

Marcos Alberto de Oliveira

A IDÉIA DE UMA CIÊNCIA DA VIRTUDE NA METAFÍSICA
KANTIANA DOS COSTUMES

*Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof.
Dr. Zeljko Loparic.*

200517671
Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em 06/
06/2005. ✓

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. José Nicolau Heck

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol

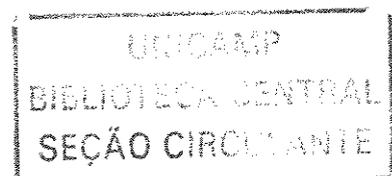
Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (suplente)

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques(suplente)

Campinas-SP
06/2005



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	UNICAMP OL 4i
V	EX
TOMBO BC	65329
PROC.	16-P-00086-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	14 00
DATA	16-P-00086-05
Nº CPD	-

Bib. id. 361498

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Oliveira, Marcos Alberto de

OL 4i

A idéia de uma ciência da virtude na metafísica Kantiana dos costumes / Marcos Alberto de Oliveira . - - Campinas, SP: [s.n.], 2005.

Orientador: Zeljko Loparic.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Ética. 3. Filosofia alemã. 4. Filosofia moderna. 5. Metafísica. I. Loparic, Zeljko-1939- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(Sfm/ifch)

Palavras-chave em inglês (Keywords): Kant, Immanuel, 1724-1804

→ Ethic
Philosophy German
Philosophy modern
Metaphysics

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Zeljko Loparic

Oswaldo Giacoia Junior

José Heck

Daniel Omar Perez

Vinicius B. de Figueiredo

Darlei Dall' Agnol

Data da defesa: 06 de junho de 2005 ✓

Marcos Alberto de Oliveira

**A IDÉIA DE UMA CIÊNCIA DA VIRTUDE NA METAFÍSICA
KANTIANA DOS COSTUMES**

*Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Zeljko Loparic.*

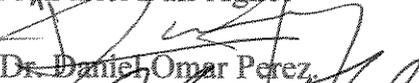
Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em 06/
06/2005. ✓

BANCA


Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)


Prof. Dr. Jose Nicolau Heck


Prof. Dr. Darlei Dall'Agno


Prof. Dr. Daniel Omar Perez


Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (suplente)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr. (suplente)

Campinas-SP
06/2005

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I - ÉTICA E RACIONALIDADE.....	17
1. A idéia de uma metafísica dos costumes e a possibilidade do conhecimento prático racional.....	24
2. Os procedimentos metodológicos empregados por Kant no tratamento dos problemas morais.....	28
2.1. <i>O ideal de perfeição lógica do conhecimento.</i>	28
2.2. <i>O método conjugado de análise e síntese na matemática.....</i>	37
2.3. <i>O método conjugado de análise e síntese adaptado à filosofia especulativa.....</i>	44

2.4.	<i>O método conjugado de análise e síntese na filosofia moral: como o conhecimento prático racional pode ter caráter apodítico.....</i>	60
3.	<i>O percurso lógico de Kant na Crítica da razão prática.....</i>	68
CAPÍTULO II - O SISTEMA DE CRÍTICA DA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA: A SEMÂNTICA DOS CONCEITOS EMPREGADOS E PRESSUPOSTOS PELOS JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI DA RAZÃO PRÁTICA.....		
1.	<i>A formulação do problema semântico da Crítica da razão prática.....</i>	74
2.	<i>Considerações preliminares sobre a abordagem kantiana desse problema.....</i>	78
2.1.	<i>Da constituição da vontade pelo imperativo categórico.....</i>	78
2.2.	<i>Da determinação da vontade pelo imperativo categórico.....</i>	83
2.3.	<i>A espontaneidade da vontade e a receptividade do arbítrio em relação à lei moral.....</i>	85
3.	<i>O problema da dedução na filosofia prática.....</i>	91
3.1.	<i>A lei moral como fundamento da possibilidade e efetividade de uma causalidade da liberdade exercida pela razão prática pura.....</i>	91

- 3.2. A lei moral como fundamento da possibilidade de uma natureza supra-sensível.....109
- 3.3. A lei moral como fundamento da possibilidade da experiência prática e dos objetos da vontade pura.....122

CAPÍTULO III - A METAFÍSICA DA NATUREZA HUMANA ENQUANTO TEORIA DA EXEQÜIBILIDADE DAS LEIS PRÁTICAS DAS DOCTRINAS DA VIRTUDE E DA JUSTIÇA (DIREITO NATURAL).....135

- 1. A concepção kantiana de ciência (*Wissenschaft*).....143
- 2. A idéia de uma genuína ciência dos costumes (*Wissenschaft der Sitten*).....151
 - 2.1. A genuína ciência dos costumes como combinação de metafísica da natureza humana, antropologia e pedagogia.....160
- 3. Excurso sobre os conceitos de obrigação (*Verbindlichkeit*) e consciência moral.....171
- 4. O fim formal, objetivo e incondicionado da razão prática pura.....179
- 5. O imperativo categórico e os princípios supremos das doutrinas do direito e da virtude.....186
- 6. A teleologia da razão prática e a metafísica especial da doutrina da virtude.....195

6.1	<i>A razão humana como um sistema teleológico ideal.....</i>	200
6.2	<i>A perfeição formal na hierarquia dos fins da razão teórica: a perfeição lógica do conhecimento teórico-especulativo.....</i>	201
6.3	<i>A perfeição formal da razão prática.....</i>	209
7.	<i>A ciência da virtude enquanto teoria da superação dos condicionamentos empíricos da natureza humana (mediante atos de livre-arbítrio dirigidos a fins materiais e objetivos da razão prática pura).....</i>	211
8.	<i>A ciência do direito (Rechtswissenschaft) enquanto teoria do direito natural (natürliche Rechtslehre), isto é, da limitação legítima da liberdade externa na relação formal entre agentes humanos dotados de livre-arbítrio.....</i>	219
8.1.	<i>O princípio universal e supremo mediante o qual se pode determinar as condições de decidibilidade das proposições teórico-práticas da doutrina do direito natural.....</i>	225
8.2.	<i>Direito privado e direito público como primeira e fundamental divisão da doutrina do direito natural.....</i>	234

CAPÍTULO IV - O PROJETO KANTIANO DE UM SISTEMA DE EDUCAÇÃO PRÁTICA EM CONFORMIDADE COM A METAFÍSICA DA NATUREZA HUMANA.....	241
1. O conhecimento prático da razão teórica: o problema da decidibilidade e validade objetiva dos juízos moral-práticos.....	241
2. A metafísica kantiana dos costumes e o problema da exequibilidade (decidibilidade) dos juízos teórico-práticos da doutrina da virtude.....	250
2.1. <i>As leis práticas da doutrina da virtude como um sistema de deveres de virtude e matéria de um sistema de educação prática.....</i>	252
3. A antropologia pragmática como teoria da execução das leis práticas da doutrina da virtude.....	260
3.1. <i>A teoria kantiana da educação prática e o sistema de deveres de virtude.....</i>	263
CONCLUSÃO.....	270
À guisa de conclusão.....	283
BIBLIOGRAFIA.....	293

AGRADECIMENTOS

É insensato e até mesmo denota uma certa soberba pensar que uma empreitada intelectual como esta possa ser realizada sem o concurso de outras pessoas e não dependa, em larga medida, de contingências que escapam ao nosso controle e que, se nos colocam em situações adversas, parecem conferir mais valor e dignidade ao esforço despendido. Não é que o autor pretenda esconder as deficiências da obra sob o manto de uma falsa modéstia. Trata-se, antes, de reconhecer a importância das pessoas que, de uma maneira ou de outra, contribuíram para o sucesso de algo que, considerado apenas como um objetivo exclusivamente meu, só deveria interessar a mim. E creio, contudo, que a principal contribuição delas foi instigar-me a realizar esse meu propósito pelo fato de justamente visarem a um fim que, transcendendo em muito as veleidades pessoais, diz respeito a todos nós, pelo menos enquanto seres dotados de razão: a verdade.

Por isso não poderia deixar de mencionar, mais uma vez e com toda admiração que tenho por ele, a pessoa do prof. Zeljko Loparic, que me orientou nesta tese e do qual, insisto em dizer, hauri as duas mais nobres virtudes que devem possuir aqueles que, como eu, gostam de enfrentar desafios teóricos, virtudes cuja falta não pode jamais ser compensada pela pura e simples competência acadêmica: a honestidade e o entusiasmo intelectuais.

Também não poderia, sem incorrer em ingratidão e vaidade pueril, deixar de lembrar de meus amigos e ex-colegas de

graduação do Curso de Filosofia da Unicamp André Itaparica, Eli Vagner e José Baracat Jr., que, como eu, prosseguem na *via crucis* do doutorado, pela rica troca de experiências (acadêmicas, intelectuais e de vida), pelo apreço que tenho por eles e, sobretudo, pelo estímulo recíproco que sempre prevaleceu entre nós.

Gostaria, é claro, de agradecer a muitas outras pessoas, mas, como são inúmeras, limito-me:

Aos membros da banca examinadora (Oswaldo Giacóia, Darlei Dall'Agnol, José Heck, Vinicius de Figueiredo e Daniel Omar Perez), pela boa vontade e interesse intelectual por um trabalho que, até que seja demonstrado, pode estar destituído do mínimo valor científico.

A Capes, pelo apoio financeiro concedido por meio de bolsa de demanda social, sem a qual as contingências acima mencionadas seriam ainda maiores.

Aos professores do programa de doutorado e da graduação em Filosofia da Unicamp, aos quais devo, entre outras coisas, a minha formação intelectual.

A minha querida Danielle, pela constante troca de idéias e carinhos.

E, por fim, a minha pequena mas afetuosa família, pelo apoio moral de que tanto precisei ao longo desses anos.

Àquela que, em sua conduta, me ensinou durante toda a vida o significado da dignidade e grandeza humanas: a minha sempre presente mãe, Eunice.

ABREVIACÖES

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht - **Anthr.**
- *Der Streit der Facultäten - **Streit**
- *Die Metaphysik der Sitten - **MS**
 - *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre - **MS-RL**
 - *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre - **MS-TL**
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft - **Rel.**
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten - **Grundl.**
- *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht - **Idee.**
- *Kritik der praktischen Vernunft - **KpV**
- *Kritik der reinen Vernunft - **KrV**
- *Kritik der Urteilskraft - **KU**
 - *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft - **H**
- *Logik Jaesche - **LJ**
- *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft - **MAN**
- *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können - **Prol.**
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis - **Theorie und Praxis**
- *Über Pädagogik - **Paed.**
- *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen theologie und der Moral - **Deut.**
- *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf - **Z.e.F.**

In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unserer Betrachtung die praktische Philosophie, im Gegensatz der bisher abgehandelten theoretischen, nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte.

(Em certo sentido e para expressar-se segundo o modo costumeiro, a parte de nossa pesquisa que agora se segue denomina-se filosofia prática, em contraposição à teórica até aqui tratada. Minha opinião, porém, é que toda filosofia nunca deixa de ser teórica, na medida em que lhe é essencial limitar-se a perscrutar e apenas examinar continuamente o que é o seu objeto imediato de investigação, mas não dar preceitos. No entanto, tornar-se prática, dirigir as ações, transformar o caráter são velhas pretensões a que ela, em amadurecido conhecimento, deve finalmente renunciar.)

Die Welt als Wille und Vorstellung

Arthur Schopenhauer

Introdução

Desde pelo menos Spinoza, a filosofia mantém a pretensão - talvez arrojada - de erigir uma ética como ciência rigorosa dos costumes. Enquanto conhecimento apodítico, ela deveria congrega um corpo de proposições efetivamente demonstradas e sistematicamente articuladas a partir de princípios seguros *a priori*, um saber, portanto, a ser buscado e exposto à maneira como os geômetras procedem com seus problemas e teoremas. Para muitos, contudo, esse ideal de uma *Ethica more geometrico demonstrata* parece oscilar entre as desmesuradas aspirações humanas e o inatingível e irrealizável segundo a natureza das coisas. Já Aristóteles recusava o *status* de ciência a toda filosofia prática, que, não tendo que lidar senão com as ações humanas, fatos particulares sobre os quais imperam a contingência e o acaso (ARISTÓTELES, 1983, 1107a), deveria se contentar com o verossímil e o meramente provável, até porque, diz ele, não se deve esperar de um disciplina mais rigor do que ela comporta. Pois, segundo o estagirita, a ética ocupa-se de coisas que são geralmente tais, coisas capazes de serem de outro modo, e não devemos esperar dela a consecução de

demonstrações perfeitas, possíveis numa ciência que, como a matemática, opera com coisas que o são necessariamente (Ética a Nicômacos, 1094 b, 11-27)

De qualquer forma, a polêmica acerca do caráter apodítico ou não dessa desejável mas duvidosa ciência dos costumes, que parece se arrastar até os dias atuais, se cristalizou na consciência moderna como uma inquestionável exigência de fundamentação. Pois, se mesmo para a matemática, considerada até hoje o conhecimento por excelência, paradigma de clareza, precisão e rigor, requer-se uma fundamentação, apesar de fora do seu domínio reinarem apenas confusão e incerteza, a ética está longe de ter o privilégio de dispensá-la. A tarefa de fundamentar o conhecimento prático, porém, encontra pela frente uma série de dificuldades que, de um modo geral, se fazem sentir no fato de a ética, ao contrário das disciplinas teóricas, ocupar-se com um tipo muito peculiar de proposição, aquelas que, sendo meros enunciados de dever-ser, não são suscetíveis de decisão quanto ao seu valor de verdade. Ao passo que as proposições teóricas são enunciados sobre o que é, ou seja, proposições declarativas (descritivas), as proposições morais são máximas que, embora apenas expressem as regras gerais e princípios subjetivos de ações efetivamente praticadas (costumes), aspiram, sob a forma de imperativos e em virtude de sua pretensão de universalidade e necessidade (pretensão que as máximas encerram apenas na medida em que constituem um conhecimento prático, isto é, enquanto podem se impor à consciência de quem as adota) à condição de preceitos de conduta válidos objetivamente e até mesmo à evidência de leis práticas, isto é, de princípios determinantes *a priori* da vontade. Com base em enunciados desse tipo, por exemplo, procura-se justificar racionalmente certas ações ou propor

alguma solução para o não raro conflito de interesses que marca a vida humana. Tal peculiaridade, pois, exige no mínimo cautela e circunspeção em torno das questões morais, de modo que, por mais cômodo e sedutor que pareça, não é o caminho mais seguro tratar a ética da mesma maneira que as ciências teóricas, mesmo que se queira justificá-la racionalmente e mesmo que esta justificação deva seguir o ideal matemático de verdade.

Visto desse modo, o problema da fundamentação do conhecimento prático se apresenta como uma espécie do problema mais amplo acerca da fundamentação do conhecimento em geral e, sobretudo, como um problema de tamanha importância e tão inelutável, que, sem uma prévia determinação do que há de específico na ética que a distingue das ciências teóricas, qualquer solução dada será, no mínimo, insatisfatória¹. Assim, para se tratar apropriadamente as proposições morais (o sentido, as condições de validade etc.) e, com isso, determinar a possibilidade ou impossibilidade de uma ciência dos costumes, é imprescindível, a partir de um exame preliminar do conhecimento humano (visando a determinação dos limites e extensão do mesmo), verificar e legitimar a distinção entre o teórico e o prático segundo uma crítica ao tipo de pretensão que a razão alenta nesses dois domínios. Isso pode, ao menos, propiciar o esboço de um método que seja, além de adequado, suficientemente fecundo para traçar as diretrizes gerais de uma fundamentação do conhecimento moral bem como

¹ Sobre esse tópico, em particular sobre a relação entre Ética e Ontologia na filosofia antiga e em seus desdobramentos posteriores até Kant, ver o excelente artigo de Dieter Heinrich *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*.

para especificar as tarefas que lhe são próprias. Uma investigação que caminha nesse direção encontra-se em Kant.

Este autor nos legou um bem delineado projeto, porém sinuoso e repleto de desdobramentos, de incorporar a ética ao conhecimento filosófico, entendido como um conhecimento racional apoditicamente certo baseado em princípios mas, ao contrário do conhecimento matemático, obtido a partir de conceitos, projeto esse que se concretizou numa crítica da razão prática e, mediante a assimilação dos resultados desta crítica, no estabelecimento de uma metafísica dos costumes. Tal projeto se integra à "filosofia da razão pura" como uma contrapartida ao projeto também kantiano de fundamentação do conhecimento matemático-experimental proporcionado pela mecânica clássica (que vai de Galileu a Newton e tem suas raízes longínquas na atividade científica dos antigos geômetras gregos). Como bem se sabe, para realização deste último projeto Kant se consagrou à tarefa de uma crítica da razão pura teórica concebida como uma indispensável propedêutica ao estabelecimento de uma metafísica da natureza. Assim, ambos os projetos de Kant seguem o caminho que o pensamento moderno, desde Descartes, impôs à reflexão filosófica e vão ao encontro da distinção mencionada acima entre enunciados morais (prescritivos) e teóricos (descritivos). Esta distinção, assinalada de uma maneira contundente por Hume ao operar a separação conceitual entre o conhecer e o valorar, o ser e o dever-ser (baseados, respectivamente, em juízos sobre fatos empíricos, ou em juízos sobre relações entre idéias, e em juízos de valor), é recebida por Kant com a bem conhecida clivagem entre o domínio prático e teórico enquanto duas dimensões para as quais a razão se abre sem, contudo, comprometer a sua unidade essencial.

A tarefa geral da crítica é apresentada por Kant como um problema necessário da razão, isto é, um problema do qual esta não pode se esquivar, sob pena de mergulhar ou no mais profundo e contraditório dogmatismo ou no mais radical e inconseqüente ceticismo. Trata-se da inevitável questão acerca da solubilidade daqueles problemas a que razão é necessariamente compelida, em virtude mesmo de suas pretensões cognitivas (seja no âmbito prático seja no âmbito especulativo). De acordo com Kant, estes problemas são essencialmente problemas metafísicos e fazem parte da própria estrutura da razão pura. Ora, por tais problemas se originarem de sua constituição interna, mais precisamente de seu postulado lógico (o qual, para qualquer item empiricamente condicionado, exige o regresso à totalidade absoluta de suas condições), é que a razão pura pode manter a pretensão de conhecimento sintético acerca de qualquer objeto de pensamento sem a certeza prévia de que e como objetos são possíveis, o que se manifesta na pretensão de universalidade e necessidade que todas as proposições metafísicas mantêm bem como no fato notável de o dogmatismo da metafísica tradicional escamotear a questão de como seus conceitos podem se referir *a priori* a objetos. Razão pura, portanto, pode ser definida em Kant como a própria disposição da razão para a metafísica ou, se se quiser, na raiz mesma da pretensão de validade *a priori* das proposições metafísicas. Desse modo, a tarefa geral da crítica é verificar se esses problemas inevitáveis da razão pura são solúveis. A tese da crítica sustenta que aquela tarefa pode e deve ser cumprida de uma maneira radical, inspirada ao que tudo indica na atividade matemática dos antigos: ou determinando as condições sob as quais é possível solucioná-los de uma forma positiva e definitiva ou dando-lhes uma solução negativa

(crítica), isto é, demonstrando a sua insolubilidade. Na medida em que decorre das pretensões cognitivas da faculdade pura da razão, "da qual sempre resulta alguma metafísica (seja qual for)" e na qual "encontram-se sempre inevitáveis contradições", essa tarefa é apresentada por Kant como a exigência crítica segundo a qual

tem que ser possível alcançar uma certeza quanto ao saber ou não-saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre capacidade ou incapacidade da razão julgar algo a respeito deles, portanto, ou ampliar com confiança a nossa razão pura ou impor-lhe limites determinados e seguros. Esta última pergunta, decorrente do problema geral acima, seria com direito a seguinte: *como é possível a metafísica como ciência* (**KrV**, B 22).

Isso significa que a tarefa crítica é demonstrar a insolubilidade dos problemas da metafísica tradicional e, assim, explicar em que exatamente eles se distinguem da classe dos demais problemas emanados da razão pura mas passíveis de solução, o que pressupõe a adoção do idealismo transcendental, ou seja, da tese de que tempo e espaço são condições formais da sensibilidade e, por conseguinte, relações intuitivas impostas *a priori* aos fenômenos, sem as quais estes não podem ser dados e determinados por conceitos puros do entendimento. Trata-se, portanto, de uma tarefa a ser cumprida a partir de uma semântica transcendental, isto é, de uma teoria das condições de possibilidade da experiência e seus objetos enquanto domínio legítimo de aplicação de conceitos dados *a priori*, como as categorias do entendimento, condições sob as quais somente são solúveis

aqueles problemas que virão a se constituir em matéria de uma metafísica possível como ciência.

No que se refere aos problemas necessários da razão pura especulativa, coube à "Analítica dos conceitos" indicar aquelas condições, livro que, de um modo geral, explica como as categorias podem se referir *a priori* a objetos, ao passo que a "Analítica dos princípios", que ensina o uso desses mesmos conceitos sob as condições do esquematismo transcendental (isto é, as condições *a priori* em que objetos podem ser dados em concordância com as categorias), expõe o sistema de princípios puros do entendimento, isto é, uma metafísica geral da natureza que, como ciência, "subjaz a todos os restantes conhecimentos *a priori*" (*Op.cit.*, B 175). A "Analítica dos conceitos" e a "Analítica dos princípios" perfazem juntas a "Analítica transcendental", que, segundo Kant, é uma "lógica da verdade" (*Op.Cit.*, B 87), cuja função é prover um cânone para avaliação do uso empírico do entendimento (*Op.Cit.*, B 88). Por outro lado, esta lógica, junto com a dialética transcendental, que é uma crítica da pretensão (a que aspira a metafísica dogmática) de, "apenas com o entendimento puro, julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral" (*Op.Cit.*, B 88), isto é, uma crítica da ilusão dialética, perfaz a lógica transcendental. Lógica transcendental, portanto, é a superação dos estágios cético e dogmático da razão e a consumação da crítica às pretensões teóricas da metafísica.

