ponto de vista, ele reconhece que o princípio moral constitui uma obrigação, pois a sua vontade não é determinada sempre e somente por motivos racionais, mas também sensíveis. Ora, segundo Kant, este segundo novo argumento também pressupõe a idéia da liberdade pelo fato de que é através dela que o homem é capaz de representar a si mesmo desta dupla perspectiva. Em uma palavra, o princípio moral é considerado, aqui, como uma proposição não somente analítica, mas sintética a priori, sendo que a idéia da liberdade transcendental é condição de possibilidade do reconhecimento da obrigação moral; pois, como afirma Kant:

“Da pressuposição desta idéia decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente” (*GMS*, Ak 449).

E, num outro trecho:

“O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível” (*GMS*, Ak 455).

Com isso, fica claro que e porque o argumento da III Seção da *GMS* consiste em um argumento teórico-especulativo, a saber, porque a garantia da consciência da realidade e da necessidade prática do princípio moral depende da idéia transcendental da liberdade tendo em vista que esta remete ao terceiro termo independente necessário para a justificação do caráter obrigatório da lei moral. Ou seja, parece-nos que esta prova do reconhecimento da necessidade prática da lei moral não está baseada em uma idéia da própria razão prática pura, mas da razão teórico-especulativa, pois na *KrV* ficou



suficientemente claro que esta idéia pode ser apenas pensada pelo fato de que ela não contradiz as leis da natureza. Assim, se a justificativa de porque, afinal, o sujeito deve se submeter ao imperativo categórico depende da pressuposição da idéia da liberdade, então, no âmbito de investigação da *GMS*, a consciência da necessidade prática do princípio moral não se baseia em um argumento prático, mas teórico-especulativo, o qual consiste na representação da espontaneidade do sujeito concebido como um ser puramente racional ou noumênico. Com efeito, segundo a teoria moral kantiana de 1785, “a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na **consciência e na pressuposição admitida da independência da razão** quanto a causas determinantes puramente subjetivas”<sup>55</sup> (*GMS*, Ak 457).

Em resumo, na medida em que o homem se representa a si mesmo como um ser puramente racional a partir da idéia da liberdade transcendental, ele é capaz de reconhecer o princípio da moralidade enquanto um princípio autolegislator ou autônomo. Mas como o homem não é um ser puramente racional, mas também sensível, este princípio deve determinar o seu agir necessariamente. Sem entrar na questão se o argumento da III Seção da *GMS* é (ou não é circular), o ponto é que a consciência moral é derivada da liberdade transcendental. Kant apresenta ainda um outro argumento baseado na idéia da liberdade entendida como espontaneidade da faculdade de julgar, pois segundo ele:

“[...] é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais” (*GMS*, Ak 448).

O problema deste argumento consiste em que a partir do reconhecimento da liberdade enquanto faculdade espontânea de julgar, não se segue a liberdade da faculdade de agir, pois a vontade, neste caso, deve ser determinada a agir com base em

---

<sup>55</sup> - Esta passagem mostra claramente que a liberdade da vontade depende da consciência da liberdade em sentido transcendental.

um princípio a priori e totalmente independente de princípios empíricos de determinação. Em outros termos, a partir da consciência da liberdade que o sujeito tem de que os seus juízos não são determinados por princípios heterônomos não se segue a consciência da liberdade considerada como a capacidade de determinação da vontade pelo princípio da autonomia da vontade; ou ainda, a liberdade prática não pode ser deduzida da liberdade transcendental. Numa palavra, da liberdade entendida enquanto faculdade espontânea do juízo não se pode deduzir a liberdade concebida como faculdade prática determinante da vontade humana<sup>56</sup>.

A partir destes argumentos baseados na idéia da liberdade transcendental, os quais pretendem mostrar como é possível um imperativo categórico, Kant conclui a sua argumentação afirmando que esta pergunta acerca de tais imperativos

“pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o **único pressuposto** de que depende a sua possibilidade, quer dizer, **a idéia da liberdade (...)**, o que para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral é suficiente, mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana” (*GMS*, Ak 461).

Dito em outros termos, o sujeito necessita pressupor a idéia da liberdade para estar convicto da validade do imperativo categórico. Com base nesta reconstrução dos argumentos da III Seção da *GMS*, podemos afirmar que para a convicção ou a consciência prática do princípio moral é necessário a pressuposição da idéia da liberdade, ou seja, esta idéia é condição de possibilidade da consciência da necessidade prática ou da obrigatoriedade do princípio moral.

Contudo, parece-nos que com esta prova o problema que deve ser resolvido não encontra a sua solução, a saber, de encontrar uma figura que conecte o teor a priori da lei moral com a vontade humana. É importante observar, então, que esta questão só pode ser resolvida se há uma mudança na estratégia de prova da realidade e da

---

<sup>56</sup>- Tanto Henrich, como Guido de Almeida reconstróem este argumento e afirmam que ele consiste em uma tentativa de justificar a validade objetiva, isto é, necessária e universal, do princípio moral para a vontade de todo ser racional. Todavia, como foi afirmado acima, este argumento que pretende mostrar que a vontade é livre em sentido prático está baseado na consciência que o sujeito tem da sua capacidade espontânea no ato de julgar.

necessidade prática do princípio moral; o que implica, então, uma nova resposta à pergunta: “*donde provém que a lei moral obrigue*” (*GMS*, Ak 450). Por conseguinte, tal resposta não pode estar fundamentada no uso teórico-especulativo da razão.

De fato, apesar de que a **razão especulativa encontra-se sistematicamente no limite**, e, portanto, **só esta tem uma visão privilegiada do cognoscível e do incognoscível, ela é incapaz de determinar positivamente este espaço vazio** ou estas idéias puras<sup>57</sup>. Assim, ela “vê” este espaço vazio e, por isso, Kant afirma que a razão especulativa é capaz de transpor-se para este terreno pela idéia da liberdade. Ou seja, quando ele afirma que o homem é capaz de representar a si mesmo porque é um ser racional, ele está querendo chamar a atenção apenas para esta capacidade espontânea do sujeito. Mas isso significa só que a razão especulativa não se opõe ao interesse e às necessidades do seu uso prático na medida em que se trata de uma só razão, que na sua aplicação deve se diferenciar. Logo, a razão especulativa é incapaz de determinar a realidade e a necessidade de se submeter a esta liberdade<sup>58</sup>.

Assim, algumas dificuldades que poderiam ser levantadas a partir dos argumentos da III Seção são os seguintes:

- 1) Qual é o fundamento da consciência da lei moral concebida como um princípio moral necessário?
- 2) Como é provada a realidade e a necessidade prática de se submeter ao imperativo categórico?
- 3) Como justificar a mudança na estratégia de prova na *KpV*, ou seja, como integrar a posição da *KpV* nos resultados da *GMS*?

---

<sup>57</sup> - Este foi o resultado do primeiro Capítulo.

<sup>58</sup> - Isso fica claro a partir da III Antinomia, de textos pré-críticos, do Prefácio da segunda edição da *KrV*. Kant não poderia ter tentado na primeira edição da *KrV* dar uma justificação da realidade e da necessidade prática do princípio moral nos moldes da *GMS* porque na primeira *Crítica* parece-nos que não há ainda a formulação explícita da moralidade entendida enquanto autonomia da vontade. De fato, foi mencionado no primeiro Capítulo que embora a idéia da liberdade transcendental compreenda um significado ou uma dimensão positiva, não há ali uma concepção explícita do seu sentido genuinamente prático enquanto causalidade prática da razão pura, ou seja, da capacidade que o sujeito tem, mediante a sua vontade, de ser “movido” ou determinado pela razão prática pura. Isto parece ser verdade se nos detemos no Cânone, pois, neste Capítulo da *KrV*, a consciência da lei moral só se torna efetiva e constitui um móbil da vontade se o sujeito pressupor as idéias de Deus e da imortalidade da alma. Ora, a explicação, então, dada mais tarde da tese de que a razão pura pode ser prática, é oferecida nas primeiras duas Seções da *GMS* (que consiste em mostrar como “funciona” o imperativo categórico) e, mais tarde, na Analítica da *KpV*. Este problema será tratado mais adiante neste capítulo. Ver item 2.5.

4) O problema da Analítica da *KpV* diz respeito somente à função e o lugar sistemático da figura do móbil moral?

Resumidamente, como já foi mencionado, parece-nos que a mudança da estratégia e da natureza do argumento exposto na solução da *KpV* é uma conseqüência do reconhecimento kantiano de que o sujeito só representa a si mesmo como livre porque a consciência a priori da obrigação moral faz com que ele reconheça também a sua liberdade (ou capacidade de agir independentemente de impulsos sensíveis e, ademais, por uma faculdade autônoma); argumento este apresentado na resposta definitiva da *KpV*. Pode-se ver, com isso, que a resposta à primeira pergunta possibilita também explicar as demais.

Retomando o comentário de Henrich sobre a fundamentação moral kantiana, vale lembrar que, segundo ele, também a autocompreensão do sujeito teórico na reflexão prática faz parte da estrutura daquele tipo peculiar de conhecimento que caracteriza a “*sittliche Einsicht*”. Contudo, segundo ele, o sujeito teórico pode compreender somente hipoteticamente a validade e a universalidade do princípio moral.

Isso quer dizer que, embora a “*sittliche Einsicht*” não seja um conhecimento teórico, o “eu teórico”, ou seja, o sujeito da reflexão teórica, também está envolvido nesta reflexão prática, pois “sem o consentimento do eu” teórico a *sittliche Einsicht* “não seria possível”<sup>59</sup>. O autor afirma que por meio da aprovação do bom, “o sujeito [...] constitui a si mesmo como um sujeito”<sup>60</sup>, quer dizer, “embora o bom não se torne visível através de um ato auto-reflexivo do sujeito, [a *sittliche Einsicht*] é uma forma de autocompreensão”<sup>61</sup>. O ato da aprovação do bom exige a autocompreensão do sujeito como sendo racional e livre; em uma palavra, o ato da aprovação implica a compreensão que o sujeito tem de si mesmo como um ser puramente racional.

Então, tendo em vista que a “*sittliche Einsicht*” não pode ser reduzida à reflexão da razão teórico-especulativa (e, de fato, “o sujeito que constitui a si mesmo pela aprovação na “*sittliche Einsicht*” é realmente mais do que [...] o sujeito teórico”<sup>62</sup>), esta faculdade é insuficiente para determinar a realidade e a necessidade de se submeter ao princípio moral.

---

<sup>59</sup>- Henrich, op. cit, p. 230.

<sup>60</sup>- Ibidem.

<sup>61</sup>- Ibidem.

<sup>62</sup>- Henrich, op. cit, p. 230.

Sendo assim, o ganho da *GMS*<sup>63</sup> parece ser, de fato, o de ter explicitado ou esclarecido o princípio sob o qual nós devemos julgar e agir moralmente. Com efeito, embora nós encontremos uma explicitação de qual é e como deve funcionar o princípio moral enquanto um princípio autolegislator ou autônomo, Kant pretende dar uma resposta nova e final na *KpV* para quem nos pergunte **porque** o homem deve julgar e agir com base em um princípio com validade universal, resposta essa que está de acordo com os resultados da primeira *Crítica* na medida em que a razão especulativa “salvou contra todas as objeções a admissibilidade da liberdade, considerada negativamente, como totalmente compatível com aquelas proposições fundamentais e limitações da razão teórica pura” (*KpV*, A 73).

Então haja vista que a suposta dedução da moralidade na *GMS* não consegue provar em que consiste o caráter obrigatório do princípio da moralidade - porque, segundo Kant, “não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta” (*GMS*, Ak 463) - , neste capítulo pretendemos ver se e como é resolvido o problema da “fundamentação” do princípio moral sem que seja necessário recorrer a um argumento dedutivo.

Com efeito, tendo em vista que na *KpV* é afirmado não só a impossibilidade<sup>64</sup>, como também a desnecessidade<sup>65</sup> do que era esperado como prova do direito e da legitimidade de um princípio, a saber, uma dedução transcendental, pretendemos explicitar que tipo de prova Kant estabelece para justificar o imperativo categórico enquanto princípio fundamental de juízos e ações morais. Isso significa, então, mostrar 1) como nós temos consciência a priori do princípio da moralidade e 2) como este determina ou se “transforma” em um fundamento subjetivo de determinação da vontade humana.

---

<sup>63</sup>- Na verdade, o ganho da *GMS* não se resume na mera análise do imperativo categórico, e sim na descoberta do princípio moral enquanto autonomia. Isso significa que a *GMS* consegue mostrar porque a lei moral é válida objetivamente para a vontade de todo ser racional em geral, de modo que, como o próprio Kant reconhece nos últimos parágrafos da III Seção da *GMS*, falta ainda mostrar se e como é possível para o ser racional humano compreender a realidade e a necessidade prática de se submeter a este princípio moral universalmente válido.

<sup>64</sup>- Quanto à impossibilidade de estabelecer a dedução da lei moral, cf. *KpV*, A 80.

<sup>65</sup>- Kant afirma em A 82 que a dedução da lei moral constitui, na verdade, uma tarefa até mesmo inútil tendo em vista que a consciência da sua necessidade prática se impõe como um fato da razão, tornando possível a dedução da liberdade transcendental. Cf. *KpV*, A 82.

Kant se dá conta de que o supracitado problema, a saber, mostrar como o princípio objetivo da moralidade pode se transformar num princípio subjetivo, não pode ser resolvido com base em um argumento teórico-especulativo, ou ainda, pela derivação da moralidade da liberdade na medida em que esta idéia nos transporta involuntariamente para a representação de nós mesmos como membros de um mundo inteligível<sup>66</sup>, tal como é apresentado na III Seção da *GMS*. Com efeito, este problema só é solucionado com base em um argumento prático. Ora, esta é a “descoberta” ou o rompimento da *KpV* com a *Grundlegung* na medida em que na primeira fica claro que a consciência da lei moral é um produto da razão pura prática. É exatamente nesta direção que ele admite que na *GMS* o seguinte:

“parece, pois, que na idéia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objectiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exactidão do que costuma suceder; **mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado**” (*GMS*, Ak 449).

Sendo assim, se interpretamos que o argumento da *GMS* consegue provar a realidade e a necessidade prática ou da obrigatoriedade do princípio moral para o ser racional humano, então parece-nos que não há como negar a contradição com os resultados da primeira *Crítica* na medida em que a partir da idéia da liberdade não se pode determinar aquele espaço vazio deixado pelo uso teórico-especulativo da razão. Ou seja, se nós sustentamos que na *GMS* há uma prova da realidade e do caráter obrigatório da lei da moralidade para o homem, então parece ser necessário investigar como integrar nesta solução os seguintes resultados da *KrV*:

1) da III Antinomia que sustenta que a razão especulativa é totalmente insuficiente para determinar “o que deve ser”;

2) o de que a razão teórico-especulativa, a qual, apesar de se encontrar no limite, não tem o direito de ultrapassá-lo. Isto é, ao pretender determinar aquele espaço vazio, a razão especulativa ultrapassaria o seu próprio limite que ela mesma determinou

---

<sup>66</sup>- *GMS*, Ak 455.

criticamente para si; em uma palavra, levado a termo este argumento, a razão especulativa cairia numa contradição consigo mesma<sup>67</sup>.

Isso significa que o leitor tem, pelo menos, duas possibilidades de interpretação da III Seção da *GMS*, a saber: ou se defende que ali nós já encontramos uma fundamentação da realidade e da necessidade prática do princípio moral com base na razão prática pura, ou se sustenta que esta tarefa é feita com base na pressuposição da idéia da liberdade transcendental, ou seja, com base em um argumento teórico-especulativo<sup>68</sup>.

Sendo assim, é exatamente nesta perspectiva, a saber, de que a razão teórico-especulativa não consegue mostrar em que consiste a realidade e a necessidade prática do princípio moral, por um lado, e, ao mesmo tempo, da solução crítica da *KpV* que devemos ler uma passagem do Prefácio desta última em que ele afirma que “a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade (...) da liberdade (embora como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um factum o que lá meramente podia ser pensado” (*KpV*, A 9).

Esta “confirmação, sequer esperável antes e muito satisfatória, do modo de pensar conseqüente” (*KpV*, A 9) mostra que há uma mudança não só na estratégia da argumentação, como na “natureza” do mesmo na *KpV*, na medida em que nesta a consciência da lei moral tem o primado epistemológico<sup>69</sup> sobre a liberdade transcendental, e, portanto, a única faculdade capaz de preencher ou determinar aquele espaço vazio é a razão pura prática. Pois só ela pode “saber” e determinar necessariamente o que deve ser feito, ou seja, só ela é capaz de determinar assertoricamente o que só era afirmado problemáticamente.

---

<sup>67</sup> - Neste caso, Kant estaria defendendo uma posição dogmática.

<sup>68</sup> - Por que se insiste em afirmar que o argumento da III Seção da *GMS*, o qual se baseia no reconhecimento da capacidade livre do homem, é baseado no uso teórico-especulativo da razão? Exatamente porque, como nos lembra Kant ainda na III Seção da *GMS*: “como uma razão pura, sem outros móveis, possa ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade universal de todas as máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objecto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral*; ou, por outras palavras, como uma razão pura possa ser prática – explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos” (*GMS*, Ak 461). Ou seja, esta é a resposta que não poderia ficar em aberto na *GMS* se ali já houvesse uma resposta com base na razão prática pura, pois este problema parece ser respondido na *KpV* com a doutrina do fato da razão e do sentimento de respeito.

<sup>69</sup> - Ou seja, a consciência da obrigação moral consiste na *ratio cognoscendi* da liberdade.

Por isso é importante observar que, embora a liberdade transcendental seja a razão de ser da lei moral, o “nosso conhecimento do incondicionalmente prático” “só pode começar pela lei moral” (*KpV*, A 52/53). É exatamente neste sentido da primazia epistemológica da lei moral em relação à liberdade que devemos ler aquele advérbio “**agora**” do Prefácio da *KpV* que sustenta, mais uma vez, a tese de que nesta obra há a **descoberta** de que é a **razão prática** a única que **pode garantir a necessidade prática** e a **realidade da liberdade transcendental**.

Assim, a confirmação desta idéia, a qual constitui na filosofia prática “o momento próprio das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre a sua possibilidade” (*KrV*, B 561), também deve ser vista como um ganho para a filosofia especulativa pois a razão prática “resolve” aquilo que para ela era um problema.

Com efeito, tendo em vista que a razão “encontra-se” em “trânsito” (*KpV*, A 11/12), esta confirmação prática da razão pura “não [é] vista[...] como obstáculo [...] que porventura só deve[...] servir para preencher lacunas do sistema crítico da razão especulativa [...], mas [é vista] como verdadeiro[...] membro [...] que torna observável a interconexão do sistema” (*KpV*, A 12). É importante chamar a atenção para estes trechos em que se trata da interconexão sistemática dos dois domínios da razão, tendo em vista que, a idéia da liberdade é, ao mesmo tempo, um problema para o uso teórico-especulativo da razão, mas também, e, sobretudo, o pressuposto mais elementar da filosofia crítica (pois sem ela, ressalta Kant, não há natureza, nem liberdade), a qual só é confirmada, isto é, provada a sua realidade pelo uso prático da mesma.

Apesar deste ganho também para a filosofia transcendental e para o sistema da crítica, devemos lembrar o que já foi exposto, a saber, que a filosofia prática-moral só pode ser localizada fora da filosofia transcendental, e, por isso, no § 60 dos Prolegômenos é afirmado que “o uso prático (...) pode ter **está fora dos limites** desta ciência e só pode ser considerado como escólio, e não pertence, como todos os escólios, à própria ciência”. No último parágrafo da solução da III Antinomia é dito nestes mesmos termos que “a pretensão de expor **a realidade efetiva da liberdade (...) de modo algum constituiria uma consideração transcendental**”<sup>70</sup> (*KrV*, B 585/586).

---

<sup>70</sup>- Mais uma vez Kant afirma que a prova da realidade prática da liberdade não constitui um problema transcendental, ou seja, especulativo, mas prático.



O resultado da *KpV*, que, à primeira vista, pode parecer um pouco modesto e pobre, ou ainda até pré-crítico e dogmático, como muitos afirmam, se mostra como a única solução possível e crítica dentro do programa da filosofia transcendental, pois:

1) o limite entre a esfera do cognoscível e o incognoscível é respeitado, ou seja, a razão teórico-especulativa não infringe ou ultrapassa o seu próprio limite;

2) embora nós jamais possamos explicar<sup>71</sup>, ou seja, saber teoricamente “donde provém que a lei moral obrigue”, isto não implica a impossibilidade de um outro modo de compreensão e de acesso às idéias morais;

3) a realidade da liberdade não é um conhecimento teórico, mas prático, a qual consiste numa garantia da razão prática pura;

4) com a realidade prática da liberdade também é possível “ver” a interconexão sistemática dos dois domínios da razão, que, como sempre é importante lembrar, são uma e a mesma razão que só na sua aplicação devem ser diferenciadas.

Em suma, do ponto de vista teórico da razão, a consciência ou o conhecimento prático da liberdade, mesmo com toda a força do argumento do único fato a priori da razão, permanece sempre, do ponto de vista sistemático da razão, “apenas” um pensamento. Ora, como já foi mencionado, a idéia da liberdade consiste não em um pensamento supérfluo e arbitrário, mas necessário também para o uso especulativo da razão.

Com isso fica claro que nós podemos ver a continuidade da *GMS* e da *KpV* no sentido de que Kant mantém o resultado crítico-sistemático da *KrV* acerca da impossibilidade de **explicar** a necessidade de se submeter ao imperativo categórico. Não obstante a impossibilidade de explicar e, portanto, de conhecer (pelo instrumentário teórico da razão) a realidade e a necessidade da consciência da lei moral, a segunda *Crítica* traz, mesmo assim, um argumento novo para resolver este problema.

É exatamente aqui que ele se dá conta de que este só pode ser “resolvido” não com base em um argumento teórico-especulativo ou ainda, pela derivação da moralidade da liberdade, tal como é apresentado na III Seção, mas somente, e esta é a

---

<sup>71</sup> - Isso porque a esfera da explicação é o do uso teórico da razão. Cf. *GMS*, Ak 458/ 459.

“descoberta” ou o rompimento da *KpV* com a *GMS*, a saber, que esta tarefa só pode ser respondida com base em um argumento prático.

Vale mencionar dois trechos que poderiam sugerir que Kant está defendendo já na *GMS* uma prova da realidade e da necessidade do imperativo categórico com base na razão prática. Um<sup>72</sup> deles é afirmado que “a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas (...)” (*GMS*, Ak 457). Mesmo que Kant faça uso do conceito “consciência”, parece-nos que esta não se refere à representação da necessidade prática do princípio moral, ou seja, a consciência da necessidade e da obrigatoriedade da lei moral, que é a posição final kantiana com respeito a fundamentação moral. De fato, esta consciência a que ele remete parece consistir, por um lado, na consciência empírica da liberdade do arbítrio, e, por outro lado, na pressuposição ou admissão da liberdade transcendental, logo, na consciência a priori que um ser puramente racional tem da capacidade de agir independentemente da influência das inclinações. Este último argumento tem como base o conceito de *noumenon* em sentido negativo<sup>73</sup>. Nas linhas que seguem a passagem em que Kant faz uso do termo consciência, fica claro que não se trata da consciência prática da liberdade, pois

“O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível” (*GMS*, Ak 457).

Fica claro, com isso, que embora Kant faça uso do termo consciência, esta se refere à capacidade do ser racional de representar a si mesmo como um ser puramente racional e livre, ou ainda, como independente das determinações empíricas. Em outras palavras, a razão que obriga o homem a representar a si mesmo como inteligência e, por conseguinte, possibilitando-lhe ter a consciência da sua capacidade autolegisladora consiste na consciência dele da sua independência das determinações da sensibilidade.

---

<sup>72</sup>- Em um seminário feito em Marburg (2008), o Prof. Stark chamava a atenção justamente para esta passagem.

<sup>73</sup> - Tratamos disso no Primeiro Capítulo.

Mas numa outra passagem, o termo “praticamente” parece sugerir uma argumentação com base na razão pura prática. E, de fato, esta passagem parece mais próxima da solução da *KpV*, pois, segundo Kant

“Não é somente muito *possível* (como a **filosofia especulativa** pode mostrar) **pressupor esta liberdade da vontade (...), mas é também necessário**, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é, na idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias” (*GMS*, Ak 461).

Mas, embora Kant faça referência a essa admissão prática, não é claro se se trata da consciência da obrigação moral e do reconhecimento a priori da autocoerção que o ser racional humano sente enquanto se reconhece como autônomo, ou da consciência da liberdade no sentido negativo. A primeira interpretação poderia sustentar que, como os conceitos de liberdade e moralidade são transmutáveis, Kant poderia estar já pensando na direção da *KpV*. Assim, se ele está se referindo à consciência da liberdade transcendental, podemos interpretar essa passagem como já anunciando a solução do fato da razão, somente se entendermos que mesmo a idéia da liberdade transcendental já contém uma dimensão prática-positiva. Todavia, como foi mencionado no primeiro Capítulo, Kant afirma que a partir da significação positiva da liberdade transcendental, a qual consiste na idéia da espontaneidade e da autolegislação, não se pode inferir qual é a lei que deve determinar as ações morais.

Em primeiro lugar, é importante lembrar que há outras passagens da *GMS*, da *KrV* e de outros textos, os quais foram mencionados no primeiro Capítulo, que mostram a convicção kantiana de que mesmo a razão humana vulgar tem consciência de um princípio moral. Então, do fato de que estes dois trechos da III Seção da *GMS* parecem indicar a resposta final da *KpV*, isto é, parecem defender um argumento com base no uso prático da razão pura, precisamos integrar estes na solução deste escrito de 1785. Além disso, em segundo lugar, se nós quiséssemos sustentar que a realidade da liberdade já na *GMS* é baseada na razão prática pura, seria preciso dar conta, como já foi mencionado, da mudança da natureza do argumento da segunda *Crítica* em que a lei moral consiste na *ratio cognoscendi* da liberdade e não vice versa como é sustentado na *GMS*.

Não obstante a mudança da natureza do argumento destas duas obras, vale destacar que é só na *GMS* que encontramos uma exposição detalhada do princípio da moralidade entendido como princípio da autonomia da vontade; exposição esta que não há na *KrV*. A III Seção da *GMS* tem, então, a importante tarefa de mostrar como se articulam os conceitos fundamentais da ética kantiana na medida em que é explicitado que e como o ser racional humano reconhece o princípio moral de uma dupla perspectiva. Mas isso não significa que ali nós encontramos uma tentativa de provar a realidade e a necessidade prática da lei da moralidade, pois Kant parece reconhecer no fim desta Seção que é impossível provar “donde provém que a lei moral obrigue” com base no uso teórico-especulativo da razão.

Mesmo com o esclarecimento deste princípio autolegislator, parece-nos que nesta obra Kant não tinha total clareza de que somente a razão pura prática pode determinar a realidade e a necessidade do princípio moral. Esta perspectiva de leitura possibilita também compreender que e porque não há menção no Prefácio da *GMS* ao projeto da redação da *KpV*, tendo em vista que ele parece ter visto só mais tarde que o projeto da “fundamentação” de um princípio moral universalmente válido ainda não havia sido completado.

Por conseguinte, na medida em que a consciência da lei moral não constitui um conhecimento teórico-especulativo, mas prático, então cabe investigar em que consiste esta consciência ou este modo peculiar de compreensão expresso na figura do fato da razão. Com efeito, o restante deste Capítulo pretende “explicar” e discutir, com base em alguns comentários, a tese paradoxal de Kant de que a consciência moral consiste no **único fato a priori da razão**, a saber, se ela deve ser entendida como uma asserção ou uma verdade que é conhecida pela razão ou como um mandamento.