Dito isso, segue-se a seguinte pergunta: até que ponto o projeto kantiano de uma fundamentação do conhecimento moral baseada numa crítica da razão prática segue os passos de sua filosofia teórica acima esboçados? Algumas observações preliminares se fazem necessárias aqui. Em primeiro lugar, a

tese geral da crítica vale tanto para o conhecimento teórico como para o conhecimento moral, na medida em que a razão pura, impelida a resolver aqueles problemas que ela própria origina, visa não só a uma metafísica da natureza mas também a uma metafísica dos costumes. Em segundo lugar, esta última se confunde com a própria ética na medida em que, como doutrina, aspira alcançar o status de ciência dos deveres, cujo objeto, ao contrário do que normalmente se pensa, são as máximas (nas quais já estão contidas regras práticas conforme as condições do agente) e não as ações a que estas se referem. Isso significa que, para Kant, a fundamentação da ética se constitui numa justificação, não dos modos de conduta geralmente observados que as máximas representam *in abstracto* - entendidas como um "princípio (*Prinzip*) subjetivo de agir que o sujeito faz para si mesmo regra (de como quer agir)" (MS-RL, AB 26) ou então como "regra universal segundo a qual ele quer se comportar", regra na qual tem que ser "admitido um motivo impulsor" para que o arbítrio "possa ser determinado à ação" (Rel., AB 10) -, mas sim da própria pretensão destas máximas de figurar, numa doutrina sistematicamente articulada, como princípios universais e necessários objetivamente válidos, ou seja, da pretensão de valerem *a priori* como enunciados segundo os quais todo ente racional deve agir e, portanto, como imperativos, quer hipotéticos (preceitos pragmáticos) quer categóricos (leis moralmente práticas). Dito de um modo mais conciso: fundamentar a ética é legitimar o conhecimento moral e, portanto, submeter à crítica a própria pretensão de objetividade das máximas que orientam nossas deliberações e avaliações morais, objetividade por força da qual a ação prescrita (escolhida) é representada como moralmente boa e sem a qual uma máxima não pode vigorar nem como preceito nem,

muito menos, como lei prática, na determinação de algo que deve ser. Em terceiro lugar, um problema prático (moral) oriundo da própria razão pura não pode ser outra coisa senão a própria pretensão metafísica de, mediante o uso apenas teórico-especulativo dessa razão com vistas a objetos em geral (fenômenos e meros objetos de pensamento tratados indistintamente), alcançar um conhecimento *a priori* acerca de atos de livre-arbítrio. No caso da metafísica dogmática, isso ocorre sem a garantia prévia de que tais atos são possíveis, isto é, conformes a leis da liberdade. Em quarto lugar, vale salientar que, na "Crítica da razão pura", a semântica transcendental, o sistema de princípios puros do entendimento e a dialética transcendental fazem parte de uma lógica da verdade, os quais fornecem, respectivamente, uma teoria das condições de solubilidade dos problemas necessários da razão pura formulados no quadro do idealismo transcendental, uma metafísica geral da natureza estabelecida a partir da solução efetiva destes problemas e, finalmente, uma prova da insolubilidade dos problemas necessários da razão pura de que se compõe a metafísica dogmática, isto é, a metafísica comprometida com o realismo transcendental, ao passo que, na "Crítica da razão prática", a "Analítica" e a "Dialética" são referidas ao próprio uso prático da razão, seja pura ou orientada empiricamente, e não fazem parte de uma lógica transcendental. Em quinto e último lugar, a analítica na "Crítica da razão prática" segue uma ordem inversa da analítica da primeira "Crítica", além do que esta deixa de fora a "Estética transcendental" e aquela acrescenta, aos dois primeiros capítulos denominados "Dos princípios da razão prática pura" e "Dos conceitos de um objeto da razão prática pura", um último intitulado "Dos motores da razão prática pura". Como se pode ver facilmente,

a analítica da segunda Crítica difere, em sua organização, da analítica da primeira Crítica.

Feitas essas observações, aquela questão anterior converte-se na seguinte: Se a analítica e a dialética da razão prática pura não perfazem uma lógica transcendental e, portanto, não consignam nem uma teoria da verdade nem um cânon material para guiar o entendimento na experiência nem, muito menos, desautorizam a razão pura a se estender além do domínio dos fenômenos, então qual o papel que elas desempenham numa crítica da razão prática e, principalmente, como de acordo com elas é possível uma metafísica dos costumes com *status* de ciência? Esta questão, por sua vez, se desdobra em tantas outras, tais como: Em que consiste exatamente a fundamentação kantiana do conhecimento moral enquanto crítica da razão prática e legitimação de uma metafísica dos costumes (ética) como ciência? Quais são e como se articulam os problemas que constituem a parte prática da filosofia de Kant? Qual a natureza desses problemas e em que eles se distinguem dos problemas tratados em sua filosofia teórica? Quais os procedimentos metodológicos adotados por Kant para solucioná-los? Enfim, que tipo de solução eles comportam?

Responder a todas essas questões é o propósito mais geral desta tese. Para tanto seguiremos um caminho já trilhado em nossa dissertação de mestrado, que, em suas linhas gerais, procurou explicitar a maneira como a metafísica kantiana da natureza, particularmente sua metafísica especial da natureza corpórea, se constitui numa fundamentação da física-matemática newtoniana enquanto ciência experimental. Ali, a metafísica kantiana da natureza foi apresentada em duas partes: a metafísica geral, que

coincide com o sistema de princípios puros do entendimento e visa determinar as condições de possibilidade da experiência cognitiva e seus objetos, e a metafísica especial da natureza corpórea, que, estabelecendo correspondentes princípios para a construção *a priori* do conceito empírico de matéria, assegura as condições de possibilidade dos procedimentos matemáticos necessários à pesquisa experimental no âmbito da mecânica racional.

De maneira análoga, procuraremos aqui, primeiro, mostrar que Kant, na segunda Crítica, se vale de uma semântica transcendental para o tratamento dos problemas práticos e que ela, a partir da demonstração de que o imperativo categórico é não só condição necessária (condição formal dos juízos e ações morais) mas também suficiente da moralidade (constitutivo de uma razão pura efetivamente prática, cuja atividade sintética está à base da validade objetiva e do significado dos juízos e ações morais), conduz a uma doutrina geral dos costumes (embora esta ainda não perfaça uma metafísica), que visa assegurar as condições de possibilidade dos objetos necessários de uma vontade efetivamente livre bem como a estrutura *a priori* de nossa experiência moral. Em seguida, mostraremos que a "Metafísica dos costumes" em suas duas partes (a "Doutrina do direito" e a "Doutrina da virtude") contém, assim como os "Princípios metafísicos da ciência da natureza", uma metafísica especial que também se consagra a um conceito dado empiricamente: uma tal metafísica procura estabelecer as condições de possibilidade do conceito de natureza humana como objeto de conhecimento moral, expondo os princípios práticos *a priori* que asseguram a necessária integração do homem, enquanto ser racional finito e dotado de livre vontade (mas propenso a violar as leis dessa liberdade por força do influxo de suas

inclinações sensíveis e das circunstâncias particulares em que vive), a uma ordem puramente racional (como sujeito moral, conduzindo-se em vista de um sistema de fins determinados *a priori* por uma legislação interna; como sujeito do direito, submetido a uma legislação externa justa legitimamente promulgada num Estado constitucional).

A doutrina do direito resultaria, então, da aplicação ao conceito empírico de natureza humana de leis práticas *a priori* objetivamente válidas, obtidas mediante a análise e a referência das idéias de contrato social e posse inteligível (cuja realidade objetiva é assim demonstrada) à faculdade moral de obrigar os outros, na medida em que esta, segundo o princípio supremo da justiça, é compatível com a liberdade externa de todos. Por sua vez, a doutrina da virtude (ética) decorreria da aplicação àquele mesmo conceito de leis práticas *a priori* objetiva e subjetivamente válidas, na medida em que exprimem as condições de possibilidade da determinação seja das máximas universalizáveis enquanto matéria obrigatória de um arbítrio comandado pela lei moral, isto é, fins que são ao mesmo tempo deveres, seja da firme intenção de adota-las enquanto autocracia da razão prática, isto é, domínio do arbítrio sobre as inclinações que, conforme o princípio supremo da virtude, é necessário à pura consciência do dever e ao exercício interno da liberdade. Em suma, a metafísica kantiana dos costumes nada mais é que uma teoria da exeqüibilidade pelo agente humano de leis práticas (morais) *a priori* da razão, e visa especificar *a priori* sob que condições essas leis podem vigorar na práxis humana e, assim, determinar como a razão, através delas, pode legislar sobre o livre-arbítrio do homem, tanto no uso externo (direito) quanto no uso interno (ética).

Além do mais, mostrar-se-á que, da mesma maneira que a metafísica especial da natureza corpórea, cujo propósito é, em última instância, fornecer um programa de pesquisa empírica que permita a ampliação indefinida do nosso conhecimento objetivo no âmbito da mecânica racional (e, com certas restrições, também das demais ciências empíricas), a metafísica da natureza humana, complementada por uma antropologia pragmática, procura estabelecer um programa educacional para o exercício e o cultivo da moralidade, isto é, para o aperfeiçoamento do homem de acordo com a sua "original propensão (Anlage) para o bem" (*Rel.*, B 15), programa esse que se baseia em juízos prático-pedagógicos acerca de como realizar a formação moral (*moralische Bildung*) do homem de modo que ele efetivamente execute os seus deveres de virtude (éticos) e jurídicos. Como tentaremos mostrar, a educação prática de Kant visa não só o fortalecimento de nossa capacidade cognitiva (instrução) mas também, e principalmente, o florescimento na vontade humana daquelas virtudes indispensáveis à vida (animalidade), ao convívio em sociedade (humanidade) e à conduta moral (personalidade). A educação prática de Kant parece também incluir a ilustração do povo, isto é, "a instrução pública do povo acerca de seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence" (*Streit*, A 152), tendo em vista o aperfeiçoamento progressivo das legislações positivas a partir de um sistema de leis morais objetivas suscetíveis também de uma legislação exterior, isto é, a partir de uma ciência do direito natural (*Natürlichen Rechtswissenschaft*), aperfeiçoamento esse que, se realizado, repercutiria favoravelmente sobre a personalidade dos cidadãos, fazendo com que eles se submetam mais facilmente ao dever e assim se abrandem os conflitos inerentes à vida pública.

No primeiro capítulo, iremos situar a metafísica kantiana dos costumes na arquitetura dos saberes que, tal como definida por Kant, a razão pode produzir *a priori*, explicitar alguns aspectos do método empregado por Kant no âmbito da filosofia moral e mostrar como é possível, através desse método (originariamente utilizado para resolver problemas matemáticos e adaptado por Kant à filosofia, de início para dar conta dos problemas da razão especulativa), fundamentar o conhecimento prático racional, elevando assim a metafísica dos costumes ao nível de ciência. Além disso, esperamos tornar claro que para Kant a elaboração de uma metafísica dos costumes possível como ciência requer, preliminarmente, uma fundamentação do princípio supremo da moral, isto é, a demonstração de que esse princípio (denominado imperativo categórico) é constitutivo da razão pura e como tal é a condição necessária dos juízos morais, bem como uma crítica do uso prático da razão, e que o problema fundamental dessa crítica é mostrar como a razão pura pode, mediante aquele princípio, efetivamente determinar a vontade de seres racionais finitos em geral.

No segundo capítulo, nos deteremos sobre esse problema, cuja solução é apresentada pela teoria do *Faktum* da razão, e mostraremos que, com base nessa solução, Kant prova que aquele princípio prático supremo, o único princípio constitutivo da razão pura (denominado agora lei moral), é também condição suficiente dos juízos morais na medida em que pode legitimamente ser convertido num fundamento seguro de dedução das condições de possibilidade dos objetos necessários e do domínio sensível de atuação de uma razão pura efetivamente prática. Com base nessa experiência prática e seus objetos, é demonstrada a realidade objetiva dos conceitos morais básicos da razão pura e, por conseguinte,

fixadas as condições de decidibilidade dos juízos sintéticos *a priori* que empregam tais conceitos. As condições sem as quais seriam impossíveis a experiência moral e seus objetos são, de um lado, as idéias de liberdade da vontade e natureza supra-sensível, de outro, o sentimento moral, entendido como a receptividade para o prazer ou desprazer perante a representação da mera forma das máximas que, de acordo com o imperativo categórico, são suscetíveis de universalização. Tais condições são determinadas mediante as deduções metafísica e transcendental: aquela mostra que a idéia de liberdade da vontade - liberdade essa que coincide com a própria causalidade incondicionada da razão prática pura - é o efeito da atividade sintética desta razão sobre o arbítrio, que, assim, é coagido a perseguir um fim absoluto, objetivo, mas meramente formal: furtar-se à sua condição empírica para tornar-se uma vontade boa em si mesma (pura) e, por conseguinte, realizar sua natureza supra-sensível; aquela, mostra que sem o domínio sensível constituído pelo sentimento moral, o arbítrio não pode ser motivado, pela mera consciência do dever e, portanto, só pelo respeito ao imperativo categórico da razão, a realizar aquelas idéias no mundo sensível.

No terceiro capítulo, vamos tratar da metafísica kantiana dos costumes e, no essencial, mostraremos que ela, no âmbito da doutrina da virtude, é ao mesmo tempo uma teleologia moral (uma teoria dos fins que são ao mesmo tempo deveres) e uma teoria da autocracia do livre-arbítrio do homem, entendido como um ser racional finito dotado de vontade, mas não santo, isto é, propenso, por força das condições empíricas sob as quais se encontra, a violar o dever. Nesse sentido, nomeamos a metafísica kantiana dos costumes, num evidente paralelismo com a sua metafísica

especial da natureza corpórea, metafísica da natureza humana, a qual pode também ser definida como uma teoria da exeqüibilidade daquelas máximas universalizáveis que, conforme exige o princípio supremo da doutrina da virtude, podem compor uma legislação que dispõe sobre o uso interno do livre-arbítrio humano, ou seja, uma teoria das condições *a priori* sob as quais o homem pode superar os obstáculos sensíveis ao uso interno do livre-arbítrio e, assim, realizar aqueles fins, o que significa perseguir obstinadamente o ideal de santidade para dele constantemente se aproximar.

Finalmente, no quarto capítulo, procuramos explicitar a articulação da metafísica especial da doutrina da virtude com a pedagogia moral e a antropologia pragmática de Kant, mostrando, basicamente, que o sistema de fins que são ao mesmo tempo deveres se constitui na matéria disciplinar de um amplo programa de educação prática que, sob a forma de um catecismo moral, visa difundir e consolidar na natureza humana as máximas universalizáveis determinadas por leis éticas como fins da razão prática pura, de modo que elas sejam efetivamente realizadas pelo agente humano. Nesse aspecto, a antropologia pragmática, tendo em vista o que o homem, enquanto dotado de livre-arbítrio, deve fazer, fornece importantes e indispensáveis subsídios para a avaliação das condições empíricas do homem, naquilo que elas favoreçam ou estorvem a execução daquelas leis, e por conseguinte a cultura da "faculdade moral do homem", na medida em que ela "é produzida através da força da resolução no conflito com inclinações opostas e bastante poderosas", isto é, pela razão prática pura enquanto esta "adquire sobre aquelas a soberania na consciência de sua superioridade (pela liberdade)" (MS-TL, A 163).

Capítulo I

Ética e racionalidade

É sintomático que, logo no início do prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant retome uma velha divisão da filosofia que, segundo P. Aubanque (1962), remonta à escola neoplatônica. Se analisado a fundo e em todas as suas conseqüências, veremos que esse fato se reveste do caráter sistemático e do rigor escolástico com que Kant empreende sua crítica à maneira tradicional de se fazer metafísica. Pois, na perspectiva dessa crítica, a possibilidade mesma da metafísica como ciência ganha especial atenção, constituindo-se num problema inevitável para o qual razão, teórica ou prática, é obrigada a encontrar uma solução a partir de seus próprios princípios e dentro dos limites de sua capacidade cognitiva. Daí que a determinação desses limites e princípios passa necessariamente por uma análise da estrutura interna da razão², o que, por sua vez, requer

² Nessa estrutura somente, podem ser fixados os princípios de acordo com os quais a razão produz a *priori* o conhecimento filosófico bem como os limites dentro dos quais este conhecimento pode legitimamente manter a pretensão de validade objetiva.

uma classificação exaustiva dos saberes racionais, para a qual o exame daquela divisão - a despeito de seu caráter aparentemente arbitrário - pode ter fornecido a Kant subsídios importantes.

Para os neo-platônicos, o saber especulativo abrange três ramos: dialética, física e ética. Ainda de acordo com Aubanque, a Xenócrates se deve a substituição do nome da primeira daquelas disciplinas pelo termo "Lógica". Uma outra divisão, mais abrangente e, de certa forma, trazendo dificuldades para uma classificação precisa e sistemática das partes da filosofia, encontramos em Aristóteles. A sabedoria (σοφία), segundo o Estagirita, pode ser prática (πρακτική), poética (ποιητική) ou teórica (θεωρητική).

De qualquer maneira, a atenção de Kant se dirige à tripartição neoplatônica em lógica, física e ética, pois, segundo ele, todo conhecimento produzido pela razão é ou material, cujos objetos, irreduzíveis um ao outro, são a natureza e a liberdade (os costumes), ou formal, tratando neste caso das próprias leis do pensar. Por conseguinte, embora filosofia teórica e filosofia prática correspondam respectivamente à física e a ética, a divisão aristotélica peca por deixar de fora a lógica, cujos escritos Aristóteles qualifica de introdutórios, tendo sido reunidos pelos comentadores antigos sob o título "Organon"³, e por incluir uma sabedoria técnica ou poética (como parte da qual a tradição desde Andrônico de Rhodes concebeu as obras "Retórica" e "Poética"), que não é propriamente formal nem

³ No "Organon" encontramos desde considerações semânticas sobre os termos e proposições até uma teoria das provas - que passa pelas formas da demonstração silogística e pela estrutura de uma ciência dedutiva (analítica) - e uma teoria da pesquisa (dialética).

possui um conteúdo que não possa ser reduzido seja à natureza seja às ações humanas. Desse modo, tendo em vista o princípio sobre o qual se apoia uma tal divisão, também adotada pelos estóicos e reconhecida por Diógenes Laércio, Kant se propõe nos assegurar de que ela é perfeita e, desse modo, "determinar exatamente as necessárias subdivisões" (KANT, *Grundl.*, BA III).

A razão disso é simples: se provado que resultam de uma perfeita divisão do conhecimento racional, isto é, que esgotam os objetos de interesse da razão humana, todas aquelas disciplinas são indícios seguros de que esta se estrutura de forma arquitetônica e, por conseguinte, tem a sua atividade produtiva controlada por princípios sintéticos *a priori*, atividade essa da qual parece resultar o caráter sistemático e cósmico que Kant atribui à filosofia. Vejamos, então, um esboço dessa arquitetônica e como a divisão neoplatônica da filosofia nela encontra seu lugar.

Fruto da capacidade produtiva⁴ do nosso aparelho cognitivo, o conhecimento racional é o conhecimento que, baseado em princípios, tem sua origem apenas na razão humana, podendo ser obtido ou a partir de conceitos ou a partir da construção de conceitos. Neste último caso, temos a matemática; no primeiro, a filosofia. Esta, por sua vez, é ou filosofia pura ou filosofia empírica, cujos princípios são extraídos da experiência e que só impropriamente pode ser chamada ciência. Se se trata apenas da "forma do entendimento

⁴ Subjetivamente considerado, isto é, do ponto de vista da capacidade de adquiri-lo, o conhecimento é racional ou histórico. Este repousa exclusivamente em nossa capacidade imitativa e se refere a meros fatos, isto é, ao que "foi dado de fora, seja mediante uma experiência imediata ou uma narração, seja mediante uma instrução (de conhecimentos gerais)" (KrV, B 864).

e da razão em si mesmas e das regras do pensar em geral, sem distinção de objetos" (KANT, *Ibidem*), temos a Lógica. Mas se se considera determinados objetos (a matéria desse pensar) e as "leis a que eles estão submetidos" (KANT, *Op.Cit.*, AB IV), temos a ética⁵ e a física, cujos objetos são,

⁵ Que a ética faça parte do conhecimento racional e, por conseguinte, possa se apresentar como um saber apoditicamente certo, é algo que se pode compreender a partir dos dois modos como as nossas representações podem se relacionar, na proposição, com os seus objetos: "Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser nelas conhecido a priori, e o conhecimento da razão pode ser referido de dois modos ao seu objeto: ou meramente para *determinar* (*zu bestimmen*) este e seu conceito (que precisa ser dado alhures) ou também para *torná-lo efetivo* (*wirklich zu machen*). O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo, *conhecimento prático da razão*" (KvV, B X). Essa distinção entre proposições teóricas e práticas, porém, concerne ao conteúdo a que se referem, isto é, na medida em que as primeiras "se reportam ao objeto e determinam o que lhe convém e o que não lhe convém" (LJ, #32) - objeto cuja possibilidade repousa, portanto, em leis naturais - e as últimas, à possibilidade de objetos por uma ação do arbítrio, mas segundo leis da liberdade. Pois há, segundo Kant, proposições práticas que não passam de consequência da teoria, no sentido em que enunciam procedimentos técnicos (fórmulas práticas inscritas no conhecimento da natureza) de acordo com os quais uma ação possível do arbítrio, como causa, é necessária para que objetos da natureza sejam engendrados e tornados possíveis enquanto objetos da intuição; tais proposições, para que se distingam suficientemente das proposições práticas morais, podem muito bem ser designadas técnico-práticas, o que permite que elas também se distingam, embora somente segundo o "modo-de-representação" (*der Vorstellungsart*), das proposições teóricas. Na KU, # 31, Kant ratifica esta tese da inserção da filosofia moral no domínio do conhecimento racional, afirmando que o juízo de conhecimento pode ser teórico ou prático, conforme trabalhe com o conceito de natureza ou a idéia de liberdade.

Isso não significa, contudo, que a filosofia moral como conhecimento racional acerca das ações deixa de ser uma atividade

respectivamente, a liberdade da vontade e a natureza. Com efeito, tanto a ética como a física envolvem uma parte pura e uma parte empírica⁶.

teórica, embora, como sabedoria ela não mais se limite à vida contemplativa, pois afeta diretamente a consciência do indivíduo fazendo com que ele efetivamente adote e respeite os ditames da razão, o que pode ser facilmente percebido na distinção que Kant faz entre o filósofo como tal e o filósofo prático. Quem, segundo Kant, possui conhecimento racional prático pode legitimamente ser dito filósofo, pois para isso é indispensável uma investigação metafísica dos primeiros princípios da doutrina da virtude, mas não necessariamente um filósofo prático. Este pode até dispensar a especulação metafísica, porque o dever, enquanto fim necessariamente objetivo que emana da lei moral, é um princípio orientado para as suas ações. Nesse sentido, diz Kant, "aqui não se trata somente de saber o que é um dever a cumprir (o que, por causa dos fins que naturalmente todos os homens perseguem, pode ser facilmente indicado), mas sobretudo do princípio interno da vontade, a saber, que a consciência deste dever seja ao mesmo tempo um motivo (*Triebfeder*) das ações, para que se possa dizer, daquele que com seu saber enlaça este princípio da sabedoria, que ele é um filósofo prático". (MS-TL, A IV).

⁶ Embora Kant afirme que a filosofia dos costumes "jamais pode conter outros do que princípios puros *a priori*" (KU, H 1) e que estes não devem ser buscados "na natureza humana ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto" (*Grundl.*, BA VII, VIII), pois nela se trata apenas da causalidade da liberdade, ou seja, de uma objeto que de modo algum pode ser determinado no âmbito da experiência, mas apenas discursivamente representado, no puro pensamento, a partir de uma idéia de razão, isto não quer dizer que ele desconsidere o conceito de natureza humana enquanto conceito, dado empiricamente, de " uma causalidade possível por nós mesmos" (KU, H 3), que, dirigindo-se à realização de objetos por uma ação do arbítrio (que é uma causa natural entre outras), não se distingue da causalidade segundo leis naturais (que determinam a possibilidade do objeto mesmo quando este só pode ser realizado por uma ação do arbítrio). Neste sentido, o conceito de natureza humana faz parte da filosofia teórica, não passando de uma teoria das condições internas sob as quais o sujeito, como causa, pode realizar aquilo que é em si possível segundo leis naturais. Ocorre que, como veremos a seguir,

Uma filosofia pura é, propriamente falando, uma filosofia da razão pura e, por conta disso, pode se apresentar ou como crítica (da razão) ou como metafísica (Cfe. **KrV**, B 869). Esta última é um sistema doutrinal produzido pela razão pura, que "consiste de juízos sintéticos a priori, teóricos e práticos, todos eles determinantes, os primeiros das formas intuitivas e os segundos das ações" (LOPARIC, 1992, pg. 60). A crítica, sendo uma investigação filosófica acerca da possibilidade dessa espécie de conhecimento racional e "a idéia completa da filosofia transcendental, mas não esta ciência mesma" (**KrV**, B XXXVI), tem por tarefa delinear, verificar e até promover "a idéia" (**KrV**, B 866, B 870, B 28,) daquele sistema. Neste sentido, ela é um exercício preliminar absolutamente indispensável à determinação do (s) domínio (s) em que a razão pura, mediante juízos sintéticos apodícticos obtidos a partir de conceitos (quer práticos quer teóricos), pode estabelecer a priori a sua legislação. Assim, a primeira parte da crítica estuda as condições de possibilidade dos juízos determinantes em geral, através dos quais a razão pura exerce sua ação legisladora, seja sobre a natureza (sensível) seja sobre a liberdade da vontade, isto é, dirige-se ou à determinação conceitual ou à produção e realização dos objetos de suas representações

mesmo a filosofia prática tem de levar em conta o homem como ser natural (submetido ao influxo das inclinações naturais) e, portanto, considerar os efeitos no mundo sensível que decorrem da sua liberdade. Aqui, a meu ver, se dá o ponto de contato entre a filosofia prática e a filosofia teórica: para não confundirmos os princípios da "possibilidade das coisas segundo leis naturais" com os princípios de "sua possibilidade segundo leis da liberdade" (*Ibidem*), é necessário um conhecimento teórico da natureza humana e, conseqüentemente, se apoiar em conceitos hauridos da antropologia e da psicologia. A conceitos desta última Kant recorre, por exemplo, na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*.

(embora para Kant haja apenas uma única e mesma a razão, pode-se falar de um uso teórico e de um uso prático da mesma). A segunda, estuda as condições de possibilidade dos juízos reflexionantes, que são juízos sintéticos a priori (estabelecidos à luz de diferentes conceitos de finalidade) por meio dos quais refletimos "sobre os aspectos teórico ou praticamente acidentais da experiência humana" que resistem à ação legisladora da razão, isto é, princípios a priori exclusivos da faculdade de julgar que favorecem "a determinação judicativa de objetos e ações" (LOPARIC, 1992, pg. 60) e, dessa forma, asseguram quer a aplicação das regras do entendimento à experiência, de modo a apresentar o conteúdo dado nesta experiência num sistema unificado de leis particulares (empíricas), quer a determinação da natureza humana (isto é, da vontade de seres que possuem em si mesmos a razão de sua existência e que, ao mesmo tempo, habitam o mundo sensível, relacionando-se com todas as coisas que nele existem) por princípios racionais. Assim, a crítica e a metafísica dizem respeito não só à especulação mas também às ações e sentimentos do homem, contribuindo ambas para a consecução do fim essencial e último da razão, que é a determinação racional completa da experiência humana possível (teórica, prática e estética)⁷, tarefa cuja realização

⁷ Em nossa dissertação de mestrado, explicamos que, embora Kant afirme que o fim último é algo que compete à filosofia moral, na medida em que esta deve apresentar o fundamento racional de determinação da vontade na forma de uma lei constitutiva da razão prática pura, o nosso sentir e o nossa agir são condicionados pelas nossas representações, que, de uma forma ou de outra, são essencialmente orientadas para realização dos nossos interesses cognitivos. Por conseguinte, é a representação do imperativo categórico - que é dado a priori como proposição sintética - que controla o exercício de nossas faculdades de sentir e de querer, que, dessa maneira, se fundam na atividade representacional de nossa faculdade

pressupõe que aquele fim esteja subordinado a um fim ainda mais alto: o fim supremo. Este pode ser atingido quer assegurando-se a perfeita unidade sistemática (arquitetônica e harmoniosamente) das partes constituintes da razão, isto é, de suas faculdades, operações e leis (máximas regulativas e princípios constitutivos) quer apresentado-se a divisão sistemática do conhecimento que a razão, enquanto faculdade produtiva, pode gerar a partir de seus dois usos cognitivos possíveis: o discursivo segundo conceitos para a produção de conhecimento filosófico e o intuitivo mediante a construção de conceitos para a produção de conhecimento matemático.

1. A idéia de uma metafísica dos costumes e a possibilidade do conhecimento prático racional.

Vimos que a metafísica dos costumes (sistema de conceitos e proposições morais), segundo Kant, faz parte da filosofia da razão pura, que é um conhecimento racional passível de ser obtido exclusivamente a partir de conceitos , isto é, sem construí-los matematicamente nem remetê-los a objetos da percepção. Na medida em que trata das ações (o fazer e o deixar de fazer) que decorrem somente da lei moral, isto é, de uma lei constitutiva da razão, ela "é propriamente a moral pura, a qual não se funda em qualquer antropologia (quaisquer condições empíricas)" (KANT, *KrV*, B869). Todavia, a metafísica dos costumes (a moral pura), rigorosamente falando, ainda não se configura de imediato como um sistema de princípios *a priori* determinantes da ação (sistema de leis éticas), mas, já que a sua própria

de conhecimento (KU, H 58). Acreditamos que essa é mais uma razão para Kant falar em conhecimento prático quando se refere à filosofia moral.

possibilidade não é algo de todo evidente⁸, consiste inicialmente numa propedêutica ao estabelecimento desses princípios: Em primeiro lugar, a metafísica dos costumes requer uma fundamentação, que "nada mais é, porém, do que a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade" (*Grundl.*, A, B XV. Em segundo, a prova de que esse princípio, enquanto constitutivo da razão pura, é não só possível mas mesmo efetivo; nesse aspecto, a lei moral, enquanto princípio efetivamente prático, isto é, que por si só basta para determinar a vontade, se converte num ponto de partida confiável de dedução de todas as condições sob as quais somente é possível um uso prático da razão pura. Finalmente, a dedução das condições de significação prática dos conceitos morais básicos assim como das condições de decidibilidade das proposições que empregam tais conceitos. De acordo com Kant, este último é um problema semântico cuja solução depende da solução ao problema relativo à efetividade da lei moral, solução essa que consiste em determinar um terceiro elemento que, sustentando a ligação (síntese) da vontade com a condição formal do seu agir (universalização de suas máximas), permita à lei moral vigorar efetivamente na práxis.

⁸ A metafísica, enquanto disposição natural do homem, é segundo Kant não só efetiva (*wirklich*) - algo que se pode constatar com a simples existência de livros de filosofia sobre temas metafísicos -, mas também dialética e ilusória (*Pro1.* A 188), no sentido em que tal disposição alimenta a pretensão de desenvolvê-la cientificamente (mediante demonstrações) sem uma crítica preliminar da razão pura, isto é, dos princípios de que a metafísica faz uso com vistas ao conhecimento sintético de objetos em geral. Daí que a questão da possibilidade da metafísica como ciência, quer acerca da liberdade quer acerca da natureza, é o problema da crítica *par excellence* e coincide com o problema da possibilidade do conhecimento sintético a priori (*Pro1.* A 211).

Ao passo que a fundamentação, fazendo coincidir o princípio supremo da moralidade com o elemento formal da determinação da vontade, assegura a autonomia da razão prática, isto é, a capacidade de buscar e reconhecer máximas universalizáveis, a crítica, voltando-se para a questão acerca da efetividade da razão prática pura e sua lei constitutiva, procura determinar as condições do cumprimento do dever imposto pelas máximas universalizáveis, isto é, as condições em que as ações conforme o dever - tendo-se em vista o fato de que a moralidade diz respeito apenas à vontade de seres racionais finitos - podem também ser praticadas por dever. Isto implica, em última instância, que aquele terceiro elemento, não podendo ser a liberdade⁹, é um elemento ao mesmo tempo

⁹ Da efetividade da lei moral, na medida em que aí se dá a ligação (síntese) da vontade com a condição formal do seu agir (que as ações sejam praticadas apenas por respeito a máximas universalizáveis), decorre imediatamente a liberdade da vontade. Mas isto não significa que podemos inferir do conceito de uma vontade livre que a lei moral é efetiva, pois se trata neste caso de um problema metafísico insolúvel para a razão, com o qual Kant ainda está às voltas na *Fundamentação* e que é abandonado na *Crítica da razão prática*. De fato, poder-se-ia extrair analiticamente do conceito de liberdade que a lei moral é efetiva, se a razão especulativa pudesse demonstrar a realidade objetiva desse conceito, isto é, que e como é possível uma causalidade incondicionada que, não obstante, se refere à atividade de uma causa dada na série das condições empíricas. Ocorre que para um tal conceito, diz Kant, "serie exigível uma intuição intelectual que não se pode admitir aqui [numa crítica da razão prática] de modo algum" (*KpV*, A 56, colchetes nossos). Portanto, a efetividade da lei moral, segundo Kant, significa que a lei moral, manifestando-se à consciência (a partir dos efeitos sensíveis por ela produzidos, os sentimentos morais) na forma de proposição sintética a priori como um (e o único) fato da razão pura, ela mesma "serve de princípio da dedução de uma faculdade impenetrável que experiência alguma pode demonstrar" (*Op.Cit.*, A 82)

sensível, a priori e não-cognitivo: o sentimento moral, efeito direto da atuação da razão pura sobre a vontade de acordo com seu princípio constitutivo.

Em suma, enquanto a fundamentação limita-se a dar uma formulação satisfatória da lei moral - mostrando que a vontade de todo ser racional está inseparavelmente ligada a essa lei como sua condição formal - a crítica visa provar que uma vontade assim constituída, isto é, a razão prática pura, é efetiva e, nessa condição, envolve um possível uso sintético (KANT, *Grundl.*, BA 96, grifo nosso). Assim, a lei moral, sendo dada como uma proposição sintética a priori que expressa, formalmente, a atividade "de seres racionais em geral e dotados de vontade" (*Op.Cit.*, BA 100), "requer uma crítica da capacidade prática da razão" (*Op.Cit.*, BA 96), isto é, verificar se, e sob que condições, a lei moral - como seu único e fundamental princípio constitutivo - pode efetivamente orientar a razão pura como princípio subjetivo de determinação da vontade de seres racionais finitos. Exigência essa que se traduz no problema capital da segunda crítica, a saber:

Como a razão pura pode ser imediatamente um fundamento de determinação da vontade, isto é, da causalidade do ser racional em consideração da realidade dos objetos (só mediante o pensamento da validade universal de suas próprias máximas como leis) (*KpV*, A 77).

Ou, numa formulação sucinta, "se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade" (*Op.Cit.*, A 79).

Com efeito, uma metafísica dos costumes, para ser possível como ciência, tem que ser um conhecimento racional (isto é, baseado em princípios constitutivos da razão) produzido a partir da análise de conceitos dados *a priori* (isto é, filosófico). Para tanto, ela deve ter como objeto a liberdade, cujas leis só podem ser expressas em juízos sintéticos *a priori* objetivamente válidos determinantes apenas das ações, o que pressupõe uma avaliação prévia da razão prática e o conhecimento das condições semânticas sob as quais juízos desse tipo são possíveis, isto é, uma crítica, cujo problema básico, como vimos, é o da existência de uma razão pura efetivamente prática, isto é, que por si só seja suficiente para determinar a vontade.

A esse problema será dedicado o segundo capítulo de nossa tese. Por ora, as seções que se seguem (2 e 3) tratarão, respectivamente, do método utilizado por Kant na filosofia prática e de fornecer um esboço das tarefas que se impõem à metafísica dos costumes, uma vez resolvida a questão acima apresentada.

2. Os procedimentos metodológicos empregados por Kant no tratamento dos problemas morais.

2.1. O ideal de perfeição lógica do conhecimento

Nesta seção apresentaremos detalhadamente o método adotado por Kant no tratamento de problemas filosóficos, dando especial atenção à maneira como ele o emprega na filosofia moral. Vale salientar, inicialmente, que tal método é uma adaptação kantiana do método conjugado de análise e síntese, originário da geometria antiga. A transposição desse

método para o domínio da filosofia, que, diferentemente da matemática, é um conhecimento racional obtido exclusivamente a partir de conceitos, isto é, que não pode ser exibido intuitivamente mediante procedimentos de construção, passa por uma importante restrição. De acordo com Kant, o método de análise e síntese não se esgota no método axiomático, cujo exemplo paradigmático são os *Elementos* de Euclides. Pois, em sua inteireza, ele é simultaneamente um método de descoberta e prova, ao passo que o método axiomático é uma mera exposição sistemática de conhecimentos já obtidos, legitimamente utilizado na matemática porque, segundo Kant, nesta as definições são sintéticas e antecedem aos conceitos. Sendo arbitrárias, reais e genéticas, tais definições se constituem no fundamento *a priori* da produção dos conceitos junto com seus respectivos objetos, o que explica a perfeição lógica do conhecimento matemático. Uma vez que os conceitos filosóficos são dados previamente às suas definições, as quais, portanto, só podem ser estabelecidas a partir da análise conceitual, o método axiomático é totalmente inadequado à filosofia. De fato, além de não envolver qualquer procedimento heurístico e, rigorosamente falando, não fornecer nenhuma demonstração (a qual engloba, como veremos mais a frente, duas partes intimamente ligadas: uma sintética, a da construção e da prova, e outra analítica, a da transformação e da resolução), o método axiomático já pressupõe, no domínio da matemática, o método de análise e síntese. Portanto, o emprego de um método eminentemente matemático na filosofia requer, em primeiro lugar, não confundi-lo com o método axiomático e, em segundo, que não se negligencie o fato de que conceitos filosóficos, sendo dados antes de qualquer definição, proporcionam um conhecimento que, do ponto de vista lógico, é essencialmente imperfeito.

Imperfeição essa que, segundo Kant, explica por que a investigação filosófica - já que aqui se trata de um conhecimento racional a ser obtido exclusivamente a partir de conceitos - não deve ter como ponto de partida definições e, muito menos, cultivar o sonho de que todos os conceitos sobre os quais ela se concentra sejam definidos.

Por serem produzidos *a priori* mediante construção de seus objetos - que, desse modo, são exibidos intuitivamente com todas as propriedades com que a definição sintética os determina -, os conceitos matemáticos são logicamente perfeitos. Isso quer dizer que, em sentido estrito, só os objetos matemáticos comportam definição, pois esta é uma exposição completa dos mesmos. Tal completude se traduz no fato de que as definições matemáticas são sempre sintéticas, porque "em matemática não tenho absolutamente conceito de objeto antes de a definição o fornecer" (*Deut.* A 79). Os conceitos matemáticos são, dessa forma, produzidos *a priori* por meio de uma síntese de construção executada num domínio sensível - mas puro - pela imaginação, de acordo com regras do entendimento que a definição exprime *in abstracto*. Embora arbitrarias, definições matemáticas são genéticas, pois dão "um conceito mediante o qual o objeto pode ser exibido *a priori in concreto*" (*LJ*, # 106), isto é, consideram o conceito (o universal) em cada um dos casos particulares que caem sob ele (*in concreto*), e reais, pois asseguram o conhecimento da possibilidade do objeto, isto é, o conhecimento sintético *a priori* do mesmo. Enfim, a perfeição lógica do conhecimento matemático repousa no caráter sintético, arbitrário, real e genético de suas definições, perfeição essa que, possivelmente, jaz sob a idéia de que qualquer ciência que se pretenda rigorosa deva se orientar pelo paradigma da matemática.

Ora, essas observações iniciais nos remetem a uma dificuldade óbvia: Como é possível transpor, sem mais, um método de um domínio de conhecimento logicamente perfeito para um outro logicamente imperfeito como o da filosofia? Para responder a essa questão, há que se considerar o seguinte.

Para Kant, a definição em filosofia é uma exposição essencialmente incompleta de um conceito e, como tal, se constitui apenas numa parte da definição. Isso significa dizer que, no que concerne a conceitos filosóficos, a perfeição lógica do conhecimento é um ideal de ciência possível a que a razão - na medida em que mantém uma natural disposição para a metafísica, isto é, para o conhecimento sintético e sistemático de objetos em geral meramente a partir de conceitos (ver nota 8, cap.I) - é necessariamente levada a perseguir. Digo "necessariamente" porque o que impulsiona a razão para a metafísica são problemas inatos que fazem parte de sua constituição interna. Como é em princípio impossível a exposição completa de um conceito filosófico mediante análise, pois esta não pode ser conduzida a fundo para apresentar exaustivamente todas as notas desse conceito e, assim, permitir uma apreensão "clara e distinta" de seu objeto - o que, se fosse possível, forneceria uma verdadeira definição -, ou o conhecimento filosófico é de todo impossível ou então as definições filosóficas não são meramente analíticas (como as da metafísica tradicional) nem procedem por construção de conceitos (como as da matemática). Assim, se o conhecimento filosófico é possível, então seus conceitos não são definíveis como os conceitos matemáticos nem podem apenas ser expostos analiticamente.

Esse impasse é solucionado por Kant ao afirmar que a definição filosófica é uma exposição sintética de conceitos

dados *a priori*, a qual, embora incompleta, "é também, enquanto parte de uma definição, uma exibição verdadeira e útil de um conceito" e, por isso mesmo, "permanece sempre a idéia de uma perfeição lógica que temos que procurar atingir" (LJ # 105). De fato, "se não se pudesse fazer absolutamente nada com um conceito antes de sua definição, então as coisas andariam mal para todo o filosofar" (KrV, B759). De qualquer forma, resta ainda uma dificuldade. Como é possível, ao menos, nos aproximar dessa perfeição lógica, a que o conceito filosófico está condenado a nunca atingir se nos pusermos apenas a decompor as suas notas características?

Em primeiro lugar, diz Kant, a completude da análise é sempre relativa, no sentido em que a exposição de um conceito dado concerne apenas a tudo o que "podemos inferir" (KrV, B758), a partir das notas obtidas com uma análise ainda incompleta, para que tal conceito seja adequado ao seu objeto, isto é, para que este seja dado e determinado de acordo com aquele. Ora, uma vez que aqui estão em jogo conceitos dados *a priori* - como os conceitos puros do entendimento -, que devo ultrapassar para referi-los a um objeto, sem o qual eles seriam vazios, e como "todo nosso conhecimento se refere a intuições possíveis, pois é exclusivamente através destas que um objeto é dado" (KrV, B747), uma exposição sintética desses conceitos se baseia na maneira como eles se relacionam com intuições. Mas um conceito *a priori* "ou já contém em si uma intuição pura, e neste caso pode ser construído" - como os conceitos matemáticos, que são produzidos *a priori* e podem, no sentido forte do termo, ser definidos, isto é, expostos

sinteticamente por construção¹⁰ - "ou nada mais contém que a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori*" (KrV, B747). Neste último caso, encontram-se os conceitos dados *a priori*, que, rigorosamente falando, não podem ser definidos, exceto por aproximação. Mas uma definição aproximada é exatamente uma exposição sintética de um conceito que, sendo dado e não produzido, contém em si apenas a síntese de intuições possíveis. Daí que, ao contrário da exposição sintética de conceitos matemáticos, que procede por construção, isto é, pela exibição de um objeto numa intuição sensível que é dada junto com a produção *a priori* desses conceitos, a exposição sintética de conceitos filosóficos, como as categorias, não se refere diretamente a intuições sensíveis (nem, portanto, aos objetos dados através delas), mas antes exprime "a condição sintética da possibilidade do objeto segundo estes conceitos" (KrV, B815) ou, o que redundaria no mesmo, indica a síntese de intuições possíveis. Assim, a definição filosófica pode ser apropriadamente chamada de exposição sintética transcendental, para se distinguir da definição matemática, que, como vimos, é uma exposição sintética por construção.