## **2.4. Fato da razão: mandamento ou conhecimento?**

Tendo em vista que a doutrina do fato da razão é vista ainda hoje de um modo bastante cético, a consequência disso é a falta de comentários sérios sobre o tema. E mesmo aqueles que tratam seriamente o assunto, não parecem estar muito seguros sobre

a solução kantiana de que a consciência da lei moral consiste no **único** fato que não é empírico, mas **a priori**, a saber, **o fato da razão**.

Um exemplo clássico destes comentários é a interpretação de Beck<sup>74</sup>. Como já foi mencionado no primeiro capítulo, Beck afirma que a forma inesperada com a qual tal figura é introduzida, bem como a afirmação da necessidade de tal pressuposição não podem constituir um passo argumentativo. De fato, ele afirma que aquilo que deveria funcionar como um passo ou uma suposição na tarefa de provar a realidade e a necessidade prática da consciência moral, passa a funcionar como uma premissa<sup>75</sup>.

Tal como ele afirma, umas das primeiras dificuldades é saber o que deve ser entendido ser um fato da razão. Com efeito, para quem procura tematizar o texto com um pouco mais de detalhe, já esta tarefa é um tanto complicada, tendo em vista a heterogeneidade de significados desta figura. Se dermos uma olhada no glossário da edição da *KpV* de Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme (como também no glossário da tradução de Valério Rohden), vemos que esta expressão aparece não mais que oito vezes em todo o texto.

O próprio Kant parece, às vezes, não muito seguro acerca da escolha do termo “Faktum”, pois ele afirma em certos momentos que se trata “por assim dizer de um factum” ou “como que um factum”. Parece-nos que um motivo para tal desconforto seja o de que tal fato poderia ser interpretado equivocadamente como um fato no sentido usual e comum do termo, a saber, como um fato empírico e contingente, e não como um *fato a priori* (aliás, o *único*) necessário *da razão*.

Na verdade, Kant faz uso também deste significado empírico que a palavra fato tem, ou seja, ele faz uso de argumentos empíricos para comprovar a realidade da lei da moralidade em, pelo menos, duas passagens da *KpV*. Numa delas, no Prefácio desta obra, é afirmado que se a razão pura “é efetivamente prática, prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato” (*KpV*, A 3). A outra se encontra na Anotação do § 7 em que lemos: “o factum antes mencionado é inegável. Basta desmembrar os juízos que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis” (*KpV*, A 56).

Assim, se nós levamos a sério a tese kantiana de que é possível falar do único fato que não é empírico, mas racional, ou seja, que não pode ser entendido como a mera

---

<sup>74</sup>- Cf. Beck, 1960.

<sup>75</sup>- Ibidem, p. 166.

consciência moral empírica e tampouco pode ser considerado como expressão de uma verdade analítica, temos que procurar saber em que consiste ou o que deve ser entendido como o fato a priori da razão. Para tanto, faz-se necessário apontar as passagens em que aparece esta figura, haja vista que o fato da razão expressa:

- 1) A confirmação da liberdade pela razão prática pura (*KpV*, A 9);
- 2) A consciência da lei moral (*KpV*, A 56);
- 3) A autonomia no princípio moral, ou seja, que a razão pura “pode determinar por si a vontade independente de todo o empírico” (*KpV*, A 72);
- 4) A lei moral enquanto tal (*KpV*, A 74).

Poderíamos mencionar ainda outras passagens em que Kant fala de “quase como” ou por assim dizer um fato<sup>76</sup>. Sem entrar muito nos detalhes das diferentes passagens nas quais aparece esta figura e tendo em vista que, segundo Kant, “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV*, A 52)<sup>77</sup>, pode-se dizer, seguindo Beck, que a distinção crucial consiste na **consciência da lei moral e a própria lei**.

Podemos notar em vários momentos que o próprio Beck parece não estar muito seguro acerca da doutrina do fato da razão. Assim, por um lado, ele admite que esta distinção expressa o ponto crucial do argumento. Contudo, por outro lado, ele afirma que “esta dualidade do significado do *fato* não representa propriamente a premissa de Kant”<sup>78</sup>, tendo em vista que, apesar dos diferentes sentidos desta figura, ela manifesta, na verdade, o **único** fato a priori da razão; ou ainda, não pode haver mais de um fato, pois isto atestaria se tratar de fatos empíricos e contingentes.

Antes de tematizar o outro argumento dado por Beck de porque a dualidade supramencionada não tem tanto peso teórico, vale lembrar que esta lei, ou o princípio da moralidade, só tem significado para nós, seres humanos, na medida em que podemos ter consciência dela enquanto fundamento de juízos e ações morais.

---

<sup>76</sup> - Por exemplo, em A 81 é afirmado que “a lei moral é dada quase como um factum da razão pura”, ou em A 96, assim Kant, “a realidade objetiva de uma vontade pura, ou o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada a priori na lei moral como que mediante um factum”.

<sup>77</sup> Em uma outra passagem, Kant afirma que “eu não pergunto se elas também de fato são diversas e se, muito antes, uma lei incondicionada não é simplesmente a consciência de si de uma razão prática pura, mas esta totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade”. Cf. *KpV*, A 52.

<sup>78</sup> Cf. Beck, 1960, p. 167-168.

Em outras palavras, é difícil pensar a ética kantiana sem aquela premissa básica da *KrV*, segundo a qual a razão prática se caracteriza pela capacidade de agir segundo imperativos; na versão da *GMS*, isso significa que a razão prática consiste na capacidade de agir segundo a representação de leis. Além disso, outro argumento forte para não se levar a sério esta dualidade é o perigo de uma interpretação da distinção entre mundo sensível e inteligível na direção da concepção platônica em que o bem “encontra-se” numa realidade supra-sensível.

Por outro lado, Beck tem razão em diferenciar o fato da razão considerado sob a perspectiva a priori e objetivamente válido, isto é, como um princípio de validade necessária e universal e como um fato empírico, ou seja, como a consciência empírica e contingente de um princípio moral. É verdade que o fato da razão, considerado sob a perspectiva objetiva deve se manifestar mediante a consciência a priori do dito princípio, pois este consiste em uma lei da liberdade, isto é, um princípio moral puramente racional, a priori, atemporal; logo não se trata de uma legislação que rege e determina os fenômenos – mas que deve determinar (ficando sempre em aberto se, de fato, a representação desta lei determina as ações humanas).

Assim, Beck quer chamar a atenção, com esta distinção entre a lei e a consciência da lei, que o problema da ética kantiana consiste em mostrar a realidade e a efetividade de um princípio moral universalmente válido, pois do fato empírico que os homens têm consciência de um princípio moral, bem como a consciência de que este pode determinar as suas ações, não se segue que este princípio é objetivamente válido, ou seja, não se segue a validade e a efetividade de um princípio moral a priori fundado exclusivamente na razão.

Para tentar responder ao problema de saber o que exatamente significa o fato da razão, ele afirma que uma possível saída é pelo esclarecimento do significado do complemento “da razão”, o qual pode ser entendido como um fato **para a razão** ou como o fato de que a **razão pura é prática**.

Se admitirmos que o fato da razão consista no fato para a razão, isso significa que a realidade da lei moral ou a sua consciência é uma verdade conhecida pela razão<sup>79</sup>. Em

---

<sup>79</sup>- Como veremos adiante, Guido de Almeida parece sugerir que o fato da razão expressa uma “verdade estabelecida pela razão”. Cf. “Crítica, Dedução e Facto da Razão”, 1999.

favor desta posição segundo a qual o fato da razão deve ser entendido como uma verdade, Guido de Almeida afirma que

“(...) aquilo que nas outras críticas tem de ser assegurado por uma dedução, nesta é garantido pelo apelo a um “facto da razão”, ou seja, uma verdade que é caracterizada - de uma maneira que pode parecer paradoxal- como uma verdade estabelecida pela razão, embora não por uma inferência (como seria de se esperar das verdades descobertas pela razão), por conseguinte como uma verdade imediatamente certa, mas tampouco com base em alguma evidência intuitiva (como seria de se esperar de uma verdade imediata)”<sup>80</sup>.

O impasse, segundo Guido de Almeida, consiste na atribuição de uma evidência imediata ao princípio da moralidade “que, no entanto, ele aparentemente não podia ter, porque não era possível lhe atribuir nem a certeza imediata característica dos juízos sintéticos (a saber, a *evidência intuitiva*), nem a certeza imediata dos juízos analíticos (a saber, a *clareza conceitual*)”<sup>81</sup>.

Apresentando-a de forma sumária a posição de Guido de Almeida, podemos dizer que a chave para a solução do problema consiste em distinguir a forma como temos acesso à lei moral e ao imperativo categórico. Tendo em vista que um ser perfeitamente racional não é capaz de agir de outra forma senão mediante a lei moral, pois tal ser age somente por motivos que a razão reconhece como absolutamente bons, ou seja, como morais, este princípio consiste em uma proposição analítica para um ser perfeitamente racional. Dito em outras palavras, como um ser puramente racional ou absolutamente bom é aquele que não é afetado por móveis sensíveis, a lei moral se apresenta a ele como uma proposição analítica.

Mas como o ser racional humano não é absolutamente bom ou puramente racional este age também por outros motivos que não somente morais ou puramente racionais. Por isso, a lei moral se apresenta a ele na forma de um imperativo, isto é, na de um dever que ordena independente de condições subjetivas, empíricas e contingentes. Além disso, como os imperativos hipotéticos contêm um dever condicional, ou seja, como estes dependem da pressuposição de um objeto da vontade como finalidade da ação,

---

<sup>80</sup> - Guido de Almeida, 1999, p. 57.

<sup>81</sup> - Ibidem, p. 83.



estes não podem ser considerados como puramente racionais ou bons<sup>82</sup>. Ora, segundo Guido de Almeida, com a distinção entre estes dois modos como a lei moral se apresenta, fica claro, então, como e porque o imperativo categórico se apresenta ao homem como um fato da razão, pois:

“o ‘facto da razão’, (...) é, em sua fórmula canônica, a consciência da lei moral por um agente dotado de uma vontade imperfeita. Ter consciência da lei é ter consciência da verdade de uma proposição analítica. Essa consciência não é, porém, uma condição necessária de se ter uma vontade imperfeita. Assim, se acontece a um agente dotado de uma vontade imperfeita ter consciência da lei moral, ele tem consciência de algo que em si mesmo é objeto de certeza característica das proposições analíticas, mas de tal modo que a relação da lei com sua vontade se exprime sempre numa proposição sintética”<sup>83</sup>.

Um dos problemas que esta posição enfrenta parece ser a de que a consciência da lei moral não pode mais ser defendida como um **fato a priori** e, portanto, **necessário**, pois faltaria agora ele continuar a frase afirmando não só que se trata de uma proposição sintética, mas também sintética **a posteriori**. De fato, Guido de Almeida acaba por sustentar que esta posição só pode ser defendida com base em um argumento condicional, ou seja, “se acontece a um agente dotado de uma vontade imperfeita ter consciência da lei moral”, então a relação deste princípio com a vontade humana só pode ser pensada como sintética, mas não como seria de se esperar, a saber, como expressando uma **proposição sintética a priori**.

Para tornar mais clara a leitura da interpretação de Guido de Almeida, podemos desmembrar o seu argumento em três teses, a saber:

- 1) Se acontece a um agente dotado de uma vontade imperfeita ter consciência da lei moral;
- 2) Ele tem consciência de algo que em si mesmo é objeto de certeza característica das proposições analíticas;
- e 3) mas de tal modo que a relação da lei com sua vontade se exprime sempre numa proposição sintética.

---

<sup>82</sup>- Tendo em vista que a finalidade última de tais imperativos é a perspectiva de sentimentos de prazer ou de desprazer.

<sup>83</sup>- Guido de Almeida, op. cit, p. 83.

Ora, a primeira asserção é claramente uma proposição condicional ou hipotética e quer dizer, então, apenas que se o ser racional humano tem consciência do princípio moral, então ele reconhece a validade da lei. Ora, esta solução parece colocar em dúvida a tese kantiana de que há um princípio moral cuja necessidade não é meramente contingente e empírica, mas a priori, isto é, segundo Kant, embora nós não possamos provar que exista alguma ação genuinamente moral, todo ser racional tem consciência de que pode agir por dever visto que ele sabe a priori o que é moral. De fato, a consciência de um princípio moral universalmente válido é algo que, para Kant, se impõe a todo ser racional humano **independente de quaisquer condições**, embora tal “saber”, como vimos já no primeiro Capítulo, não tenha as mesmas “credências” que o conhecimento teórico de objetos possui. Em uma palavra, a figura do fato da razão procura justamente mostrar a inegabilidade da consciência a priori do constrangimento moral por parte de todo ser racional humano. Por conseguinte, parece pouco satisfatório mostrar como a ligação entre a lei moral e a vontade humana pode ser pensada se esta síntese está baseada em uma hipótese ou condição.

Um outro problema desta posição supramencionada é o de que para sustentar que o fato da razão expressa o conhecimento de uma verdade estabelecida pela razão, seria necessário apelar, como afirma Beck, para algum tipo de insight ou evidência intuitiva, pois como “saber” que a lei moral é verdadeira se tal lei da liberdade não tem correspondente na intuição? Com efeito, nesta interpretação de Guido de Almeida parece necessário admitir um tipo de intuição que o próprio Kant afirma ser dogmática e impossível, a saber, uma intuição intelectual, tendo em vista que se trata de uma verdade estabelecida pela razão, mas sem evidência intuitiva própria de juízos teóricos de conhecimento. Embora nós possamos ver que ele mesmo não sustenta esta conseqüência, tal interpretação parece não conseguir fugir dessa objeção<sup>84</sup>.

Ora, a tese que defendemos no primeiro Capítulo de que o conhecimento moral consiste, segundo Kant, em um tipo peculiar de conhecimento ou de (auto)compreensão,

---

<sup>84</sup>- Um argumento que poderia ser dado, então, refere-se à evidência conceitual, a qual, na verdade, consiste na afirmação conseqüente do argumento principal de Guido de Almeida. Mas, mesmo assim, há, pelo menos, dois problemas, são eles: 1) não haveria distinção, ao que nos parece, deste argumento com a posição da *GMS*, ou seja, seria um retorno à defesa da III Seção desta obra em que foi mostrado que só é possível a compreensão da validade universal e necessária do princípio moral na medida em que o ser racional humano é capaz de compreender a si mesmo a partir de duas perspectivas, a saber, como um ser puramente racional e como um ser racional sensível; e 2) o problema em questão, para lembrar a falácia naturalista de Hume, não consiste em provar juízos sobre o que é, mas sobre o que deve ser, logo, deve ser mostrado que o princípio moral não é uma quimera, e sim **real** e, além disso, **“como” ele está em vigor**.

a qual é esclarecida por Henrich, parece ser mais plausível e justificável. Pois a *sittliche Einsicht* é concebida por Kant como um conhecimento originário do sujeito prático que não pode ser comprovado teoricamente, mas, mesmo assim, tem a sua legitimidade.

Diante da fragilidade teórica deste tipo de compreensão prática que a teoria kantiana sustenta, lemos no Prefácio da *KpV* que a razão tem o direito de exigir com necessidade este tipo de saber, pois “é uma necessidade **legal** (gesetzliches) de admitir algo, sem a qual não pode ocorrer o que se **deve** pôr incessantemente como objetivo de sua conduta” (*KpV*, A 7) <sup>85</sup>.

Como comenta Beck<sup>86</sup>, a admissão de qualquer tipo de insight na moralidade não parece fazer muita diferença com a admissão de um tipo de intuição que Kant deixou bem claro ser impossível e dogmática na *KrV*, a saber, uma intuição intelectual; o que, portanto, implicaria na falha do argumento kantiano.

Por outro lado, Beck reconhece a dificuldade do problema da justificação da consciência ou do conhecimento moral, tendo em vista que se trata de um tipo de saber que não pode ter o mesmo status explicativo que o conhecimento teórico de objetos. Diante deste problema, ele afirma que “talvez a lei moral seja o tipo de fato que deve ser assumido” se nós queremos tornar compreensível a experiência moral<sup>87</sup>.

Diante deste problema, parece-nos que a dificuldade neste momento do argumento não consiste em admitir algum tipo de insight, mas sim em sustentar que o fato da razão expressa uma verdade estabelecida pela razão. Com efeito, o que está em jogo não é, conforme a posição de Guido de Almeida, que o conhecimento ou a consciência da lei moral seja a expressão de uma verdade, isto é, que deva ser verdadeira ou falsa, e sim que o princípio moral é capaz de determinar o agir humano necessariamente.

Mais uma vez fica claro a importância da distinção dos usos da razão, tendo em vista que o interesse da razão pura prática é mostrar como e porque o seu princípio deve determinar o agir humano. Se o fato da razão não expressa uma verdade, então este consiste na consciência de uma obrigação ou de um mandamento moral.

---

<sup>85</sup> - Esta necessidade legal se refere aqui ao direito desta faculdade em admitir a realidade prática da consciência da lei moral para a satisfação da sua própria necessidade; a qual não pode ser considerada arbitrária e hipotética tendo em vista que ela tem o seu fundamento e origem na razão mesma.

<sup>86</sup> - Beck, 1960, p. 167.

<sup>87</sup> - Ibidem.

Kant deixa claro que o “uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer (...)”, enquanto que com a razão prática “ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade” (*KpV*, A 29), de modo tal que ou a razão determina a vontade tendo em vista um objeto desta faculdade, ou ela determina a si mesma sem pressupor qualquer interesse na realidade de um fim empírico.

De fato, se há dúvidas na *GMS* do que ele entende por proposições práticas e que estas não podem ser verdadeiras, nem falsas, no primeiro parágrafo da *KpV* fica claro que estas “contém uma determinação universal da vontade” (*KpV*, A 35), de modo que o problema desta *Crítica* consiste, segundo Kant, em investigar se a razão pura contém “um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade” (*KpV*, A 35).

Ao se opor à tese de que o fato da razão consiste numa verdade estabelecida ou conhecida pela razão, Beck argumenta que esta figura só pode expressar um fato para a razão se ele expressar o fato da razão, ou seja, de que a razão pura é prática; ou ainda, a consciência da lei moral só pode ser entendida como um fato para a razão se ela for a expressão do fato de que a razão dá a si mesma uma lei; ou ainda se ela expressar uma autolegislação livre e autônoma:

“Somente uma lei que é dada pela própria razão para a própria razão poderia ser conhecida a priori pela razão pura e ser um fato para a razão pura. A lei moral expressa nada mais do que a autonomia da razão [...]; esta é um fato para a razão pura apenas na medida em que ela é a expressão do fato da razão pura, isto é, do fato que a razão pura pode ser prática. Por isso, a lei moral é o único fato da razão pura e para a razão pura”<sup>88</sup>

Isso significa, então, que a lei moral deve ser válida não só analiticamente para todo ser racional, mas também ser necessariamente determinante para todo ser racional que não age sempre moralmente, ou seja, para um ser que age também por outros móveis que são condicionados empiricamente. Por isso, Kant tem que mostrar como a lei moral pode determinar e ser um fundamento subjetivo de determinação da vontade.

---

<sup>88</sup> - Beck, op. cit, p. 169. Tradução minha: “Only a law which is given by reason itself to reason itself could be known a priori by pure reason and be a fact for pure reason. The moral law expresses nothing else than the autonomy of reason [...]; it is a fact for pure reason only inasmuch as it is the expression of the fact of pure reason, i.e., of the fact that pure reason can be practical. That is why the moral law is the sole fact of pure reason and for pure reason”.

Tendo em vista que a posição de Beck será retomada no fim deste capítulo, vale tratar de uma outra interpretação já bastante conhecida no Brasil pelo seu viés semântico, que é a posição de Loparic exposta no artigo “O fato da razão – uma interpretação semântica”<sup>89</sup>.

Loparic sustenta que a concepção kantiana da moralidade deve estar inserida na sua interpretação mais geral segundo a qual a filosofia transcendental deve ser entendida a partir do que ele chama de semântica transcendental. Sendo assim, ele reconstrói alguns argumentos da *KrV* para mostrar que, como ainda nesta obra não foi resolvido o problema do hiato que há entre a vontade humana e a lei moral - pelo fato de que, segundo Loparic, falta encontrar um “domínio sensível” no âmbito da filosofia prática -, então, por isso,

“Kant ainda não pode colocar de maneira transcendental *a priori* a pergunta geral da aplicação das representações práticas. Falta-lhe o conceito positivo de um domínio sensível sobre o qual essas representações poderiam ser aplicadas, isto é, interpretadas. O caminho para a segunda *Crítica* só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo sentimento moral (...). A partir de então, Kant irá estendendo o conceito de filosofia transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura, independentes de eles pertencerem à razão teórica ou prática”<sup>90</sup>.

Assim, uma das teses de Loparic - na verdade, a principal delas- consiste na suposição de que a prova da realidade e da validade universal e necessária da lei moral exige que seja dado um domínio sensível que possibilite a aplicação do princípio *a priori* da moralidade. Na verdade, ele sustenta que é necessário não somente um novo domínio sensível, mas também um “dado” sensível para que seja possível a prova de que a lei moral vale (objetivamente) e está em vigor. É justamente nesse sentido que Loparic afirma que “Kant precisa exibir um *dado (datum)* sensível, não cognitivo e *a priori* que **possa conferir a “realidade objetiva” e a “validade objetiva”** da fórmula da lei”<sup>91</sup>. Numa palavra, o conteúdo sensível é, segundo Loparic, condição de

---

<sup>89</sup>- Loparic, Z. 1999, p. 13-50.

<sup>90</sup>- Ibidem, p. 27.

<sup>91</sup>- Loparic, op. cit, p. 32.

possibilidade de que a lei moral, de fato, não é uma quimera da imaginação, mas efetiva e, além disso, que é válida necessária e universalmente para todo ser racional.

Com efeito, segundo esta interpretação, o imperativo categórico só pode expressar uma proposição sintética a priori porque “a síntese entre a vontade e o critério de universalizabilidade (forma das máximas), ordenada e comandada pela lei moral, é provada efetiva ou em vigor pelo sentimento de respeito e não por meio de intuição do que está dito na lei”<sup>92</sup>. Com isso, o sentimento de respeito constitui o “elo” de síntese entre a vontade humana e a lei moral, tornando, assim, este princípio válido objetivamente.

O respeito é definido por Loparic como um efeito produzido pela lei moral “na receptividade moral”<sup>93</sup>. Para fundamentar esta tese, o autor afirma que

- 1) O fato da razão deve ser interpretado como um feito;
- 2) Este “feito” ou este “dado” é “sensível, não cognitivo e *a priori*”, a saber, o “**primeiro efeito a priori**, imediato e empiricamente incondicionado, o sentimento de respeito”<sup>94</sup>;
- 3) A efetivação do sentimento de respeito pressupõe um “novo domínio sensível”, que é, segundo ele, o do sentimento moral.

Loparic afirma que somente na *KpV* o problema da validade e da efetividade da lei moral pode ser solucionado porque há a descoberta kantiana de um novo domínio moral, possibilitando, com isso, a solução do problema em termos semânticos<sup>95</sup>. Esse novo domínio sensível consiste, segundo ele, no sentimento moral, pois, assim Loparic:

“A existência de um sentimento implica a disposição (*Anlage*) do ânimo (*Gemüt*) para receber (*empfangen*) tal sentimento. Essa receptividade (*Empfänglichkeit*) para o respeito pela lei é, ela mesma, chamada por Kant de “sentimento moral” (*das moralische Gefühl*, 1794, p. 16). (...) Quando os efeitos recebidos provêm de idéias práticas, a sensibilidade é chamada de volitiva moral. Finalmente, quando a

---

<sup>92</sup>- Ibidem, p. 35.

<sup>93</sup>- Ibidem.

<sup>94</sup>- Ibidem, p. 40. Vale lembrar que o respeito é o **único** sentimento de origem a priori na razão pura prática. Portanto, o sentimento moral consiste no único sentimento que é “produzido” pela razão.

<sup>95</sup>- Cf, por exemplo, p. 24 e 37.

determinação do ânimo resulta de idéias morais, a sensibilidade em jogo é, ela mesma, chamada de moral”<sup>96</sup>.

Parece-nos, a partir dessa passagem, que Loparic sustenta um novo domínio sensível de manifestação ou efetivação do princípio moral para dar conta da sua interpretação. Todavia, a tese kantiana não parece se comprometer com a idéia de um domínio “especial” moral ou uma “nova sensibilidade” moral, tal como sugere Loparic, pois o sentimento de respeito, diz Kant, se manifesta empiricamente como qualquer outro sentimento. Assim, mesmo que a sua origem seja a priori na razão pura prática, o respeito, enquanto sentimento manifesta-se na experiência como qualquer outro<sup>97</sup>.

De fato, Kant não admite uma nova sensibilidade enquanto faculdade especificamente moral. Embora o sentimento de respeito seja gerado ou produzido a priori pela razão pura prática, ele atua ou se manifesta no nível de qualquer outro sentimento; por conseguinte, no nível empírico.

Outro problema que surge da interpretação de Loparic é o de identificar o fato da razão com o sentimento de respeito, pois, para ele, tal como foi mencionado acima, a validade e a realidade objetiva da lei moral é provada pelo fato que a razão pura prática produz na sensibilidade moral, a saber, pelo sentimento de respeito. Ora, segundo Kant, a prova da validade e da realidade da consciência da lei moral precede sistematicamente o sentimento de respeito. Na verdade, tais provas não só devem preceder o sentimento de respeito, como também independem dele.

Essa tese – a saber, de que nenhum sentimento pode ser condição do reconhecimento da validade e da realidade da consciência da lei moral - é imprescindível para a fundamentação kantiana de um princípio moral universalmente válido. Por isso que, no caso da filosofia prática, esta interpretação de Loparic parece não ser fiel ao texto na medida em que nenhum *datum* sensível pode ser usado para provar a validade e a realidade de um princípio a priori.

É verdade que o respeito deve ser lido junto com a figura do fato da razão, mas, como veremos no próximo Capítulo, este sentimento não se confunde com tal fato, nem pode ser condição do reconhecimento da validade da lei. Em outros termos, o

---

<sup>96</sup>- Ibidem, p. 37.

<sup>97</sup>- Este problema será tratado no terceiro Capítulo.

sentimento de respeito não pode ser lido como a figura que cumpre a função de síntese entre a lei e a vontade humana, pois a validade e a realidade da lei não podem depender da atuação de um sentimento.

Além disso, parece-nos que não é possível nem necessário identificar o fato da razão com o sentimento de respeito. Trata-se de duas figuras que cumprem funções sistematicamente diferentes embora estejam intrinsecamente ligadas. Por conseguinte, o fato da razão não pode ser interpretado, tal qual Loparic sugere, como um feito da razão, pois este termo não contém o sentido da facticidade que qualquer fato possui.

Além disso, do mesmo modo que a lei moral, as categorias ou os conceitos puros do entendimento são também “produzidas”, isto é, “feitas” pela razão pura e nem por isso estes conceitos são designados como ‘fatos’ da razão. Ou seja, quem sustenta que o fato da razão deve ser entendido como feito tem que justificar porque as categorias não são consideradas também ‘fatos’ da razão pura.

Se Kant deixa dúvidas sobre a interpretação correta da palavra ‘fato’ na *KpV*, ele parece deixar claro como esta deve ser entendida na *KU*. Pois no § 91 desta obra ele usa a palavra ‘facto’ (Tatsache) como sinônimo de proposições que tratam sobre questões de fato e existência (matter of fact, res facti) para mostrar que

„ se encontra mesmo entre os fatos uma idéia da razão (que em si não é capaz de qualquer apresentação na intuição e por conseguinte de nenhuma prova teórica da sua possibilidade). Tal é a idéia da *liberdade*, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte na experiência. Ela é a única dentre todas as idéias da razão pura cujo objeto é um fato <Tatsache>”<sup>98</sup>.

Nesta passagem da *KU* fica claro que o problema em questão não é semântico, mas metafísico, pois se trata da dúvida quanto à realidade da idéia da liberdade enquanto capacidade de produzir ações livres. Em outras palavras, o problema só pode ser solucionado na medida em que o ser racional humano for capaz de (re)conhecer a necessidade e a legitimidade desta idéia da razão sob o ponto de vista prático.