O caráter transcendental e essencialmente imperfeito da exposição sintética de conceitos dados *a priori* impede que, na investigação filosófica, a definição se constitua num

¹⁰ Segundo Kant, a construção de conceitos da geometria é uma "construção ostensiva", isto é, "dos próprios objetos", mas a algébrica, uma "construção simbólica", através da qual "a Matemática atinge paragens jamais acessíveis ao conhecimento discursivo mediante simples conceitos" (KrV, B 745). De um modo geral, " as definições matemáticas forjam o próprio conceito" (Op.Cit., B 758) e assim "jamais podem incorrer em erro", porque o conceito construído "só contém exatamente aquilo que a definição pretende pensar por seu intermédio" (Op.Cit., B 759), sendo, portanto, totalmente adequado ao objeto.

ponto de partida, consistindo ela própria na prova da realidade objetiva daqueles conceitos, isto é, de que e como eles podem se referir a objetos¹¹: "Na filosofia, a definição, enquanto uma clareza precisa, deve antes concluir do que começar o nosso labor" (KrV, B759). O que significa que, na exposição de um conceito filosófico,

tão extensamente quanto alcançam os elementos (da decomposição) pode sempre ser feito um emprego bom e seguro dos mesmos, assim também as definições deficientes, isto é, proposições que propriamente não são ainda definições, mas de resto são verdadeiras e portanto aproximações delas, podem ser usadas muito utilmente. Na Matemática a definição concerne *ad esse*, na Filosofia *ad melius esse*. É belo, mas frequentemente muito difícil, chegar a isto. Os juristas ainda procuram uma definição para o seu conceito de direito. (KrV, B759)

Mas, segundo Kant, mesmo a definição matemática se constitui numa prova da realidade objetiva do conceito, do qual ela se põe como princípio de construção. Como dissemos mais acima, só conceitos matemáticos (por serem produzidos *a priori*) comportam definição *stricto sensu* e, por isso, somente eles são logicamente perfeitos. Pois uma definição matemática, além de apresentar com clareza e suficiência as notas do conceito definido (minuciosidade) e circunscrevê-las dentro de limites seguros (precisão), também determina estes limites de um modo originário. Tal definição é originária,

¹¹ Nesse aspecto, fica patente a tese de Loparic de que a filosofia transcendental é, em sua essência, uma semântica *a priori*.

porque, sendo uma explicação que não se deriva do conceito do objeto, mas, ao contrário, precede a construção deste conceito na intuição, ela própria consiste numa prova e, assim, está "à testa de todos os juízos sobre um objeto" (*KrV*, B756).

Portanto, um conhecimento é logicamente perfeito para Kant se ele for um conhecimento sintético racional extraído de conceitos objetivamente válidos, isto é, de conceitos que sejam ou construídos na intuição ou se refiram à síntese de intuições possíveis. Daí que essa perfeição, sobretudo na filosofia, só pode ser atingida mediante um método científico ou escolástico, consistindo, de um modo geral, "na distinção, no tratamento a fundo e na ordenação sistemática do conhecimento de modo a constituir um todo de uma ciência" (*LJ*, #105). Tratar a fundo significa partir de princípios e afastar tudo que é heterogêneo, isto é, se limitar a um mesmo gênero de coisas. Ordenar sistematicamente significa apresentar múltiplos conhecimentos num corpo axiomático, isto é, evidenciar a articulação e a unidade lógica dos mesmos. Essas duas características dizem respeito à estruturação e à justificação científica dos resultados da investigação. Já a distinção de conhecimentos está, segundo Kant, estreitamente ligada à distinção dos conceitos, que, por sua vez, se refere ou ao conteúdo ou a extensão dos mesmos, situando-se, pois, no plano da pesquisa. No que diz respeito à distinção extensional, trata-se da mera divisão lógica, que pode ser de três tipos: a politomia, que é empírica e pressupõe o conhecimento do objeto, isto é, do conteúdo conceitual; a dicotomia, que é primitiva e *a priori*, dependendo apenas do princípio de contradição; por fim, a tricotomia, que se apóia numa síntese *a priori*, na qual temos o conceito como condição (fundamento de cognição), o objeto como condicionado, e a

determinação da possibilidade desse objeto como a sua derivação a partir daquela condição. Um exemplo de divisão tripartite é a tábua das 12 categorias, dispostas em 4 classes (quantidade, qualidade, relação e modalidade), cada uma com 3 categorias, em que "a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe", embora ela repouse em "um ato particular do entendimento que não é idêntico ao ato exercido no primeiro e segundo conceitos" (KrV, B 111). Esse procedimento pode ser ilustrado do com as categorias de quantidade. A unidade (1ª categoria) é a síntese indefinida de um múltiplo qualquer e a pluralidade (2ª categoria), esse múltiplo na medida que está numericamente determinado, ao passo que a totalidade (3ª categoria) é a unidade sintética determinada de um todo constituído por uma pluralidade de partes. Já a distinção dos conteúdos conceituais concerne à exposição e à definição acima tratadas, constituindo-se, pois, numa teoria semântica, propedêutica a qualquer método de descoberta e prova. Sendo assim, temos no domínio da matemática definições propriamente ditas, isto é, exposições sintéticas por construção, que estão à base do método conjugado de análise e síntese, ao passo que, no domínio da filosofia, temos meras aproximações de uma definição, isto é, exposições sintéticas transcendentais, que se constituem na semântica *a priori* de Kant e que, de certa forma, explicam a rejeição kantiana do método axiomático e a conseqüente adoção do método conjugado de análise e síntese, com importantes modificações em relação ao seu uso na geometria.

2.2. O método conjugado de análise e síntese na matemática.

Feitas essas observações, podemos agora mostrar como, segundo Kant, assegurar, a partir de definições sintéticas, a realidade objetiva dos conceitos matemáticos e derivar conhecimentos da construção dos mesmos, isto é, da intuição pura. Como vimos anteriormente, as definições matemáticas são arbitrárias, porque anteriores aos conceitos, que são produzidos a partir delas. Isso significa que, para Kant, a definição não faz parte dos princípios da matemática, mas antes se constitui na condição necessária da realidade objetiva dos seus conceitos básicos, sem a qual nenhuma proposição pode ser provada a partir daqueles princípios. Além do mais, tanto os princípios quanto as proposições derivadas são conhecimentos sintéticos baseados na construção de conceitos, que, por sua vez, decorre do caráter real e genético das definições matemáticas.

Kant especifica dois tipos de princípios (isto é, proposições fundamentais e indemonstráveis) na matemática, mais precisamente, na geometria: os postulados e os axiomas. Estes são proposições teóricas, isto é, conhecimentos obtidos de um modo imediato pela conexão intuitiva de propriedades de certos objetos simples. Em virtude destes objetos terem de ser exibidos numa intuição externa - como determinações qualitativas do espaço - e, portanto, representados como grandezas já construídas - *quanta* -, os axiomas fundam-se em postulados. Estes, ao contrário dos axiomas, são proposições práticas, as quais se referem a procedimentos de construção que, permissível segundo regras conceituais (explicitadas na definição), é condição necessária da possibilidade do objeto no qual são conectados os predicados (determinações)

enunciados pelos axiomas. Daí que Kant defina o postulado como uma proposição ou princípio imediatamente certo que determina uma ação possível e que pressupõe que o modo de executá-la é imediatamente certo" (*LJ*, # 38).

A partir de postulados e axiomas chegar-se-á a dois tipos de proposições suscetíveis e carentes de prova: os problemas e os teoremas. Assim como os axiomas, os teoremas são proposições teóricas, cujos "momentos essenciais e universais são a tese e a demonstração" (*Op.Cit.*, #39). Demonstrar um teorema é deduzir a sua tese dos axiomas, levando-se adiante a síntese ou conexão dos predicados do objeto e apresentando-os na intuição (o universal *in concreto*), síntese essa que progride a partir de construções simples como elementos constitutivos de construções mais complexas e impõe uma ordem necessária na ligação daquelas com estas. Assim como os axiomas, os teoremas enunciam propriedades e relações de objetos que devem ser dados na intuição externa e, por isso mesmo, se fundam em problemas. Estes são proposições práticas e se referem a procedimentos mais complexos que aqueles enunciados pelos postulados. Aqui também, trata-se de uma construção que, permissível segundo regras conceituais, é condição de possibilidade do objeto no qual são conectados os predicados enunciados pelos teoremas e que decorre de uma "ação cujo modo de execução não é imediatamente certo" (*Op.Cit.*, # 38. Por isso, o problema, antes mesmo da demonstração, necessita de indicação ou instrução (*Anweisung*) - acerca do que fazer, como e sob que condições -, que, segundo Kant, compreende três partes:

- a) a questão (*Quästion*), que contém o que deve ser executado;
- b) a resolução (*Resolution*), que contém a maneira e o modo

de executar o que deve ser feito, e c) a demonstração (*Demonstration*) de que, se se procede dessa maneira, o exigido ocorrerá.

(*Ibidem*).

Como pudemos observar, axiomas e teoremas têm em comum o fato de se referirem a propriedades ou relações de objetos cuja possibilidade (exibição intuitiva mediante procedimentos sintéticos de construção) é assegurada, respectivamente, por postulados e problemas, os quais, por sua vez, dizem respeito ao próprio sujeito daquelas propriedades e relações. Isso implica uma precedência lógica e epistemológica dos postulados e problemas em relação a axiomas e teoremas. Não posso, por exemplo, demonstrar que os ângulos internos do triângulo perfazem 180° se não asseguro a possibilidade de se construir um triângulo, por exemplo, um triângulo equilátero a partir de uma linha reta dada, tal como requerido pelo primeiro problema dos *Elementos* de Euclides. É o que nos ensina um importante comentador de Euclides, Proclus, segundo o qual os problemas "incluem a construção de figuras, a divisão delas em seções, subtrações e adições a elas, e em geral os caracteres que resultam de tais procedimentos" (PROCLUS, 1970, pg. 77) , isto é, requerem construções auxiliares e sucessivas transformações realizáveis no domínio sensível, mas puro, da imaginação para se cumprir uma determinada tarefa, como a de construir uma figura. Ainda conforme Proclus, a distinção entre teorema e problema se originou no tratado de astronomia de Carpus (que escrevera sobre mecânica), segundo o qual, afirma Proclus:

problemas são na ordem anteriores aos teoremas, pois problemas descobrem os sujeitos cujos atributos estão sob investigação. E a enunciação de um problema,

diz ele, é simples, não requerendo em absoluto nenhum conhecimento técnico adicional (*Op.Cit.*, pg. 242).

Acrescente-se a isso o fato de que, ao menos na prática dos antigos geômetras gregos, como nos informa Heath, a análise antiga adquire em relação a problemas "a maior significação, porque era o único método geral que os gregos tinham usado para resolver todos 'os mais obscuros problemas' (*τα ασαφεστερα των προβλημάτων*) (HEATH, 1956, 140). Para Kant, os problemas são proposições práticas cuja demonstração, como vimos há pouco, pressupõe uma resolução e uma questão. Partes essenciais da indicação do problema, isto é, da especificação do que, e como, deve ser realizado com a ação que ele enuncia, a questão, a resolução e a demonstração podem ser explanadas da seguinte maneira:

- a) A questão é a formulação da tarefa a ser executada. Como um problema geométrico, para Kant, é uma proposição técnico-prática da razão especulativa, essa tarefa consistirá, basicamente, na apresentação discursiva dos dados e da incógnita do problema como também da condição sob a qual certa construção deve ser realizada (por exemplo, que, a partir de uma linha reta dada, se mostre que o objeto do conceito de triângulo equilátero é possível ou, em termos kantianos, que tal objeto pode ser exibido num domínio sensível, mas puro, pela imaginação transcendental através de procedimentos sintéticos *a priori*, que são condições necessárias para o cumprimento das tarefas simples requeridas pelos postulados, tais como "entre dois pontos traçar uma linha reta", "tendo como centro a extremidade de uma linha reta, descrever uma circunferência" e "dada uma linha reta, prolongá-la indefinidamente" etc., procedimentos em vista dos

quais exemplos empíricos de figuras geométricas são reconhecidas *a priori* como meras aproximações imperfeitas de objetos que só podem ser dados como tais em intuições sensíveis puras).

- b) A resolução é o passo seguinte no qual são determinadas as condições que devem ser satisfeitas para que seja possível a tarefa proposta, o que se traduz no fato de que a possibilidade do objeto é algo problemático.
- c) A demonstração, por fim, é o cumprimento efetivo da tarefa sob as condições encontradas na resolução.

É fácil perceber por que entre as partes constituintes do teorema estão ausentes a questão e a resolução. Uma vez que o teorema não propõe a construção de um objeto, mas sim representá-lo determinando "o que lhe convém e o que não lhe convém" (*LJ* , # 32, A 171), e como a sua demonstração pressupõe já que o objeto cujas propriedades devem ser determinadas é possível, a demonstração, tanto de um problema quanto de um teorema, pressupõe resolução e, portanto, se baseia em procedimentos sintéticos intuitivos.

Assim, a utilização do método conjugado de análise e síntese no tratamento de um problema geométrico, por exemplo, obedecerá o seguinte esquema: depois da já mencionada formulação da tarefa a ser executada, isto é, da questão, passa-se à **análise** das condições que devem ser satisfeitas para que seja possível o seu cumprimento, assumindo-se que todas elas são atualmente preenchidas, isto é, "supondo o problema resolvido" (HEATH, 1956, pg. 140), e instanciando os dados, a incógnita e as condições iniciais. Em seguida,

temos que transformar aquelas condições, por todos os meios que a prática em tais casos tem nos ensinado empregar, em outras

condições que são necessariamente preenchidas se as originais o são, e continuar esta transformação até que nós, afinal, cheguemos em condições que somos capazes de preencher. Em outras palavras, devemos encontrar alguma relação que nos capacite *construir* uma parte da figura que, é verdade, temos hipoteticamente assumida e mesmo traçada, mas que, no entanto, requer realmente ser *encontrada* a fim de que o problema seja solvido. (*Op.cit.*, pg. 141)

Daí em diante, a parte encontrada da figura torna-se um dos dados,

e uma nova relação tem sido encontrada que possibilite uma nova parte da figura a ser determinada por meio do dado original e juntamente uma nova relação. Quando isto é feito, a segunda nova parte da figura também pertence aos dados; e nós procedemos desta maneira até que todas as partes da figura requerida sejam encontradas (*Ibidem*)

Segundo Heath, a primeira etapa da análise sobre problemas geométricos chama-se transformação (que segue a instanciação e se inicia com a descoberta da relação que nos capacitou encontrar uma nova parte da figura não pertencente aos dados originais) e a segunda, resolução (na qual se prova que todas as partes remanescentes da figura foram dadas). Segue-se, então, a **síntese**, cuja primeira parte (a construção) acompanha, em geral, "o curso da segunda parte da análise, a resolução" (*Ibidem*). Na segunda parte, finalmente, mostra-se como (a ordem dos procedimentos empregados na transformação e resolução) a incógnita deve

ser encontrada, quer dizer, a demonstração de que tais procedimentos são necessários e suficientes para se alcançar os resultados desejados, neste caso a demonstração de que "a figura obtida satisfaz todas as condições dadas, a qual segue os passos da primeira parte da análise, mas na ordem inversa" (*Ibidem*).

Dessa exposição esquemática, note-se o seguinte: 1) que a demonstração propriamente dita coincide com a síntese, enquanto análise se constituiria no momento da invenção ou descoberta. b) Que, na prática dos antigos geômetras gregos, essas duas fases são indissociavelmente ligadas. c) Que à segunda e terceira partes da indicação do problema, isto é, à resolução e à demonstração, acompanham, respectivamente, a transformação e a construção, que perfazem a sua contrapartida intuitiva, isto é, que dependem de operações sintéticas executáveis sobre dados sensíveis e em vista de um objeto representável imediata e singularmente na intuição.

Como se pode ver, a eficácia desse método no tratamento de problemas e teoremas geométricos deve-se à perfeição lógica do conhecimento matemático, a qual se explica, segundo Kant, pelo fato de nesse domínio os conceitos - que já contêm em si intuições puras - serem posteriores a suas definições, a partir das quais eles são produzidos *a priori* junto com seus objetos, bem como pelo fato de definições matemáticas, embora arbitrárias, serem genéticas e reais. Portanto, as definições, entendidas como exposições sintéticas por construção, asseguram a plena distinção dos conceitos matemáticos, isto é, a realidade objetiva dos mesmos¹²,

¹² O fato de conceitos serem construídos na intuição a partir de definições prévias também explica o rigor e a profundidade escolásticos que se vêem nas demonstrações matemáticas, isto é, na aquisição de conhecimento sintético a partir de princípios seguros *a priori*.

garantia sobre a qual repousa a eficácia heurística e demonstrativa do método conjugado de análise e síntese assim como a legítima utilização da axiomática nesse domínio de conhecimento.

2.3. O método conjugado de análise e síntese adaptado à filosofia especulativa.

Como vimos acima, Kant distingue dois tipos de proposições em que a razão especulativa concentra suas pretensões cognitivas: os teoremas e os problemas. É com proposições¹³ que a razão especulativa, no âmbito da

¹³ Proposição (*Satz*) é o enunciado, expresso na linguagem, do ato cognitivo chamado juízo (*Urteil*), pelo qual é representada a unidade lógica entre os conceitos do predicado e do sujeito, de modo que "a relação das diversas representações referidas à unidade da consciência é pensada como meramente problemática" (*LJ*, # 30, grifo nosso). Quer dizer, a essa relação, que, como função lógica do entendimento (síntese discursiva), é dada na unidade do conceito, acompanha apenas a consciência da possibilidade (lógica) do seu objeto (tal como no juízo problemático "a alma pode ser imortal"). Por isso, um juízo não só representa a relação de um conteúdo conceitual com outro, pondo, por exemplo, um predicado P em relação a um sujeito S, mas também, na medida em que está à base da proposição, apresenta algo em vista do qual somente esta pode ser verdadeira ou falsa. Na proposição, porém, constituo e assento (*ausmache*) algo, realizando a síntese de diversas representações como posta por um juízo assertivo (por exemplo, "a alma do homem é imortal"). Nesse sentido, diz Kant, uma proposição problemática é uma *contraditio in adjecto* (cfe. *LJ*, # 30), uma vez que aquela relação entre representações discursivas (conceitos), a qual já é referida à unidade da consciência no próprio ato de julgar, é agora pensada como efetiva, isto é, dada no próprio objeto. Com efeito, assume-se aqui o juízo sobre algo que é posto como objeto, referindo-se aquelas representações à unidade do mesmo, referência que, segundo a síntese discursiva esteja em

metafísica, pode referir, de um modo totalmente *a priori*, conceitos a objetos e, dessa forma, almejar um conhecimento sintético de objetos em geral. Em outras palavras, as proposições metafísicas já trazem consigo a pretensão de validade *a priori* e manifestam uma certa propensão da razão para o conhecimento de objetos incondicionados, isto é, uma razão pura (cfe. Introdução, pg. 6). Ora, isso só ocorre porque a razão humana, mesmo no seu uso empírico, se caracteriza por uma inclinação natural (*Naturanlage*), isto é, uma tendência ou impulso (*Trieb*) que a faz "progredir irresistivelmente" até " perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por princípio daí tomados emprestados" (KrV, B21). Por decorrerem da própria estrutura interna da razão e por esta ser necessariamente compelida a respondê-las, tais perguntas podem ser ditas inatas. Como essa pretensão metafísica pode muito bem ser ilusória, uma crítica da razão pura especulativa se faz necessária e não terá outra tarefa a não ser ou determinar *a priori* as condições sob as quais elas podem ser respondidas satisfatoriamente ou, caso não comporte uma resposta positiva e definitiva, demonstrar "a incapacidade da razão julgar algo a respeito delas" (KrV, B22). Se em nossa introdução, chamamos essas perguntas inevitáveis da razão pura de problemas, por amor ao rigor e à precisão passaremos a denominá-las genericamente de

conformidade ou não conformidade com o objeto, é, respectivamente, verdadeira ou falsa, mas que pode ser desprovida de sentido, caso o objeto ele próprio não possa ser dado (o que só ocorre, segundo Kant, através de sínteses intuitivas). Sobre esse ponto, vejam-se nota 76 no Capítulo IV desta Tese e a seção 3 do Capítulo II de nossa dissertação de mestrado.

proposições, que podem ser apresentadas ou na forma de teoremas ou na forma de problemas, isto é, como proposições técnico-práticas ou como proposições teóricas¹⁴.

Dito isso, vejamos o seguinte: os conceitos de que a metafísica lança mão para obter conhecimento sintético de objetos em geral, isto é, indistintamente fenômenos ou coisas em si, são conceitos dados *a priori* - tais como as categorias do entendimento e as idéias de razão - , que, como dissemos anteriormente, não comportam definição, mas "contêm a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori*" (KrV, B 747-8. Enquanto procedimento de prova da realidade objetiva desses conceitos, a definição filosófica deve fornecer uma exposição sintética das condições *a priori* em que aquelas intuições podem ser dadas; indiretamente, ela também se constituirá numa exposição dos objetos de conceitos dados *a priori*, ou melhor, numa prova de que e como estes conceitos podem se referir a objetos. Daí o fato de chamarmos a

¹⁴ Seguindo uma indicação de Pólya, em seu "A arte de resolver problemas", Loparic forja uma terminologia mais apropriada para a distinção kantiana entre proposições teóricas e técnico-práticas. Estas são denominadas problemas de determinação ou construção, cujas incógnitas são objetos com certas propriedades ou procedimentos de construção para gerá-los. Aquelas, que pertencem à razão especulativa, problemas de demonstração, cujas incógnitas são valores de verdade de teoremas conjeturados ou procedimentos de prova para eles. Segundo Pólya, as partes principais do primeiro tipo de proposição são os dados, a incógnita e a condicionante que conecta aqueles com esta última, enquanto as principais partes do segundo tipo de proposição são a hipótese (fundamento da demonstração) e a conclusão (o valor de verdade inferido). Com essa distinção, Loparic faz ver que a primeira parte do método combinado de análise e síntese é teórica, se aplicada a problemas de demonstração (caso em que se busca a verdade), mas problemática, se aplicada a problemas de determinação, e neste caso ela é utilizada para levar a cabo algo que se pretende fazer.

definição filosófica de exposição sintética transcendental e a qualificarmos - para usar uma expressão de Loparic - como um procedimento semântico a priori.

Ao passo que na matemática o método conjugado de análise e síntese não se aplica a conceitos - porque esses são logicamente perfeitos e posteriores às definições -, mas à prova das proposições neles baseadas, na filosofia transcendental ele se constitui a base metodológica para a exposição e dedução das categorias do entendimento, propedêutica semântica sem a qual é impossível demonstrar a verdade dos princípios puros mediante os quais o entendimento, referindo legitimamente as categorias a objetos, determina a estrutura a priori da experiência.

Como sabemos a "Crítica da razão pura" versa sobre uma filosofia da razão pura, isto é, uma filosofia que não só reflete um "certo interesse universal" (KrV, B868-nota) orientado para a consecução dos fins da razão pura mas também se liga a um possível uso objetivo da mesma. E é exatamente por ser um sistema teleológico dirigido a fins objetivos postos a priori, que a razão pura se lança irresistivelmente na senda da metafísica e unifica suas mais elevadas pretensões sob "um conceito cósmico (*conceptus cosmicus*) que sempre foi tomado como o fundamento do termo Filosofia, principalmente quando por assim dizer se o personificou e se o representou como um arquétipo no ideal do *filósofo*" (KrV, B867). De acordo com esse conceito, a filosofia é entendida como "a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana (Ibidem). Segundo Kant, o conceito cósmico se esconde sob o aspecto exterior do conceito escolástico de filosofia, que busca somente conferir forma de ciência ao

conhecimento, isto é, "a unidade sistemática desse saber e portanto a perfeição lógica do conhecimento" (KrV, *ibidem*).

Daí que, concebida cosmicamente, a filosofia tem como objeto a razão pura e, nesse sentido, envolve duas partes: ela é ou crítica ou metafísica. A crítica, também constituída de duas partes, é entendida por Kant como um exercício preliminar ou propedêutica cuja tarefa é investigar a capacidade de a razão pura adquirir conhecimento sintético a priori meramente a partir de conceitos. A primeira parte da crítica estuda as condições de possibilidade dos juízos determinantes em geral, que estão à base seja das proposições da razão especulativa (as já mencionadas proposições teóricas e técnico-práticas) seja da razão prática (as proposições morais) e que, por assim dizer, fazem da filosofia um empreendimento mediante o qual a razão exerce sua ação legisladora sobre os dois objetos que constituem a experiência humana possível: a natureza e a liberdade . A segunda estuda as condições de possibilidade dos juízos reflexionantes, que são juízos a priori por meio dos quais refletimos "sobre os aspectos teórico ou praticamente acidentais da experiência humana" que resistem à ação legisladora da razão, ou seja, princípios da própria faculdade de julgar que favorecem "a determinação judicativa de objetos e ações" (LOPARIC, 1992, pg. 60). Já a metafísica é um sistema doutrinal cuja possibilidade é assegurada pela crítica e que "consiste de juízos sintéticos a priori, todos eles determinantes, os primeiros das formas intuitivas e os segundos das ações" (LOPARIC, *Ibidem*.) Complementar à crítica, a metafísica se divide, conforme os dois usos da razão (o especulativo e o prático), em metafísica da natureza e metafísica dos costumes.

Dito isso, podemos entender por que a "Crítica da razão pura" não apenas trata da possibilidade de juízos determinantes sobre a natureza (juízos sintéticos em geral e, especialmente, juízos sintéticos a priori) como também apresenta uma metafísica geral da natureza (o sistema de princípios puros do entendimento) que, como ciência, é um conhecimento a priori da possibilidade da experiência e seus objetos. Mas para se chegar a essa metafísica crítica foi necessário se ultrapassar o conceito escolástico e se tomar em consideração o conceito cósmico de filosofia, portanto, a própria razão pura com as suas mais altas pretensões especulativas.

Quais são, segundo Kant, esses fins da razão pura que a conduzem necessariamente até perguntas que não podem ser empiricamente respondidas? São eles: o fim supremo, que é "atingir a perfeita unidade sistemática da razão" (KrV, B868, grifo nosso) e os fins essenciais. Estes englobam o fim último, concernente "à completa determinação do homem" em acordo com o interesse e a unidade supremos da razão (Ibidem.), tarefa à qual se destina a parte da filosofia denominada moral, e os fins subalternos, que dizem respeito ao nosso conhecimento objetivo da natureza, ou seja, a todos os objetos da razão especulativa que podem ser conhecidos empiricamente. Antes de mais nada, deve-se observar algumas peculiaridades desses fins que permitem à razão se constituir num objeto da filosofia, entendida nessa acepção cósmica: em primeiro lugar, o fim supremo se refere a uma unidade sistemática, não aquela que, segundo o conceito escolástico de filosofia, confere forma de ciência a uma doutrina, mas a da própria razão, isto é, de suas faculdades, operações e leis mediante as quais é possível não só a perfeição lógica do conhecimento mas também, e principalmente, a aquisição do

mesmo. Em segundo, o fim essencial diz respeito à determinação do homem pela razão, isto é, que seu destino e sua vida sejam orientados pela razão, de forma que ele, o homem, ao perseguir esse fim, caminha (manifestando-o exteriormente) para o ideal do filósofo como aquele cuja principal virtude "é o auto-domínio adquirido mediante a razão" (KrV,B868). Nesse nível, o homem se tornaria senhor de toda e possível experiência nesta vida: de sua afetividade (sentimentos estéticos, prazer e desprazer provocados pelas representações empíricas bem como as paixões e inclinações naturais)pelo cultivo de sua natureza animal e racional; de suas ações no mundo pela representação da lei moral e o cultivo de sua personalidade; de sua capacidade cognitiva, pela submissão da natureza sensível a uma legislação a priori (a um sistema integrado de leis transcendentais e empíricas), tudo isso, em suma, pelo exercício da razão. Por fim, os fins subalternos dizem respeito ao conhecimento efetivo dos objetos da experiência mediante as ciências positivas, o que só é possível uma vez assegurada a cognoscibilidade da natureza sensível por princípios constitutivos e regulativos da razão.

Feitas essas observações, podemos explicar e desenvolver a afirmação acima de que a definição de conceitos dados a priori se constitui, no âmbito da filosofia da razão pura, numa semântica transcendental, isto é, uma teoria de que e como tais conceitos podem se referir a priori a objetos (isto é, adquirir significação objetiva) para que, mediante juízos sintéticos determinantes, componham proposições filosóficas apoditicamente verdadeiras. Essa teoria semântica, como veremos mais a frente, é apresentada no primeiro livro da *Analítica transcendental* (que, junto com a *Dialética transcendental*, perfazem a *Lógica transcendental*),

denominado *Analítica dos conceitos*, e assentada a partir da exposição (metafísica e transcendental) e dedução (metafísica e transcendental) dos conceitos puros do entendimento, procedimentos de prova aos quais se aplica o método conjugado de análise e síntese.

Conforme dissemos, a tarefa mais geral de uma crítica da razão pura especulativa é mostrar que as perguntas metafísicas encerram proposições sintéticas a priori ou indecidíveis em princípio ou suscetíveis de um valor de verdade definido. Sob a forma teórica, diz-se que essas proposições ou são sem sentido ou apresentam teses passíveis de serem provadas verdadeiras ou falsas. Sob a forma técnico-prática, elas enunciam ou problemas demonstravelmente insolúveis ou problemas que comportam uma solução segura e definitiva. Essa tarefa apresentamos também como um exame da capacidade heurística da razão pura ou, se se quiser, das condições de possibilidade dos juízos determinantes acerca dos objetos da razão especulativa, isto é, acerca da natureza.

Ora, proposições do primeiro tipo, também ditas impossíveis, são aquelas da metafísica tradicional, formuladas no quadro do realismo transcendental, isto é, sob o pressuposto de que tempo e espaço têm uma existência independente e, conseqüentemente, que o conceito de objetos "dos sentidos e do entendimento para a experiência" - fenômenos - e o conceito de "objetos apenas pensados... da razão isolada que aspira elevar-se acima dos limites da experiência" - noumenos - (KrV, BXIX) têm um único e mesma significação, o que, segundo Kant, acarreta a equivalência entre o conceito de objeto em geral e o conceito de objeto em si mesmo (KrV, BXXVII). Mas por adotar o realismo transcendental e, conseqüentemente, ignorar a distinção

semântica entre coisas em si e fenômenos, o discurso metafísico acaba por fazer a razão entrar em conflito consigo mesma. Guiada por seu postulado lógico, isto é, pela máxima regulativa que requer o regresso de um condicionado dado à totalidade de suas condições, a razão nada tem a temer, uma vez que se trata de um princípio analítico fundamental que a põe em funcionamento, seja para conferir forma de ciência à multiplicidade condicionada de conhecimentos empíricos já realizados, ordenando-os sistematicamente a partir de princípios, seja para regular a pesquisa racional no domínio da experiência possível e, assim, atingir a máxima extensão do conhecimento acerca de seus objetos. Ocorre que tal postulado, se associado ao pressuposto realista transcendental de que o conceito de objeto em geral se esgota no conceito de coisa em si, converte-se num princípio transcendental (sintético) da razão pura, ou seja, o fato mesmo de a metafísica tradicional ignorar a distinção entre coisas em si e fenômenos (e isso justamente por pretender um conhecimento sintético de objetos em geral) transforma uma máxima meramente lógica e regulativa - cuja validade concerne a uma exigência subjetiva e necessária da razão e que legitimamente só pode se referir ao mundo inteligível - num princípio constitutivo dos objetos do mundo sensível. Por conta disso, surgem, por exemplo, os conflitos antinômicos, em que tese e antítese, embora oponham-se analiticamente (por contradição), se mostram ambas falsas (no caso das antinomias matemáticas) ou ambas verdadeiras (no caso das antinomias dinâmicas) e assim violam princípios básicos da lógica formal (terceiro excluído e bivalência), princípios analíticos em que tese e antítese se apoiam para se refutarem mutuamente, mediante prova apagógica.

A segunda parte da *Analítica transcendental*, denominada *Dialética transcendental*, põe às claras essa ilusão metafísica, mostrando que ela não é inerente à própria razão, mas sim uma consequência inevitável do pressuposto semântico do realismo transcendental, e que, na perspectiva do idealismo transcendental (que sustenta que tempo e espaço são meras condições formais da percepção dos objetos) aquele conflito paradoxal desaparece. Nessa perspectiva, tese e antítese se opõem por contraposição (*per disparata*), podendo, neste caso, ser ambas falsas ou ambas verdadeiras, sem que nenhum princípio lógico-formal seja violado, o que torna evidente não só a legitimidade da distinção entre fenômeno e coisa em si mas também, e principalmente, que o realismo transcendental envolve um uso indiscriminado dos princípios analíticos da lógica formal e se constitui numa péssima semântica a priori. Nisso se resume a demonstração crítica da indecibibilidade das proposições sintéticas da metafísica tradicional, mais precisamente das inferências dialéticas da razão pura no âmbito da cosmologia racional. Vale lembrar, ainda, que o pressuposto realista transcendental e o mesmo tipo de ilusão dialética estão presentes nos paralogismos da psicologia racional, que sustenta a tese da permanência da alma, e no ideal da teologia racional de uma coisa em si mesma como algo completamente determinado quanto à totalidade dos seus predicados possíveis, isto é, no ideal de um *ens realissimum*, conceito sobre o qual se baseiam os argumentos da razão pura a favor da existência de Deus, de modo que a dialética transcendental também prova a indecidibilidade das proposições sintéticas da psicologia e teologia racionais.

Já as proposições sintéticas possíveis da razão pura especulativa são aquelas que, formuladas na perspectiva do

idealismo transcendental, podem se constituir numa legítima metafísica da natureza, isto é, numa metafísica válida como ciência exclusivamente no domínio dos fenômenos. A *Analítica transcendental*, mais precisamente a *Analítica dos conceitos*, ao explicitar a maneira como as categorias podem se referir a priori a objetos mediante exposição e dedução das mesmas, estabelece as condições semânticas sob as quais somente aquelas proposições sintéticas da filosofia são possíveis, condições essas que serão consideradas na *Analítica dos princípios*, segunda parte da *Analítica transcendental*. Assim, os princípios puros do entendimento são possíveis se, e somente se, enunciarem as condições de possibilidade de todas as demais proposições sintéticas (filosóficas ou não). Mas estas, sejam elas proposições empíricas ou matemáticas, são possíveis a) se os conceitos de que se compõem (com exceção daqueles que exprimem conectivos lógicos) forem significativos, isto é, refiram-se a objetos (ou intuições formais) dados e determinados sensivelmente, b) se as formas lógicas dessas proposições correspondam à estrutura a priori dos objetos (ou das intuições sensíveis em que estes são dados) a que tais proposições se referem. Ora, para que os conceitos que ocorrem em proposições empíricas e matemáticas tenham significação objetiva é preciso uma teoria das condições de acesso aos seus objetos, respectivamente, uma teoria da percepção e uma teoria da construção na intuição pura, as quais são elaboradas de acordo com o esquematismo transcendental, isto é, "a condição sensível unicamente sob a qual podem ser utilizados os conceitos puros do entendimento" (KrV, B175). E para que a estrutura a priori dos fenômenos reflita as formas lógicas das proposições empíricas e matemáticas, permitindo assim que os conceitos empíricos sejam referidos a objetos da percepção e os

conceitos matemáticos construídos na intuição pura, é preciso uma teoria transcendental da verdade, isto é, a aplicação das categorias - sob as condições a priori (seus respectivos esquemas) em que objetos podem ser dados em concordância com elas - para a determinação da estrutura a priori da experiência possível.

A partir daí, vê-se claramente que a determinação das condições semânticas sob as quais são decidíveis as proposições sintéticas, não só as sintéticas a priori (metafísicas e matemáticas) mas até mesmo as proposições empíricas, já pressupõe a prova da realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento e conceitos de tempo e espaço, isto é, a explicação de como estes conceitos, que são dados a priori, podem referir-se a objetos. Em suma, a definição filosófica, segundo Kant, é uma exposição sintética transcendental de conceitos dados a priori, conduzida nas chamadas exposição e dedução (metafísicas e transcendentais) das categorias do entendimento (e conceitos de tempo e espaço) com a utilização e adaptação do método conjugado de análise e síntese, consistindo, pois, numa propedêutica semântica indispensável ao cumprimento da tarefa crítica de especificar as condições de decidibilidade das proposições sintéticas possíveis.

Vejam, de forma esquemática, como Kant aplica o método conjugado de descoberta e prova a essa semântica a priori da *Analítica dos conceitos*. De um modo geral, esse método é empregado no tratamento do problema básico da *Analítica transcendental*: explicar a possibilidade das proposições sintéticas em geral (a priori e a posteriori), já que esta tarefa, englobando o problema acerca da possibilidade da experiência e seus objetos, deve também levar em conta a possibilidade das proposições sintéticas a posteriori,

especialmente as que exprimem leis empíricas causais. A parte heurística desse método, a análise, se dirige ao "que tem que ser feito para trazer uma ciência à realidade, se ela for possível, antes que à exposição da ciência em si mesma" (Prolegômenos, A 40), isto é, à maneira de escrever os resultados obtidos. Daí que o ponto de partida é a instanciação, momento em que se supõe o problema resolvido (possível) e o seu objeto, existente. Neste caso, supõe-se algumas proposições sintéticas como conhecidas, isto é, algum conhecimento como se fosse dado e, por conseguinte, como se fosse possível (cada um dos tipos formalmente possíveis de proposições sintéticas são considerados como tendo um valor de verdade definido, isto é, como sendo verdadeira ou falsa no domínio das intuições sensíveis). Proposições assim consideradas Kant vai encontrar na matemática pura e na mecânica racional newtoniana (neste caso, em algumas delas, como a igualdade da ação e reação, a permanência da quantidade de matéria, a inércia etc.)

No âmbito da *Analítica dos conceitos*, esse método é empregado no tratamento semântico de conceitos dados a priori, que, diferentemente dos conceitos matemáticos, contêm apenas a síntese de intuições possíveis, a qual deve ser apresentada numa exposição e dedução que, por se limitarem à análise do conteúdo desses conceitos, Kant chama de metafísicas. A exposição metafísica, que corresponde à fase da transformação (primeira parte do método de análise), visa apenas explicitar o conteúdo das categorias, mostrando que elas têm um caráter a priori e ideal, na medida em que exprimem a condição universal das regras que controlam as sínteses figuradas da imaginação e as sínteses discursivas do entendimento, necessárias à representação de objetos em intuições sensíveis e fortes candidatos a condições de

possibilidade do problema inicial suposto resolvido. Segue-se, então, a dedução metafísica (correspondente à fase resolutiva, segunda parte do método de análise), na qual se opera uma reflexão transcendental para apresentar os conceitos puros do entendimento como predicados de juízos sintéticos a priori possíveis, isto é, como representações sob as quais caem outras - intuitivas ou discursivas - que podem ser referidas a priori a objetos. Melhor dizendo, a dedução metafísica mostra que as categorias já trazem em si uma função (unidade de uma ação do entendimento) de ordenar a priori diversas representações sob uma representação comum. Daí que um conceito puro, como predicado de um possível juízo sintético a priori, exprime a função do entendimento de reduzir uma diversidade intuitiva a uma possível unidade sintética a priori. Por conseguinte, a dedução metafísica mostra também que as sínteses intuitivas e discursivas acima aludidas são operações que fazem parte da constituição do nosso aparelho cognitivo, no qual as categorias têm a sua origem, pois, como vimos, exprimem as condições universais das regras que controlam essas operações. Em suma, nesta etapa da exposição e dedução metafísicas, na qual é empregada a parte heurística do método combinado de descoberta e prova, são encontrados os ingredientes que fazem parte da constituição subjetiva do nosso aparato cognitivo - inclusive levando-se em conta dados revelados pela experiência interna e pela pesquisa histórica das matemáticas e da lógica geral - e que são condições de possibilidade de proposições sintéticas em geral (especialmente as sintéticas a priori) que se supõe verdadeiras.

Se a exposição e dedução metafísicas procedem por análise do conteúdo das categorias e, por isso mesmo, estão expostas ao perigo da incompletude - deficiência, como

dissemos acima, inerente à essencial imperfeição das definições de conceitos dados -, é porque elas, por si sós, não podem dar conta daquele ideal de perfeição lógica realizável apenas em definições propriamente ditas, isto é, matemáticas. Essa perfeição lógica, como dissemos, concerne sobretudo à distinção semântica que, no caso dos conceitos puros do entendimento, só se pode obter mostrando-se que e como eles podem se referir a priori a objetos, isto é, assegurando-se a sua realidade objetiva. Daí por que a definição filosófica (a exposição sintética transcendental), a partir de uma análise ainda incompleta, pode e deve "fazer um emprego bom e seguro" (KrV, B 759, nota) dos elementos obtidos com a decomposição de um conceito, isto é, a partir deles inferir as condições de aplicação desse conceito a objetos. A exposição e dedução transcendentais cumpre essa tarefa e, portanto, complementam a exposição e dedução metafísicas. O caráter transcendental desse percurso sintético na direção de uma completude ideal das definições filosóficas consiste, no caso dos conceitos puros do entendimento, na justificação dos mesmos, isto é, na prova do direito (*quid juris*) de referi-los a priori a objetos e, portanto, de adjudicar-lhes uma pretensa significação objetiva.

A dedução transcendental, que corresponde à primeira parte do método de síntese (a fase da construção, que acompanha em sentido inverso a resolução), visa explicitar a maneira como um conceito dado a priori pode referir-se a objetos. De um modo geral, ela justifica os conceitos puros do entendimento como princípios a partir dos quais somente se pode compreender a possibilidade da experiência e seus objetos, isto é, como princípios da possibilidade dos mesmos. Já a exposição transcendental, que corresponde à segunda

parte do método de síntese (a fase da demonstração, que acompanha em sentido inverso a transformação), é a explicação de um conceito dado a priori como um princípio a partir do qual somente se pode compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori, como, por exemplo, os axiomas matemáticos e algumas das proposições fundamentais da física newtoniana. Assim, os conceitos puros do entendimento são justificados como princípios da possibilidade do conhecimento sintético a priori dos fenômenos. Em suma, nessa segunda etapa da exposição e dedução transcendentais, na qual é empregada a parte demonstrativa do já mencionado método, se mostra, de forma exaustiva e completa, que os elementos constitutivos da razão humana, encontrados na análise, perfazem as únicas e necessárias condições de possibilidade do conhecimento sintético da natureza.