---

<sup>98</sup> - Estes argumentos foram usados na minha dissertação de mestrado.



Obviamente que a escolha por interpretar a figura do fato da razão como um feito está fundamentada, no caso de Loparic, na tentativa de sustentar que o argumento kantiano pode ser resolvido pela sua interpretação semântica. A principal objeção contra esta interpretação é a de que a realidade e a validade do princípio moral não dependem de nenhum dado sensível, pois isso implicaria que o imperativo categórico pressupõe um sentimento como anterior a ele.

Além disso, se mudamos o viés de interpretação e afirmamos que o problema que está em questão não é semântico, então não faz sentido afirmar que o fato da razão consiste em um feito. Assim, se mantemos a tese de que o problema moral consiste na prova da realidade da bom, então parece correto dizer, com Kant, que se trata do único fato a priori da razão tendo em vista que, segundo ele, a razão pura prática „pode sem objeção começar, e tem de fazê-lo, a partir das leis práticas puras e de sua realidade (Wirklichkeit)“ (*KpV*, A 79).

Em suma, o mérito do trabalho de Loparic consiste na defesa da necessidade de se levar a sério a *KpV*, ou seja, de que nessa obra Kant introduz elementos novos e indispensáveis à fundamentação da moralidade. Porém, parece-nos que esta interpretação não consegue resolver o problema de modo satisfatório pelo fato de que nenhum sentimento pode ser condição de possibilidade do reconhecimento da validade e da realidade da consciência moral.

Se o fato da razão não se identifica com o sentimento de respeito, faz sentido interpretar esta figura como o reconhecimento da necessidade objetiva da lei moral, tal como foi mencionado acima. Por conseguinte, o fato da razão não pode ser interpretado como um feito ou produto da razão e, ademais, a função do sentimento de respeito não pode ser a de estabelecer a síntese entre a lei moral e a vontade humana<sup>99</sup>. Embora Loparic tenha razão em afirmar que este sentimento consegue ligar o teor da lei com a vontade humana, este sentimento não constitui o fundamento do reconhecimento da obrigação moral.

Assim, na medida em que afirmamos que o princípio da moralidade deve ser considerado não apenas como um mandamento ou como uma obrigação incondicional, mas também que este deve ser capaz de determinar a vontade humana independente de condições empíricas e contingentes, então vale estabelecer a distinção dos diferentes

---

<sup>99</sup>- Veremos que e porque este sentimento deve estar inserido na discussão sobre a motivação moral.

modos de consideração do mesmo, pois nesse último caso estamos tratando-o enquanto um móbil, ou seja, estamos considerando a lei moral não mais num nível objetivo e a priori, mas subjetivo.

## 2.5. Princípio moral: mandamento, judicção e execução

Diante do problema em integrar a figura do fato da razão, em particular, e a solução da ética kantiana, em geral, no projeto de fundamentar um princípio moral universalmente válido, faz-se necessário neste ponto da argumentação ver se não é uma dica útil de leitura distinguir, como foi mencionado acima, as diferentes maneiras de acesso ou tratamento desse princípio. Isso significa especificamente na distinção da lei moral enquanto ela deve consistir:

- 1) Em um mandamento moral;
- 2) Em um princípio de judicção ou avaliação moral;
- 3) Em um princípio de execução ou móbil moral.

A tese de que o fato da razão consiste na consciência não de uma verdade, mas de um mandamento ou um dever (não hipotético e contingente), a saber, enquanto um imperativo categórico, não parece muito discutível e, de fato, há muitas passagens que confirmam esta posição. Mas, por outro lado, não deixa de ser frágil o argumento, o qual deve ser suficiente para a prova da realidade e da necessidade prática do imperativo categórico, de que a consciência da obrigação moral se impõe pelo **único fato a priori da razão**.

Vimos no primeiro Capítulo como nós podemos entender a tese de que a consciência da obrigação moral se impõe a nós como um fato originário<sup>100</sup>. Então, não obstante a fragilidade da figura do fato da razão, nós vimos também que Kant não tem muitas opções para tentar elucidar ou esclarecer como nós podemos entender este tipo peculiar de saber que caracteriza a consciência moral.

---

<sup>100</sup>- No Apêndice pretendemos esclarecer ainda mais a figura do fato da razão a partir da noção da *sittliche Einsicht* exposta por Dieter Henrich.

Como o cético poderia agora colocar, o ponto crucial consiste em defender porque o princípio da moralidade deve estar baseado, exatamente, no imperativo categórico e não em qualquer outro princípio ou critério moral, como, por exemplo, na compaixão ou no conceito de felicidade.

A resposta kantiana, de porque nós devemos agir com base na consciência da lei moral, parece não ser muito otimista devido à dificuldade de justificar a necessidade prática do princípio supremo da moralidade, que é racional e a priori. Os argumentos que me parecem ser centrais para a solução de Kant são:

1) que o homem é um **valor em si mesmo** enquanto **pessoa** ou enquanto um **ser racional** tendo em vista que, como lemos na *GMS*, “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”<sup>101</sup> (Ak 428);

2) a lei moral é, segundo Kant, um princípio que tem a sua origem na razão prática pura, isto é, este princípio consiste numa autolegislação moral ou autonomia;

3) logo, negar este princípio ou não agir com base no mesmo consiste numa contradição, ou seja, estaríamos negando a nossa capacidade autolegisladora e a nossa capacidade racional de determinarmos a nós mesmos.

Apesar de que estes três argumentos aparecem em diferentes momentos do “corpus” da ética kantiana, mesmo assim parece-nos útil ver se eles não oferecem pistas adicionais que corroboram e ajudam a entender a tese do fato da razão.

Mesmo que esta distinção não seja tão explícita no texto kantiano, parece-nos necessário diferenciar três “funções”, se é que podemos falar assim, que o princípio moral deve satisfazer. Em primeiro lugar, tendo em vista que ele determina **não o que é**, mas o que **deve ser**, a lei moral deve expressar uma obrigação moral ou um imperativo.

Além disso, como se trata de um imperativo **categórico**, isto é, necessário e válido a priori, na medida em que ele vale independente de condições empíricas, ou seja, universalmente para todo ser racional em geral, a lei moral se “manifesta” enquanto um imperativo categórico.

---

<sup>101</sup>- Daqui resulta a terceira fórmula do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS*, Ak 429).

Com esta distinção, a própria figura do fato da razão também ganha mais plausibilidade, haja vista que é através deste fato que “nos tornamos imediatamente conscientes” (*KpV*, A 53) da lei moral. Isto é, tendo em vista a afirmação de Kant de que o fato da razão consiste na consciência a priori da necessidade prática da lei moral para o ser racional humano, fica mais fácil compreender como esta figura, tão estranha à primeira vista, pode ser integrada em uma teoria moral que pretende justificar o seu princípio com base em argumentos puramente racionais e a priori.

Mas se esta é a primeira função que o princípio da moralidade deve cumprir, a saber, expressar uma obrigação ou um mandamento moral – um dever incondicional-, restam ainda outros dois problemas que devem ser esclarecidos, que são: em que condições o sujeito pode saber que a sua escolha se baseia no princípio moral e como é possível seguir o mesmo. Estes dois problemas estão relacionados ao problema da aplicação do imperativo categórico enquanto um princípio com base no qual nós devemos julgar e avaliar moralmente (juízo prático-moral) e, além disso, enquanto este princípio deve motivar subjetivamente a vontade humana, ou seja, o problema da execução moral (móbil ou intenção moral).

Esta segunda função que a lei moral deve cumprir que está relacionada ao juízo prático, consiste na capacidade da razão prática de fazer avaliações morais. Ora, as primeiras duas Seções da *GMS* e os seis primeiros parágrafos da *KpV* tratam exatamente deste problema, a saber, mostrar como nós devemos julgar moralmente; ou melhor, como o imperativo categórico pode desempenhar esta função de avaliação de máximas da vontade. Nestas passagens Kant tenta mostrar como o sujeito pode aplicar o imperativo categórico às suas máximas e saber se e como elas podem ser universalizáveis.

Kant afirma que esta tarefa consiste em explicitar o princípio com base no qual nós devemos julgar moralmente, bem como justificar uma fórmula determinada do mesmo, que é o imperativo categórico. Na literatura secundária, especialmente de origem norte-americana, encontramos muitos comentários sobre o imperativo categórico e seu procedimento enquanto fundamento do juízo moral.

No que diz respeito à terceira função, Kant afirma que também a sensibilidade deve “contribuir” para a realização e a efetivação do princípio moral, ou seja, nos termos da *GMS*:

“Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios” (*GMS*, Ak 460).

É preciso chamar a atenção que não encontramos na *GMS* a solução kantiana para o problema do móbil moral, pois não obstante Kant afirme que “tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral” (*GMS*, Ak 440), ele também afirma na III Seção que “é totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível a priori, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor” (*GMS*, Ak 460). A conclusão da *GMS* para este problema consiste em dizer que “é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porquê nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade” (*GMS*, Ak 460).

Uma outra pista para confirmar a fragilidade teórica deste problema no texto de 1785 é a afirmação de que talvez a idéia do mundo inteligível pudesse desempenhar a função de móbil moral. Se na *GMS* encontramos passagens que mostram a falta de clareza quanto à solução deste problema, a *KpV* parece resolver o mesmo com a introdução do fato da razão e sua ligação com o sentimento moral enquanto sentimento de respeito. Antes de tematizar a solução kantiana para o problema do móbil moral, vale lembrar, por enquanto, que a distinção entre móbil e motivo, que é estabelecida na *GMS*, é redefinida ou reformulada na *KpV*.

## 2.6. A Confirmação da Liberdade Transcendental

Não obstante a realidade da lei moral “não po(ssa) ser provada por **nenhuma dedução**, por nenhum esforço da razão teórica, **especulativa** ou empiricamente

apoiada” (*KpV*, A 81), pelos motivos já mencionados neste trabalho, este princípio serve, segundo Kant,

“como princípio da dedução de uma imperscrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar, mas que a razão especulativa (...) tinha de admitir pelo menos como possível, ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não apenas a possibilidade mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles” (*KpV*, A 82).

Assim, o reconhecimento a priori da obrigação ou do constrangimento moral pelo homem implica na possibilidade de realizar ou efetivar este princípio nas ações empíricas dos homens. Em um capítulo da *KpV*, que tem o curioso título “Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura” e onde o leitor espera encontrar a dedução da lei da moralidade, lemos que esta credencial da lei é suficiente para a justificação da liberdade e, por conseguinte, para a satisfação da necessidade da razão prática pura<sup>102</sup>.

É exatamente nisto que insiste Henrich em seu artigo sobre o fato da razão. Segundo ele, a *sittliche Einsicht* engloba estes três elementos mencionados no item anterior, de modo que a consciência do constrangimento moral precede sistematicamente tanto a consciência da validade universal da lei moral, bem como a consciência subjetiva desta mesma lei enquanto produto de uma autolegislação moral expressa também na forma do único sentimento de origem a priori, a saber, o sentimento de respeito pela lei.

Com efeito, Henrich deixa claro que mesmo a razão teórico-especulativa pode reconhecer a validade analítica da lei da moralidade, tendo em vista que se trata da manifestação da legislação não por natureza, mas por liberdade. Contudo, como já foi mencionado no primeiro Capítulo ainda, a autoconsciência da espontaneidade que o uso teórico-especulativo possibilita não contém a força obrigatória e a necessidade prática de se submeter ao princípio moral, pois a liberdade transcendental consiste apenas em uma idéia regulativa da razão pura, quer dizer, para a razão especulativa esta idéia

---

<sup>102</sup> Cf. *KpV*, A 83.

constitui um possível pensamento baseado em uma hipótese ou em um “problema” da razão<sup>103</sup>.

Recapitulando brevemente o resultado da *KrV*: esta consegue garantir a liberdade enquanto um possível pensamento, mas cuja realidade é duvidosa, isto é, na primeira *Crítica* é mostrado apenas que a liberdade transcendental constitui um problema ou uma hipótese da razão.

A *GMS*, por seu lado, avança em relação à *KrV* no sentido de que ela determina e esclarece o conteúdo da fórmula do princípio da moralidade enquanto imperativo categórico e, além disso, mostra também em quais conceitos está baseada a justificação da lei moral como um princípio válido universalmente para a vontade de todo ser racional em geral<sup>104</sup>.

Todavia, o problema do argumento da III Seção da *GMS* é que não se consegue mostrar também ali a necessidade prática do princípio moral porque Kant ainda pensava nesta obra que tal solução deveria ser procurada na razão teórico-especulativa. Por conseguinte, o resultado desta Seção é o de que se há lei moral ou se este princípio tem realidade, então nós sabemos que ele é universalmente válido. Ora, esta parece ser, como vimos antes, a posição de alguns intérpretes da ética kantiana.

Não obstante “pela simples análise dos conceitos da moralidade” seja possível “mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral” (*GMS*, Ak 440), fica em aberto ainda compreender de onde provém a obrigação ou a necessidade prática de se submeter a esta legislação moral. Em outras palavras, o problema consiste em mostrar como a consciência da capacidade de agir livremente ou independente de impulsos empíricos pode determinar-nos a agir moralmente. Numa palavra, o que deve ser solucionado, mais uma vez, é a passagem da liberdade transcendental para a liberdade prática.

A *KpV*, com a descoberta da figura do fato da razão, consegue solucionar o supramencionado problema e, assim, confirmar a realidade daquilo que na *KrV* era um conceito problemático. Só nesta obra, então, Kant vê que não é possível derivar a

---

<sup>103</sup> - No primeiro Capítulo pretendemos ter deixado claro qual é a função teórica e o peso sistemático da idéia transcendental da liberdade no contexto do uso teórico-especulativo da razão.

<sup>104</sup> - Um outro aspecto que mostra o desenvolvimento da concepção kantiana da moralidade nestas duas obras é o de que, na *GMS*, as idéias de Deus e de imortalidade não são concebidas como condições necessárias para o agir moral.

liberdade prática (entendida como a capacidade autolegisladora ou autônoma do ser racional), a partir da liberdade transcendental (concebida como a independência do arbítrio da coerção sensível).

Ao contrário da *GMS*, a *KpV* pretende mostrar inversamente que é a lei moral (a qual, segundo Kant, “não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique” *KpV*, A 82) que prova a realidade e a necessidade prática da liberdade, pois é a razão prática que traz consigo a determinação positiva que faltava à liberdade transcendental:

“a lei moral prova satisfatoriamente sua realidade também para a crítica da razão especulativa, pelo fato de que ela acrescenta a uma causalidade pensada só negativamente, cuja possibilidade era para aquela inconcebível e, contudo, necessário admitir, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão imediatamente determinante da vontade” (*KpV*, A 83).

Tendo em vista, então, que a razão especulativa não consegue mostrar que e como a consciência da liberdade transcendental consiste na condição de possibilidade de ações morais, é a razão prática que cumpre esta tarefa. Pois só essa faculdade compreende que o reconhecimento do bom implica o reconhecimento de uma obrigação ou coerção moral. Por conseguinte, a razão prática constitui o fundamento da dedução da liberdade na medida em que, segundo Kant, dever implica poder. Ora, por isso, a figura do fato da razão desempenha uma função sistematicamente necessária porque é mediante ela que é possível preencher aquele lugar vazio deixado em aberto pelo uso teórico-especulativo da razão.

Vale lembrar as palavras cuidadosas de Kant, a saber, de que tal determinação não aumenta ou estende o conhecimento da razão teórico-especulativa haja vista que se trata somente da determinação prática; o que significa que a razão pura pode ser prática ou determinar a vontade humana necessariamente independente de condicionamentos empíricos.

Com efeito, esta confirmação da razão prática consiste somente em mostrar qual é a lei que deve determinar o agir humano; que esta expressa uma obrigação necessária e não hipotética e, por último, como ela deve funcionar subjetivamente, isto é, como o



fundamento de determinação objetivo se “transforma” em um fundamento de determinação subjetivo da vontade humana.

Em uma das passagens da *KpV*, nas quais aparece a figura do fato da razão, é afirmado que o fato da razão consiste na identidade entre a consciência da lei e a liberdade da vontade, ou seja, há uma identidade entre a consciência da lei e a autonomia, pois a prova de que a razão pura pode ser prática ocorre “mediante um *factum*”, o qual “vincula-se indissoluvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela”<sup>105</sup> (*KpV*, A 72).

Com base nisso, pode-se afirmar que a consciência do constrangimento imposto pelo princípio da moralidade, pelo fato de que este expressa uma autolegislação prática do ser racional, esta também implica na possibilidade do homem agir independente de condições ou influências empíricas, ou ainda, a consciência da obrigação possibilita o reconhecimento da liberdade transcendental. É por isso que Kant sempre nos lembra de que **dever implica poder**.

## 2.7. A legitimidade da pergunta sobre a fundamentação moral

Vimos que a tarefa kantiana de estabelecer a legitimidade de um princípio moral universalmente válido confronta-se com a dificuldade de que tal princípio não se baseia em conceitos empíricos (como a felicidade), nem em argumentos transcendentais (por exemplo, Deus), mas na razão pura prática.

Em um texto ainda pouco conhecido e já citado no primeiro Capítulo, que se intitula „Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik“<sup>106</sup>, Beck afirma que o problema da fundamentação de um princípio moral não constitui um problema especificamente kantiano, mas engloba também outras concepções morais.

---

<sup>105</sup>- Neste mesmo trecho é afirmado que pelo fato da razão “a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato”. Cf. *KpV*, A 72.

<sup>106</sup>- Beck, *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, 1961.

Beck faz uso da distinção de Carnap entre perguntas internas e externas, a qual é usada pelo segundo para tratar de problemas da lógica, para aplicá-la ao problema da fundamentação do moralmente bom, pois segundo Beck: „embora Carnap se interesse apenas pela existência de tais entidades como números, coisas, propriedades, classes e proposições, a sua distinção pode facilmente ser aplicada a entidades como valores e deveres“<sup>107</sup>.

Na aplicação da diferença entre a pergunta interna e a externa na ética, Beck exemplifica a primeira pelo exemplo da mentira. Ele afirma que a pergunta interna, por exemplo, „por que se deveria dizer a verdade?“ é respondida diferentemente dependendo de cada teoria moral. Ou seja, cada concepção moral responde a essa pergunta de acordo com os princípios nos quais se baseiam a própria teoria. Todavia, a forma da resposta é sempre a mesma, pois „se recorre a um princípio geral interno da teoria, como, por exemplo, na doutrina moral kantiana para o imperativo categórico“<sup>108</sup>.

Por outro lado, a pergunta externa, no caso da teoria kantiana: „por que se deveria seguir o imperativo categórico?“ poderia ter como resposta, segundo Beck, um juízo de fato ou um juízo de valor. Como já foi mencionado, nenhum juízo de fato pode ser usado para fundamentar um juízo de valor, pois daquilo que é não se segue aquilo que **dever ser**, tal como é lembrado por Hume, ou seja, consiste na chamada falácia naturalista derivar juízos morais de juízos factuais. Mesmo que esta objeção remonte a Hume, vimos que e porque Kant rejeita uma fundamentação do moralmente bom baseada na razão teórica-especulativa, tal como ele sustenta na III Seção da *GMS*.

Beck afirma que a pergunta externa corresponde, na terminologia kantiana, a pergunta pela prova da validade universal e necessária do princípio moral, isto é, ela está inscrita na tarefa da III Seção da *GMS* e de algumas partes da *KpV*, como, por exemplo, o capítulo que se intitula „Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura“. A tarefa a ser feita é mostrar como a validade analítica da lei moral pode se apresentar como uma proposição sintética a priori para a vontade do ser racional

---

<sup>107</sup>- Ibidem, p. 271 (nota). Tradução minha: “obgleich Carnap sich nur für die Existenz solcher „Entitäten“ wie Zahlen, Dinge, Eigenschaften, Klassen und Propositionen interessiert, kann seine Unterscheidung leicht auf „Entitäten“ wie Werte und Pflichten angewendet werden”.

<sup>108</sup>- Ibidem, p. 272. Tradução minha: “man nimmt Zuflucht zu einem allgemeineren Prinzip innerhalb der Theorie, wie, z.B. in der Kantischen Morallehre zum kategorischen Imperativ”.

humano. Ele ressalta que esta questão é uma das mais difíceis na interpretação da concepção kantiana da moralidade <sup>109</sup>.

Mas a pergunta externa pela legitimidade do bom acaba por gerar dificuldades não só para Kant, mas para todo aquele que põe em questão a realidade da moralidade. Isso é enfatizado no supracitado texto na medida em que aquele que não „vê“ ou compreende originariamente a legitimidade e a realidade do bom – expressa na pergunta „por que eu deveria agir moralmente?“ – é porque essa pessoa não pensa moralmente. Nos termos kantianos, o homem honesto reconhece de modo „quase intuitivo“ a legitimidade do moralmente bom.

Assim, parece-nos que a resposta de Beck assemelha-se a um aspecto da resposta de Guido de Almeida, no sentido de que o bom vale para aquele que reconhece a sua legitimidade. Portanto, podemos dizer que a consciência da moral expressa uma consciência universal e necessária, mas somente para quem não coloca em dúvida a legitimidade do bom na medida em que é um ser racional e responsável moralmente. Todavia, a consequência dessas duas soluções consiste em entender o imperativo categórico como uma proposição sintética mas não como uma proposição sintética a priori<sup>110</sup>.

Por outro lado, apesar de haver esta proximidade entre a solução de Beck e de Guido de Almeida, parece-nos que a posição do primeiro é „mais forte“ do que a do segundo porque o sujeito tem que tomar a decisão de agir racionalmente. Ser racional e ser responsável moralmente parece ser uma questão de decisão para Beck. Isso fica claro na medida em que, segundo ele, „a oração „ a razão deveria determinar a escolha“ ou „ a razão é prática“ é uma pressuposição da escolha racional ou moral“<sup>111</sup>.

Como Beck mesmo afirma, esta solução não é a de Kant, mas mesmo assim é uma solução kantiana. De fato, como se sabe, a tese de Kant é a de que o homem pode se decidir a não agir moralmente, mas ele não decide se reconhece o bom tendo em vista que a consciência moral se impõe como um fato inegável e imediato.

---

<sup>109</sup>- Ibidem, p. 272. Ao comentar desta dificuldade, Beck afirma que “es ist nicht leicht zu sagen, wie er die externe Frage beantwortet”.

<sup>110</sup>- Ou seja, seria o mesmo afirmar que a consciência do constrangimento moral é algo contingente e accidental. Ora, segundo Kant, **a consciência da lei moral não é um fato empírico, mas o único fato a priori da razão pura prática.**

<sup>111</sup>- Ibidem, p. 282. Tradução minha: “Das Satz „Die Vernunft sollte die Wahl bestimmen“ oder „Die Vernunft ist praktisch“ ist eine Voraussetzung der rationalen oder moralischen Wahl”.

Já a solução do Guido de Almeida, como vimos, depende do reconhecimento de uma verdade, de modo que a solução dele baseia-se em um argumento condicional, ou seja, se acontece a alguém ter consciência da lei moral, então essa pessoa está obrigada a agir moralmente.

Como o objetivo aqui não é tratar minuciosamente da própria solução de Beck<sup>112</sup>, vale chamar a atenção para o tratamento dele da questão que diz respeito à legitimidade da pergunta pela fundamentação da ética. Fazendo uso, como já mencionamos acima, da distinção de Carnap entre pergunta interna e externa, Beck afirma que a pergunta externa consiste, por um lado, em uma meta-questão e, por outro, do ponto de vista teórico, uma pseudo-pergunta.

Segundo ele, a resposta externa só pode ser respondida por um juízo de valor ou um juízo de fato. Assim como um juízo de fato não implica em um juízo de valor, isto é, essa tentativa de fundamentação estaria baseada em um argumento falacioso, a única resposta possível é, justamente, um outro juízo de valor. Por conseguinte, conclui ele, „a pergunta externa é um pseudo problema teórico, o qual tem nenhuma solução“<sup>113</sup>.

Isso não significa, como mostra Beck, que esta premissa fundamental da ética deva ser concebida como um intuicionismo moral<sup>114</sup>. Na verdade, embora ele reconheça que a figura do fato da razão envolva um componente que sugere algum tipo de intuição ou de evidência, Beck sustenta que este argumento não pode ter tanto peso teórico na fundamentação moral, ou seja, este tipo de argumento baseado numa intuição não pode ser usado para garantir a legitimidade e a necessidade da lei moral<sup>115</sup>. Exatamente por isso que o fato da razão não pode ser entendido como a expressão da realidade objetiva da própria lei<sup>116</sup>.

Se a legitimidade do bom não pode estar baseada em um argumento teórico, nem pode ser fundamentada em algum tipo de intuição, que, como já foi mencionado, só poderia ser intelectual, então o direito na admissão da moralidade só pode ser

---

<sup>112</sup>- Ibidem, p. 281/ 282.

<sup>113</sup>- Ibidem, p. 274. Tradução minha: “die externe Frage ist theoretisch ein Pseudoproblem, das keine Lösung hat“.

<sup>114</sup>- Ele afirma que há diferentes tipos de intuicionismo moral. Ou seja, aqueles que defendem um tipo de intuição intelectual ou noemática, como, por exemplo, Platão, segundo o qual é possível ter uma intuição da verdade de uma proposição; ou ainda, uma compreensão (o verbo que Beck faz uso é *begreifen*) direta do bem, e aqueles que defendem uma intuição pura e imediata, como Hartmann e Ross. Cf. p. 273.

<sup>115</sup>- Ibidem, p. 273.

<sup>116</sup>- Ibidem, p. 278.

esclarecido a partir do reconhecimento de uma obrigação moral; a qual, no caso da concepção kantiana, é a priori necessária.

No seu artigo já mencionado, Henrich defende também a idéia de que o “conhecimento deve ser mais do que juízos sobre questões de fato, se nós queremos entender o que significa ter *insight* daquilo que é correto”<sup>117</sup>. Isso significa que a razão teórica é incapaz de explicar este tipo peculiar de saber que é próprio da moralidade. O problema deste tipo de saber consiste, em primeiro lugar, na sua complexidade pelo fato de que ele não envolve apenas uma faculdade: tanto a razão, como o sentimento e a faculdade de juízo estão envolvidos nesta forma de conhecimento. No primeiro Capítulo, mencionamos que a consciência moral pressupõe o ato da aprovação do bom. Este é, na verdade, somente uma das características da *sittliche Einsicht*.

Como já foi mencionado, o trabalho de Henrich oferece dicas importantes que ajudam na explicitação deste tipo peculiar de saber que é a consciência moral. E, de fato, as pistas desse texto oferecem dicas para que possamos entender melhor a tese kantiana de que a consciência da lei moral consiste no reconhecimento a priori da necessidade prática de se submeter ao imperativo categórico. Mas para que a ligação dos textos de Kant e de Henrich possa ser feita, é preciso ver como Kant resolve o problema da motivação moral com base no efeito que a consciência da lei moral produz na sensibilidade do ser racional humano, a saber, o sentimento de respeito; de tal modo que esta solução possa ser integrada na arquitetura da fundamentação moral.

Isso significa, então, que devemos investigar aquele outro (e último) aspecto que o princípio moral é capaz de satisfazer, a saber, que no reconhecimento da obrigação moral já deve estar contida a figura que desempenha a função do móbil moral. Ou seja, trata-se da resposta à pergunta: se e como a lei moral determina a vontade humana?

---

<sup>117</sup>- Henrich, op.cit, p. 224. Tradução minha: “Wissen muss mehr sein als Urteilen über Sachverhalte, wenn man aus seinem Begriff verständlich machen will (...) das Rechte einzusehen”.

## III Capítulo

### 3. O Problema da Motivação Moral

Mencionamos no segundo Capítulo que há uma certa leitura da ética kantiana que afirma que o problema da fundamentação do princípio moral é resolvido na *III Secção* da *GMS*, faltando somente mostrar na *KpV* como a lei moral determina subjetivamente a vontade humana. Este problema consiste em mostrar como o fundamento objetivo de determinação da vontade, cujo reconhecimento se dá a priori, pode ser também um fundamento de determinação subjetivo capaz de determinar o homem a agir moralmente. Em outros termos, Kant deve mostrar como um princípio prático puramente formal, isto é, racional, que não tem nada de empírico, pode determinar e obrigar no nível subjetivo a vontade de um ser que é afetado por inclinações e que, pela sua constituição subjetiva, nem sempre age moralmente.

Assim, por um lado, a razão teórico-especulativa é capaz de reconhecer a validade analítica da lei moral para todo ser racional em geral na medida em que o homem se representa como um ser puramente racional, ou seja, ao se abstrair das inclinações e das influências da sensibilidade. Ao “fazer este experimento”, o ser racional humano reconhece a sua liberdade ou a total independência das inclinações.

Todavia, vimos que esta compreensão puramente intelectual da liberdade não consegue mostrar como e por que a liberdade é um princípio necessário ou obrigante para o ser racional humano pelo fato de que a razão teórico-especulativa<sup>118</sup> determina os

---

<sup>118</sup>- Não vou reconstruir os argumentos do porque Kant não pode empreender a sua fundamentação da moralidade com base na razão teórico-especulativa. Vale lembrar somente que se se sustenta uma fundamentação nestes moldes, as conseqüências são a de que 1) só é possível mostrar que a lei moral é válida analiticamente para todo ser racional em geral; 2) a razão ultrapassaria os próprios limites que ela se auto-impôs, tendo em vista que ela pretenderia determinar aquele espaço vazio, ou seja, ela pretenderia

princípios do que acontece e não do que deve acontecer. Ora, a partir do que acontece nós não podemos derivar, segundo Kant, os princípios do que deve acontecer quando se pretende estabelecer uma fundamentação ou justificação de um princípio moral com validade universal.

Mas também nos parece que mesmo a consciência a priori da lei moral enquanto o único fato da razão não pode ser suficiente para mostrar como a lei moral pode se transformar em um fundamento de determinação subjetivo da vontade, isto é, como a lei moral torna-se um móbil. Ora, este é, de fato, um dos problemas cruciais da ética kantiana, pois “se se admite que a razão **pura** possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas” (*KpV*, A 35/36); do contrário, o princípio moral universalmente válido seria, nas palavras de Kant, uma quimera. Este problema, a saber, a prova de que a razão pura determina a vontade humana ao agir moral só pode ser solucionado, tal como lemos no *Prefácio* da *KpV*, a partir da crítica contra um uso indevido da faculdade prática, que é o uso empiricamente condicionado. Por isso, ele afirma que

“o presente tratado esclarece [...] por que esta Crítica não é intitulada Crítica da razão prática pura mas simplesmente Crítica da razão prática em geral [...]. Ela deve [...] mostrar que há uma razão prática pura e, em vista disso, critica toda a sua faculdade prática. Se ela o consegue, não precisa criticar a própria faculdade pura para ver se a razão não se excede [...]. Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova a sua realidade” (*KpV*, A 3).

As várias tentativas para estabelecer uma dedução transcendental da lei da moralidade podem ser interpretadas como a busca para a solução da ligação *a priori* entre a razão prática pura e a vontade humana. Então, se a lei da moralidade não é apenas um critério legítimo que possibilita verificar a universalizabilidade das máximas da vontade, este princípio deve ser capaz de “incentivar” ou “motivar” a vontade humana. Kant precisa mostrar não apenas como o ser racional humano tem acesso cognitivo ou consciência do imperativo categórico, mas também, e sobretudo, como este princípio se impõe na sensibilidade, produzindo um fundamento de determinação

---

determinar aquilo que deveria ser somente uma hipótese ou problema da razão, a saber, a idéia da liberdade; 3) o que resultaria numa autocontradição da razão.

subjetivo, ou como diz Kant, um móbil, que seja capaz de determinar a vontade ao agir moral.

Seguindo o comentário de Lewis White Beck<sup>119</sup>, a figura do móbil ou do motivo designa o fator dinâmico da vontade, pois trata-se daquilo que induz o sujeito à ação. O conceito de **móbil**, em alemão **Triebfeder**, significa literalmente mola propulsora; enquanto que **motivo**, em alemão **Bewegungsgrund**, significa razão movente. Na *GMS* é estabelecida a distinção entre móbil, ou princípio **subjetivo** do **desejar**, e motivo, ou princípio **objetivo** do **querer**; sendo que enquanto o primeiro está ligado com princípios empíricos de determinação da vontade, o segundo é visto como válido para todo ser racional na medida em que independe de condições empíricas. Antes de entrar na questão da motivação moral propriamente dita, vale mencionar alguns pequenos problemas que podem surgir na interpretação da mesma devido a esta distinção entre móbil e motivo.

### 3.1. Móbil e Motivo

Apesar da distinção entre móbil e motivo, mencionada acima, estabelecida logo na *Primeira Seção* da *GMS*, em que os móveis são definidos como princípios empíricos de determinação do arbítrio e os motivos como racionais, podemos mencionar pelo menos dois trechos desta obra em que Kant faz uso do conceito de móbil no sentido do que ele havia definido como motivo. De fato, já na *GMS* o conceito de móbil não se refere somente aos fundamentos de determinação empíricos da vontade. O primeiro deles encontra-se no fim da *segunda Seção* da *GMS* em que lemos que é “tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil [Triebfeder] que pode dar à ação um valor moral” (*GMS*, Ak 440). O outro trecho está na parte final desta obra em que Kant, ao comentar um dos principais resultados da mesma, menciona a hipótese de que a idéia do mundo inteligível poderia servir de móbil da moralidade:

---

<sup>119</sup> - Beck, op. cit, p. 32-33 e 90-91.



“Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, [...] do que a forma, [...] e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta idéia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil (Triebfeder)” (*GMS*, Ak 462).

Em relação à segunda passagem, podemos argumentar que como para um ser puramente racional não faz sentido falar de móveis, justamente, porque um tal sujeito não age de outra maneira que não moral, assim não faz sentido fazer tal distinção, ou ainda, móbil e motivo neste nível a priori da argumentação não seriam distintos.

Interessante, sim, é a primeira passagem em que parece que Kant já tem pronta a sua resposta sobre qual é o móbil moral. De fato, na *GMS* ele aponta a direção a ser seguida na *KpV* de que o valor moral depende de que a ação seja praticada por dever, isto é, por respeito a lei. Isso representa, na verdade, a peculiaridade da teoria moral kantiana pelo fato de que se trata de uma **ética da intenção** (*Gesinnungsethik*). Com efeito, mesmo sustentando uma ética universalista no sentido de que o princípio de nossos juízos e ações morais devem poder ser válidos para todo ser racional, Kant afirma que isso só é possível não pressupondo um Deus ou outra figura dogmática, mas um sujeito moral, isto é, um sujeito que deve ser capaz de reconhecer a moralidade e agir com base nela. Numa palavra, ao contrário de muitas críticas, ele não vê uma contradição em fundamentar a moral em conceitos como universalidade e subjetividade.

Mas, se na *GMS* encontramos trechos em que o conceito móbil não é usado para se referir só aos fundamentos de determinação empíricos da vontade, e, portanto, àqueles princípios que pressupõem uma matéria ou objeto como fundamento de determinação do arbítrio, podemos dizer que não há dúvidas de que há uma ampliação do significado deste termo na *KpV*.

Por outro lado, também nesta obra Kant faz uso do conceito de motivo no mesmo sentido que ele tinha usado o conceito de móbil na *GMS*, ou seja, o conceito de motivo é usado na *KpV* para referir-se aos fundamentos de determinação empíricos da vontade<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> - *KpV*, A 231: “A lei moral é santa (inflexível) e exige santidade moral, embora toda a perfeição moral que o homem pode alcançar seja sempre somente virtude, isto é, disposição conforme à lei por respeito a

Talvez um dos problemas consista na dificuldade da tradução destes termos, pois no alemão *Triebfeder* e *Bewegungsgrund* não se confundem.

Na *KpV* o conceito de móbil é utilizado no mesmo sentido em que o conceito de motivo foi usado na *GMS*, tendo em vista a afirmação kantiana de que “o móbil da vontade humana [é] a [consciência da] lei moral” (*KpV*, A 116). Neste caso o conceito de móbil refere-se a um princípio válido independentemente de condições empíricas e, portanto, com validade universal e necessária. Ora, são vários os trechos em que Kant usa os conceitos de móbil (*Triebfeder*) ou fundamento determinante subjetivo (*subjektive Bestimmungsgrund*) para referir-se ao respeito e à consciência subjetiva da lei da moralidade. Um exemplo disso encontra-se logo no início do capítulo “Dos Móveis da Razão Prática Pura”, (*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*):

“Se por *móbil* [*Triebfeder*] (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, [...] que o móbil da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação” (*KpV*, A 127).

Em outro trecho Kant afirma que “o respeito pela lei não é móbil para a moralidade mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como móbil” (*KpV*, A 134). Sendo assim, devemos perguntar se Kant encontra um móbil objetivo, isto é, um fundamento de determinação subjetivo (um móbil) que tem validade universal e necessária. De fato, se na *GMS* não encontramos uma tematização explícita sobre qual é o móbil moral e seu lugar e função sistemáticas, na *KpV* todas estas questões são respondidas.

Ao contrário do que sustenta Valério Rohden na sua tradução da *KpV* sobre os conceitos de móbil e motivo, parece-nos que o uso kantiano do conceito de móbil não pode ser considerado como um abandono dessa distinção ou simples confusão, mas a chave para a sua solução do problema da motivação moral.

---

esta, conseqüentemente consciência de uma propensão contínua à transgressão, pelo menos à impureza, isto é, à adição de muitos motivos (*Bewegungsgründe*) espúrios (não morais) à observância da lei”.

De fato, na sua tradução dessa obra, o conceito *Triebfeder* é traduzido, pelo menos na maioria dos casos, por “motivo”. Inclusive o título do Terceiro Capítulo da *KpV*, o qual, em alemão, é „*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*“, Valério Rohden traduz para „Dos motivos da razão prática pura”<sup>121</sup>.

Ele procura deixar claro em uma nota de rodapé que a escolha por traduzir de forma errada o termo *Triebfeder*, a saber, como motivo, se baseia na distinção feita por Kant na *Grundlegung* entre móbil e motivo; distinção essa mencionada acima. Ou seja, segundo Valério Rohden, como *Triebfeder* é usado na *KpV* no mesmo sentido que o termo motivo (*Bewegungsgrund*) foi usado na *GMS*, então é preciso entender o primeiro como princípio objetivo do querer (definição essa de motivo). Isto é, tendo em vista que Kant usa o termo *Triebfeder* – mola propulsora- no mesmo sentido de *Bewegungsgrund* – razão movente – na *KpV*, então, segundo ele, „não há razão para, pelo menos em relação à *KpV*, traduzir ambos esses termos diversamente um do outro”<sup>122</sup>. Também no „Dicionário Kant” de Howard Caygill, Valério reafirma que „**a partir da *Crítica da Razão Prática*, Kant não mais distinguiu entre *Triebfeder* e *Motiv* (*Bewegungsgrund*), como o fez na *FMC***”<sup>123</sup>.

Todavia, o problema da prova de como o fundamento de determinação objetivo da vontade pode também ser um fundamento subjetivo não se resolve apenas com uma identificação terminológica e conceitual, ou seja: Kant não afirma na *KpV* que o motivo é também o móbil porque, no caso em questão, há um único móbil moral, a saber, o sentimento de respeito pela lei moral. O problema, então, só se resolve se for mostrado „como” o motivo -ou o fundamento objetivo de determinação da vontade- pode determinar e obrigar a vontade de um ser que não age sempre moralmente. Numa palavra, para a concepção moral kantiana parece ser fundamental a distinção entre **reconhecer a validade** do princípio moral e **sentir-se obrigado** a agir de acordo com o mesmo.

Sendo assim, parece claro que o problema kantiano não se esgota na análise e precisão conceitual. Com efeito, as poucas imprecisões terminológicas de Kant com respeito a estes termos, mencionadas anteriormente, não podem fundamentar uma tese tão forte como a de Valério Rohden. E, de fato, a não-diferenciação entre *Triebfeder* –

---

<sup>121</sup>- Cf. *KpV*, 2002, A 126.

<sup>122</sup>- Cf. *KpV*, A 127 (nota).

<sup>123</sup>- Caygill, H., 2000, p. 232 (nota).

*móbil- e Bewegungsgrund* – motivo - ,tanto na *GMS* como na *KpV*, resulta não só errada terminologicamente, mas também não serve para solucionar o problema em questão na teoria kantiana da moralidade. Na verdade, a não-distinção desses conceitos implica na impossibilidade de solucionar o problema da motivação moral<sup>124</sup>.

Por isso, optamos por manter o texto original e traduzir *Triebfeder* por **móbil**; pois só assim é possível entender o problema que Kant busca resolver. Com efeito, é fundamental que se mantenha a distinção entre móbil e motivo e a ampliação do significado do último na *KpV*; pois nesta última, como também naquela única passagem da *GMS* citada acima, o conceito de móbil **deve** ser interpretado como se referindo a fundamentos de determinação **não-empíricos da vontade**.

Sendo assim, o problema só pode ser resolvido se for mostrado que e como o **motivo** torna-se **móbil**. Este é o problema que, justamente, Valério Rohden não parece ter claro e, por isso, não é possível identificar ambos os termos. Pois na identificação dos termos, a figura do sentimento de respeito simplesmente não tem lugar, isto é, a própria lei seria, simultaneamente, móbil e motivo.

Como se sabe, a fundamentação de um princípio universalmente válido precisa dar conta do problema da motivação moral e, para Kant, esta tarefa envolve elementos racionais e sensíveis, isto é, ligados à sensibilidade. Ora, se Kant afirma na *KpV* que a consciência da lei moral, ou, como veremos adiante, o respeito consiste no móbil da moralidade, não faz sentido distinguir entre móbil e motivo, mas entre móbil subjetivo e objetivo<sup>125</sup>.

Podemos ainda destacar dois pontos pertinentes a esta questão, a saber, que a distinção entre móbil e motivo é usada na *GMS* para mostrar os dois caminhos que se pode empreender a fundamentação da moralidade, isto é, a empírica e a priori; e, além disso, a ressalva de que com relação à vontade divina, por exemplo, não cabe esta diferenciação tendo em vista que essa não é capaz de agir de outro modo que não seja o

---

<sup>124</sup>- Por outro lado, a não-distinção entre móbil e motivo pode ter como consequência a defesa de uma interpretação com respeito ao problema da motivação moral, o que implicaria em afirmar, por exemplo, que a própria lei moral consiste, simultaneamente, no motivo e no móbil. Veremos mais adiante porque uma interpretação nestes moldes é problemática.

<sup>125</sup>- Esta dica de leitura remete ao texto de Christian Hamm: „Princípios, motivos e móbeis da vontade na filosofia prática kantiana“ em que ele afirma que „aparente ampliação semântica do termo „Triebfeder“ ou „motivo“, parece, pois, oportuno distinguir agora, em vez de móbeis („Triebfedern“) e „motivos“ („Bewegungsgründe“), simplesmente entre „móbeis subjetivos“ (subjektive Triebfedern“) e „móbeis objetivos“ („objektive Triebfedern“). In: Napoli, R. B. de., Rossato, N. D., Fabri, M. (org.): Ética & Justiça, Santa Maria: Pallotti, 2003, p. 67-82. Cf. p. 75.

moral, isto é, uma tal vontade não tem móveis visto que ela não sofre a influência da sensibilidade.

Com isso, fica claro que, na verdade, o problema não se esgota na ampliação da distinção entre móbil e motivo ou na falta de rigor e cuidado terminológico. O problema só se resolve se Kant mostrar como o fundamento de determinação objetivo da moralidade, torna-se também o fundamento de determinação subjetivo da vontade e, com isso, tornar a consciência da lei moral eficiente na práxis empírica.

O que Kant está em busca, e que muitas vezes é negligenciado em teorias morais, inclusive entre intérpretes da filosofia moral kantiana, é o elemento que designa o fator dinâmico que motiva ou impulsiona subjetivamente o sujeito a agir moralmente. Em uma palavra, o problema só se resolve na medida em que Kant encontrar uma figura que expresse o elemento dinâmico ou a força motora capaz de tornar eficiente a consciência da lei da moralidade.

Como afirma Beck, podemos estabelecer a distinção entre o fator conativo ou dinâmico e o fator cognitivo dos princípios determinantes da vontade. Segundo ele, o aspecto dinâmico “pode ser um mero impulso, como em um animal, ou um interesse”. Por outro lado, o aspecto cognitivo é introduzido porque a realização ou a efetivação do interesse, isto é, a realização do aspecto dinâmico, depende da representação de uma lei, moral ou não, para guiar a ação. O fator cognitivo tem a função de guiar a ação no sentido de dar a regra capaz de garantir a realização do fator dinâmico, isto é, a regra prática deve garantir os meios adequados para a efetivação do interesse ou do fator dinâmico, que pode ser moral ou não. De fato, o aspecto dinâmico pode ser um impulso, um desejo ou o interesse pelo cumprimento da moralidade. Assim, continua Beck:

“Se nosso interesse é no objeto de uma ação, Kant já tinha mostrado que o móbil deve ser um desejo sensível [enquadrado] sob o princípio do amor próprio. Se nós estamos interessados na ação diretamente [...] a questão é: Como pode um ser sensível tomar um interesse em um princípio racional puro? Ou como pode [o] próprio princípio racional ser o móbil para um ser sensível?”<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Beck, op. cit, p. 216. Tradução minha, no original: “If our interest is in the object of an action, Kant has already shown that the incentive must be a sensuous desire under the principle of self-love. If we are interested in the action directly, [...] the question is: How can a sensuous being take an interest in a pure rational principle? Or How can a rational principle itself be the incentive for a sensuous being?”.

Embora Kant não faça explicitamente esta distinção entre o aspecto cognitivo e o dinâmico do fundamento de determinação subjetivo da vontade, de modo que o leitor deve tentar localizar o “terreno” sistemático em que ele está argumentando, veremos mais adiante como ela ajuda a resolver alguns problemas de interpretação da ética kantiana<sup>127</sup>. Sendo assim, para não tornar esta questão ainda mais obscura, convém deixar de lado, por enquanto, os conceitos de móbil e de motivo e usar a distinção entre o fundamento de determinação objetivo e subjetivo da vontade. Tendo em vista que o fundamento de determinação objetivo da vontade é a lei da moralidade, resta examinar qual é o fundamento de determinação subjetivo da vontade. Kant afirma em alguns trechos que o fundamento de determinação subjetivo da vontade é o respeito pela lei, sendo que este respeito tem como base o sentimento moral.

Pode parecer estranho encontrar nos textos em que Kant trata sobre a fundamentação da moralidade referências ao sentimento moral, tendo em vista que esta figura constitui o ponto de partida para a justificação ética do empirismo britânico, tal como a concepção moral de Hume. Ora, como o perigo para Kant é justamente a fundamentação empírica da moralidade, cabe esclarecer, em primeiro lugar, em que consiste esta figura na doutrina kantiana da moralidade<sup>128</sup>.

### 3.2. O sentimento moral

Muito antes da publicação da *GMS* e da *KpV* a figura do sentimento moral já tinha sido introduzida. Na *Eine Vorlesung über Ethik*, de 1775, ela já aparece no contexto justamente da solução do problema da motivação moral. Com efeito, a partir de uma passagem desse texto de 1775, segundo a qual „se julgo pelo entendimento, que a ação é moralmente boa, falta ainda muito para eu realizar esta ação que julguei assim. Mas se

---

<sup>127</sup>- Na verdade, esta distinção de Beck não pode ser usada para explicar o funcionamento da teoria da motivação moral kantiana porque ele supõe a distinção entre crença e desejo, a qual Kant não faz uso. Todavia, esta distinção entre o aspecto conativo e cognitivo ajuda a esclarecer que, em Kant, estes dois aspectos não se separam. Não obstante Kant não faça explicitamente esta distinção, ele afirma que o sentimento de respeito, que constitui o elemento dinâmico da vontade, é indispensável para explicar como este sentimento é necessário para a **aplicação** da consciência da lei moral.

<sup>128</sup>- A única coisa que sabemos até o momento é que o sentimento moral deve ter alguma relação com os fundamentos subjetivos de determinação da vontade.

esse juízo me leva a realizar a ação, então isso é o sentimento moral“ (1990, p. 54), nota-se a clareza de Kant de que do mero reconhecimento moral não se segue a efetividade da consciência da lei, ou seja, com essa passagem fica evidente que o problema da motivação moral deve estar integrado no projeto da fundamentação de um princípio moral universalmente válido. Além disso, este trecho pode ser facilmente integrado à solução definitiva para o problema da fundamentação da moralidade presente na *KpV*. Contudo, como ele tentou solucionar este problema, nos escritos posteriores, mediante a dedução do princípio moral, seria ingênuo afirmar que ele já tinha pronta a solução do mesmo. De fato, isto é confirmado na medida em que na própria *GMS* nós não encontramos uma resposta definitiva para o problema da motivação moral, tendo em vista a afirmação da III Seção desta obra, citada anteriormente, de que „é totalmente impossível compreender (...)“ como o princípio moral obrigue, pois

„para que um ser, ao mesmo tempo racional e afectado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios“ (*GMS*, Ak 460).

Essa passagem mostra que mesmo na *GMS*, embora já encontremos a base da concepção crítica do sentimento moral, não há uma solução definitiva do problema da motivação moral. Com efeito, é só na *KpV* que é apresentada uma análise mais minuciosa do peso teórico e do lugar sistemático deste sentimento peculiar tão necessário à ética kantiana.

Tendo em vista que “o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel” (*KpV*, A 128), a pretensão de Kant é mostrar o que a lei moral produz no nível da sensibilidade na medida em que a consciência da lei moral for o móbil ou o fundamento de determinação subjetivo da vontade. A *KpV* pretende mostrar como se dá a conexão a priori entre a lei moral e a sensibilidade humana através do sentimento moral. Para tanto, é preciso “determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se móbil e, na medida em que o é, que coisa acontece à

faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante” (*KpV*, A 128).

Antes de entrar na tematização do sentimento moral, é fundamental notar que o sentimento moral consiste em um único sentimento e que este é a base do interesse do ser racional humano pela realização ou efetivação do princípio moral. Isso é importante porque se entendemos a figura kantiana do sentimento moral nos mesmos moldes da teoria humeana<sup>129</sup>, ou mesmo ao contrário, como se Kant estivesse falando de sentimentos morais, já estaríamos numa pista errada de interpretação da filosofia prática kantiana tendo em vista a sua tese de que só há um único sentimento que tem origem a priori na razão. Ou seja, se fossem sentimentos morais, já estaríamos argumentando na base de uma teoria empirista da moralidade.

Com efeito, o sentimento moral consiste, segundo Kant, no único sentimento que é auto-produzido pela razão, a saber, o sentimento de respeito. Podemos observar que Kant só identifica o sentimento moral com o sentimento de respeito pela lei na *KpV*, sendo que na *GMS* ele se resume a dizer, por um lado, que o respeito é um sentimento que se produz através de um conceito da razão e, por outro, que o sentimento moral constitui a base do interesse que o homem toma pela moralidade. Uma longa nota de rodapé da *GMS* explica o que diferencia o sentimento de respeito de todos os outros sentimentos:

“[...] Embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência [empírica]; é, pelo contrário, um sentimento que se produz [...] através dum conceito da razão [...]. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito [...]. O objeto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si” (*GMS*, Ak 402 –nota).

Em primeiro lugar, podemos dizer que uma das propriedades específicas do respeito é que este sentimento não é patológico, ou seja, produzido no nível empírico. Diferentemente dos outros sentimentos, o respeito não tem a sua origem *na* afecção das

---

<sup>129</sup> - Trataremos a seguir a concepção humeana do sentimento moral.



representações dos objetos empíricos ou nas inclinações, como Kant explica exemplarmente ao dizer:

“O sentimento sensorial que funda todas as nossas inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso essa sensação não pode, em virtude de sua origem, chamar-se de patologicamente produzida e sim de praticamente produzida [...]” (*KpV*, A 134).

Obviamente, aqui surge o problema de como entender esta tese kantiana - segundo a qual a representação a priori da lei moral pode ser capaz de efetivar e produzir um conteúdo sensível como este sentimento - tendo em vista que se trata exatamente da consciência atemporal e a priori da lei moral. De fato, como a tese kantiana é a da impossibilidade de negar a consciência do princípio moral, a qual „se impõe imediatamente na medida em que o ser racional humano projeta para si máximas“, isto é, sistematicamente antes e absolutamente independente de quaisquer representações empíricas, surge a pergunta como é possível que esta consciência efetive um sentimento *sui generis* como é o respeito. Sabendo da fragilidade da construção, Kant afirma que este é “o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos a priori a relação de um conhecimento <sup>130</sup> (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (*KpV*, A 129).

É importante lembrar que, não obstante esta construção um pouco artificial, nós devemos ter cuidado para não interpretar este sentimento como um „sentimento intelectual“ ou não-sensível, pois isto já seria uma contradição em termos. Assim, mesmo que o respeito não tenha a sua origem a partir de influências empíricas, Kant deixa claro que este sentimento, enquanto sentimento, tem a mesma forma de manifestação de qualquer outro, logo é sempre sensível, embora a sua origem seja a priori na razão pura prática.

Tendo em vista que este sentimento pressupõe a sensibilidade, ele só pode ser atribuído a seres racionais humanos, quer dizer, a seres que não agem sempre de acordo com a lei objetiva da moralidade:

---

<sup>130</sup>- Este conhecimento não pode ser entendido aqui no sentido estrito do termo, isto é, como conhecimento de fenômenos, pois vimos nos dois primeiros Capítulos que se trata de um tipo peculiar de saber, que é próprio da moralidade (*sittliche Einsicht*).

“[...] Como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade, logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito, e que a um ente supremo ou também a um ente livre de toda a sensibilidade, para o qual portanto esta tampouco possa constituir um obstáculo à razão prática, não pode ser atribuído respeito pela lei” (*KpV*, A 134/135).

Com base nisso, segue-se, em primeiro lugar o que já foi mencionado anteriormente, a saber, que o ser puramente racional, Deus ou aqueles que não são afetados por influências empíricas, não têm este sentimento e, além disso, que embora o sentimento de respeito não se baseie em sensações de prazer ou de desprazer, este sentimento tem a mesma forma de manifestação dos outros sentimentos, por conseguinte ele está no mesmo nível de qualquer outro, e, portanto, tem o seu caráter sensível e subjetivo. Numa palavra, mesmo que o respeito não se origine a partir de uma reação sensível, este sentimento deve ser interpretado no nível da sensibilidade; quer dizer, a sua atuação ou manifestação deve ser sempre sensível.

Tendo em vista que o objetivo não é o de “indicar *a priori* a causa [den Grund] a partir da qual a lei moral produz em si um móbil [Triebfeder] mas, na medida em que ela o é, o que ela efetiva [...] no ânimo” (*KpV*, A 128), Kant afirma que, na medida em que a consciência da lei da moralidade é o fundamento de determinação subjetivo da vontade, ela produz um efeito negativo, ou um sentimento de dor, e um positivo, ou um sentimento de prazer, sobre a sensibilidade do ser racional humano.

Este efeito negativo que a consciência da lei moral causa sobre a sensibilidade pode ser denominado um sentimento de humilhação<sup>131</sup>. Em outras palavras, a consciência da lei moral, pelo seu caráter obrigante, produz um efeito negativo sobre a faculdade da sensibilidade quando exclui a influência das inclinações sensíveis sobre a vontade, produzindo um sentimento de dor ou de desprazer, na medida em que o homem não pode pretender satisfazer as suas inclinações e interesses empíricos:

---

<sup>131</sup>- Neste sentido, Kant afirma que “a lei moral enquanto fundamento determinante [subjetivo] da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor”. Cf. *KpV*, A 129.