Tudo isso é apresentado por Kant na *Analítica dos conceitos*. Agora, resta apenas à *Analítica dos princípios* (segunda parte da *Analítica transcendental*) ensinar como efetivamente aplicar as categorias (de acordo com aquelas explicações semânticas, que impõem a condição a priori do esquematismo transcendental) a objetos mediante a faculdade de julgar e, assim, obter o sistema de todos os princípios puros do entendimento, isto é, uma legítima metafísica da natureza, constituída de juízos determinantes a priori da estrutura da experiência possível e apoditicamente certos. Isso significa que a parte demonstrativa do método conjugado de análise e síntese - tanto a construção como a demonstração - se estende à prova dos princípios puros do entendimento e, portanto, à explicação de como conhecimento sintético da natureza é atualmente possível

Se voltarmos, agora, à nossa distinção inicial entre proposições teóricas e proposições técnico-práticas, isto é, entre teoremas e problemas, e ao fato de que a razão humana tem uma inclinação natural para a metafísica, isto é, de ser movida por perguntas que, não podendo ser respondidas empiricamente, só podem ter origem na sua própria constituição interna, veremos o seguinte. As categorias do entendimento e as idéias da razão são, antes de mais nada, expressões metafísicas dessas perguntas inatas. Do ponto de vista do idealismo transcendental, por exemplo, as categorias (de causalidade, substância etc.) exprimem perguntas passíveis de serem respondidas em definitivo. Estas perguntas, que podem ser apresentadas ou sob a forma de problemas (questões) ou sob a forma de teoremas (teses), são proposições sintéticas a priori cujas condições de decidibilidade podem ser determinadas apoditicamente pela filosofia transcendental conforme a exigência crítica de que tais proposições ou são demonstravelmente indecidíveis ou, caso comportem um valor de verdade definido, suas condições de decidibilidade têm que ser determinadas a priori.

2.4. O método conjugado de análise e síntese na filosofia moral: como o conhecimento racional prático pode ter caráter apodítico.

Na seção precedente, procuramos mostrar que o método conjugado de análise e síntese, adaptado por Kant à filosofia teórica, permite a elaboração de uma semântica a priori (exposição sintética transcendental dos conceitos puros do entendimento, mostrando-se que e como estes conceitos podem se referir a priori a objetos) sob a qual somente proposições sintéticas teóricas em geral são decidíveis, isto é, com base

na qual se estabelecem as condições necessárias e suficientes para a prova dessas proposições, prova essa que só pode ser efetivamente conduzida no âmbito das ciências positivas. Em virtude do fato de tal método, na filosofia transcendental e ao contrário do que ocorre nas matemáticas, ser utilizado para a definição de conceitos dados a priori, fizemos corresponder os dois momentos de sua parte analítica (transformação e resolução) respectivamente à exposição e à dedução metafísicas, enquanto os dois momentos de sua parte sintética (a construção e a demonstração) foram, respectivamente, correlacionadas à exposição e à dedução transcendentais.

O ponto de partida da análise do problema da possibilidade das proposições sintéticas teóricas foi, como vimos, a assunção de que parte dessas proposições (notadamente as da matemática e algumas da física newtoniana e até mesmo da metafísica) possuem um valor de verdade definido(são válidas objetivamente), isto é, procede-se como se o conhecimento científico, ao menos parcialmente, fosse algo efetivamente já realizado e, portanto, possível. Ora, se esse método pode eficazmente ser utilizado também na filosofia prática, temos que decidir se é lícito ou não partir dessa mesma suposição de validade objetiva em relação a proposições morais. Sobre esse ponto, Loparic, com muita propriedade, observa o seguinte:

Para achar a fórmula desejada[do princípio supremo da moral]Kant aplica o método de análise tomando como ponto de partida os juízos do homem comum (mediano) sobre suas ações morais. Como a razão teórica proíbe supor como objetivamente válidos quais juízos morais ou como efetivamente

dadas quaisquer ações morais, Kant se limita, nessa fase de sua argumentação a perguntar o que significa emitir um juízo moral ou perfazer uma ação moral. (LOPARIC, 1999, pg. 29).

Mais adiante, ele assinala que:

a análise feita na *Fundamentação* não pressupõe que certos juízos morais são objetivamente válidos (nem que os homens de fato agem moralmente). O uso do método de análise no presente caso difere, portanto, do uso na solução do problema da possibilidade dos juízos sintéticos a priori especulativos. Nesse último, as formulações dos juízos a provar eram conhecidas, pois provinham da matemática, da física ou da metafísica tradicionais e, sobretudo, não existia nenhuma objeção prévia contra a possibilidade de supor que esses juízos fossem efetivamente verdadeiros. (Ibidem).

Como podemos observar, para Loparic a suposição inicial do método de análise (a instanciação) não é a mesma na filosofia moral e na filosofia teórico-especulativa. Isso se explica porque nesta o que se tem em vista é a própria pretensão de verdade já embutida nos juízos acerca de objetos, absolutamente manifesta quando estes juízos são a priori, ao passo que naquela - justamente porque o problema a ser resolvido nessa etapa é apenas encontrar uma fórmula satisfatória do princípio supremo da moral - visa-se tão-somente determinar as condições formais (necessárias) sob as quais somente um juízo sobre a conduta pode legitimamente se pretender um juízo moral ou que uma ação humana possa ser objeto de avaliação moral, ficando em aberto se juízos morais objetivamente válidos e ações morais efetivamente ocorrem no

mundo, porque e como. O que significa que o ponto de partida kantiano aí é o fato inegável de, a todo momento, os homens julgarem a conduta alheia e até a sua própria, pretendo que suas distinções sejam válidas e com isso subtendendo que de fato mantêm a pretensão de estarem proferindo juízos morais. Como ninguém pode negar que os homens de fato mantêm a pretensão de julgarem moralmente ações e pessoas, o que pode ser constatado no simples fato de fazerem juízos de valor¹⁵, impõe-se necessariamente a questão de sob que condições, em primeiro lugar, tais juízos podem legitimamente manter a pretensão de validade objetiva e, em segundo lugar, sob que condições juízos desse tipo e as ações que eles prescrevem podem efetivamente se dar no mundo¹⁶.

¹⁵ Mesmo Hume qualifica como absurdo negar a realidade dessa disposição humana para a moralidade: "Aqueles que têm negado a realidade das distinções morais podem ser classificados como contendores insinceros, pois não é concebível que alguma criatura humana possa seriamente acreditar que todos os caracteres e ações sejam igualmente dignos da estima e consideração de todas as pessoas" (HUME, 1995, pg. 19-20). Além do mais, não tem sentido se perguntar pela verdade ou falsidade de um juízo de valor, isto é, moral-prático, já que este não propõe nenhum conhecimento teórico acerca de objetos e versa, não sobre o que é, mas sobre o que deve ser, coincidindo, pois, com a própria capacidade deliberativa da razão.

¹⁶ Um juízo prático é moral se ele encerra a pretensão de validade objetiva, pretensão essa que faz dele um juízo sintético a priori, já que fazer um juízo moral não é aplicar conceitos a objetos já dados, mas sim enunciar uma máxima (isto é, uma escolha deliberada) segundo a qual se deve agir, exprimindo essa máxima do dever uma regra seja de execução, seja de proibição seja de exceção (permissão). Um juízo desse tipo é possível se for decidível se ele vigora ou não vigora na práxis, o que requer a especificação de suas condições de possibilidade. Por fim, diz-se que tal juízo possui validade objetiva se se decide "a partir dessas mesmas condições qual dessas duas possibilidades exclusivas é realizada", neste caso, "se ele está vigorando ou não" (LOPARIC, O problema

A partir daí podemos observar o seguinte no que tange à desejável e necessária aplicação do método conjugado de análise e síntese ao tratamento de problemas morais. Notemos, antes de mais nada, que a filosofia prática de Kant tem que lidar de início com princípios e não com conceitos dados a priori, como ocorre com a teórica. Por isso, ela procura, em primeiro lugar, apresentar uma definição do princípio supremo da moral suficiente para a possibilidade, isto é, constituição (formal) da razão prática pura enquanto condição necessária da moralidade. O que quer dizer que a tarefa inicial consiste em determinar o conteúdo desse princípio, mostrar que ele subsiste como o único princípio possível a priori meramente formal e em que se distingue dos princípios ditos materiais, e isso é justamente fazer uma exposição do mesmo, a qual corresponde à primeira parte da análise, a transformação. Essa fase começa na *Fundamentação* e se estende até o parágrafo 8 da *Crítica da razão prática*, mais precisamente, até a seção intitulada "Da dedução dos princípios da razão prática pura".

Numa segunda etapa, e já na seção acima mencionada estendendo-se até o fim da *Analítica dos princípios*, mostra-se que aquele princípio, nomeado a partir de agora lei moral, consiste no único fato a priori da razão prática pura, isto é, determina a priori a atividade sintética desta faculdade. Isso significa que a razão pura é prática na medida em que seu princípio constitutivo é suficiente para determinar

fundamental da semântica jurídica de Kant, pg. 16). Portanto, um juízo moral não só possível mas também objetivamente válido é aquele que propõe máximas universalizáveis que prescrevem não ações efetivamente praticadas mas exeqüíveis por qualquer agente racional dotado de vontade e finito.

causalmente a vontade, isto é, na medida em que esta é movida por um sentimento que decorre exclusivamente daquele princípio, o qual assegura assim a própria efetividade da razão prática pura. Aqui ainda se trata de exposição, mas transcendental, correspondente à parte resolutiva da análise. Por isso, naquele primeiro momento a exposição pode ser chamada de metafísica, porque tanto aqui como na primeira *Crítica* expõe-se apenas o conteúdo, o caráter a priori e constitutivo de certas representações (respectivamente, a lei moral e as categorias), na medida em que estas exprimem a condição universal das regras que controlam as operações sintéticas da razão (prática) e do entendimento, que, por sua vez, são condições necessárias dos juízos morais e teóricos.

Vale salientar apenas que a exposição transcendental não tem o mesmo papel na filosofia prática e na filosofia teórica. Nesta, a exposição transcendental corresponde à fase demonstrativa da síntese e visa apresentar as categorias como princípios de conhecimento de (isto é, de como é possível) outros conhecimentos sintéticos *a priori*, como, por exemplo, os da matemática, ao passo que, na filosofia prática, ela corresponde à parte resolutiva da análise e visa apresentar a liberdade da vontade como *ratio essendi* da lei moral (que, de acordo com a exposição metafísica, é inversamente *ratio cognoscendi* daquela), de modo que dizer que a lei moral assegura a efetividade da razão prática pura é o mesmo que dizer que ela é a lei da causalidade da liberdade e, enquanto representação dessa causalidade, exerce ela mesma uma influência sensível sobre a vontade.

Resta ainda explicarmos como a segunda parte do método (a síntese), em suas duas fases (a construção e a demonstração), é introduzida na filosofia prática e como se

desdobra numa dedução, seja metafísica seja transcendental¹⁷. Notemos desde já que não é a lei moral que é objeto de dedução, mas sim outras representações práticas indispensáveis à determinação dos objetos e do domínio de atuação da razão prática pura, isto é, à classificação das proposições práticas possíveis e à definição do campo da experiência moral em que ações podem ser praticadas por dever. Como veremos no próximo capítulo, a lei moral serve de princípio de dedução dessas "outras" representações, que são basicamente: as idéias de liberdade e seus objetos (o bem e o mal), de um mundo supra-sensível em harmonia com o sensível, de Deus (como mantenedor dessa harmonia), imortalidade da alma, de um bem supremo e, por fim, de uma experiência prática constituída por ações não apenas conformes ao dever mas também motivadas pelo sentimento de respeito. Com exceção desta última, à qual se aplica a dedução transcendental, que corresponde à parte construtiva da síntese, as demais são objeto de uma dedução metafísica, que corresponde à parte demonstrativa da síntese, todas, no entanto, efeitos possíveis de uma razão pura efetivamente prática.

Em suma, a primeira parte da análise (a transformação) assegura a lei moral como condição necessária da moralidade¹⁸, enquanto na segunda parte (a resolução) a lei moral se constitui na condição suficiente da moralidade, isto

¹⁷ Embora na *Crítica da razão prática* Kant apenas fale de exposição e dedução, julgamos conveniente e esclarecedor distinguir em ambas o que tem caráter metafísico e o que tem caráter transcendental, já que estas distinções estão presentes da primeira *Crítica*

¹⁸ Segundo Loparic, essa justificativa racional da lei moral "consiste em dizer que um juízo só pode ser dito moral se afirmar uma máxima que é universalizável (ou aprovar uma ação de acordo com uma tal máxima). (1999, pg. 33).

é, determina uma ligação efetiva entre a vontade e o princípio de universalização - imposto pela lei moral como condição necessária da avaliação das máximas segundo sua forma -, ligação essa possível em virtude do sentimento de respeito que a lei moral produz sobre a vontade como um primeiro e fundamental "fato da razão prática". Daí em diante, a lei moral é tomada, na etapa da síntese, como princípio seguro de dedução das demais idéias morais, que dessa maneira podem ser ditas produzidas *a priori* pela atividade sintética da razão prática pura.

Com o método conjugado de análise e síntese, Kant pode responder a questão inicial sobre o que significa julgar moralmente ações e pessoas bem como sobre as condições de validade objetiva de nossos juízos morais. Segundo nos parece, esse método é utilizado exclusivamente no interior da "Analítica dos princípios", cuja tarefa, de um modo geral, se limita a explicar como a lei moral, sendo uma princípio segundo o qual a razão prática pura não só é possível mas mesmo efetiva, pode se referir a priori a objetos e assim determinar que e como máximas (e ações que estas prescrevem) podem ser moralmente válidas. Pois tanto a "Analítica dos conceitos" como a "Analítica dos motores" vão mais além e ensinam a aplicar, isto é, fazer uso da lei moral, mostrando como, de um lado, determinar categorialmente o conteúdo das máximas (conteúdo esse representado nas máximas, em virtude mesmo da atividade sintética da vontade, como objeto do querer) de que lançamos mão ao fazermos juízos morais, de outro, avaliar as ações praticadas que são prescritas por máximas objetivamente válidas, tudo isso na medida em que o querer e o agir humanos, embora sejam frutos da liberdade, só podem se manifestar no mundo dos fenômenos. Já a *Dialética da razão prática pura* trata da idéia de incondicionado, que

impelia a razão pura teórica para o campo do supra-sensível, verificando se esse elevar-se acima dos limites da experiência possível tem alguma finalidade prática legítima a partir da qual se possa conferir significado moral às idéias de imortalidade da alma, Deus e Bem supremo. Por fim, a Metodologia da razão prática pura procura esboçar as diretrizes gerais para o cultivo e fomento da moralidade, abrindo espaço no mundo sensível para a atividade sintética da razão prática pura.

Para finalizar, gostaria de observar apenas que a argumentação kantiana conduzida depois da *Analítica dos princípios* até o final da *Crítica da razão prática* visa tão-somente extrair as conseqüências lógicas do que foi solidamente estabelecido a partir do uso filosófico do método conjugado de análise e síntese.

3. O percurso lógico de Kant na *Crítica da razão prática*

Ora, uma vez cumprida a tarefa de "mostrar (*dartun*) o fato de que (*das Dass*) a razão é prática" (LOPARIC, 1999, pg. 33) e, portanto, o fato de que ela por si mesma, isto é, como razão pura, pode determinar a vontade, na medida em que com esse fato (ou atuação) é produzido um primeiro efeito sensível (o sentimento de respeito), em suma, uma vez assegurada a efetividade da razão prática pura, cabe averiguar que outros efeitos sensíveis decorrem "do agir humano controlado causalmente pelo respeito à lei moral enquanto "condição subjetiva" da ação" (*Op. Cit.*, pg. 42). Nesse sentido, diz Loparic, é que

a nossa vontade comandada pelo respeito à lei moral produz efeitos sensíveis relativamente aos quais poderá ser provada a

possibilidade ou mesmo a efetividade de outras representações da razão prática, diferentes da idéia de lei moral e da idéia de liberdade (LOPARIC, ?).

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* e os seis primeiros parágrafos da KpV, por um lado, e os parágrafos remanescentes que perfazem o primeiro capítulo da *Analítica da razão prática pura (Analítica dos princípios)*, por outro, são dedicados precisamente a tratar do problema acerca da constituição¹⁹ e da efetividade da vontade livre sob um imperativo categórico, isto é, da vontade de seres racionais finitos. Daí em diante, seguem-se algumas tarefas acerca dos efeitos decorrentes da atividade sintética de uma vontade constituída pela lei moral. Dessa forma, o segundo capítulo da *Analítica*, intitulado *Do conceito de um objeto da razão prática pura*, procura mostrar que o Bem (*Gute*) e o Mal (*Böse*) morais são os efeitos possíveis a serem produzidos pela liberdade na medida em que a vontade, em sua atividade sintética, é determinada pela lei moral a fazer de algo um

¹⁹ A vontade pura se constitui de acordo com um princípio objetivo que, sendo dado pela própria razão, torna possível sua auto-determinação. Tal princípio impõe, para todos os seres racionais, um fim objetivo, formal e incondicionado: o dever ético (a obrigação de virtude) de respeitar a lei em geral, isto é, de agir sempre por dever. Isso quer dizer que, para buscar atingir a sua perfeição moral, isto é, produzir uma vontade boa em si mesma enquanto fim supremo, o homem tem que necessariamente realizar a sua própria natureza racional - algo cujo existência é um fim em si mesmo e sobre o qual se funda o imperativo categórico. Assim, o imperativo categórico, como princípio da razão prática pura, assegura a consciência da obrigação (*Notwendigkeit* - necessidade prática) de agirmos sempre em vista de um "fim que só ela (a razão) determina" (*Grundelegung*, pg. 112), ou seja, pela "idéia de uma outra e mais digna intenção da existência" (*Op. cit.*, pg., 111): a vontade enquanto bem supremo.

objeto do seu agir. Enquanto objetos da vontade, o Bem e o Mal morais são ao mesmo tempo modos da categoria de causalidade (categoria da liberdade) e modos de agir da vontade (referindo-se, neste caso, às máximas de conduta e, portanto, à própria pessoa que age). Enfim, neste capítulo, Kant apresenta uma teoria dos objetos do agir moral e uma categorização das ações em termos de bem e mal. Já o seu terceiro capítulo, *Dos motivos da razão prática pura*, é consagrado a uma teoria da motivação moral, isto é, uma teoria do sentimento moral e da receptividade para o imperativo categórico. Aqui os sentimentos de respeito, humilhação e elevação são apresentados como efeitos sensíveis produzidos pela lei moral, ou seja, como motivos (*Triebfeder*) necessários e suficientes à ação moral, os quais, assegurando a consciência da lei moral como um elemento constituinte de uma faculdade que domina a sensibilidade, permite que tal lei não só exerça influência sobre as máximas do arbítrio mas também faça do homem (ser racional finito e não santo) senhor de sua natureza sensível²⁰.

²⁰ Além de permitir a consciência da obrigação enquanto necessidade prática (*Notwendigkeit*) de agirmos determinados pela representação de um fim absoluto, posto pela própria razão, o imperativo categórico, diz Kant, também se impõe à consciência como uma lei que nos afeta e coage (*nötigt*) através da sensibilidade moral. Esta é a receptividade mediante a qual aquela lei pode agir eficazmente sobre o arbítrio, opondo-se aos fins da inclinação. Nesse sentido, é que Kant define o *Faktum* da razão como a consciência originária e imediata da lei moral na medida em que esta lei "se impõe por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*" (*KpV*, A 56) e, dessa maneira, nos é dada. Nesse aspecto, a vontade de Deus, que, por definição, é um ser racional infinito, não está submetida a qualquer imperativo, no sentido em que essa vontade, sendo absolutamente boa (perfeita), está acima de toda moralidade humanamente concebível. Isso significa que seres racionais são finitos se sua vontade

O percurso sintético de Kant, porém, não para por aqui. Como segundo livro da teoria dos elementos, a *Dialética da razão prática pura* procura dar conta de um problema que, tendo sido originado propriamente na esfera do conhecimento teórico, já fora esboçado na *Crítica da razão pura*. No prefácio à segunda edição desta obra, Kant afirma o seguinte:

Após ter sido negado à razão especulativa todo o progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com propósito prático. Por meio deste procedimento a razão especulativa ainda assim nos conseguiu pelo menos lugar para tal ampliação, embora tivesse que deixá-lo vazio, e ainda somos por conseguinte livres, e a tanto até exortados por ela, a preenchê-lo, se o pudermos, com dados práticos da mesma. (*KrV*, BXXI-XXII).

Como bem sabemos, a razão pura, no seu uso especulativo, exige, em virtude de uma máxima lógica e subjetiva inerente à sua própria natureza, que se encontre, para qualquer condicionado dado, a totalidade das condições e a determine

é imperfeita, isto é, se o cumprimento do dever depende de uma condição sensível a priori, a saber, a coerção (*Nötigung*) da razão prática pura. No caso dos seres racionais finitos e santos, sua vontade é totalmente determinada pelo sentimento moral, ao contrário dos não santos, como o homem, cujo arbítrio está também submetido a condições empíricas e a fins subjetivos e contingentes.

numa idéia, isto é, num conceito transcendente dessa faculdade. Isso obriga a razão a ascender na série regressiva das condições até atingir o incondicionado, que é um conceito, também racional, mediante o qual se completa a unidade absoluta daquelas condições. Uma tal completude, portanto, é indispensável à perfeição lógica do conhecimento teórico.

Também a razão prática pura se depara com o incondicionado nas ações na medida em que estas, tal como se apresentam à percepção, decorrem de nossas inclinações e necessidades naturais. Neste caso, ela impõe a busca do incondicionado, isto é, do dever entendido como uma ação objetivamente necessária (livre) a que se é obrigado pelo imperativo categórico da razão, sob a forma do problema irremissível para todo ser racional finito acerca do seu modo de agir. Esse problema, como veremos mais à frente, é posto a priori pela razão prática pura de acordo com o imperativo categórico, que requer incondicionalmente de qualquer ser racional dotado de vontade e finito encontrar máximas universalizáveis e praticar o que elas ordenam apenas motivado pelo respeito à pura idéia do dever. Ademais, quem age não só em conformidade mas também por respeito ao dever racionalmente reconhecido se submete - sob a forma de uma convicção prática, que é uma "crença racional moral" na qual se encontra o "assentimento completo a partir de razões subjetivas" que, "de um ponto de vista prático, valem tanto quanto as objetivas" (LJ, A 110) aos postulados da razão prática pura acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma enquanto condições necessárias da felicidade, da qual nos tornamos dignos apenas e tão-somente por causa de nosso valor moral. É aqui que entram em cena as antinomias da razão prática e a distinção, já assinalada por nós na nota 5, entre

aquele que, versado em filosofia prática, dedica-se a esquadriñar os princípios metafísicos da moral, e o filósofo prático propriamente dito, ou ainda, entre a filosofia como amor à ciência (doutrina do bem supremo) e como amor à sabedoria. Finalmente, a *Crítica da razão prática* nos apresenta, como sua segunda e última parte, uma doutrina do método. Aqui, a metodologia, em vez de expor o modo como a razão humana busca, segundo princípios, unificar arquitetonicamente os seus múltiplos conhecimentos num sistema²¹, tal como ocorre com na crítica da razão teórica, enceta um caminho no mínimo inusitado: traçar as diretrizes gerais para o fomento da razão prática pura, mediante a cultura e o exercício da moralidade.

²¹ Para tanto, a metodologia da razão teórica procura mostrar a necessidade de um conceito cósmico de filosofia, no qual esta, além de refletir um interesse universal orientado para a divisão arquitetônica e "a perfeita unidade da razão", isto é, para a consecução do fim supremo da mesma, se consuma na atividade de legislar, em nome dessa razão, nos domínios da natureza e da liberdade humana.

Capítulo II

O sistema de crítica da filosofia prática kantiana: a semântica dos conceitos empregados e pressupostos pelos juízos sintéticos *a priori* da razão prática

1. A formulação do problema semântico da *Crítica da razão prática*

A primeira e mais fundamental questão da *Crítica da razão prática* é formulada por Kant de tal modo que, ao mesmo tempo, explica por que esta obra, tendo por objeto a razão prática em geral, leva a cabo uma crítica ao uso empírico e condicionado desta faculdade, isto é, à pretensão de se justificarem os conceitos e máximas morais com base exclusivamente em conteúdos da vontade:

Se a razão pura por si só basta para determinação da vontade ou se a razão, só como empiricamente condicionada, pode ser um fundamento de determinação da vontade (*KpV*, A 30, grifos nossos).²²

Como se pode observar, ela é posta na forma de uma disjunção, cujas alternativas já supõem um uso prático de nossa razão (pura e empírica), ou seja, que, se se trata apenas do querer (*Wollen*) e da causalidade de um ser racional, a razão deve exercer certa influência sobre a nossa vontade (*Willen*). A primeira alternativa cogita a possibilidade de a razão, por si mesma, isto é, sem se reportar a qualquer fim condicionado (mediante a representação de conteúdos exteriores à própria razão), vir a determinar a vontade, o que não exclui que esta também possa ser movida por interesses empíricos. A segunda alternativa, sendo oposta por contradição à primeira, nega aquela possibilidade, concedendo à razão prática um uso exclusivamente empírico. Em poucas palavras, Kant põe como problema básico da filosofia moral a questão relativa à existência de uma razão pura prática ao lado de uma inegável capacidade prática da razão empírica, voltando-se contra a tese de que a vontade só pode ser determinada empiricamente²³.

²² Na *KpV* A 78, esta mesma questão é apresentada de uma forma ligeiramente modificada: como pertencente a uma crítica da razão prática, o problema exige a explicação de "como a razão pode determinar a máxima da vontade, se isso acontece só mediante representações empíricas como fundamentos de determinação ou se também a razão pura é prática e lei de uma ordem natural possível, não empiricamente cognoscível". (grifos nossos).

²³ É por isso que a idéia de uma razão pura prática é, para Kant, menos uma hipótese assumida *a priori* que um problema (trazido à lume pela determinação dos limites de nossos poderes cognitivos), cuja solução de modo algum pode se constituir num conhecimento teórico-especulativo,

Daí a afirmação, contida no prólogo à *Crítica da razão prática*, de que esta obra visa primordialmente "estabelecer que há (es.gebe) *razão prática pura* e critica com esse objetivo toda a sua *faculdade prática*" (KrV, A 3, pg. 9 da tradução). Esta tarefa é, sem dúvida alguma, idêntica àquela citada mais acima. Não obstante, elas são formuladas em perspectivas distintas. A primeira, supondo uma vontade em geral²⁴, fala de um possível uso prático da razão pura (que deve ser investigado) em correlação a um efetivo, e inegável, condicionamento empírico da vontade. Aqui se pode falar de uma razão pura prática. Já a segunda parece supor uma razão prática em geral e, ademais, põe como problema a demonstração da efetividade desta razão em seu uso puro, isto é, como fundamento suficiente de determinação da vontade, ao mesmo tempo em que se propõe levar adiante a crítica de toda a

isto é, na determinação de uma objeto para aquela idéia. De fato, se fosse possível apenas empiricamente, a razão prática seria instrumental (tendo que, de algum modo, se apoiar na razão pura especulativa), isto é, segundo imperativos hipotéticos, e , neste aspecto, sempre transcendente.

²⁴ Para sermos mais rigorosos, devemos falar aqui de faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), que, segundo Kant, é a capacidade de um ser vivo de, por meio de suas representações, ser causa da realidade dos objetos representados. Mas a razão só pode influenciar a faculdade de desejar na exata medida em que essa causalidade for exercida por meio de representações conceituais, as quais abrem a possibilidade de não se fazer aquilo que se deseja. Daí que Kant define a faculdade de desejar segundo conceitos, em oposição à faculdade de desejar que se pode atribuir aos animais, como a faculdade de fazer ou de não fazer (omitir-se), segundo o agrado, na medida em que contém em si mesma, e não no objeto representado, o seu princípio de determinação para a ação, ou seja, na medida em que o sujeito da ação é consciente da possibilidade de realizar ou não aquilo que deseja. Neste sentido, tal faculdade é o arbítrio (*Wilkür*). Retomaremos a seguir essa observação.

capacidade prática da razão, quer pura quer empírica. Aqui, ao contrário, se pode falar de uma razão prática pura.

Penso que, quando se refere a uma razão prática que por si mesma, isto é, em toda sua pureza, seja efetiva (ou de uma razão pura que possua uma capacidade prática), Kant tem em vista a razão pura especulativa. Melhor dizendo, se não se demonstrar a efetividade da razão prática em seu uso puro (ou da razão pura em seu uso prático), então somente os conteúdos da razão especulativa - representados quer a partir de conceitos dados *a priori* quer a partir de conceitos empíricos - põem-se como possíveis fundamentos de determinação da vontade. Ora, a "Analítica dos princípios" estabelece que os princípios práticos materiais não são constitutivos da razão na esfera prática, mas decorrem do uso transcendente da razão na esfera especulativa. De fato, se apenas os conteúdos da razão especulativa pudessem condicionar a vontade, então uma demonstração de sua liberdade (conceito elementar, cuja realidade objetiva é indispensável à avaliação moral da conduta humana) ficaria à cargo da filosofia teóric-especulativa e teria, então, que se constituir num conhecimento puro a partir de conceitos daquela faculdade. Neste caso, teríamos que necessariamente lançar mão do conceito de liberdade no sentido transcendental, isto é, da idéia de razão acerca de uma causalidade incondicionada, que é "a faculdade de espontaneamente iniciar um estado" (KrV, B561). Ocorre que, na *Crítica da razão pura*, Kant demonstrou que as idéias de razão (sobretudo as que têm um alcance moral, por exemplo, as idéias de Deus, liberdade e imortalidade da alma) não possuem nenhuma significação teórica objetiva, sendo meros conceitos problemáticos, ou seja, conceitos cujos objetos não podem ser conhecidos (pois não se pode provar nem a existência nem a

inexistência desses objetos). Sendo assim, é impossível fundamentar a moral a partir de conceitos teóricos, sejam empíricos (porque isso equivaleria a abrir mão do conceito de liberdade transcendental e dos conceitos morais) sejam puros (porque o conceito de liberdade transcendental, ou qualquer outra idéia de razão, não têm realidade objetiva). É que a avaliação da capacidade prática da razão pura pressupõe já a determinação dos limites de sua capacidade cognitiva. E porque, de acordo com a *Crítica da razão pura*, todo o nosso conhecimento teórico objetivo não se estende além do domínio da experiência possível, os limites da capacidade prática da razão empírica podem ser, de algum modo, determinados a partir da eficácia prática da razão pura. Portanto, os resultados da primeira *Crítica* impõem necessariamente, se se pretende uma metafísica dos costumes, o problema acerca da existência de uma razão prática pura.

2. Considerações preliminares sobre a abordagem kantiana desse problema.

2.1. Da constituição da vontade pelo imperativo categórico.

Como, então, nos assegurarmos dessa existência? Conforme nos ensina Kant na primeira *Crítica*, para se determinar (conhecer) a existência de um objeto é imprescindível preencher certas condições impostas pela razão teórica quando criticamente instruída, vale dizer, terem-se em conta aqueles princípios que se referem, no que concerne à realidade objetiva de nossos conceitos teóricos, "à ação da faculdade de conhecimento" (KrV, B287) pela qual estes conceitos são produzidos - os postulados do pensamento empírico em geral.

Produzir um conceito quer dizer, no âmbito da filosofia transcendental, nos assegurarmos, por meio de procedimentos de síntese, do acesso ao seu objeto ou, o que redundaria no mesmo, da maneira como tal objeto nos é dado. Com efeito, um objeto pode ser dito existente se, primeiro, for possível (isto é, se concorda com as condições formais da experiência, caso em que deve ser dado numa intuição e determinado por regras conceituais), segundo, "se concorda com as condições materiais da experiência (da sensação)" e, desse modo, é efetivo (*wirklich*). No entanto, é impossível encontrar qualquer objeto de intuições empíricas que corresponda à idéia de uma razão prática pura ou a qualquer idéia moral. Do que se depreende que a efetividade (*Wirklichkeit*) desta razão não pode, de maneira alguma, ser algo determinada empiricamente.

Contudo, insiste Kant, "se, como razão pura, é ela efetivamente (*wirklich*) prática, então demonstra sua própria realidade (*Realität*) e a de seus conceitos, através do feito (*durch die Tat*), e é vão todo disputar contra a possibilidade de efetivamente ser prática" (*KpV*, A 3). Nesta passagem, devemos notar duas coisas: primeiro (a), que a efetividade prática da razão pura só se pode demonstrar com base num feito (*Tat*) da mesma - o que exclui de saída qualquer fato empírico; segundo (b), que esse feito assegura não somente a realidade (*Realität*) do conceito de razão pura prática (ou prática pura, se se quiser) mas também de todos os demais conceitos que dela decorrem *a priori*²⁵.

²⁵ Quanto à afirmação (b) de que, uma vez demonstrada a efetividade da razão prática pura, assegura-se também a sua realidade objetiva (*objektive Realität*) e dos demais conceitos morais (liberdade, Deus e imortalidade), diremos apenas o seguinte. A significação prática dos conceitos morais e o critério de decisão quanto à validade objetiva (

Significa dizer, no primeiro caso (a), que se a razão pura prática é efetiva, existe, então essa efetividade se manifesta através de um feito da mesma. Mas o que quer dizer um *Faktum* da razão? Nada mais a não ser que ela tem a capacidade de produzir certos efeitos sobre a vontade que são suficientes para determiná-la, independentemente de a vontade ser afetada externamente. Ora, é o imperativo categórico que, como lei constitutiva da razão, determina a vontade,

universal) das máximas de conduta só podem ser estabelecidos se, antes de mais nada, nos asseguramos da existência da razão prática pura. Sabemos apenas, pelo exposto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que o imperativo categórico, segundo as várias formulações justificadas naquela obra, é o princípio do dever e que somente ele pode fundamentar a universalidade (objetividade) dos juízos práticos. Mais: que o conceito de dever, que decorre do imperativo categórico, já contém em si o conceito de uma boa vontade (Fundamentação, pg. 112 da trad de Os Pensadores), ou seja, de uma vontade que é boa, não pela "aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma" (Fund., pg. 110). Ora, essa boa vontade, como "bem supremo" desejável em si mesmo, é precisamente a vontade a ser constituída pela razão pura de acordo com o imperativo categórico. De fato, como faculdade prática, isto é, "como faculdade que deve exercer certa influência sobre a vontade", o verdadeiro destino da razão, segundo Kant, "deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão é absolutamente necessária..." (Fund., pg. 111). É claro que a "produção" dessa vontade absolutamente boa só pode ser obra da razão prática pura, de acordo com o imperativo categórico, porque para uma vontade boa como meio basta o concurso da razão teórica, cuja tarefa consistiria apenas em determinar para a vontade, sob a forma de imperativos hipotéticos, os meios indispensáveis para consecução de certos fins arbitrários. Daí que o imperativo categórico impõe a busca de um fim incondicionado, que é a constituição (produção) da vontade pura, ao passo que os imperativos hipotéticos, relacionando-se com fins condicionados e exteriores a essa vontade, determinam apenas os meios necessários para atingi-los.

purificando-a, por assim dizer, de elementos externos incorporados a partir da representação de objetos. Mas uma vontade pura, constituída por uma lei que manda incondicionalmente, é uma vontade livre, que se auto-determina. Portanto, falar da efetividade da razão pura prática é o mesmo que falar da efetividade da liberdade da vontade. Se essa efetividade se manifesta através dos efeitos decorrentes de uma atividade da própria razão cuja lei é expressa pelo imperativo categórico, então esse feito não pode ser outra coisa senão a própria constituição de uma vontade pura. Assim, o imperativo categórico é a lei da vontade pura de acordo com a qual ela exerce sua causalidade, que é uma causalidade da liberdade, uma ser causa que não pressupõe nenhuma outra (causa incondicionada). É o que Heidegger deixa bastante claro quando afirma que

A tese de Kant sobre a efetividade da liberdade se enuncia em toda a sua generalidade assim: "a realidade objetiva da liberdade pode ser exposta por leis práticas da razão pura (...). A factualidade (Tatsächlichkeit) da liberdade só pode ser atestada somente a partir de e na factualidade (Tatsächlichkeit) da legislação prática da razão pura. Dito brevemente, o fato da liberdade não é acessível senão na compreensão da *facticidade* (*Faktizität*) da liberdade (*Von Wesen der menschlichen Freiheit; Einleitung in die Philosophie*, pg. 273; pg. 253 da trad. francesa).

Do que dissemos até aqui, creio não ser difícil entrever que a efetividade da liberdade da vontade é um feito (Tat) compreensível apenas pelo modo de ser da razão prática pura

e, portanto, pelo modo de sua causalidade. Isso explica por que tal fato não é empírico (segundo a causalidade natural), mas um fato que decorre de um certo tipo de causalidade, a da liberdade, cuja lei é uma lei prática dada *a priori* (o imperativo categórico). Como a vontade pura não pode ser representada por meio de intuições sensíveis nem, muito menos, ser dada efetivamente numa percepção, tanto a sua possibilidade quanto a sua efetividade não podem ser conhecidas, isto é, teoricamente determinadas. É certo que o conceito prático de liberdade, definido por Kant como "a independência do arbítrio frente à coerção (*Nötigung*) pelos impulsos (*Antriebe*) da sensibilidade" (KrV, B562), pressupõe o conceito transcendental de liberdade (isto é, de uma causalidade incondicionada em geral)²⁶. Mas o objeto deste último conceito só é possível logicamente (ou seja, como não impossível de se pensar); empiricamente, tal objeto é impossível, uma vez que não podemos lançar mão de nenhum procedimento sintético intuitivo que o torne acessível como objeto de conhecimento. Assim, uma vontade pura é, ao mesmo tempo, uma causalidade incondicionada (a liberdade no sentido transcendental) e uma capacidade de se opor à coerção dos impulsos da sensibilidade (a liberdade no sentido prático). Neste último caso, ela se constitui como um feito da razão prática pura de acordo com a forma de sua legislação, o imperativo categórico, que, inversamente, torna compreensível a causalidade da liberdade.

²⁶ Pois, segundo Kant, "a supressão da liberdade transcendental aniquila, concomitantemente, toda a liberdade prática" (KrV, B562).

2.2. Da determinação da vontade pelo imperativo categórico.

Permanece, porém, uma dificuldade: não se vê ainda como a vontade constituída pela razão prática pura pode se manifestar como feito (Tat), já que essa manifestação não pode ser empírica nem se dar ao nível do puro pensamento: a racionalidade exigida pelo imperativo categórico (a exigência de que as nossas máximas subjetivas tenham que valer como lei universal) não assegura nenhuma vontade pura em nós. Posso, é verdade, até reconhecer essa exigência como um dever (sabendo, por exemplo, que é irracional querer agir segundo máximas válidas apenas para mim), mas não se segue desse reconhecimento que a minha vontade, efetivamente, seja determinada pelo imperativo. A consciência do imperativo categórico enquanto *Faktum* da razão, pois, é mais do que uma mera apreensão intelectual. Assim, a existência de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade que age sempre e incondicionalmente por dever, pressupõe necessariamente que aquele *Faktum* seja não só a constituição dessa vontade mas também, e principalmente, um efeito sobre a mesma. Caso contrário, seria apenas protelar a solução do problema dizer que a razão pura prática é efetiva porque é, ela própria, uma vontade pura.

Essa dificuldade pode ser eliminada se atentarmos para uma importante distinção conceitual que, embora negligenciada na *Crítica da razão prática*, foi plenamente reconhecida por Kant na *Metafísica dos costumes*. Até agora, usamos o termo "vontade" genericamente, para designar tanto a vontade pura e auto-determinada quanto a vontade condicionada externamente (hetero-determinada), fato a que já fizemos menção mais acima

(nota 26). Por isso, não se deve perder de vista que se trata aqui somente da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), mais precisamente da faculdade de desejar segundo conceitos. Ora, esta faculdade é ,segundo Kant, ou arbítrio (*Wilkür*) ou vontade (*Willen*). O arbítrio é a faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que "está unida à consciência da faculdade de agir para produzir o objeto" (*Die Metaphysik der Sitten*, B5). Como bem observa Bobbio (1997, pg.68), a faculdade de desejar pura e simples torna possível "a representação de um objeto determinado como fim", ao passo que o arbítrio, além disso, envolve "a consciência da possibilidade de alcançá-lo". A vontade, por sua vez, é aquela mesma faculdade , mas na medida em que seu princípio de determinação (que compele o arbítrio à ação) encontra-se na razão do sujeito (*Ibidem*). O arbítrio puro e simples é, portanto, a faculdade de desejar considerada apenas do ponto de vista da ação a ser realizada (seja como um fim em si mesmo seja como um meio para outros fins quaisquer). Neste sentido, o arbítrio pode ser determinado por um princípio interno que não necessariamente encontra-se na razão do sujeito (por exemplo, o princípio de prazer) e, assim, ser condicionado pela mera representação de objetos (conteúdos) a seguir as inclinações naturais. Se, por outro lado, ele for determinado por um princípio inscrito na própria razão, então teríamos um arbítrio livre, por exemplo, um arbítrio constrangido (*Nötigung*) à ação pelo imperativo. Neste caso, a faculdade de desejar, considerada em relação a esse princípio, é a razão prática pura. Dissemos mais acima que o feito desta razão é a própria constituição de uma vontade pura, ou seja, uma "uma vontade santa, absolutamente boa" (*Grundlegung*, pg. 144), feito passível de se manifestar à consciência (ser dado) apenas como um efeito sobre o

arbítrio - que, dessa forma, é determinado à ação, mesmo em detrimento das inclinações naturais -, mais precisamente como um sentimento moral, que, por sua vez, nos assegura da existência daquela vontade. Como isso é possível ? Sendo a forma da legislação da vontade pura dada pelo imperativo categórico, é este que, de algum modo, afeta o arbítrio e o compele a agir por dever. Neste sentido, diz-se que o livre-arbítrio é auto-determinação, já que o imperativo é a lei mesma que dá a forma de uma vontade pura - constituindo-a - e torna compreensível a sua causalidade. Por isso, na medida em que o arbítrio só pode realizar uma ação a partir da representação de um fim qualquer (seu objeto), é necessário pressupor nele um certo tipo de receptividade para que o imperativo se constitua num motivo moral suficiente para determinar o arbítrio à ação, de tal modo que a vontade, permanecendo em sua pureza, se faça sensível.

2.3. A espontaneidade da vontade e a receptividade do arbítrio em relação à lei moral.

Agora podemos ver em que consiste a efetividade prática da razão pura: o imperativo categórico, como "princípio [*Prinzip*] da autonomia (a coerção moral [*die moralischen Nötigung*]) " e do dever, isto é, da "necessidade [*Notwendigkeit*] objetiva de uma ação por obrigação" (*Grundl.*, A, B 85), constitui uma vontade boa em si mesma, seu feito (*Tat*), que, por sua vez, se manifesta como um efeito que o imperativo exerce sobre o arbítrio humano (porque este é uma vontade não absolutamente boa ou santa, o ser humano, ente natural dotado de razão, está apto também a transgredir a lei por força de suas inclinações) e, assim,

assegura a efetividade da vontade pura (por conseguinte, também da liberdade prática) em nós.