“Enquanto vontade livre –por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei” (*KpV*, A 128).

Então, como a **vontade humana encontra-se** por assim dizer **numa encruzilhada**, em que não sabe se o fundamento de determinação subjetivo será um interesse empírico e as inclinações ou a consciência da lei da moralidade, deve haver uma auto-coerção: “Este sentimento, enquanto *submissão* a uma lei, isto é, enquanto mandamento (o qual, para um sujeito afetado sensivelmente, anuncia coerção), não contém nenhum prazer mas como tal contém, muito antes, um desprazer na ação” (*KpV*, A 143).

Contudo, Kant afirma que a partir deste efeito negativo nós “não podemos conhecer [...] a força da lei prática pura enquanto móbil”. Então, como a lei moral “é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade”, esta lei também produz um efeito positivo que não é de origem empírica, mas é “produzido por uma causa intelectual”:

“Aquilo cuja representação, enquanto *fundamento determinante de nossa vontade*, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de *respeito*” (*KpV*, A 132).

Com isso, talvez pudéssemos afirmar que o efeito positivo causado pela consciência da lei moral, na medida em que esta é o fundamento de determinação subjetivo da vontade, está relacionado à consciência da atividade autolegisladora ou da autonomia da razão prática pura, pois Kant afirma que “ a lei [...] também inspira [o] respeito”. Ou seja, este efeito positivo só “surge” quando o ser racional humano reconhece que aquele princípio que, antes, anunciava um dever incondicional e uma submissão coercitiva passa a indicar, agora, a capacidade autolegisladora ou autônoma do ser racional humano. Trata-se do mesmo princípio que, do ponto de vista prático, anuncia agora a capacidade livre do homem de determinar-se a agir por um princípio de que ele é co-autor devido a sua racionalidade.

Por isso “o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é a sua única causa, pode [...] chamar-se [...] *auto-aprovação*” (*KpV*, A 143), quer dizer, a lei também inspira um sentimento positivo que indica a atividade autolegisladora da razão prática pura. Kant não tematiza muito o efeito positivo exercido pela consciência da lei da moralidade sobre o sentimento devido a sua preocupação que o respeito seja confundido com um sentimento qualquer, quer dizer, com um sentimento de origem empírica. Aliás, a preocupação kantiana não é só a de que o respeito seja confundido com um sentimento qualquer, mas com o fato de que se interprete este sentimento como sendo a **condição** do reconhecimento do princípio moral.

Ao comentar estas dificuldades da concepção kantiana do sentimento de respeito, Beck aponta para o fato de que Kant evita chamar o respeito um sentimento de prazer, bem como tão somente de sentimento. Por outro lado, ele afirma também que Kant faz parecer com que o respeito seja entendido mais como um sentimento de desprazer do que de prazer: “Kant nunca diz explicitamente que existe um componente prazeroso no respeito, e, de fato, ele geralmente faz parecê-lo mais desprazer do que prazer”, e, um pouco mais adiante, que “para evitar a noção de que o respeito seja um sentimento sensível experienciado passivamente, Kant parece hesitar não apenas chamá-lo de prazer mas mesmo chamá-lo de sentimento”<sup>132</sup>.

O perigo, segundo Beck, consiste em confundir o lugar sistemático do sentimento de respeito, ou seja, consiste em considerar o efeito positivo ou o prazer que surge da consciência do princípio da autonomia como o fundamento de determinação subjetivo da vontade. Ao contrário disso, como veremos a seguir, o sentimento de prazer que surge da consciência da capacidade autolegisladora do ser racional humano só pode ser um efeito da consciência da lei moral sob o sentimento. Além disso, também o sentimento de prazer que surge no cumprimento do dever moral só pode “acompanhar” o agir moral, porque, de repente, pode-se confundir o prazer que surge na realização do agir moral justamente com o fundamento de determinação subjetivo da vontade. Ora, tanto o sentimento de prazer que surge da consciência do princípio da autonomia, como

---

<sup>132</sup>- Beck, op. cit, p.220. Tradução minha, no original: “Kant never says explicitly that there is a pleasurable component in respect, and, indeed, he generally makes it appear more unpleasant than pleasant [...]. To avoid the notion that respect is a sensuous feeling passively experienced, Kant seems hesitant not only to call it pleasure but even to call it feeling”.

o que pode acompanhar o agir moral, ambos, pressupõem a consciência da lei moral como o fundamento de determinação subjetivo da vontade.

Então, mesmo que Kant descreva o mecanismo pelo qual o sentimento de respeito se instala, por assim dizer, na sensibilidade do ser racional humano, esta descrição, além de ser secundária, só pode ser tratada simbólica ou analogicamente, pois este sentimento não se origina no nível empírico e, ademais, ele mesmo afirma que o modo como a lei produz um móbil é incompreensível.

Assim, tendo em vista que o sentimento de respeito é autoproduzido e resulta do reconhecimento da nossa capacidade autolegisladora enquanto somos seres racionais, fica claro que ele só pode ser integrado à solução kantiana da motivação moral porque ele é um produto da razão pura prática. Numa palavra, o respeito resulta do reconhecimento da capacidade humana de determinar-se a agir por um princípio de que ele é co-autor devido a sua racionalidade. Com isso, podemos dizer que o objeto deste sentimento é a nossa capacidade autolegisladora enquanto seres racionais; ou ainda, enquanto lei auto-imposta, a lei moral é produto de uma autolegislação racional e autônoma.

Com efeito, o objeto do respeito só pode ser a lei moral, na medida em que esta lei expressa o princípio da autonomia da vontade que consiste, por sua vez, “na propriedade da vontade de ser lei para si mesma”. Por isso, Kant afirma na *GMS* que só pode ser objeto de respeito aquilo que designa uma atividade da vontade e nunca um efeito de uma ação, isto é, aqueles princípios que não dependem de qualquer condição exterior à própria vontade para determiná-la é que podem ser objeto de respeito. Ora, o único princípio que determina a vontade independentemente de condições exteriores é, segundo Kant, o princípio da autonomia da vontade.

Além disso, na medida em que o princípio da autonomia “não manda nem mais nem menos” do que o imperativo categórico, ou seja, como o imperativo categórico consiste no princípio da autonomia aplicado aos seres racionais humanos, da mesma forma, somente este imperativo pode estar vinculado, embora indiretamente, ao sentimento de respeito. Isso serve para mostrar que os imperativos hipotéticos nunca podem ocasionar ou vincular-se ao sentimento de respeito, porque estes princípios dependem sempre dos efeitos ou dos resultados de uma ação, ou seja, expressam apenas uma necessidade prática *condicionada*.

Cabe lembrar que a idéia de obrigação -em agir por dever- e do imperativo categórico são conseqüências do reconhecimento, pelo ser racional humano, da necessidade e da universalidade do princípio da autonomia da vontade. Portanto, não é o respeito que faz com que o homem esteja obrigado a agir pela lei moral, mas, ao contrário, é o princípio da autonomia da vontade que faz com que o ser racional humano esteja obrigado a agir por dever, na medida em que esta legislação é dada pela própria vontade. E por tratar-se de uma autolegislação e de uma atividade livre da vontade é que se tem respeito.

O respeito não pode ser a condição do reconhecimento pelo ser racional humano da obrigatoriedade e da necessidade da lei da moralidade, haja visto que o respeito é um sentimento, logo não importa se a sua origem é diferente de todos os outros sentimentos. Se o sentimento de respeito fosse a condição do reconhecimento do caráter obrigatório da lei moral, a posição kantiana estaria no mesmo nível das teorias empiristas da moralidade.

Ora, esta questão nos conduz novamente ao problema da motivação moral, ou seja, ao problema de saber qual é, de fato, a figura que desempenha o papel do móbil moral dentro da filosofia prática kantiana, a saber, a lei moral ou o sentimento de respeito. Este problema é um dos mais discutidos na literatura sobre a filosofia prática kantiana, pois se Kant afirma, por um lado, que “o essencial de todo o valor moral das ações depende de *que a lei moral determine imediatamente a vontade*” (*KpV*, A 126), por outro, lemos, em outro trecho, que o “respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável móbil moral [*moralische Triebfeder*] ” (*KpV*, A 139).

Esta questão, a saber, se a consciência da lei moral é suficiente para a determinação subjetiva da vontade humana ou se é necessário introduzir o sentimento de respeito pela lei moral, é conhecida na literatura como o problema do ceticismo motivacional, diferentemente do ceticismo de conteúdo. Mas antes de tematizar o lugar sistemático e o peso teórico do respeito e apontar para uma possível solução, cabe introduzir alguns comentários desta ampla discussão contemporânea sobre a motivação moral dentro da ética kantiana.

### 3.3. O problema do ceticismo motivacional

No seu artigo “*Skepticism about practical reason*” Christine Korsgaard distingue duas formas de ceticismo em relação à razão prática, que são o ceticismo motivacional e o ceticismo de conteúdo, sendo que enquanto o primeiro diz respeito à dúvida da razão prática enquanto móbil, o segundo consiste na dúvida sobre se a razão prática fornece algum conteúdo ou princípio para a deliberação e escolha. O debate deste artigo se move em função da seguinte questão:

- o problema do ceticismo motivacional é um problema filosoficamente relevante ou ele só tem importância para a psicologia moral, isto é, esta questão é um problema filosófico e relevante para a fundamentação da ética? Ou seja, o ceticismo moral consegue “refutar” o fundamento da moral, vale dizer, se e como o ceticismo motivacional é dependente, de alguma maneira, do ceticismo de conteúdo?

Korsgaard pretende mostrar neste artigo que o ceticismo motivacional não tem uma força independente, visto que ele está sempre baseado no ceticismo de conteúdo. Por conseguinte, segundo ela, o ceticismo motivacional deve acarretar sempre em um ceticismo de conteúdo. Para mostrar isso, ela faz uso do conhecido argumento de Hume exposto no *Tratado sobre a Natureza Humana* de que a razão prática é e deve ser a escrava das paixões.

Assim, para que possamos discutir e entender melhor qual é a relação entre essas duas formas de ceticismo e em que sentido há uma relação de dependência do ceticismo motivacional em relação ao ceticismo de conteúdo, é indicado expor brevemente a posição de Hume sobre o papel que a razão prática tem na esfera da moralidade.

### 3.3.1. O ceticismo de Hume

Na seção „Dos motivos que influenciam a vontade“<sup>133</sup> no *Tratado sobre a Natureza Humana* é afirmado que a razão atua em juízos demonstrativos e de probabilidade, ou seja, em juízos analíticos e matemáticos e em juízos teóricos acerca da natureza: „o entendimento se exerce de dois modos diferentes, conforme julgue por demonstração ou por probabilidade, isto é, conforme considere as relações abstratas entre nossas idéias ou as relações entre os objetos, que só conhecemos pela experiência“ (*Tratado*, p. 449).

Daqui segue-se a tese de Hume, segundo a qual a razão não pode consistir em um móbil ou motivo capaz de determinar a vontade ao agir, pois a sua tarefa se restringe à descoberta da verdade ou da falsidade, as quais

„consistem no acordo e desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais* (...). Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos (...). É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão“ (*Tratado*, p.498, § 9).

Enquanto a razão tem uma função representacional para Hume, a paixão consiste „em uma existência original“, a qual não „contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra“ (*Tratado*, p. 451, § 3). Cabe à razão descobrir a verdade ou a falsidade de juízos analíticos e sintéticos, nos termos kantianos. Por outro lado, como „é a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto“, „o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela“ (*Tratado*, p. 450, § 3).

Isso significa que a razão, na esfera da filosofia prática humeana, se restringe a uma função teórica e instrumental, ou seja: esta faculdade deve determinar a relação meio-fim para garantir a realização do objeto apetecido, sendo que o impulso, na verdade, não se origina na razão, mas na expectativa de sensações de prazer ou de desprazer decorrente da realidade do objeto.

---

<sup>133</sup> - *Tratado*, Livro II, Parte III, Seção III, p. 448.



Então, como a razão não pode ser um impulso para a vontade porque ela tem uma função meramente teórica e instrumental, a outra tese de Hume é a de que esta faculdade também não pode „se opor à paixão na direção da vontade“ (*Tratado*, p. 449, §1), porque, segundo ele, „nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade“ (*Tratado*, p. 451, § 4).

Em resumo, a razão tem como tarefa no âmbito da filosofia prática “direcionar” ou guiar a vontade na medida em que ela determina os meios para alcançar ou satisfazer os fins da vontade, isto é, em “desperta[r] uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão, ou [em] descobri[r] a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer” (*Tratado*, p. 499, § 12).

Ora, como a faculdade responsável pelos juízos e motivos morais não é a razão na teoria humeana, esta só pode ser o sentimento. De fato, segundo Hume, como “a moralidade é [...] mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão [...] suave que tendemos a confundi-lo com uma idéia” (*Tratado*, p. 510), é o sentimento que *constitui* a base da moralidade. Não somente para ele, como para outros moralistas britânicos, o sentimento moral consiste na figura responsável pelos juízos e motivos morais, sendo que como “a razão é totalmente inativa, [esta faculdade] nunca pod[e] ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou [o] sentimento moral” (*Tratado*, p. 498, § 10). De fato, a razão, segundo ele, é uma faculdade inativa no sentido de que ela „não pode produzir [e impedir] nenhuma ação nem gerar nenhuma volição“ (*Tratado*, p. 450, § 4).

Esta tese de que, por um lado, a razão é uma faculdade “inativa” e, por outro, de que a moralidade depende do sentimento moral, ou, como ele diz, da percepção de peculiares sensações, resultou na concepção humeana de que a “razão deve ser a escrava das paixões” (*Tratado*, p. 451, § 4). Ou seja, como a razão, segundo ele, nunca pode „exercer uma influência original sobre a vontade“ (*Tratado*, p. 451, § 4), a sua única tarefa, no âmbito da filosofia prática, é estar a serviço das paixões.

Com efeito, o sentimento moral não consiste apenas na figura responsável pela motivação, mas também cumpre uma função epistemológica de estabelecer as

distinções morais, ou seja, diferenciar ações morais de ações imorais; vale dizer, é mediante esta capacidade do sentimento ou da consciência moral que é possível julgar moralmente<sup>134</sup>. Assim, a tese de Hume é a de que “as impressões distintivas, que nos permitem conhecer o bem ou o mal morais, não são senão dores e prazeres *particulares*” (*Tratado*, p. 510).

Não obstante o sentimento constitua a faculdade-base da moralidade na concepção de Hume, ele afirma que estas sensações que determinam o moralmente bom se manifestam de uma forma peculiar. Assim, ao tentar escapar de um subjetivismo ou relativismo em termos de valores, ele assevera que

“ter o senso da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso” (*Tratado*, p. 510-511, § 3).

De fato, podemos perguntar o que significa este modo peculiar de „sentir“ o moralmente bom, ou seja, como ele se manifesta na verdade (ou de que modo esta sensação do bem moral se diferencia dos demais sentimentos), pois ao afirmar que o sentimento moral se distingue dos outros sentimentos pelo modo pelo qual ele se manifesta e que se tratam de peculiares sensações, parece-nos que Hume pretende escapar desta objeção de um relativismo ou subjetivismo. Tendo em vista que o critério moral é subjetivo e empírico, pois é um sentimento, este sempre será dependente da subjetividade que o experiencia, logo poderá ser, no máximo, válido de uma forma geral, mas nunca poderá servir de regra universal e necessária, válida para todo ser racional.

Esta tese, a saber, de que o sentimento constitui no fundamento das decisões e motivações morais, pode dar a entender que Hume sustenta uma moralidade baseada em interesses egoístas, ou seja, na busca da felicidade própria. Contudo, ele afirma que a natureza humana é constituída por certos princípios antropológicos fundamentais, os

---

<sup>134</sup> - *Tratado*, Seção II, Livro III, Parte I.

quais são “certos instintos originalmente implantados [...tal como] o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal” (*Tratado*, p. 453). Estes princípios antropológicos, a saber, a simpatia e a compaixão, são princípios que os homens possuem originalmente, os quais têm a função de comunicar os sentimentos e afetos alheios. Em uma palavra, os princípios da simpatia e da compaixão designam uma disposição ou capacidade natural e desinteressada da natureza humana, fazendo com que os homens tenham interesse pela felicidade dos outros.

Um problema que surge da leitura dos textos humeanos se dirige ao problema da (in)compatibilidade entre natureza e liberdade. Pois se Hume defende que o homem age de acordo com as suas paixões, buscando o prazer e evitando a dor, de tal modo que, como ele afirma, é possível prever o comportamento humano a partir do hábito e das relações de causa e efeito, parece não haver espaço para a liberdade. De fato, o único conceito de liberdade compatível com a teoria de Hume é o conceito empírico de liberdade, ou seja, a consciência empírica que o homem tem da sua capacidade de escolha. Por outro lado, se Hume pressupõe a existência de instintos originários na natureza humana, também neste caso a sua teoria cairia em um determinismo moral.

Se esta é uma hipótese correta de leitura, surge ainda a questão adicional que é o de saber como se resolve o problema do aperfeiçoamento moral. Com efeito, se não há liberdade no sentido absoluto, digamos assim, como a capacidade de agir independentemente das influências empíricas, o homem está determinado a agir conforme a sua natureza? Ou seja, o homem já nasce bom ou mau e não há espaço para pensar na mudança de caráter, nem mesmo no aperfeiçoamento moral do indivíduo, de um povo, de uma nação, da humanidade, etc.

Tendo em vista que o objetivo deste texto não é tematizar exhaustivamente a teoria de Hume<sup>135</sup>, vale mencionar que a razão prática nunca poderia servir de móbil numa teoria como a de Hume pelo fato de que este autor entende que a razão tem uma função exclusivamente teórica e instrumental, isto é, como ele não concede à razão uma função prática genuína<sup>136</sup>, esta faculdade obviamente não pode servir de móbil para a vontade. Assim, voltando ao problema do ceticismo motivacional, Korsgaard afirma que:

---

<sup>135</sup>- As críticas de Kant à posição de Hume serão tratadas a seguir.

<sup>136</sup>- Parece-me que a dificuldade principal para interpretes de Hume, que defendem a tese de que o papel da razão prática não é meramente instrumental, ou seja, uma função que, na verdade, é estritamente teórica (descoberta dos meios apropriados para alcançar os fins desejados), consiste em dar conta do

“Os argumentos de Hume contra um emprego mais amplo da razão depende da própria concepção de Hume sobre o que a razão é – isto é, sobre que tipos de operação e julgamento são racionais. O ceticismo motivacional dele (ceticismo sobre o escopo da razão como um motivo) é inteiramente dependente do seu ceticismo de conteúdo (ceticismo sobre o que a razão tem a dizer sobre escolha e ação)”<sup>137</sup>.

Sendo assim e tendo em vista que o ceticismo motivacional é dependente do ceticismo de conteúdo, ou seja, como a dúvida em relação ao papel da razão enquanto móbil está fundada na dúvida em relação à função da razão enquanto capacidade prática, a saber, a de ser capaz de estabelecer os princípios práticos, bem como capacidade de reconhecer o bom e o mau, segue-se daí que o problema da motivação moral não pode ser, segundo Korsgaard, meramente psicológico, mas deve fazer parte da questão mais geral da fundamentação da moralidade. Com efeito, a resposta dela parece sustentar que o ceticismo motivacional não pode ser **totalmente** separado do ceticismo de conteúdo.

Se agora prestamos atenção ao que Kant afirma na *KpV*, parece-nos que a resposta dele vai também nessa direção, pois nesta obra é afirmado que o móbil moral depende e está intrinsecamente vinculado ao reconhecimento a priori da obrigação moral. Visto que a “lei moral torna-se um móbil” e “efetiva [algo] no ânimo”, a saber, por meio do sentimento de respeito, nós não podemos separar tão rigidamente o conteúdo e o móbil moral. Isso quer dizer, então, respondendo àquelas perguntas acima, que o ceticismo motivacional não pode ser considerado somente um problema de psicologia moral, pois justamente a *KpV* sustenta que a realidade da razão pura prática depende de que ela se torne um móbil ou um fundamento de determinação subjetivo da vontade.

O problema consiste, mais uma vez, em identificar o lugar sistemático do sentimento moral e, por conseguinte, da motivação moral no todo do edifício da fundamentação da moralidade kantiana, eis que Kant não pode admitir uma figura

---

problema metafísico acerca da possibilidade da liberdade, ou ainda, da (in)compatibilidade entre natureza e liberdade.

<sup>137</sup>- Korsgaard, p. 314. Tradução minha: “Hume’s arguments against a more extensive practical employment of reason depend upon Hume’s own view about what reason is – that is, about what sorts of operation and judgment are “rational”. His motivational skepticism (skepticism about the scope of reason as a motive) is entirely dependent upon his content skepticism (skepticism about what reason has to say about choice and action)”.

empírica como móbil moral. Mas antes de tentar encontrar uma resposta plausível e coerente para este problema, faz-se necessário ver como Kant resolve o problema de qual é, na verdade, o móbil moral, a saber, o sentimento de respeito ou a consciência da lei.

### 3.4. O móbil moral em Kant

A questão de saber qual é o móbil moral na teoria moral de Kant consiste em um dos problemas centrais na discussão contemporânea sobre a filosofia prática deste autor, sendo que a grande maioria dos intérpretes da filosofia moral kantiana sustentam que o sentimento de respeito não pode ter nenhuma função motivacional.

Ao tematizar um tópico específico do amplo debate sobre o respeito, Mccarty<sup>138</sup> afirma que este sentimento deve ser interpretado como respondendo a questão sobre a motivação moral. Ao contrário da sua posição, há a interpretação intelectualista da motivação moral kantiana. Nesta via de interpretação, enquanto há alguns comentadores que negam qualquer função motivacional ao sentimento de respeito<sup>139</sup>, outros afirmam que somente o aspecto intelectual deste sentimento pode cumprir alguma função de móbil moral<sup>140</sup>.

Como já foi mencionado, Kant afirma em algumas passagens que o sentimento de respeito é o móbil moral, enquanto que em outras é afirmado que a lei ou a consciência da lei moral constitui o fundamento subjetivo de determinação da vontade, não sendo necessário, portanto, admitir algum sentimento como necessário à fundamentação dos móveis das ações morais. De fato, em algumas passagens lemos que a razão prática pura determina de modo **imediate** a vontade humana e, ademais, que disso depende a própria realidade desta faculdade.

---

<sup>138</sup> - Mccarty, *Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect*, 1993.

<sup>139</sup> - Robert Wolff, *The Autonomy of Reason*, 1986; Onora O'Neill, *Achtung on Principles*, 1974.

<sup>140</sup> - Andrews Reath, *Kant's Theory of Moral Sensibility*, 1989.

É nesse sentido que lemos na *KpV* que se a razão prática pura não for um fundamento subjetivo suficiente para determinar a vontade, segue-se que a lei da moralidade é apenas uma quimera:

“o móbil [Triebfeder] da vontade humana [...] jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação” (*KpV*, A 127) <sup>141</sup>.

Para entender a argumentação kantiana de que a lei da moralidade determina imediatamente a vontade, deve-se distinguir os dois modos que o ser racional humano pode representar a si mesmo, a saber: como *phaenomenon* ou como *noumenon*. Ao representar-se como noumenon ou como se fosse puramente racional, o ser racional humano reconhece a sua independência da causalidade da natureza e a liberdade de poder agir conforme a um princípio que ele mesmo dá para si. Assim, tendo consciência de poder agir segundo o princípio da autonomia da vontade, isto é, a lei da moralidade, o homem reconhece a necessidade de agir pela representação de uma lei auto-imposta; *essa* necessidade se impõe, por um lado, por tratar-se de uma lei (agora não mais da natureza, mas da liberdade) e, por outro, por ser um princípio objetivo que ele, enquanto ser racional, determina para o seu agir.

Ao fazer o “experimento” de representar a si mesmo como se fosse apenas um ser puramente racional e livre da influência da causalidade empírica (ou da natureza), o homem não deixa de ser sensível, mas apenas abstrai-se de sua sensibilidade, reconhecendo a força obrigante da lei moral e a necessidade de agir conforme a sua autolegislação moral, ou seja, pela representação do princípio da autonomia da vontade. Dito de outro modo, o homem não pode deixar de agir pela representação de um princípio moral universal e necessário de que ele é co-autor devido a sua racionalidade, e, por isso, o ser racional (humano) é o seu próprio legislador. Isso quer dizer que o agir que não tem por fundamento o princípio formal da moralidade implica a idéia da

---

<sup>141</sup>- Kant mantém esta idéia de que a lei moral deve ser o fundamento de determinação subjetivo da vontade na *KU*. Assim, Kant escreve: “A lei moral porém é, em si mesma, suficiente e originariamente determinante em nós, de modo que ela não permite [...] procurar-nos um fundamento de determinação fora dela”. Cf. *KU*, 125/126, p. 174: Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos.

autodestruição da razão, ou seja, o homem, nesse caso, está “rejeitando” ou “negando” a sua capacidade racional pura.

Se isso é correto, então Kant parece ter o direito de afirmar que a consciência da lei da moralidade consiste no fundamento de determinação subjetivo da vontade. Em apoio à interpretação da lei como o princípio subjetivo e imediato de determinação da vontade, Beck afirma que “se a moralidade é genuína, a lei moral deve determinar diretamente nossa escolha”<sup>142</sup>. Todavia, Beck chama atenção para o fato de que Kant afirma que a própria lei é o fundamento de determinação subjetivo da vontade. Segundo Beck, a lei só pode ser um tal fundamento pela mediação ou pela “intervenção” da sua consciência. Ou seja, a lei moral só tem o seu efeito porque o homem, enquanto ser racional, tem consciência da sua capacidade autolegisladora. Logo, na medida em que o ser racional, e portanto também o ser racional humano, “tem a capacidade de agir segundo a representação de leis”, é na **consciência da lei da moralidade** que consiste o fundamento de determinação subjetivo da vontade humana.

Mas, por outro lado, parece-nos que a figura do respeito consiste no móbil moral pois Kant afirma na *KpV* que este sentimento “não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como móbil [Triebfeder] para fazer desta a sua máxima” (*KpV*, A 135). Em outro trecho, lemos também que

“o conceito de dever exige na ação, **objetivamente**, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei. E disso depende a diferença entre a consciência de ter agido **conformemente ao dever** e a de ter agido **por dever**, isto é, por respeito à lei” (*KpV*, A 144).

A partir destas evidências textuais, parece ficar claro que o problema a ser respondido com o respeito é o da motivação moral, ou seja, que este sentimento peculiar faz parte da „explicação“ da resposta ao problema da superação do hiato que há entre a compreensão a priori do princípio moral e a vontade humana. Assim, não obstante o

---

<sup>142</sup>- Beck, 1960, p. 219. Tradução minha: “if morality is genuine, the moral law must directly determine our choice”. Cf. ainda p. 219-222.

sucesso da tarefa da fundamentação de um princípio moral universalmente válido, Kant vê, já muito cedo, que a mera compreensão intelectual do que é moralmente bom não consegue mostrar **como** este saber determina **necessariamente** a vontade de um ser como o homem, o qual nem sempre age moralmente por causa da influência das suas inclinações.

Com efeito, Kant repete quase nos mesmos termos aquela passagem da *Eine Vorlesung über Ethik*, numa carta enviada a Marcus Herz, datada de 1773, a tese de que “o fundamento supremo da moralidade (...) não é uma representação meramente especulativa, mas deve ter uma força motora. E, por isso, ele tem que ter, embora sendo intelectual, uma relação direta aos primeiros móbeis da vontade”. Isso mostra que a tese intelectualista da motivação moral kantiana - de que só a lei moral é suficiente para a explicação do funcionamento da razão prática pura – acaba por não se sustentar na medida em que, segundo o próprio texto, a consciência pura e a priori da lei moral não “consegue” determinar subjetivamente a vontade humana.

Na verdade, àqueles que não aceitam esta tese, ou seja, que declaram a suficiência da lei moral para responder as perguntas sobre a fundamentação e a aplicação ou efetivação da consciência moral, devem rejeitar também a solução kantiana da *KpV*; pois já o Prefácio desta obra anuncia que a prova da realidade da razão prática pura depende de que seja mostrado como a lei moral determina subjetivamente a vontade humana.

Ora, como Kant pretende resolver esta tarefa a partir das figuras do **único fato a priori** da razão e do **único sentimento de origem a priori**, as quais parecem inseparáveis<sup>143</sup> no interior do seu projeto moral, não vejo como a posição intelectualista poderia interpretar a solução da *KpV* na medida em que tal via interpretativa rejeita a função motivacional do respeito.

Para evitar interpretações equívocas da proposta kantiana não devemos tomar o sentimento de respeito, por si só, como o fundamento de determinação subjetivo da vontade, pois ele deve ser lido junto com a consciência subjetiva da lei da moralidade. A dificuldade de saber se é a consciência da lei moral ou o sentimento de respeito o

---

<sup>143</sup> - Na mesma direção da interpretação de Henrich, parece-nos que as figuras do sentimento de respeito e do fato da razão remetem uma a outra pelo fato de que, segundo Kant, “a lei moral (...) provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade” (*KpV*, A 133/134). E, numa outra passagem, ele afirma que “este sentimento (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão” (*KpV*, A 135). Ver Capítulo 3 da Analítica da *KpV*.



fundamento de determinação subjetivo da vontade pode ser esclarecida se fizermos uso daquela distinção, já mencionada neste capítulo, de que fala Beck entre os aspectos dinâmico ou conativo e o cognitivo do mesmo<sup>144</sup>. Assim, enquanto o respeito consiste no aspecto dinâmico do fundamento de determinação subjetivo da vontade, a consciência da lei moral designa o seu aspecto cognitivo.

Esta distinção possibilita uma melhor compreensão de algumas passagens dos textos de Kant, como, por exemplo, da *KpV* em que ele diz que “o respeito não é o móbil da moralidade, **mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil**” (*KpV*, A 134), e em outra da *MC* em que lemos que “**o respeito pela lei, que subjetivamente se qualifica como sentimento moral, é idêntico com a consciência do [...] dever**” (*MC*, § 464). Com estas passagens mostra-se que na consciência subjetiva da lei moral já está inscrito, por assim dizer, o sentimento de respeito enquanto aquele elemento dinâmico necessário para a efetivação do princípio da moralidade.

Com isso, desaparece a aparente contradição ou a confusão que havia em saber se é a consciência da lei moral ou o respeito que consiste no fundamento de determinação subjetivo da vontade, na medida em que a primeira expressa o seu aspecto cognitivo, enquanto que o segundo consiste no elemento dinâmico necessário para a efetivação da consciência do princípio da moralidade. A partir disso, podemos dizer o sentimento de respeito é introduzido para “reforçar” a necessidade da realização da consciência da lei moral na *práxis* humana.

Assim, tendo em vista que o sentimento moral ou o sentimento de respeito deve ser interpretado na problemática sobre a motivação moral e a efetivação da lei da moralidade, surge a pergunta **como**, de fato, funciona este sentimento, ou seja, qual é o lugar sistemático e o peso teórico desta figura em uma teoria ética que pretende ser fundamentada de modo totalmente a priori a partir da razão pura prática, logo com a exclusão de todo e qualquer sentimento ou elemento empírico como condição de possibilidade do agir moral. É exatamente por essas razões que a interpretação intelectualista chama a atenção para outras evidências textuais em que lemos, por exemplo: “o essencial de todo o valor moral depende de **que a lei moral determine imediatamente a vontade**” (*KpV*, A 126).

---

<sup>144</sup> - Beck, 1960, p. 217.

As posições intelectualistas, segundo as quais ou o respeito não pode ter nenhuma função motivacional ou que somente o aspecto intelectual deste sentimento pode ser o móbil moral, estão relacionadas ao modo de entender a relação que há entre o fundamento de determinação objetivo e subjetivo da vontade. De fato, parece-nos que a tese de que o ceticismo motivacional tem (ou não) uma força independente do ceticismo de conteúdo, é decorrente de uma outra tese que resulta do debate sobre o internalismo e externalismo moral; este debate está inserido no outro que já tratamos neste capítulo sobre o ceticismo motivacional e o ceticismo de conteúdo.

### **3.5. Internalismo e externalismo moral**

No artigo supracitado de Korsgaard são diferenciadas estas duas posições a respeito da motivação moral:

“Uma teoria internalista é uma teoria de acordo com a qual o conhecimento (ou a verdade da aceitação) de um juízo moral implica a existência de um motivo (...) para agir sob (com base) aquele juízo. Se eu julgo que alguma ação está correta, isto implica que eu tenho, e reconheço, algum motivo ou razão para fazer aquela ação (...). Sob uma teoria externalista, pelo contrário, uma tal conjunção da compreensão moral e total falta de motivação é perfeitamente possível: conhecimento é uma coisa e motivação outra”<sup>145</sup>.

O que deve ficar claro, em primeiro lugar, sobre a posição internalista é que o reconhecimento ou a consciência do princípio moral implica em um motivo ou móbil para agir de acordo com o mesmo, ou seja, no reconhecimento do bom já está inscrito,

---

<sup>145</sup>- Korsgaard, p. 315. Tradução minha: “An internalist theory is a theory according to which the knowledge (or the truth of the acceptance) of a moral judgment implies the existence of a motive (...) for acting on that judgment. If I judge that some action is right, it is implied that I have, and acknowledge, some motive or reason for performing that action (...). On an externalist theory, by contrast, such a conjunction of moral comprehension and total unmotivatedness is perfectly possible: knowledge is one thing and motivation another”.

por assim dizer, um móbil ou uma razão para agir de acordo com aquele princípio que foi reconhecido como moral.

Na verdade, o argumento de Korsgaard parece ser o de que a razão prática, se ela existe, deve ser capaz de motivar o homem ao agir moral, de modo que fica em aberto neste artigo qual é, segundo ela, o móbil moral em Kant<sup>146</sup>. Ela somente sugere que as razões pelas quais o sujeito reconhece o moralmente bom devem ser as mesmas razões capazes de motivar a ação.

Por conta disso, a posição dela parece negar qualquer função motivacional ao sentimento de respeito. De fato, faltaria agora ver como ela resolve o problema de saber se é a consciência a priori ou o sentimento de respeito que deve ser entendido como o móbil moral na concepção kantiana. Mas como não há nenhuma referência ao sentimento moral e só ao imperativo categórico, podemos dizer que esta hipótese de leitura decorre dos argumentos dela.

Não obstante ela parecer não sustentar qualquer função motivacional para o sentimento de respeito, convém chamar atenção para a possibilidade de integrar a solução kantiana numa teoria internalista moral. Com efeito, para Kant, o respeito é um efeito da consciência a priori da necessidade prática da lei moral. Assim, na medida em que o desafio de Kant é mostrar como o fundamento de determinação objetivo da vontade torna-se um fundamento de determinação subjetivo capaz de determinar o agir moral, o motivo tem que estar inserido, por assim dizer, no reconhecimento a priori da obrigação moral.

Além disso, uma dificuldade é a falta de precisão na definição do que significa um internalismo moral, a saber, se consiste na consciência de uma obrigação moral ou se significa o conhecimento de uma verdade, pois, como vimos no segundo Capítulo, a resposta a esta questão implica diferentes interpretações. Mesmo que a resposta de Korsgaard seja a de que se trata de um conhecimento ou a consciência de uma verdade estabelecida pela razão prática, podemos interpretar a premissa básica do internalismo moral como a consciência de uma obrigação ou constrangimento moral.

A crítica que o externalismo moral levanta é a de que o internalismo moral tem como consequência um determinismo moral pelo fato de que, segundo Korsgaard, o reconhecimento de um juízo moral implica um motivo para agir moralmente. Por isso, o

---

<sup>146</sup> - Korsgaard. Cf. Seções VII e VIII.

externalismo moral defende que “uma conjunção da compreensão moral e a total falta de motivação é perfeitamente possível”<sup>147</sup>.

Mas a teoria internalista parece não estar comprometida com a tese de que o móbil moral é o único e inevitável fundamento de determinação subjetivo da vontade humana, pois a consequência disso seria a negação da capacidade livre do homem. Embora o móbil esteja incluído, de algum modo, na consciência a priori da obrigação moral, isso não implica ainda que, de fato, o fundamento determinante subjetivo da vontade seja sempre e exclusivamente um móbil moral.

Se aplicarmos esta interpretação do internalismo moral, podemos dizer que 1) o sentimento de respeito só pode ser integrado sistematicamente na teoria kantiana da moralidade se ele estiver incluído na consciência a priori da razão pura prática, e 2) o respeito é considerado como o único móbil moral, não obstante a vontade possa ser determinada por móveis empíricos; o que caracteriza, na terminologia kantiana, uma ação ou conforme ao dever ou contrária ao dever. Em suma, a teoria internalista não parece negar a possibilidade de ações empiricamente condicionadas, pois isso é idêntico com negação da liberdade do arbítrio (*Wilkür*). Com efeito, esta parece ser a objeção de Americks no seu artigo „*Kant and Motivational Externalism*“:

“Se o insight intelectual em verdades morais obrigasse a ação de acordo com essas verdades, então um comprometimento pela moralidade acarretaria também um comprometimento com um determinismo intelectual”<sup>148</sup>.

Apesar de não encontrar problemas nesta objeção dos externalistas, parece-nos que a objeção de Americks aponta dificuldades, não para o internalismo motivacional, mas para a posição de Korsgaard, na medida em que na solução desta autora não fica claro qual é a figura que deve desempenhar a função de móbil moral. Tendo em vista que não parece ser o sentimento de respeito, ela poderia, mesmo assim, especificar se o móbil é a lei moral ou a razão pura prática ou o imperativo categórico, e, além disso,

---

<sup>147</sup>- Korsgaard, op. cit, p. 315. Tradução minha: “a conjunction of moral comprehension and total unmotivatedness is perfectly possible”.

<sup>148</sup>- Americks, 2006, p. 15. Tradução minha: “If intellectual insight into moral truths did compel action in accord with these truths, then a commitment to morality would bring along with a commitment to intellectual determinism”.

mostrar de que modo nós devemos entender a ligação entre os fundamentos de determinação objetivo e subjetivo da vontade, na hipótese de que ela estabelece essa diferença.

Mesmo não ficando clara a solução dela para o problema da motivação moral, Korsgaard afirma que o internalismo moral não exige que as ações humanas sejam determinadas sempre por razões morais:

„Minha especulação é que o ceticismo sobre a razão prática está algumas vezes baseado sob a falsa impressão do que requerimento internalista exige. Ele não exige é que considerações racionais sempre tenham sucesso em motivar-nos. Tudo que ele exige é que considerações racionais tenham sucesso em nos motivar na medida em que nós somos racionais“<sup>149</sup>.

Mesmo que o internalismo moral de Korsgaard e de outros intelectualistas com respeito à motivação moral não acabe por se comprometer com um determinismo moral, estas posições, as quais sustentam que o fundamento de determinação subjetivo da vontade é exclusivamente a consciência da lei moral ou a própria lei enquanto tal, não resolvem o problema da motivação moral, na medida em que não estabelecem a distinção entre o fator cognitivo e o conativo dos princípios de determinação da vontade. Ou seja, além da regra, é necessário que algum interesse faça com que a regra se torne efetiva na *práxis* empírica. Com efeito, segundo o próprio Kant, a compreensão ou a representação a priori da lei moral não contém aquela misteriosa força motora capaz de impulsionar a **vontade humana** a agir moralmente.

Com isso, a posição do internalismo motivacional e a interpretação intelectualista não se confundem ou não são redutíveis, no sentido de que parece ser possível **defender um internalismo com respeito a motivação moral**, ou seja, que a consciência a priori da lei moral fornece aquela força motora necessária para a determinação subjetiva da vontade, a saber, o respeito, **e ao mesmo tempo rejeitar a interpretação**

---

<sup>149</sup>- Korsgaard, p. 321. Tradução minha: “My speculation is that skepticism about practical reason is sometimes based on a false impression of what the internalism requirement requires. It does not require is that rational considerations always succeed in motivating us. All it requires is that rational considerations succeed in motivating us insofar as we are rational”.

**intelectualista**, segundo a qual o móbil moral ou é somente a razão prática ou o aspecto intelectual do sentimento de respeito<sup>150</sup>.

Assim, se o móbil moral não consiste nem na consciência a priori da lei moral, enquanto “único fato da razão”, nem no aspecto intelectual do respeito, voltamos a pergunta: este sentimento determina subjetivamente a vontade humana? A interpretação intelectualista, segundo a qual somente o aspecto intelectual do respeito tem uma função motivacional parece ser completamente equivocada quando lemos passagens como: “o respeito não é o móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil” (*KpV*, A 134) e em outra da *Metafísica dos Costumes* que afirma: “o respeito pela lei, que subjetivamente se qualifica como sentimento moral, é idêntico com a consciência do [...] dever” (*MC*, § 464).

A partir destas passagens, fica claro que na consciência subjetiva da lei moral já está inscrito o sentimento de respeito, logo não há como separar, a não ser para fins elucidativos, o aspecto cognitivo e o conativo inscritos no móbil moral, ou seja, esta figura do móbil moral deve conter ambos aspectos: a consciência do princípio e o “impulso” ou sentimento moral.

Sendo assim, a interpretação intelectualista, ou as que defendem a tese de que a função motivacional cabe somente à consciência da lei moral, parece equivocada porque como o aspecto intelectual do sentimento de respeito é a consciência subjetiva da lei moral enquanto efeito da sua consciência a priori. Ou seja, se o aspecto intelectual deste sentimento deve-se a sua origem a priori na razão pura prática, a pergunta acerca de qual é a força motora ou o móbil permanece sem resposta, pois a consciência do princípio a ser seguido não contém aquele elemento dinâmico ou conativo capaz de “impulsionar” a vontade ao agir.

É exatamente por isso que há a necessidade deste elemento, a saber, o sentimento, pois o fator cognitivo só mostra qual é o princípio sob o qual a ação será (ou não) realizada. Assim, este elemento dinâmico ou conativo, diferentemente do elemento cognitivo ou representacional, pode ser um interesse moral ou empírico, como já mencionamos anteriormente: se o interesse é moral, este é denominado por Kant o sentimento moral ou o sentimento de respeito pela lei moral, de modo que o interesse

---

<sup>150</sup> - Ou seja, nosso objetivo no tratamento do artigo da Korsgaard consiste em mostrar que o internalismo motivacional não implica a defesa de uma concepção intelectualista com respeito à motivação moral.

não consiste no objeto da vontade, mas na própria ação enquanto expressão do reconhecimento da moralidade.

Nas últimas linhas da *GMS* lemos que nós não podemos compreender teoricamente a necessidade prática do princípio moral, ou seja, porque “eu” devo agir pela consciência da autonomia da vontade e não por interesses empíricos. A *KpV* mantém este resultado da *GMS*, pois no capítulo sobre os móveis da vontade, Kant afirma que constitui o limite extremo de toda a investigação moral mostrar “o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade)” (*KpV*, A 128).

Logo, nós devemos sempre ter claro que a argumentação kantiana sobre a realidade da razão pura prática consiste não em um conhecimento teórico-especulativo, mas somente em um tipo de saber prático que não pode ter o mesmo status de objetividade do conhecimento teórico, na medida em que se tem presente o limite da razão; ou seja, a partir do uso teórico-especulativo a idéia da liberdade (e, portanto, de uma razão pura prática) é “somente” uma idéia possível, quer dizer, que desempenha uma função meramente regulativa.

Mesmo com a fragilidade teórica que tem a consciência da lei moral e a certeza da realidade da própria liberdade, Kant pensa que o ser racional humano e, principalmente, como ele diz, o homem honesto não duvida deste conhecimento prático tendo em vista que, segundo ele, “dever” implica “poder”.

Esta solução que acabamos de sugerir, a saber, que a figura do sentimento moral deve ser interpretada como respondendo à questão da motivação moral, só pode ser criticamente integrada à solução kantiana na medida em que se tem presente que o lugar sistemático desta figura não é mais o da fundamentação do princípio moral, mas da aplicação. De fato, resta-nos agora ver como nós podemos integrar este sentimento e o problema da motivação moral sem quebrar ou destruir o fundamento do princípio moral na razão prática pura.

### 3.6. O lugar sistemático do móbil moral

Como já foi mencionado anteriormente, é importante ter claro que o sentimento de respeito, que desempenha a função de móbil moral, não pode ser interpretado como sendo condição do reconhecimento da necessidade e da validade do princípio moral. Em outras palavras, a prova da validade e da necessidade prática da consciência a priori da lei moral deve anteceder sistematicamente a prova da aplicabilidade deste princípio. Nesta direção podemos ler uma passagem em que Kant afirma:

“se a determinação da vontade acontecer conforme à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não por causa da lei, nesse caso a ação em verdade conterà legalidade mas não moralidade” (*KpV*, A 126/ 127).

Se o sentimento de respeito não pode ser a condição do reconhecimento do caráter obrigatório da consciência moral, ele deve ser interpretado, de fato, não na discussão da fundamentação do princípio moral, mas da sua aplicação ou efetivação. Assim, mesmo que estas duas tarefas, da fundamentação e da aplicação do princípio moral, estejam necessariamente ligadas, é importante distinguí-las, pois, como já mencionamos, para provar a validade universal e necessária da lei moral Kant precisa mostrar como o homem pode ter consciência desta para poder agir moralmente. Mas a consciência a priori da necessidade prática da lei moral não implica ainda a solução do problema da aplicação da lei moral, que é o que ele busca resolver com a figura do respeito, quer dizer, a argumentação acerca deste sentimento prático vincula-se exclusivamente com a questão da efetivação da consciência da moralidade.

Assim, da mesma forma como ocorre no caso da distinção entre o aspecto dinâmico e o cognitivo do fundamento de determinação subjetivo da vontade, no qual Kant deixa para o leitor localizar o terreno da sua argumentação, também no caso desta distinção entre a tarefa da fundamentação e da aplicação do princípio da moralidade o leitor deve tomar cuidado para separar os terrenos da argumentação. Pois se, por um



lado, ele não pode admitir nenhuma figura empírica como condição do reconhecimento da lei moral, e, neste caso, não importa se é apenas o aspecto intelectual do sentimento de respeito, por outro lado, a figura do interesse e da intenção moral parecem não ser supérfluas para a concepção moral kantiana.

Para o melhor entendimento do lugar sistemático do sentimento de respeito no todo da construção moral kantiana convém localizar esse terreno da efetivação da consciência da lei da moralidade, pois quando Kant fala da aplicação da lei ele, em primeiro lugar, já pressupõe o sucesso da fundamentação deste princípio e, em segundo lugar, tal efetivação não pode ser entendida como a aplicação in concreto na práxis empírica.

Com efeito, se agora estabelecemos a distinção entre a tarefa da fundamentação e da aplicação do princípio moral, devemos ter claro que não se trata da aplicação empírica comum da vida do homem. Trata-se da tematização de uma possível aplicação *a priori*, isto é, da “aplicação em geral” da lei moral. Em analogia com a filosofia teórica, talvez pudéssemos perguntar se o respeito é um sentimento necessário para qualquer agir moral, ou seja, para determinar “ações morais em geral” ou “ações morais possíveis”.

Embora ambas as tarefas, da justificação e da aplicação do princípio moral, estejam necessariamente ligadas, a separação sistemática entre elas, mesmo que pareça artificial, resulta importante, pois para provar a validade universal e necessária da lei moral, Kant precisa mostrar como o homem pode ter acesso ou ter consciência deste princípio para poder agir moralmente. Mas isso não implica ainda o problema da aplicação da lei moral que é o que ele busca resolver com a figura do respeito, quer dizer, a argumentação acerca deste sentimento prático vincula-se exclusivamente com a questão da aplicação da lei da moralidade.

No Capítulo *Dos Móveis da Razão Prática Pura da segunda Crítica*, Kant parece argumentar nesta direção quando afirma que o sentimento de respeito “não serve para o ajuízo das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como móbil [Triebfeder] para fazer desta a sua máxima” (*KpV*, A 135). O problema da correta localização sistemática do sentimento de respeito é de importância fundamental, pois a localização errada deste sentimento certamente poderia resultar na

interpretação de que a teoria kantiana não se diferencia da de Hume e dos moralistas britânicos do século XVIII.

É exatamente por isso que Kant insiste que o sentimento de respeito deve ser interpretado como um efeito da consciência da lei moral e não como a sua causa, pois este sentimento pressupõe a consciência da lei. E é também por isso que achamos que o respeito só pode ser lido como o fundamento de determinação subjetivo da vontade se ele estiver vinculado à consciência subjetiva da lei moral.

Para evitar a localização errada do sentimento de respeito, Kant afirma no parágrafo já citado anteriormente, a saber, no primeiro parágrafo do capítulo “*Dos Móveis da Razão Prática Pura*” que o valor moral não pode depender ou pressupor sentimentos antecedentes, mesmo que seja o único sentimento que tem a sua origem na razão pura prática<sup>151</sup>. Kant é muito claro neste ponto de que não é possível pressupor um sentimento como anterior à lei moral. Seja ele de que espécie for, o sentimento só tem lugar se for concebido como um efeito da consciência da lei moral sobre a sensibilidade do ser racional humano.

Barbara Herman resume bem esta diferença entre a fundamentação e a aplicação do princípio moral com os conceitos de autoridade, a qual deve ser justificada pela origem do princípio moral na razão pura prática, e eficácia no seu artigo “*Making Room for Character*”:

“Eu penso que nós podemos concordar com Kant que a aplicação da lei moral (para nós ou para qualquer ser racional) não pode ser empírica – pois a condição da sua afirmação para ser a lei da vontade de qualquer ser racional deve ser ‘completamente a priori e independente de quaisquer dados sensíveis’ – somente se nós interpretamos esta ser uma afirmação sobre autoridade, não sobre eficácia. Isto é, a lei moral se aplica a nós, é legitimamente regulativa do nosso querer, sem considerar o estado de nossas inclinações. Esta é a condição que assegura validade universal. Mas a nossa compreensão motivante da lei moral, que eu chamaria nosso motivo moral efetivo, não necessita ser puro”<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup>- *KpV*, A 126/127. Grifos de Kant.

<sup>152</sup>- Herman, p 43. Tradução minha: “I think that we can hold with Kant that the application of the moral law (to us or to any rational beings) cannot be empirical – that the condition of its claim to be the law of the will of any rational beings must be “completely a priori and independent of any sensuous data” – only if we interpret this to be a claim about authority, not efficacy. That is, the moral law applies to us, is legitimately regulative of our willings, without regard to the state of our inclinations. This is the condition

Parece-nos que a resposta kantiana vai nesta direção na medida em que, como o sentimento de respeito é introduzido para responder a questão da motivação moral, este sentimento envolve tanto um aspecto empírico quanto intelectual; isto é, não há como responder ao problema da aplicação do princípio moral sem “apelar” para uma figura que envolva elementos empíricos ou psicológicos; tendo em vista que a vontade humana não é puramente racional, logo esta não age sempre e inevitavelmente moralmente.

Todavia, mesmo que o respeito tenha a mesma forma de manifestação de qualquer outro sentimento – pois este sentimento se manifesta empiricamente como qualquer outro, isto é, a forma de manifestação de todo e qualquer sentimento é sempre sensível-, é importante ter claro que este nível da argumentação acerca da efetivação da lei da moralidade não pode ser entendido, tal como já mencionamos acima, enquanto a aplicação empírica comum da práxis humana, mas como uma “explicação” das condições de possibilidade de uma “**aplicação a priori**”<sup>153</sup>. Ou seja, a questão consiste em saber se o respeito é um sentimento necessário para qualquer agir moral.

Embora no aspecto sensível o respeito não se diferencie dos outros sentimentos, a sua origem mostra que ele não é um sentimento patológico, uma vez que é “produzido por uma causa intelectual”, a saber, pela consciência *a priori* da lei moral. Ao tematizar a origem do sentimento moral, Kant afirma que “todo homem (como ser moral) tem [o sentimento moral] originariamente em si e embora a sua origem [seja] insondável, este sentimento se produz precisamente da maneira mais intensa, separado de todo estímulo patológico e em sua pureza, pela mera representação racional” da lei da moralidade. Em outras palavras, o sentimento moral “não é de origem empírica, senão que só pode resultar da consciência de uma lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo”<sup>154</sup>.

Deste modo procuramos finalizar as considerações sobre o tema da motivação moral arrolando os seguintes aspectos:

---

that secures universal validity. But our motivating understanding of moral law, what I would call our effective moral motive, need not be pure”.

<sup>153</sup>- Esta expressão “aplicação a priori” parece ser útil para esclarecer que não se trata de um sentimento antecedente à consciência da obrigação da lei moral, por um lado, e, por outro, que o respeito não faz parte da explicação das ações empíricas, pois este problema da aplicação empírica da moralidade cabe à *Metafísica dos Costumes*.

<sup>154</sup>- Este parágrafo refere-se aos § 399/ 400, p. 254/ 255 da *MC*.

- 1) Kant não pensa que a questão do móbil moral é secundária, de modo que a questão da motivação moral deve estar sistematicamente integrada no todo da fundamentação moral;
- 2) Isso não significa que o sentimento de respeito desempenha uma função constitutiva, isto é, o reconhecimento da validade e da necessidade da obrigação independem da atuação deste sentimento;
- 3) Mesmo assim, o respeito deve ser tratado como um efeito imediato da consciência do constrangimento moral e, portanto, ele deve ser lido junto com a figura do fato da razão, numa palavra, o respeito deve estar intrinsecamente incluído na consciência da lei moral;
- 4) O respeito designa o aspecto dinâmico ou conativo do fundamento de determinação subjetivo da vontade, isto é, o móbil ou o interesse na efetivação da consciência da lei moral.

## Apêndice

### **Kant e Henrich: sobre a *sittliche Einsicht***

Podemos dizer que o artigo de Henrich consiste em um fio condutor deste trabalho pelo simples fato de que nele encontramos uma hipótese de como tornar inteligível a experiência da consciência moral; a qual, como Kant sempre lembra, mesmo o homem comum é capaz de reconhecer. De fato, segundo este, o homem, mesmo não agindo com base no princípio moral, é incapaz de ignorá-lo.

Também não é novidade dizer que o ponto de partida de um dos escritos mais importantes da fundamentação moral kantiana é, justamente, a consciência moral própria do senso comum, tal como é exposto na *GMS*. Não obstante, sabemos também que a consciência empírica do princípio da moralidade não pode servir de base para a fundamentação da moralidade.

Com efeito, como vimos neste trabalho, a tese kantiana é a de que a consciência moral

- 1) Não pode ser fundamentada pelo uso teórico-especulativo da razão;
- 2) Não consiste em algum tipo de intuição;
- 3) Não se confunde com um sentimento e
- 4) Não pode nem necessita ser deduzida.

Mesmo assim, segundo Kant, o princípio moral pode ser imediatamente reconhecido, pois ele se manifesta como o único *fato a priori* da razão prática. Com base nisso, nosso objetivo não consiste na análise do artigo de Henrich, mas somente em fazer uso das características específicas deste tipo peculiar de saber prático que é a *sittliche Einsicht* e

ver em que sentido elas podem estar vinculadas com a solução kantiana exposta na *KpV* com a figura do fato da razão<sup>155</sup>.

A tese central do artigo de Henrich é a de que a consciência moral expressa um tipo de saber que, embora não possa ser identificado com o conhecimento teórico, tem legitimidade; de modo que tal tipo peculiar de compreensão deve servir de motivo para a revisão da teoria do conhecimento. Ou seja, o conceito de conhecimento precisa ser redefinido se nós queremos tornar compreensível a figura da consciência moral<sup>156</sup>.

Henrich afirma que, se retrocedermos na história da filosofia, a teoria platônica consiste na primeira tentativa de definir as características específicas deste tipo particular de conhecimento, tarefa essa seguida por Kant. No artigo supracitado, ele afirma que

“A questão platônica se a *areté* forma um tipo de *epistème* não significa que o conhecimento do bom deva estar subordinado a um conceito de conhecimento que fosse fixado independente da virtude. Ela conduz à tentativa de formular adequadamente pela primeira vez<sup>157</sup> um conceito de conhecimento que pudesse incluir insight no bom”<sup>158</sup>.

Tendo em vista que adjudicamos a legitimidade deste tipo peculiar de compreensão que constitui a *sittliche Einsicht*, devemos investigar os elementos estruturais que o distinguem de outras formas de conhecimento<sup>159</sup>. Isso quer dizer que esses elementos estruturais da *sittliche Einsicht* devem ser capazes de esclarecer o que significa que somente a razão prática é capaz de reconhecer a necessidade de se submeter ao princípio moral; ou ainda, que apenas o uso prático da razão consegue mostrar que e como a consciência da moral é um princípio absolutamente necessário. Com efeito, a partir da tematização desta figura da *sittliche Einsicht* fica claro em que

---

<sup>155</sup>- Contudo, é importante deixar claro que não pretendemos seguir a tese de Henrich, segundo a qual a Ontologia e a Ética estão originariamente ligadas constituindo a Filosofia Primeira. Ou seja, nosso interesse na tematização deste artigo consiste somente no uso desta figura da *sittliche Einsicht* na medida em que ela ajuda a esclarecer este modo de compreensão que é próprio da moralidade.

<sup>156</sup>- Cf. esta passagem em que Henrich afirma que “es muss deutlich sein, dass sittliche Einsicht ein Phänomen ist, dessen Eigenart und dessen Möglichkeit man nur schwer verstehen kann, ehe sie ein Motiv bei der Revision der Theorie von alle Wissen wird”. Cf. p. 224.

<sup>157</sup>- O termo em alemão é “allererst” e significa então que se trata de uma tentativa de definir um conceito de compreensão originária; ou ainda, de um tipo de saber peculiar que está dado de antemão.

<sup>158</sup>- Ibidem, p. 224: “Die platonische Frage, ob die *arete* eine *episteme* sei, will das Wissen vom Guten nicht unter einen Begriff der Erkenntnis subsumieren, der für sich schon feststeht. Sie führt zu dem Versuch, den Sinn von Wissen allererst angemessen zu fassen, nämlich so, dass er die Einsicht des Guten in sich begreifen kann”.

<sup>159</sup>- Esta passagem se refere ao seguinte trecho: “Jede Untersuchung über den Zusammenhang von Ontologie und Ethik muss sich an den charakteristischen Zügen der sittlichen Einsicht orientieren, durch die sie sich von anderen Formen der Erkenntnis unterscheidet”. Cf. p. 228.

sentido somente a razão prática é capaz de determinar a realidade e a necessidade da liberdade da vontade, entendida como princípio transcendental do agir humano.

Henrich afirma que há quatro elementos constitutivos da *sittliche Einsicht*. Um deles é o ato da aprovação do bom, o qual comentamos brevemente no primeiro capítulo<sup>160</sup>. O ato da aprovação do bom consiste em um “ato espontâneo” do sujeito em que este aprova o bom imediatamente e originariamente: algo que é evidentemente correto deve ser originariamente aprovado. Como foi afirmado anteriormente, este ato precede a tematização do conteúdo e da própria teoria moral enquanto tal; ou seja, a investigação do conteúdo do princípio moral só pode ser tematizado sistematicamente após a aceitação e a aprovação do bom como uma „existência“ legítima.

Segundo Henrich, o ato da aprovação do bom não se diferencia do reconhecimento da moralidade como algo legítimo, de modo que, mediante ele, a questão sobre a realidade da moralidade torna-se algo sem sentido na medida em que o sujeito „confirma a realidade do bom na aprovação dele”<sup>161</sup>, isto é, o ato da aprovação é “idêntico com a afirmação que o bom existe”<sup>162</sup>. Com efeito, ele deixa isso claro quando afirma que „a *sittliche Einsicht* não tem em vista o bom como uma questão de fato arbitrária. Ela não constata somente o que o bom é. Sem um ato de aprovação não há conhecimento do bom”<sup>163</sup>.

Além disso, fica claro também que a pergunta pelo direito da moralidade só pode ser compreendida se nós pressupormos tal ato da aprovação do bom como uma existência legítima. Ora, este argumento de Henrich não se distancia da posição de Beck, comentada no segundo capítulo, em que esse afirma que a pergunta pela legitimidade e pelo direito do bom, por um lado, é algo tomado como algo evidente sob o ponto de vista da fundamentação da moralidade e, por outro, trata-se de um pseudo-problema para o uso teórico da razão tendo em vista que, do ponto de vista do conhecimento, a *sittliche Einsicht* permanece sempre somente um possível pensamento que não pode ser explicado com tal instrumentário cognitivo.

Este „momento“ da *sittliche Einsicht* refere-se ao aspecto da evidência que a palavra „einsehen“ contém, ou seja, trata-se de algo, como Henrich afirma, que está

---

<sup>160</sup>- Ver p. 22.

<sup>161</sup>- Ibidem, p. 232.

<sup>162</sup>- Ibidem. Estas citações referem-se ao seguinte trecho: “ In der Zustimmung zum Guten wird ihm sein Sein vom Selbst bestätigt. Wo das Handeln dieser Zustimmung nicht entspricht, ist auch die Einsicht der Verderbnis ausgesetzt. Die Zustimmung ist also identisch mit der Affirmation, dass das Gute ist”.

<sup>163</sup>- Tradução minha: “Die *sittliche Einsicht* blickt auf das Gute nicht wie auf einen beliebigen Sachverhalt. Sie konstatiert nicht nur, was »gut« ist. Ohne einen Akt der Zustimmung gibt es keine Erkenntnis des Guten”. Cf. p. 228.

„ante os olhos“ e que se tem uma *visão* imediata e originária, sendo, portanto, um tipo de saber inegável<sup>164</sup>. Podemos, então, dizer que se trata de uma forma de conhecimento originário que deve ser pressuposto pela razão prática pura mas que, todavia, não pode ser explicado teoricamente<sup>165</sup>.

Ora, este argumento de Henrich parece uma explicitação da posição de Kant de que a consciência da lei moral “prova não apenas a possibilidade mas a realidade<sup>166</sup> [da liberdade] em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles”<sup>167</sup>. Ou seja, o ato da aprovação da moralidade como uma existência legítima implica também no reconhecimento da sua *ratio essendi*, a saber, a liberdade.

Além disso, a tese da *KpV* de que a lei moral não pode, nem necessita ser deduzida<sup>168</sup>, leva-nos a pensar que a direção do argumento de Kant é justamente a de afirmar que a consciência da lei moral expressa, através do único fato da razão, o reconhecimento originário e, portanto a priori, da obrigação moral<sup>169</sup>. Com efeito, segundo Kant, mesmo que nós não tenhamos uma intuição da lei fundamental da razão prática pura, a consciência desta lei deve ser considerada como “inequivocamente dada”, mas não empiricamente, pois esta “não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)”<sup>170</sup>.

Sendo assim, haja visto que, como Henrich assevera, “(...) não é o conteúdo, e sim a realidade do bom que é o problema da ética (...)”<sup>171</sup>, podemos ler uma outra passagem da *KpV*, a saber, que “neste assunto [a razão prática] pode sem objeção começar, e tem de fazê-lo, a partir de leis práticas puras e de sua **realidade**”<sup>172</sup> (*Wirklichkeit*); ou ainda, que “a realidade [...] de uma vontade pura ou, o que é a mesma

---

<sup>164</sup>- Este momento já foi comentado logo no Primeiro Capítulo deste trabalho.

<sup>165</sup>- Henrich, op. cit., p. 228-229.

<sup>166</sup>- No texto alemão encontramos “*die Wirklichkeit*”. Na tradução de Valério Rohden encontramos o termo “efetividade” e não realidade, Cf. *KpV*, A 82.

<sup>167</sup>- *KpV*, A 82.

<sup>168</sup>- Cf. *KpV*, A 81, onde é afirmado explicitamente que a “realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada”.

<sup>169</sup>- Todavia, é importante mencionar que este ato da aprovação da moralidade não pode ser entendido como um ato contingente ou empírico, mas deve ser tratado como sendo um “ato a priori” e necessário.

<sup>170</sup> Ibidem, A 56.

<sup>171</sup>- Tradução minha: “*Aber nicht der Inhalt, sondern die Wirklichkeit des Guten ist das Problem einer Ethik (...)*”. Cf. op. cit., p. 225.

<sup>172</sup>- *KpV*, A 79. Nesta passagem também encontramos o termo “efetividade” e não realidade na mesma tradução.



coisa, de uma razão prática pura, é dada a priori na lei moral como que mediante um *factum*”<sup>173</sup>.

Mas além deste ato a priori da aprovação do bom, Henrich afirma que um outro elemento estrutural da *sittliche Einsicht* é o da passividade na compreensão do bom. Ora, este elemento parece corresponder na teoria kantiana ao sentimento moral enquanto único sentimento que tem a sua origem a priori na razão pura prática e que está indissolivelmente ligado à consciência da lei moral enquanto fato da razão.

Henrich afirma que este ato da passividade que envolve um elemento passional ou emocional não pode ser confundido com o fundamento da aprovação do bom, ou seja, ele não é condição de possibilidade da aprovação do bom. Com efeito, ele deixa claro que a aprovação do bom “não depende [da] intensidade de uma emoção”, isto é, a “aprovação pode ter lugar sem uma reação emocional”<sup>174</sup>. Ele busca esclarecer que a *sittliche Einsicht* não é um conhecimento que afeta o sujeito do mesmo modo como uma emoção ou como um sentimento contingente e empírico. Mesmo assim, o sentimento faz parte da estrutura da *sittliche Einsicht*.

Vimos que, embora o fato da razão não possa ser confundido com o sentimento de respeito, ele deve estar inscrito nesta figura, isto é, o sentimento de respeito e o fato da razão encontram-se, como nota também Henrich, ligados sistematicamente. Com efeito, deixamos claro que nenhum sentimento pode ser condição de possibilidade do reconhecimento da validade e da necessidade prática do princípio moral tendo em vista que este sentimento manifesta-se na experiência como qualquer outro; logo, o que o diferencia dos outros é a sua causa a priori na razão pura prática.

Nesta perspectiva de leitura podemos ver como Kant resolve aquele enigmático problema, a saber, a de encontrar uma figura capaz de tornar eficiente a consciência da lei moral. Vimos que este problema é conhecido na literatura como o da motivação moral. De fato, a pretensão kantiana com o respeito é o de determinar uma figura que indique a força motora capaz de motivar subjetivamente a vontade a agir moralmente. Em outras palavras, a solução do problema dependia de encontrar uma figura que não

---

<sup>173</sup>- Ibidem.

<sup>174</sup>- Henrich, op. cit. p. 229/ 230. Este parágrafo refere-se a seguinte passagem: “ Die Billigung ist nicht von der Intensität eines Gefühles abhängig. Motive, die mich daran hindern, das zu tun, dem ich zustimmen muss, können viel stärker sein, als die Zustimmung selbst. Sie kann erfolgen, ohne dass eine emotionale Reaktion von auffälliger Intensität zu bemerken ist. Die Affirmation der Zustimmung ist von der Intensität völlig unabhängig, in der sie geschieht. Wäre sie nur ein Gefühl, so wäre das Gegenteil der Fall”. Ver também p. 229.

estivesse fundamentada empiricamente, mas que fosse capaz ao mesmo tempo de motivar a vontade humana a agir moralmente.

Mencionamos anteriormente uma passagem das *Eine Vorlesung über Ethik* em que fica clara a dificuldade do problema a ser solucionado tendo em vista que a unidade do aspecto sensível ou emocional e do aspecto intelectual constitui a pedra filosofal da filosofia moral; ou ainda, como que um princípio prático puramente formal e a priori pode determinar ou impulsionar subjetivamente a vontade humana:

„Se julgo pelo entendimento, que a ação é moralmente boa, falta ainda muito para eu realizar esta ação que julguei assim. Mas se esse juízo me leva a realizar a ação, então isso é o sentimento moral. O entendimento pode, decerto, julgar, mas dar a este juízo de entendimento uma força que faz dele um móbil capaz de determinar a vontade a executar a ação, isso é a pedra filosofal<sup>175</sup>.

Como comenta Henrich, o sentimento de respeito pela lei da moralidade consegue unificar aqueles dois aspectos da compreensão moral, tendo em vista que este sentimento tem um aspecto sensível e um aspecto intelectual. O aspecto sensível do respeito manifesta-se pela definição kantiana de que se trata de um **sentimento**, sentimento esse que é o sentimento moral; sendo que o aspecto intelectual consiste na própria origem deste sentimento, visto que o respeito é o único sentimento **gerado** ou **produzido** pela razão prática pura.

Ora, é exatamente neste contexto sistemático do argumento que devemos ler a figura do sentimento de respeito ligada à doutrina do fato da razão. Embora esta ligação necessária não seja explícita na *KpV*, as próprias palavras kantianas sobre a origem insondável e originária do sentimento moral mostram que há uma conexão necessária entre estas duas figuras tão centrais nesta obra.

Como afirma Henrich em seu artigo supracitado, a descoberta da figura do fato razão também ajudou a reconstruir e fundamentar o sentimento de respeito, o qual deve estar intrinsecamente ligado à consciência a priori da lei. Segundo ele, Kant não poderia ter formulado antes a doutrina do sentimento de respeito como o elemento dinâmico da moralidade porque ele acreditou por muito tempo que pudesse responder ao problema da motivação moral a partir da generalização do prazer sensível ou pela teoria da dignidade ou do merecimento de ser feliz.

O interessante desta “descoberta” da *KpV* foi Kant ter encontrado a solução do problema moral justamente naquilo que, para ele, representava o perigo para a filosofia

---

<sup>175</sup> - Citação segundo Christian Hamm, 2003, p. 67.

prática, a saber, no sentimento. Entretanto, como se sabe, o sentimento moral, que indica a força motora da moralidade, não é qualquer sentimento, mas o único que pode ser compatível com a concepção moral kantiana e que se caracteriza pela exclusão das inclinações e pela oposição às exigências da sensibilidade, isto é, o sentimento de respeito.

Com a introdução deste sentimento podemos “ver” também o momento da passividade enquanto conteúdo também da *sittliche Einsicht*, na medida em que o sujeito empírico também “compreende” a necessidade da obrigação em agir moralmente, pelo fato de que se trata de um princípio racional de que ele é co-autor. É neste sentido que podemos ler as passagens em que o respeito deve estar inscrito ou ligado à figura do fato da razão. No terceiro capítulo da Analítica da *KpV*, onde é tratada exatamente a questão da motivação moral, lemos que o respeito é um sentimento que se encontra “indissolúvelmente vinculado à representação da lei moral em todo ente racional finito”. E, em outra passagem, Kant afirma, quase nos mesmos termos, que o respeito é um “sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo sua forma”.

Uma possível interpretação é dizer que nós podemos reconhecer originariamente a necessidade e a obrigatoriedade da lei moral- esta consciência nós poderíamos chamar o fato a priori da razão prática – mas também nós podemos reconhecer subjetivamente a obrigação moral – esta poderíamos interpretar como a consciência subjetiva da lei moral ou o dever moral. Então, se Kant afirma que o único móbil legítimo é o respeito pela lei, isto mostra que o fato da razão também se manifesta na sensibilidade produzindo o elemento dinâmico que faltava para a efetivação da consciência da lei moral.

Se é a consciência prática da lei moral, isto é, a consciência da necessidade incondicionada ou da obrigatoriedade do princípio moral que é a única capaz de produzir o sentimento de respeito, então, mais uma vez, fica claro que a consciência intelectual que a razão especulativa pode representar não implica em nenhuma obrigação em agir moralmente. Então, na medida em que a consciência a priori da lei moral se impõe mediante o fato da razão, surge, imediata e originariamente, o sentimento de respeito, enquanto consciência subjetiva da necessidade prática da lei moral.

Vale lembrar que tanto no âmbito da introdução e exposição da tese do fato da razão, como no da abordagem do sentimento de respeito, no terceiro capítulo da Analítica da *KpV*, Kant usa o termo “*einsehen*” para referir-se a estas figuras

fundamentais da sua teoria moral. Neste sentido podemos entender esta „autoprodução“ ou „autoefetivação“ deste sentimento , pois o respeito “é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que **conhecemos** de modo inteiramente a priori e de cuja necessidade podemos **compreender** (...und dessen Notwendigkeit wir einsehen können)”<sup>176</sup>. Ora, isso mostra a importância de não confundir a noção de conhecimento com a *sittliche Einsicht*, pois é óbvio que também neste contexto da abordagem do sentimento de respeito Kant não está falando de conhecimento teórico-especulativo, mas deste tipo peculiar de “saber” ou de compreensão que é própria da moralidade.

Essa solução tem a „fraqueza“ na falta de explicação do que seja realmente esta *sittliche Einsicht*, embora nós saibamos o que esta forma de saber não consiste, como, por exemplo, num sentimento, numa intuição ou num conhecimento teórico-especulativo. Mas, por outro lado, o aspecto forte e crítico desta solução é a da manutenção dos limites da razão.

Isso significa, tal como é afirmado na *KpV*, que do ponto de vista teórico-especulativo da razão pura, a idéia da liberdade consiste apenas em um “pensamento formal, contudo essencial”, pois, “na verdade, em nada é incrementada a razão especulativa com vistas ao seu conhecimento (ihrer Einsicht), mas com vistas ao asseguramento de seu problemático conceito de liberdade, para o qual é obtida aqui realidade objetiva e, se bem que **somente prática**, todavia indubitável”<sup>177</sup>.

Com efeito, podemos mencionar vários trechos em que Kant deixa claro que a realidade da lei moral ou da consciência desta lei “não culmina [...] de modo algum numa determinação teórica das categorias e numa extensão do conhecimento ao supra-sensível”<sup>178</sup>. Se não é possível conhecer a idéia da liberdade no sentido teórico-especulativo, então podemos, pelo menos, “confirmar” a sua realidade a partir do uso prático da razão pura:

„Visto que [a razão especulativa] exigia (einschärft) expressamente considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive o nosso próprio sujeito, como válidos somente enquanto *fenômenos*, todavia recomendava por-lhes como fundamento coisas em si mesmas, portanto não considerar todo o supra-sensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo: a razão prática produz agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, para a liberdade (embora,

---

<sup>176</sup> - *KpV*, A 130.

<sup>177</sup> - *Ibidem*, A 85. Cf. ainda A 83, A 86/87, A 95-98.

<sup>178</sup> - *Ibidem*, A 8.

como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um factum o que lá meramente podia ser pensado“ (*KpV*, A 9).

Não obstante a confirmação da realidade e da necessidade prática da liberdade como uma faculdade prática seja „certificada“ pelo uso prático da razão pura, a razão teórica-especulativa é capaz de reconhecer a validade da lei moral, tal como foi exposto no segundo Capítulo deste trabalho.

Retomando brevemente este terceiro momento estrutural da *sittliche Einsicht*, Henrich afirma que o sujeito constitui-se a si mesmo também através desta forma de compreensão. Embora este ato do consentimento e da auto-compreensão do sujeito teórico seja constitutivo para a *sittliche Einsicht*, essa não pode ser confundida ou resumida na mera compreensão que a razão teórica-especulativa tem da validade e da legitimidade da lei moral<sup>179</sup>.

Podemos vincular este argumento de Henrich de que sem o consentimento do uso teórico da razão a *sittliche Einsicht* não seria possível, com aquilo que é apresentado na *GMS* e na *KrV*, a saber, que, através de tal uso da razão, o sujeito pode se representar como puramente racional. Nessa direção podemos ler um trecho da *GMS* em que Kant afirma que

„O homem encontra [...] em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, a até de si mesmo [...]: essa faculdade é a razão. A razão [...] mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível marcando também assim os limites ao próprio entendimento. Por [...] isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, como inteligência [...], não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível“ (*GMS*, Ak 452).

Podemos dizer que os termos *Insight* e *Einsicht* contêm não só aquele aspecto da evidência e da certeza imediata, mas também envolve o sentido da compreensão, do reconhecimento, da introspeção que o sujeito tem que fazer para compreender a si mesmo como livre no ato da aprovação do bom. Ora, de acordo com o texto da *GMS*, o ser racional humano tem que admitir “o seu Eu tal como ele seja constituído em si” pela razão, ou seja, “àquilo que nele [é] pura actividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente)” (*GMS*, Ak 451).

---

<sup>179</sup>- Ver o seguinte trecho: “Diese Eigenschaft, Teilwahrheit zu sein, ist ihre Stärke und ihre Grenze zugleich: Das Selbst, das sich in der Zustimmung der sittlichen Einsicht konstituiert, ist wirklich mehr als nous oder theoretisches Ich”. Cf. Henrich, op. cit, p. 230.

Contudo, tanto na *KrV*, como na *GMS* ainda não há a total clareza de que “são muito diversas as duas tarefas (die zwei Aufgaben)“, isto é, „como a razão pura pode, por um lado, conhecer a priori objetos e, por outro, como ela pode ser imediatamente um fundamento determinante da vontade” (*KpV*, A 77). Isso significa que em ambos os textos Kant talvez pensasse ser possível “explicar” a necessidade prática e a realidade da lei moral enquanto um imperativo categórico a partir da consciência teórica-especulativa da espontaneidade no ato de julgar.

Todavia, como já vimos nesse trabalho, o problema consiste em que a razão teórica não pode provar a realidade da lei da moralidade porque ela exige sempre uma intuição sensível do objeto correspondente na experiência para que seja possível um conhecimento objetivamente válido. Além disso, a razão especulativa não pode mostrar em que consiste a necessidade prática da lei moral, já que esta faculdade determina as leis do que acontece e não as do que deve acontecer. A razão especulativa pode compreender apenas hipoteticamente a validade do princípio moral, tendo em vista que se trata de uma lei, não da natureza, mas da liberdade. Mas esta compreensão intelectual de agir segundo a lei moral não “diz” nada ainda acerca da sua obrigação e efetivação em seres que não são puramente racionais, isto é, esta compreensão intelectual da lei moral não consegue satisfazer a condição da obrigatoriedade e da motivação moral<sup>180</sup>.

Por fim, o quarto ato constitutivo da *sittliche Einsicht* é o da convicção da possibilidade de agir moralmente. Segundo Henrich, o ato da convicção consiste na consciência do sujeito de “que é possível [...] estar adequado ao bom”<sup>181</sup>, ou seja, “que nós somos capazes de fazer aquilo que nós aprovamos”<sup>182</sup>. O autor destaca a importância desta convicção de que é possível realizar efetivamente a moralidade porque “a aprovação do ‘insight’ moral não garante a realização do bom”<sup>183</sup>.

Com isso, o ato da aprovação do bom deve implicar também na consciência do sujeito da necessidade e da possibilidade de agir moralmente, isto é, na consciência de que “dever é poder”, como ressalta Kant. Este aspecto da convicção na estrutura da *sittliche Einsicht* é esclarecido através de um exemplo muito citado da *KpV*:

---

<sup>180</sup> - Não vou reconstruir novamente os argumentos da III Seção da *GMS* que levam a esta interpretação.

<sup>181</sup> - Cf. Henrich, p. 231.

<sup>182</sup> - Ibidem.

<sup>183</sup> - Ibidem. Cf.: “ (...) die Zustimmung der sittlichen Einsicht garantiert noch nicht die Verwirklichung des Guten”.

„Perguntai-lhe [...] se, no caso em que seu governante sob ameaça da mesma inadiada pena de morte lhe exigisse prestar um falso testemunho contra um homem honrado, que ele sob pretextos especiosos gostaria de arruinar, se ele então, por maior que possa ser o seu amor à vida, considera possível vencê-lo. Se ele faria ou não, talvez ele não se atreva a assegurá-lo; mas que isso lhe seja possível, tem que admiti-lo sem hesitação. Portanto ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida“ (*KpV*, A 54).

Neste exemplo fica claro que, embora o sujeito possa não agir moralmente, ele tem a convicção de que lhe é possível - agir com base no princípio moral - pelo fato de que ele reconhece a priori a obrigatoriedade do mesmo. Logo, ele pode „negar“ ou se abstrair da influência dos seus interesses egoístas e, assim, tomar interesse pela ação moral<sup>184</sup>.

Dito em outros termos, essa passagem deixa claro que na convicção ou na certeza da possibilidade de concretizar ou tornar efetivo na práxis empírica o princípio da moralidade subjaz a consciência da liberdade transcendental, enquanto condição ontológica do agir moral; a qual, por sua vez, baseia-se na *sittliche Einsicht*.

Ora, apesar de que a *sittliche Einsicht* não se confunde com esta certeza empírica, este momento da convicção faz parte da fundamentação da *sittliche Einsicht*. De fato, Kant faz uso de argumentos empíricos para mostrar ou ilustrar que a sua formulação do princípio moral não consiste em algo novo ou um produto da imaginação, pois esse deve ser “comprovável” de alguma forma na práxis empírica. Nessa direção podemos ler duas passagens da *KpV* em que são usados argumentos empíricos em ligação com a figura do fato da razão. Uma delas consiste na afirmação do Prefácio da *KpV*, em que Kant coloca que a “razão pura é efetivamente prática, [e] prova assim a sua realidade e a dos seus conceitos pelo ato mesmo”<sup>185</sup>. O segundo encontra-se logo após a introdução da figura do fato da razão, onde Kant afirma que “o factum [...] mencionado é inegável”, pois

„basta desmembrar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis: então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa

---

<sup>184</sup> - Henrich introduz nesse contexto o vínculo que há entre a *sittliche Einsicht* e o problema do mal, pois a dificuldade consiste em dar conta da relação entre ter consciência moral e a convicção de poder realizar aquilo que, sistematicamente, foi aprovado como bom, e as ações que não se baseiam em motivos morais. Ver p. 231-233.

<sup>185</sup> - *KpV*, A 3. Encontramos na literatura interpretações distintas desta passagem em que é usada a palavra alemã “Tat”, em português, “ato”. Assim, por um lado, alguns intérpretes entendem que a palavra “ato” é usada como sinônimo de “feito”. De outro lado, há outros, como, por exemplo, Beck, que pensam que Kant está apontando para o fato de que o homem prova a realidade da moralidade nas próprias ações empíricas e, por isso, traduzem o conceito “Tat” por ação ou ato no sentido de uma ação empírica.

também expressar, a sua razão contudo, íntegra e coagida por si própria, além sempre a máxima da vontade, em uma ação, à vontade pura, isto é, a si própria, na medida em que ela se considera como a priori prática“ (*KpV*, A 56).

A partir destes quatro elementos que fazem parte da estrutura da *sittliche Einsicht* parece-nos que a figura do único fato a priori da razão adquire mais plausibilidade na medida em que – se não podemos **explicar** em que consiste a consciência da lei moral – é possível descrever um modo de interpretar esta forma tão singular de (auto) compreensão.

Nesta direção, a saber, de que a solução kantiana do fato da razão consegue finalmente unificar os elementos deste tipo peculiar de compreensão que é a consciência moral, Henrich afirma que - apesar das críticas e às incongruências de Kant na sua própria teoria até que ele chegasse a solução da *KpV*- este nunca perdeu de vista o caráter peculiar da *sittliche Einsicht* de modo que a sua teoria moral sempre se orientou por ela. Por conseguinte, a solução definitiva do fato da razão constitui a única solução possível e coerente, não só na perspectiva da própria fundamentação moral como também do ponto de vista do sistema crítico-transcendental<sup>186</sup>.

Mas essa solução não pode ser confundida com a de Henrich, pois ele sustenta que a partir da *sittliche Einsicht* é possível conceber um unidade originária entre a ética e a ontologia<sup>187</sup>. De fato, Kant não segue este caminho de que há tal unidade metafísica entre essas duas disciplinas, mas somente pressupõe a unidade dos dois domínios da razão, teórico e prático.

A concepção kantiana sustenta que cada domínio da razão tem autonomia em relação ao outro, de modo que na solução apresentada na *KpV* não há uma tentativa de dedução da razão prática a partir da razão teórica. Por outro lado, também o domínio teórico não pode ser derivado ou deduzido da razão prática tal como poderia ser talvez interpretado a partir de algumas passagens em que Kant afirma, por exemplo, que „o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis“ (*GMS*, Ak 453).

Não obstante nesse ponto a concepção crítica-transcendental se distancie da solução de Henrich, é importante chamar a atenção para a afirmação desse último de que o que possibilitou a nova e última resposta de Kant ao problema da fundamentação

---

<sup>186</sup>- Ver o seguinte trecho: “Kant hat den eigentümlichen Charakter der sittlichen Einsicht nicht aus dem Blick verloren und seine moralphilosophie Theorie ganz an ihm orientiert. Mit der Lehre vom Faktum der Vernunft hat sie für ihn einen Abschluss gefunden”. Cf. Henrich, op. cit., p. 235.

<sup>187</sup>- Ver Henrich, op. cit., p. 225-227.



moral foi o conceito idealista de razão, tal como esse a entende. Ou seja, a própria filosofia transcendental é a chave para a fundamentação crítica da *sittliche Einsicht*.

Isso significa, por um lado, que do ponto de vista do uso teórico-especulativo da razão a *sittliche Einsicht* consiste apenas em um *focus* imaginário, ou seja, uma idéia possível se nós queremos nos pensar como seres livres, pois “é verdade que não podemos, além de toda experiência possível dar um conceito definido do que possam ser as coisas em si mesmas” (*Prolegômenos*, A 165). Isso porque, como nós já comentamos no primeiro Capítulo, as idéias transcendentais, neste caso, a da liberdade transcendental, desempenham uma função de estabelecer „um princípio de unidade sistemática do uso do entendimento“ (*Prolegômenos*, A 162).

Ora, se nós afirmamos que esta forma de compreensão moral que é a *sittliche Einsicht* só pode desempenhar uma função regulativa do ponto de vista crítico-sistemático da razão, faz-se necessário retomar aquele conceito central do limite da razão. Como já mencionamos também, Kant estabelece a distinção entre limites e barreiras. No § 57 dos *Prolegômenos* encontramos uma explicitação exemplar, segundo a qual:

„limites (em entes extensos) pressupõem sempre um espaço, que é encontrado fora de um lugar determinado e o compreende; barreiras não necessitam disso, mas são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir uma inteireza absoluta. Nossa razão vê, entretanto, por assim dizer (*gleichsam*), ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados e se limite apenas a fenômenos“ (*Prolegômenos*, A 166/167).

Assim, mesmo que a razão teórica-especulativa seja capaz de „ver“ essas formas puras que estão além do limite do conhecimento, ela é incapaz de determinar o que sejam elas. Nos *Prolegômenos*, Kant afirma que as idéias transcendentais desempenham uma função sistemática absolutamente indispensável tanto para a fundamenção de todo possível conhecimento, como para a possibilidade de compreender ou pensar a nossa capacidade de agentes livres e responsáveis moralmente. Numa passagem desse texto, ele repete quase nos mesmos termos o que foi exposto na primeira Introdução da *KrV*, na medida em que, segundo Kant,

„a metafísica leva-nos a limites nas suas tentativas dialéticas da razão pura (que não são iniciadas arbitrariamente ou por capricho, mas têm sua razão de ser na própria natureza da razão), e as idéias transcendentais, justamente por não se poder chegar até elas, pois não se deixam realizar, servem não só para mostrar realmente os limites do uso da razão pura, mas também a maneira de determiná-los, e estes são também o fim e a utilidade desta disposição natural de nossa razão que gerou a metafísica“ (*Prolegômenos*, A 168).

Assim, o conceito de limite tem como consequência o enfraquecimento, por um lado, da figura do fato da razão enquanto *solução* para o problema da fundamentação da *sittliche Einsicht* e do princípio moral, tendo em vista que se trata apenas de um pensamento possível a partir do **uso teórico-especulativo** da razão. Mas, por outro lado, somente porque este conceito do limite estabelece esta delimitação ou demarcação do uso legítimo dos dois domínios da razão, essa mesma figura moral acaba por ganhar tanto peso teórico na tarefa de garantir a legitimidade e a realidade do **uso prático** da razão enquanto faculdade transcendental do agir moral.

Então, embora nós não possamos conhecer e determinar teoricamente estas idéias “por aquilo que podem ser em si mesmas”, “mas devemos, entretanto, admiti-l[a]s na relação com o mundo dos sentidos e conectá-l[a]s pela razão”<sup>188</sup>, a razão prática possibilita um modo de pensar esta relação entre as idéias e a nossa experiência, que aqui se refere, particularmente, à moralidade, ou seja, enquanto o princípio moral expressa um tipo de causalidade inteligível, a saber, a liberdade.

Por outro lado, se permanecemos no nível de discussão dos *Prolegômenos* (sem fazer a ligação com a *KpV*), então este modo de pensar a relação ou conexão dos dois domínios da razão é definido por Kant como um tipo de conhecimento que se dá por analogia. Ele afirma que só é possível entender este conhecimento, a saber, do limite da razão, como um conhecimento que se expressa na forma do „como se“, o qual,

“Não é, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes”<sup>189</sup> tendo em vista que „não se formava ainda nenhum conceito determinado de moralidade e de liberdade“ (*Prolegômenos*, A 176)<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> - *Prolegômenos*, A 171. É importante salientar que neste contexto dos *Prolegômenos* não está em questão a conexão estabelecida pela razão prática pura. Trata-se apenas do estabelecimento de uma ligação possível entre aquilo que Kant se refere também no Prefácio da segunda edição da *KrV*: somente o uso prático da razão pura pode, ou seja, é capaz de determinar positivamente aquele espaço vazio deixado em aberto pela razão especulativa.

<sup>189</sup> - Kant afirma na *KpV* quase nos mesmos termos que a razão, no seu uso especulativo, se encontra em “trânsito” e que “os conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa pura, que já sofreram sua crítica particular, são aqui às vezes submetidos de novo à prova, o que, aliás, não convém muito ao curso sistemático de uma ciência (...), o que, porém, aqui era permitido e mesmo necessário; porque com aqueles conceitos a razão é considerada em trânsito para um uso totalmente diferente do que ela lá fez deles. Semelhante trânsito, porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e, ao mesmo tempo, permitir observar a sua interconexão” (*KpV*, A 11/12). Essa passagem deixa muito claro 1) a necessidade do conceito de limite sob o ponto de vista do sistema crítico-transcendental, 2) que embora as idéias transcendentais possam ser pensadas em analogia com os conceitos que fundamentam o conhecimento, como, por exemplo, o conceito de causalidade, elas têm um uso completamente distinto quando empregado às formas puras e 3) a unidade da razão pode ser

Assim, mesmo que a este modo de conhecimento não possam ser dadas intuições correspondentes tendo em vista que se trata do conhecimento de formas puras vazias, no § 59 dos *Prolegômenos* fica claro que a determinação do limite consiste não em um simples pensamento ou hipótese da razão:

“Como o próprio limite é algo positivo, *pertencente* tanto ao que está no seu interior como ao espaço fora de um complexo dado, então é um conhecimento positivo real, que a razão não adquire senão estendendo-se até este limite, sem tentar, entretanto ultrapassá-lo (...). Mas a *limitação* do campo da experiência por algo, que aliás lhe é desconhecido, é um conhecimento que resta à razão neste ponto, mediante o qual ela não se encerra dentro do mundo dos sentidos, nem vagueia fora do mesmo, mas, como convém ao conhecimento do limite, circunscreve-se apenas à relação daquilo que está fora dele com o que está contido dentro do mesmo limite” (*Prolegômenos*, A 181/ 182).

A partir dessa passagem, fica claro que o conceito de limite estabelece a conexão dos dois domínios ou usos da razão. Ora, aqui neste ponto sistemático da arquitetura da razão, estamos falando do seu uso teórico-especulativo, o qual não se restringe à esfera dos fenômenos, nem pode ir além do próprio limite que a razão determinou para si. Ou seja, embora a razão teórica-especulativa possa “ver” as idéias transcendentais enquanto formas puras vazias na medida em que são problemas ou tarefas impostas pela razão mesma, ela não consegue compreendê-las. Em outras palavras, embora este uso da razão só consegue ter esta “visão” privilegiada porque ela se encontra em cima do limite, ela, todavia, é incapaz de determinar positivamente, ou ainda, praticamente, a necessidade e a realidade prática das idéias transcendentais; em particular, a idéia da liberdade prática.

Neste sentido, o uso teórico-especulativo da razão não pode ser confundido com o seu uso prático, pois somente a razão prática pura tem o direito a uma ampliação para além do limite do conhecimento. Então, mesmo que a filosofia prática se encontre sistematicamente fora da filosofia transcendental e só possa ser considerada, como é afirmado nos *Prolegômenos*, como um escólio, “esta relação reside, pelo menos, dentro dos limites da filosofia”<sup>191</sup>.

Em uma passagem do Prefácio da *KpV*, também fica explícito como é concebida essa conexão sistemática dos dois domínios da razão pelas idéias transcendentais, pois

---

entendida como a conexão dos dois domínios da mesma, sem que seja necessário procurar uma derivação de um em relação ao outro.

<sup>190</sup> - *KpV*, A 10.

<sup>191</sup> - *Prolegômenos*, A 186.

“o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctida da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”<sup>192</sup>.

Isso quer dizer que mesmo que o uso prático da razão pura não esteja inserido dentro da filosofia transcendental, ela pode ser integrada no sistema ou na arquetônica da razão. Com efeito, a idéia de que a razão constitui um sistema e não um mero agregado arbitrário é fundamental para a correta interpretação da filosofia transcendental. Kant explicita a importância desta idéia tentando enfraquecer o ceticismo que, nesse contexto, é levantado pelos defensores da posição da antítese nas antinomias da razão, sendo que

“a razão humana é por natureza arquetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e por isso permite também somente aqueles princípios que pelo menos não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir, em qualquer sistema, com outros conhecimentos” (*KrV*, A 474/ B 502).

Não obstante, como já mencionamos acima, a prova da realidade e da legitimidade que é garantida pela razão prática à idéia da liberdade transcendental (entendida, neste contexto, como faculdade prática-transcendental da vontade do ser racional humano), não pode ser vista como uma derivação ou dedução. Ou seja, tal como Henrich sustenta, Kant não pretende mostrar que a unidade da razão mantém uma relação de dependência de um uso em relação ao outro, mas apenas a pressupõe de tal modo que ambos têm autonomia perante o outro.

Por fim, cabe fazer ainda um breve comentário sobre um argumento de Henrich e que parece-nos a chave para a leitura que foi feita neste trabalho, a saber, que a solução do fato da razão e do sentimento de respeito como figuras estruturais da *sittliche Einsicht* só surgiu no momento em que Kant se deu conta de que a razão não se resume a uma faculdade lógica, mas também é capaz de determinar o princípio e o móbil para o agir moral tendo em vista que a razão prática se manifesta mediante um mandamento ou uma obrigação incondicional para todo ser racional humano cujo reconhecimento se dá de modo originário.

Henrich afirma que foi a limitação kantiana da razão à esfera do conhecimento e da lógica que impediram alguns teóricos (contemporâneos de Kant) chegar a uma solução próxima a de Kant<sup>193</sup>. Além disso, este ponto é crucial também para quem

---

<sup>192</sup>- *KpV*, A 4.

<sup>193</sup>- Henrich, op. cit, p 234. Por exemplo, Hutcheson e Clarke.

defende que a mera consciência pura e a priori do princípio moral consegue estabelecer a legitimidade e a realidade da razão pura prática, ou seja, para os defensores de que a razão especulativa ou a derivação da moralidade a partir da liberdade transcendental consegue solucionar o problema da fundamentação da moralidade. Assim, a razão pura não somente determina os princípios constitutivos do conhecimento e da moralidade, ou seja, é a fonte dos mesmos, como também consiste, ela mesma, em uma faculdade legisladora, ou ainda, capaz de executar os seus princípios.

Podemos dizer, então, que mesmo que nós **não possamos explicar** e, portanto, **conhecer** o princípio moral universalmente válido, este resultado aparentemente **negativo e insatisfatório, de um ponto de vista teórico, adquire plausibilidade e legitimidade** quando nós consideramo-nos **não apenas como seres cognoscentes, mas também como agentes morais**, o que, segundo a tese kantiana, é suficiente para esclarecer o princípio que está na base dos juízos e ações morais.

## Conclusão

O projeto kantiano de fundamentar um princípio moral universalmente válido só pode ser integrado no sistema crítico como um todo se nós o interpretarmos levando em consideração o limite da razão. Neste sentido, Kant afirma em inúmeras passagens de seus escritos que a tarefa de encontrar e legitimar um **lugar sistemático** para a determinação dos princípios da razão prática pura é **uma tarefa**, na verdade, **da razão teórico-especulativa**. Isso significa, então, à luz do conceito de limite, que nós jamais poderemos explicar, ou seja, conhecer, a lei moral e o modo do seu funcionamento, pois esta esfera da explicação, como foi mencionado neste trabalho, é a do uso teórico da razão: para que seja possível conhecer algo, é necessário que o conceito em questão faça referência a um objeto da intuição. Ora, como a lei da moralidade não corresponde a nenhum objeto na experiência possível, então não há como explicar e conhecer esta idéia.

Este é apenas um dos aspectos que foi reconstruído no Primeiro Capítulo deste trabalho, a saber: que a consciência moral implica, em primeiro lugar, a recusa de que se trata de um tipo de conhecimento teórico. Para tanto, foi necessário explicitar, mesmo que de forma superficial, o que Kant entende por “conhecimento” e por “causa empírica”. De fato, uma possível continuação desta pesquisa exigiria a investigação detalhada da Analítica da *KrV* para possibilitar uma melhor compreensão da relação entre o uso teórico, especulativo e prático da razão pura.

Apesar da superficialidade do tratamento de conceitos constitutivos do uso teórico-especulativo da razão, parece-nos que o trabalho consegue mostrar e justificar o seu próprio “trajeto conceitual”, o qual gira em torno da questão sobre como entender a fundamentação moral kantiana a partir do que ele denomina ser o único fato a priori da razão, que é a consciência a priori da lei moral. Na verdade, este trajeto parte da própria tese do fato da razão, isto é, o trabalho tem como ponto de partida a tese da realidade de um tipo peculiar de compreensão, a qual, mesmo que não possa ser explicada teoricamente, deve ser pressuposta como necessária para o uso prático da razão.

No primeiro Capítulo já apontamos a direção da argumentação no sentido de que esta compreensão própria da moralidade pode ser entendida a partir da noção de Dieter Henrich da *sittliche Einsicht*, a qual pode provocar um certo desconforto ou evidenciar alguma contradição com o uso teórico-especulativo da razão, pois este conceito de compreensão parece exigir que ele seja pensado como um tipo de conhecimento teórico. Todavia, mostramos como esta figura teórica que define um tipo de compreensão particular, que é característico da moralidade, tem legitimidade, de modo que a consciência moral não constitui em uma quimera ou ilusão, mas um tipo de saber peculiar.

Assim, como este tipo de compreensão moral não pode ser entendido como um conhecimento teórico, vimos em que sentido a filosofia prática não faz parte da filosofia transcendental, ou seja, a construção e a fundamentação dos conceitos centrais da moralidade se localizam sistematicamente fora do limite da razão. Todavia, Kant afirma no Prefácio da segunda edição da *KrV* que o conceito de limite não desempenha somente uma função negativa de limitar o conhecimento objetivo à esfera da experiência possível, mas também, e sobretudo, desempenha uma função positiva, a qual é imprescindível para a prova do direito e da necessidade prática do princípio da moralidade, qual seja a da ligação entre a esfera do condicionado e do incondicionado (ou entre o âmbito da razão teórica e do da razão prática).

De fato, haja vista que a razão teórico-especulativa mostra que o pensamento da idéia da liberdade transcendental não contradiz o conceito de causalidade da natureza, no primeiro *Capítulo* reconstruímos o argumento kantiano que mostra a não contradição no pensamento entre os conceitos de liberdade e de necessidade natural; ou ainda, que e como o ser racional humano pode representar a si mesmo a partir de duas perspectivas ou pontos de vista, a saber, como um ser puramente racional e como um ser racional sensível.

Neste contexto de discussão podemos localizar mais um aspecto do trabalho em que se mostra um possível fio condutor de investigação, que é o da tematização da função das idéias transcendentais. Apesar de que apontamos a direção do pensamento de Kant de que as idéias transcendentais desempenham apenas uma função regulativa, valeria a pena investigar o status teórico, ou seja, o que significa exatamente esta perspectiva do uso regulativo das idéias transcendentais na medida em que elas são necessárias para garantir a unidade do conhecimento.

Um outro problema pouco discutido e complexo, que não foi abordado explicitamente neste trabalho, mas que poderia ser facilmente integrado nesta discussão, consiste na interpretação do conceito de “caráter”, tal como é introduzido e apresentado na Solução da III Antinomia da *KrV*.

Enfim, se, por um lado, o Primeiro Capítulo procura salientar os aspectos sistemáticos do trabalho, mostrando em que consiste a idéia a ser defendida e como ela está integrada no sistema crítico de um modo geral a partir da **relevância da distinção entre os diferentes usos da razão pura**, a saber, a distinção entre os **domínios teórico e prático**, no Segundo e Terceiro Capítulos procuramos expor a possível interpretação de conceitos centrais da fundamentação moral kantiana.

Um dos argumentos centrais do trabalho consiste na exploração das idéias que são ou não compartilhadas na *GMS* e da *KpV*. De fato, parece-nos que na III Seção da *GMS* não há a defesa do princípio moral baseada em um argumento prático, mas teórico-especulativo. Ou seja, o argumento kantiano pode ser reconstruído sinteticamente nos seguintes termos: se o ser racional humano representa a si mesmo como um ser puramente racional, então ele reconhece a validade e a universalidade do princípio supremo da moralidade, o qual deve, então, determinar a sua vontade que não age sempre por motivos racionais. O problema, afirma Kant no final da III Seção da *GMS*, é o de que não nós podemos mostrar “donde provém que a lei moral obrigue”, de modo que resta apenas pressupor sob o ponto de vista prático a única idéia de que depende a moralidade, a saber, a idéia da liberdade.

Ora, apesar da manutenção do resultado da III Seção da impossibilidade de explicar e, portanto, de conhecer a idéia da liberdade, Kant afirma na segunda *Crítica* que nós “sabemos”, isto é, compreendemos a necessidade e a obrigatoriedade do princípio moral porque esta lei se impõe como um fato, não somente empírico, mas a priori da razão pura prática.

Esta leitura parece esclarecer em que sentido é possível sustentar tanto uma continuidade e um rompimento entre a III Seção da *GMS* e a *KpV*, isto é, ela possibilita mostrar como pode ser lida a ligação entre a III Seção da *GMS* e a *KpV*, bem como explicitar em que consiste um argumento prático, pois este é o aspecto chave para a correta interpretação da concepção kantiana da moralidade.

Vimos no Segundo Capítulo que parte das dificuldades da concepção moral kantiana resulta da falta da distinção entre as diferentes funções que o princípio da moralidade deve satisfazer, os quais constituem a explicação do que significa o aspecto



prático da argumentação kantiana, a saber: 1) o seu caráter obrigante ou coercitivo, 2) a sua função judicativa prática e 3) a sua função executiva ou motivacional. Podemos dizer que, enquanto a primeira exigência é satisfeita na *KpV* com a tese do fato da razão e a segunda é respondida na *GMS* e nos primeiros seis parágrafos da *KpV*, o terceiro elemento que faz parte da “fundamentação” do princípio supremo da moralidade é introduzido na primeira Seção da *GMS*, mas realmente solucionado no Terceiro Capítulo da *KpV*.

Ademais, tendo em vista que o fato da razão expressa a consciência de um princípio obrigante ou absolutamente necessário de um ponto de vista prático, esta prova da realidade desta lei acaba por assegurar também a realidade da sua *ratio essendi*, a saber, a liberdade transcendental.

É exatamente como forma de explicitar a unidade destes vários aspectos do princípio supremo da moralidade que o trabalho de Dieter Henrich ajuda na interpretação da figura do fato da razão. Com efeito, neste artigo Henrich mostra como estes elementos estão integrados na figura do fato da razão, possibilitando ver também como nós podemos entender o aspecto subjetivo da manifestação da lei moral com o sentimento de respeito.

Ora, como se sabe, este é, de fato, um dos problemas cruciais da ética kantiana, pois embora nenhum sentimento, seja ele de que espécie for, possa ser pressuposto para a o reconhecimento da validade e da necessidade da consciência da lei moral, este sentimento desempenha uma função sistematicamente importante na construção do “edifício” da moral kantiana. Além das dificuldades oriundas da correta localização sistemática e do peso teórico do respeito entendido como o único sentimento que é gerado ou produzido a priori pela razão prática pura, parece claro, em primeiro lugar, que ele não se confunde com o próprio fato da razão. Em segundo lugar, parece ser necessário mostrar que este sentimento está ligado à questão da motivação moral, quer dizer, esta figura deve “explicar” como o princípio objetivo da moralidade é também reconhecido subjetivamente pelo sujeito.

Com efeito, ficou claro no terceiro *Capítulo* que esta questão não é secundária para Kant, de modo que ela deve estar sistematicamente integrada no todo da fundamentação moral. Embora a questão da motivação esteja integrada na explicação dos fundamentos da moral em Kant, isso não significa que o respeito seja condição de possibilidade do reconhecimento da validade e da realidade do princípio moral. Por isso, fizemos uso da noção de uma aplicação a priori do princípio da moralidade, pois o

sentimento de respeito não faz parte da explicação da aplicação empírica da consciência da lei moral. Isso se mostra claramente pelo próprio lugar de abordagem do mesmo, a saber: logo após a introdução da figura do fato da razão em uma obra que trata, não de uma antropologia prática, mas da fundamentação moral, isto é, de uma metafísica moral.

Vale lembrar que o uso do trabalho de Henrich se restringe a explicitação da figura da *sittliche Einsicht* na medida em que ela ajuda a esclarecer como entender este tipo de saber ou de compreensão tão peculiar que caracteriza a consciência moral. Com efeito, a solução de Kant ao problema moral a partir da noção da *sittliche Einsicht* acaba sendo vista como uma unidade sistemática. Isso quer dizer que a partir deste fio condutor é possível não só acompanhar o desenvolvimento da teoria moral de Kant, como também integrar os elementos constitutivos desta forma singular de (auto) compreensão do sujeito moral.

## Bibliografia

ALLISON, H. "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis". In: *Philosophical Review* 95, p. 393-425, 1986.

\_\_\_\_\_. "Justification and Freedom in the Critique of Practical Reason". In: Förster, E. (org.): *Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum"*. Stanford: Stanford University Press, p. 114-130, 1988.

\_\_\_\_\_. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

ALMEIDA, G. A de. "Crítica, Dedução e Facto da Razão". In: *Analítica*, v. 4, n° 1, p. 57-84, 1999.

\_\_\_\_\_. "Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral?". In: *Studia Kantiana*, v. I, n° I, p. 53-81, 1998.

AMERIKS, K. "Kant's Deduction of Freedom and Morality". In: *Journal of the History of Philosophy* 19, p. 53-79, 1981.

\_\_\_\_\_. *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. "Kant and Motivation Externalism". In: Klemme, H: *Moralische Motivation – Kant und die Alternativen*. Berlin: Meiner, p. 3-22, 2006.

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

\_\_\_\_\_. "Das Faktum der Vernunft": zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: *Kant-Studien* 52, p. 271-282, 1961.

BRUM TORRES, J. C. Determinação categorial e síntese da apreensão. In: *Studia Kantiana*, nº 6/7, p. 62-82, 2008.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Revisão Técnica: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

ESTEVES, J. Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da terceira antinomia da Crítica da Razão Pura?. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 123-173, 1997.

FAGGION, A. A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana. In: *Studia Kantiana*, n. 6/7, 2008.

FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: Textos do Século XVIII, vol. I. Campinas: Editora da Unicamp, 1986.

FÖRSTER, E. (org.): *Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum"*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GUEVARA, D. *Kant's Theory of Moral Motivation*. Westview Press, 2000.

HAMM, C. V. "Moralidade – Um 'Fato da Razão'?". In: *Dissertatio*, nº 7, p. 57-75, 1998.

\_\_\_\_\_. "Princípios, motivos e móbeis da vontade na filosofia prática kantiana". In: Napoli, R. B. de., Rossato, N. D., Fabri, M. (org.): *Ética & Justiça*. Santa Maria: Pallotti, p. 67-82, 2003.

\_\_\_\_\_. "Sobre a necessidade e o limite da razão". In: Casanave, A. L. (org.): *Intuição, Conceito, Idéia*. Santa Maria: Imprensa Universitária, UFSM, p. 31-49, 2001.

HENRICH, D. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". In: Prauss, G. (org.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, p. 223-254, 1973.

\_\_\_\_\_. "The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason". In: *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Tradução: Manfred Kuehn. Harvard University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”. In: Förster, E. (org.): Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and Opus postumum. Stanford: Stanford University Press, p. 29-46, 1988.

HERMAN, B. “Making Room for Character”. In: Aristotle, Kant and the Stoics, eds. S. Engstrom & J. Whiting. Cambridge University Press, 1996.

HÖFFE, O. Immanuel Kant. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

\_\_\_\_\_. (org.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt/M.: Klostermann, 1973.

HUME, D. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. Tratado da Natureza Humana. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

KADOWAKI, T. “Das Faktum der reinen praktischen Vernunft”. In: Kant-Studien 56, p. 385-395, 1965.

KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.

\_\_\_\_\_. Crítica da Razão Pura. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. Crítica da Razão Prática. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

\_\_\_\_\_. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. Que significa orientar-se no pensamento?. In: A Paz Perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. Eine Vorlesung über Ethik. Hrsg. von Gerd Gerhardt. Frankfurt/M.: Fischer, 1990.

\_\_\_\_\_. Prolegômenos a toda Metafísica futura que se queira apresentar como ciência. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KÖRNER, S. Kant. Tradução de Ignacio Zapata Tellechea. Madri: Alianza Editorial, 1987.

KORSGAARD, C. "Skepticism about Practical Reason". Cap. 11 In: her Creating the Kingdom of Ends, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. The Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LOPARIC, Z. "O Fato da Razão: uma interpretação semântica". In: Analítica, v. 4, nº 1, p. 13-51, 1999.

MCCARTY, R. Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect. In: Journal of the History of Philosophy 31: p. 421- 435, 1993.

MUNZEL, G. F. Kant's Conception of Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement. Chicago, London, 1999.

NORTON, D. F. (org.): The Cambridge Companion to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

O'NEILL, O. Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PATON, H. J. The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

RAWLS, J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Editado por Barbara Herman, Harvard University Press, 2000.

REATH, A. “Kant’s Theory of Moral Sensibility: Respect for the Law and the Influence of Inclination”. In: Kant-Studien 80, p. 284-302, 1989.

ROHDEN, V. Interesse da Razão e Liberdade. São Paulo: Editora Ática, 1981.

ROSS, D. Kant’s Ethical Theory. A Commentary on the “Groundwork of the Metaphysics of Morals”. Oxford, 1954.

RUSCHIG, U. Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft.

RUSSELL, P. “Practical Reason and Motivational Scepticism”. In: Klemme, H: Moralische Motivation – Kant und die Alternativen. Berlin: Meiner, p. 287-297, 2006.

SCHWEMMER, O. “Das ‘Faktum der Vernunft’ und die Realität des Handelns”. In: Prauss, G. (org.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie. Frankfurt/M.: Klostermann, p. 271-302, 1996.

WOLFF, R. P. The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant’s “Groundwork of Metaphysics of Morals”. Massachusetts: Gloucester, 1986.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)



[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)