Por definição, isto é, enquanto faculdade de um ser ao mesmo tempo natural e racional, um arbítrio só pode ser determinado à ação se um motivo impulsor for admitido em sua máxima, de modo que esse motivo, seja ele qual for, se constitua numa regra prática (preceito) e, assim, possa ser adotado por aquele ser, cuja liberdade consiste exatamente na possibilidade de realizar ou não o que deseja. Esse motivo impulsor pode ser tanto uma inclinação natural (algo contrário à lei moral) como a própria lei moral, na medida em que esta é por si só suficiente para determinação do arbítrio. No caso de ser a lei moral, não apenas a máxima subjetiva do arbítrio tem que se converter em lei prática universal (válida necessariamente para todos os seres racionais) mas também, e principalmente, essa máxima tornada lei tem que ser suficiente para determinar o arbítrio. Caso essas duas condições sejam preenchidas (e isso força uma decisão por parte daquele indivíduo que está sob a mando do imperativo categórico), pode se afirmar que o sujeito da ação agiu livremente, se auto-determinou. Dizer que o ser humano possui um livre-arbítrio significa, aqui, que ele (já consciente da necessidade moral intrínseca às máximas suscetíveis de universalização por estarem em conformidade com o princípio da autonomia, o imperativo categórico) é livre para escolher entre agir por dever (caso em que ele transcende sua condição natural) e agir entregue a qualquer tipo de coerção externa, abrindo mão de sua liberdade. Como se vê, a liberdade é menos um estado do que uma **tarefa**. Esta tarefa, sendo imposta pela própria razão prática pura, só pode ser recusada em favor das inclinações. Inversamente, cumpri-la é já distanciar-se delas. É exatamente por isso que

Kant, na primeira parte da *Metafísica dos Costumes*, concebe o arbítrio como faculdade das máximas subjetivas, ao passo que a vontade ele a concebe como a faculdade das leis objetivas, acrescentando que só o arbítrio pode ser dito livre:

As leis procedem da vontade (Willen); as máximas, do arbítrio (Willkür). No homem, o arbítrio é livre. A vontade, que só tem a ver com a lei, não pode ser chamada livre ou não livre, porque não se refere às ações mesmas, mas, sim, de imediato à legislação das máximas para as ações (conseqüentemente à própria razão prática). É, pois, simplesmente necessária (notwendig) e não suscetível de coerção (Nötigung). Só o arbítrio pode ser chamado livre (Die metaphysik der Sitten).

Realmente, a vontade é a própria razão prática pura, na medida em que, sendo constituída pelo imperativo categórico, é um feito (Tat) do mesmo que não requer ulterior explicação. Aqui, não se pode perguntar pela causa da vontade, pois ela já é causalidade incondicionada e, nesse sentido, necessariamente livre (o indivíduo não pode decidir acerca do imperativo; este simplesmente existe em nós)²⁷. Daí

²⁷ Embora haja liberdade do arbítrio para a escolha das máximas, não há liberdade da vontade para a escolha do imperativo, pois, como vimos, a vontade só é possível enquanto constituída pelo imperativo. A causalidade incondicionada da vontade é, portanto, a necessidade prática, também incondicionada, da lei moral; em outras palavras, a vontade constituída pela lei moral é o próprio uso prático absolutamente inevitável de nossa razão pura, isto é, o uso da razão pura para cumprir as tarefas - concernentes ao agir humano - que ela propõe a priori. Sendo assim, é inevitável a seguinte questão: quem impõe o princípio de universalização das máximas ou quem diz "aja..." ? Ou ainda: quem é o operador da

que a liberdade da vontade só pode ser compreendida a partir do imperativo categórico, porque este é a *ratio cognoscendi* daquela. Mas, do ponto de vista do arbítrio humano, essa vontade manifesta-se através de um efeito do imperativo, efeito que pode ser medido pelos obstáculos que o indivíduo tem que superar para agir por dever. E, porque o imperativo exerce certa coerção sobre o nosso arbítrio, a vontade pura é o único poder em nós que nos permite, efetivamente, fazer frente à coerção (exterior) exercida pelas inclinações naturais, de tal modo que nos compele a fazer algo que necessariamente deve ocorrer (se não fossemos, é claro, seduzidos pelo prazer que decorre da satisfação de nossos apetites naturais) ao passo que, quando o nosso arbítrio é

síntese, requerida pelo imperativo, entre o princípio de universalização das máximas e o arbítrio? Se respondermos, como parece óbvio, que o mandante é a razão prática pura, porque ela, por sua própria natureza, dá a lei, chegaremos a um outra dificuldade, qual seja, de que a própria razão pura legisladora (que dá a lei) age como uma força infinita e cega, situada numa esfera independente do domínio de vigência da lei. De fato, quem se submete à lei é o arbítrio e não a razão prática pura (a vontade), que, ao contrário daquele, é absolutamente livre. Podemos, é verdade, admitir como possível (logicamente) essa liberdade, mas não podemos de modo algum compreender (*einzusehen*) como ela é possível, isto é, como há de se representar, por meio de conceitos da razão especulativa, o mecanismo pelo qual a lei moral constitui a vontade e determina o arbítrio. Mas não é impossível, segundo Kant, compreender a lei moral e a liberdade da vontade do ponto de vista prático, pois, ao menos, sei(*wissen*) que a lei moral me determina, na medida em que ela se manifesta para mim através do sentimento moral, isto é, da receptividade para o prazer ou dor perante a idéia do dever: do fato de que a lei moral nos obriga, nos coage (impõe o dever) tomo consciência, ao mesmo tempo, da liberdade e de que posso agir de acordo com a razão.

empiricamente condicionado, somos levados a fazer algo que simplesmente pode ocorrer (quando transgredimos o nosso dever). É necessário, pois, distinguir entre a vontade incondicionada da lei, isto é, a vontade pura de cuja legislação o imperativo categórico dá a forma, e o arbítrio que, submetido à lei, é uma causalidade auto-determinada²⁸. A primeira é constituída e feita pelo imperativo categórico, tendo que ver com todo ser racional enquanto racional. O segundo se restringe a seres racionais finitos (como o ser humano, ente natural dotado de razão), que, tomados em sua personalidade, são livres para escolher agir por dever (compelidos pelo imperativo) ou pelas inclinações naturais, o que pressupõe, como é óbvio, que a pessoa, tendo já

²⁸ Sobre esse ponto Loparic assinala com muita propriedade que " a diferença entre o imperativo como enunciado da condição necessária da moralidade das máximas (e das ações) e o imperativo como decreto corresponde, em Kant, à diferença entre razão como faculdade de regras universais e a razão como força que impõe regras". Mais ainda que "essa diferença não pode ser eliminada: a *razão-faculdade-de-regras* não tem força para se impor. E a *razão-força* não tem regras para se justificar". (LOPARIC, O fato da razão, pg.34). Em nosso contexto, isso significa dizer que a vontade pura é constituída pela razão enquanto esta, de acordo com a lei moral, impõe a tarefa de buscar máximas universalizáveis. Uma vez encontradas, a razão também força o arbítrio a seguir essas regras, tornando efetiva a lei moral. Essa imposição de tarefas e essa coerção sobre o arbítrio não são suscetíveis de qualquer justificativa racional, porque constitutivas da vontade enquanto uma causalidade incondicionada, que coincide com a própria razão-força. Com relação ao arbítrio somente, na medida em que este é livre, é que a razão se apresenta como faculdade das regras e pode justificar o imperativo categórico como condição necessária da moralidade. Nessa condição, o imperativo categórico pode ser reconhecido na própria necessidade prática de encontrar máximas universalizáveis e no dever, que ele também impõe, de justificar, por meio de argumentos, tais máximas (LOPARIC, O fato da razão, . PG. 38). Ver nota anterior.

consciência do dever, já admitiu a lei moral em suas máximas como motivo suficiente de determinação da vontade: tudo agora é uma questão de personalidade, de força ou virtude moral, da capacidade de cada um resistir às influências das inclinações e, portanto, da capacidade de superar (liberdade prática) os obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever. Assim, o imperativo não só enuncia uma síntese entre a máxima subjetiva e o princípio de universalização da mesma (síntese discursiva, em que o imperativo, como lei constitutiva da vontade, prescreve que as máximas da ação tenham que valer como leis universais) mas também impõe incondicionalmente uma síntese entre esse princípio de universalização e o próprio arbítrio humano, mediante "um elemento ao mesmo tempo sensível, a priori e não cognitivo" (LOPARIC, *O fato da razão: uma interpretação semântica* pg. 21), que é o sentimento moral produzido pelo imperativo em nós.²⁹

Do que foi dito até o momento depreende-se que o problema básico da *Crítica da razão prática* desdobra-se em dois:

- a) O problema acerca da existência de uma razão prática pura em nós, problema ao qual está associada a dificuldade de se interpretar o que Kant chama de *Faktum* da razão e, a *fortiori*, de se explicar o interesse moral pela lei.
- b) O problema acerca da significação dos conceitos morais básicos (liberdade da vontade, Deus e imortalidade da alma) e da validade objetiva das normas de conduta. Já este problema relaciona-se com a racionalidade dessas

²⁹ Não é supérfluo lembrar aqui que o imperativo não é o princípio de universalização, pois ele, como tal, não diz como uma máxima da ação pode ser universalizada, mas simplesmente exige que todo ser racional aja segundo máximas que, ao mesmo tempo, esse ser possa também querer que se tornem leis universais.

normas e, portanto, com a possibilidade de uma fundamentação da moral, considerando-se os limites dentro dos quais está encerrada a razão teórica

O segundo problema só pode ser tratado depois de resolvido o primeiro, porque seria algo sem propósito se fundamentar a moral numa lei da razão prática pura se esta lei não influenciasse efetivamente os indivíduos. Não há dúvidas de que a fórmula "se tu deves, então tu podes" só tem alguma relevância se os seres racionais forem suscetíveis àquilo mesmo que impõe o dever (ao imperativo).

Nas seções que se seguem, veremos que a solução do primeiro problema é apresentada por Kant a partir de uma exposição (metafísica e transcendental) da lei moral, ao passo que o segundo problema (que, na verdade, se compõe de vários outros)é resolvido com uma polêmica dedução (metafísica e transcendental), cujo princípio é a própria lei moral na medida em que a exposição mostrou ser efetiva.

3. O problema da dedução na filosofia prática.

3.1. A lei moral como fundamento da possibilidade e efetividade de uma causalidade da liberdade exercida pela razão prática pura

Conforme já assinalamos, os seis primeiros parágrafos da *Crítica da razão prática* se debruçam sobre o problema acerca da constituição da vontade dado o caráter legislador das máximas reivindicado pelo imperativo categórico enquanto princípio meramente formal. O sétimo parágrafo acrescenta às várias fórmulas do imperativo categórico (expresso de cinco diferentes maneiras, pelo menos) já estabelecidas na

Fundamentação uma outra. Esta fórmula é caracterizada aí como "princípio de uma legislação universal" e como um enunciado de uma "lei universal", denominada a partir de agora "lei moral". No parágrafo seguinte (até a segunda observação e antes da parte intitulada " Da dedução dos princípios da razão prática pura"), Kant faz ver que a autonomia da vontade - entendida, ao mesmo tempo, como a independência de qualquer conteúdo, fim ou objeto para o qual as máximas universalizáveis enquanto máximas apontam e como a determinação do arbítrio pela "mera forma legisladora universal, de que uma máxima tem que ser capaz" - envolve um duplo sentido do conceito de liberdade. Como independência do conteúdo das máximas, a liberdade é entendida num sentido negativo, mas enquanto coincide com "a própria legislação da razão prática pura" isto é, como a auto-determinação da vontade segundo um princípio formal que esta razão nos impõe, ela possui um sentido positivo. Depois de expor todos os princípios materiais possíveis e desqualifica-los como princípios capazes de se constituírem num fundamento seguro da moral, Kant conclui que:

o princípio *formal prático* da razão pura (... ..) é o *único possível* que seja apto para dar imperativos categóricos, isto é, leis práticas (que fazem de ações deveres), e , em geral, para princípio da moralidade, tanto no juízo, como também na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma. (KpV, pg.)

Fica claro que o principal objetivo de Kant nesta etapa é determinar a diferença entre os princípios práticos materiais, de acordo com os quais a vontade só pode se comportar de maneira heterônoma e que, por sua mera validade

subjetiva, só servem para fornecer imperativos hipotéticos, e o princípio prático formal como o único princípio constitutivo da razão pura (princípio cuja validade objetiva se estende a todo ser racional), isto é, que exprime a condição universal da atividade sintética desta faculdade e, por conseguinte, a condição formal da possibilidade dos nossos juízos e ações morais, princípio esse que está à base do conceito prático positivo de liberdade, o qual se refere à auto-determinação de uma vontade comandada por imperativos categóricos, independentemente da representação de qualquer fim material. Tudo o que se atingiu até aqui concerne, segundo Kant, à exposição do supremo princípio da razão prática, na qual " tem-se mostrado primeiramente o que ele contém, que ele subsiste por si mesmo inteiramente *a priori* e independentemente de princípios empíricos e, em seguida, em que se distingue de todos os demais princípios práticos" (KpV, pg. 49 trad.). Dito de outro modo, a exposição não consegue nada mais além do que estabelecer "o imperativo categórico como condição necessária da moralidade, mas não como condição determinante e, nesse sentido, suficiente" (LOPARIC, Fato da razão, 33/34). E que o imperativo categórico seja condição necessária da moralidade, isso que dizer que ele apenas legitima a pretensão de moralidade dos juízos que propõem máximas universalizáveis, proporcionando tão-somente o critério para se determinar racionalmente quais máximas estão aptas a valer como leis práticas, isto é, podem ser adotadas por seres racionais finitos como princípios de conduta.

Ora, a exposição pura e simples não basta, pois com ela não se assegura que a moralidade seja algo mais que um sonho de visionário, algo que esteja ao alcance de um ser finito e propenso a violar os ditames da razão, tal como o

homem. Se as coisas parassem por aqui, o significado, a aprioridade e as características distintivas do imperativo categórico já seriam suficientes para nos indicar - o que, por si só, já é de grande ajuda - o que uma esperada dedução desse princípio não deve fazer. Kant, porém, é explícito quanto a tarefa de uma tal dedução. Ela consistiria, segundo ele, na "justificação (*Rechtfertigung*) de sua validade objetiva e universal" bem como no "discernimento (*Einsicht*) da possibilidade de semelhante princípio sintético *a priori*" (KpV, A 80.). Isso, ao menos, pode atenuar o espanto (para não dizer indignação) que um leitor atento de Kant inevitavelmente terá ao ler, mais a frente, que semelhante dedução, entendida também como a maneira de demonstrar (*beweisen*) "a realidade objetiva da lei moral" (KpV, A 81), é impossível. Como explicar que um autor tão rigoroso e sistemático como Kant afirme categoricamente que não se pode demonstrar a realidade objetiva do princípio supremo e pedra angular da moralidade? Será isso um mero artifício retórico para suscitar no leitor aquela perplexidade que, no fim das contas, pode prender-lhe a atenção e levá-lo a um exame mais acurado da questão proposta? Ou isso é um sinal inequívoco da debilidade da filosofia prática de Kant ou, então, o reconhecimento da impossibilidade de se trazer uma prova da lei moral já se constitui numa importante conquista da *Crítica da razão prática*, em nada comprometendo o projeto de se estabelecer e legitimar uma metafísica dos costumes³⁰.

³⁰ A impossibilidade de se provar, via dedução, a realidade objetiva da lei moral parece, segundo alguns autores, não condenar ao fracasso uma crítica da razão prática, mas, ao contrário, assinalar uma guinada metodológica em relação à crítica da razão teórica. Para Loparic, por exemplo, uma dedução da lei moral se mostra inútil, já que a realidade objetiva desta lei é provada pelo fato de que a razão pura é efetivamente

Desde já aceitamos a última hipótese, pelo menos como um indicador de como devemos proceder para pormos às claras o que Kant realmente entende por dedução na filosofia prática e o que ele pretende ao afirmar que a dedução não se refere à lei moral mas, na medida em que esta lei é um princípio seguro de dedução, a outros representações morais, sejam máximas ou conceitos. Embora desejável, uma dedução da lei moral traria dificuldades com as quais não teve que se bater a dedução dos conceitos puros do entendimento, conduzida na primeira crítica, e até mesmo a dedução dos juízos estéticos, que consiste somente, segundo ele, na legitimação da pretensão à necessidade e à validade universal subjetivas que tais juízos envolvem na medida em que "devem se apoiar em algum princípio a priori" (KU, # 30).

Antes de abordarmos a dedução na filosofia moral, vejamos o que Kant entende por dedução quando trata, na primeira crítica, de conceitos teóricos, tais como os conceitos puros do entendimento. Ali, Kant explica que dedução, de um modo geral, se aplica a conceitos dados a priori e concerne à prova do que é de direito (*quid iuris*), ou seja, da faculdade de adjudicar uma pretensa significação

prática, tarefa que, segundo Loparic, é resolvida "através da atuação (durch die Tat) da própria razão, isto é, mostrando que a razão pura produz efeitos sensíveis" (LOPARIC, 1999, pg. 33). De acordo com ele, a ausência de dados intuitivos que possam ser acessados independentemente da lei moral impossibilita uma dedução da mesma, dedução essa que consiste exatamente, como bem afirma Loparic, em mostrar "que e como ela se aplica aos dados intuitivos acessíveis por vias independentes" (Ibidem). Como veremos a seguir, essa postura de Kant em face de uma dedução na segunda crítica decorre precisamente do fato peculiar de que o domínio de interpretação da lei moral é um produto da própria atividade da razão prática pura, isto é, de um feito (Tat) da lei moral enquanto lei constitutiva da razão prática e princípio de dedução.

objetiva a esses conceitos. (KrV, B 116). Ela é metafísica se apenas busca determinar certos conceitos puros como predicados de possíveis juízos sintéticos a priori, ou melhor, como uma função discursiva ou intelectual (unidade da ação) de ordenar a priori diversas representações sob uma representação comum. Daí que a dedução metafísica desses conceitos nada mais é que a prova de que eles encerram uma possível unidade sintética a priori como uma função do entendimento; portanto, a prova do que se obteve com a exposição metafísica, que acompanha essa dedução como uma espécie de prolegômeno, a saber: que as categorias, bem como os conceitos de tempo e espaço, exprimem as condições universais das regras que orientam os procedimentos sintéticos discursivos (entendimento) e intuitivos (imaginação) que fazem parte da constituição de nosso aparelho cognitivo. Já a dedução transcendental justifica o uso das categorias e dos conceitos de tempo e espaço, assegurando o direito de referirmos a priori estes conceitos a objetos e, por conseguinte, de pretendermo-lhes uma significação objetiva. Em outros termos, a dedução transcendental dá uma explicação de como aqueles conceitos podem referir-se a priori a objetos, justificando-os como princípios a partir dos quais se pode compreender a possibilidade da experiência e seus objetos e, de acordo com a exposição transcendental que a acompanha, também como princípios da possibilidade do conhecimento sintético a priori dos fenômenos. Com isso, a dedução na primeira crítica, ao assegurar a realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento e dos conceitos de espaço e tempo, impõe certas condições semânticas a priori sob as quais somente é possível a decidibilidade das proposições sintéticas (filosóficas ou não) exigida pela crítica,

condições essas que são satisfeitas com uma doutrina transcendental da capacidade de julgar, a partir da qual se obtém, mediante a aplicação das categorias sob as condições a priori em que objetos podem ser dados (esquematismo transcendental), um sistema metafísico de juízos determinantes a priori da estrutura da experiência e seus objetos (sistema de princípios puros do entendimento), que é, ao mesmo tempo, uma teoria transcendental da verdade e uma teoria da ampliação do nosso conhecimento objetivo no âmbito das ciências naturais.

Feita essa digressão, creio ficar suficientemente claro o fato de a dedução na primeira crítica dirigir-se a conceitos e não a princípios. Isso ocorre por que ela visa, antes de mais nada, assegurar as condições de significação das categorias e, portanto, fornecer uma teoria semântica satisfatória com base na qual poder-se-á estabelecer a prova dos princípios puros do entendimento. Segundo Kant, sem uma tal dedução, que inclui o esquematismo transcendental, não se poderia legitimamente aplicar aquelas categorias a objetos. Ora, é justamente por essa aplicação, pela qual responde o nosso poder de julgar, que os princípios puros do entendimento são obtidos e, desse modo, determinadas as condições de possibilidade da experiência e seus objetos. No entanto, esses princípios se constituem num conhecimento verdadeiro a priori apenas na medida em que asseguram também o conhecimento da natureza segundo a sua mera possibilidade empírica, isto é, a possibilidade de se obtê-lo mediante procedimentos matemático-experimentais. Isso significa que o conhecimento transcendental, da mesma maneira que a matemática, se tomado em si mesmo e independentemente do conhecimento efetivo dos próprios objetos da percepção, não

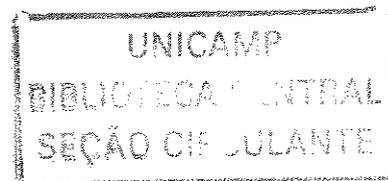
se constitui, rigorosamente falando, um conhecimento. Só o é, enquanto proporciona um cânon doutrinal para a pesquisa experimental no âmbito das ciências naturais - em especial, a física newtoniana - e, portanto, se refere ao conhecimento empírico, o que Kant deixa bastante claro na seguinte passagem da *Crítica da razão pura*:

Conseqüentemente, todos os conceitos matemáticos não são por si conhecimentos, a não ser na medida em que se pressuponha haver coisas que nos possam se apresentar somente conforme a forma daquela intuição sensível pura. *Coisas no espaço e no tempo* são, porém, dadas somente na medida em que são percepções (representações acompanhadas de sensação), por conseguinte, por representação empírica. Conseqüentemente, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na Matemática), os conceitos puros do entendimento produzem conhecimento só na medida em que tais intuições, por conseguinte através delas também os conceitos puros do entendimento, puderem ser aplicadas a intuições empíricas. Por isso, mediante a intuição as categorias não nos fornecem também conhecimento algum das coisas senão através de sua aplicação à *intuição empírica*, isto é, servem só à possibilidade do *conhecimento empírico*. Este chama-se, porém, *experiência*. Por conseguinte, as categorias não possuem nenhum outro uso para o conhecimento das coisas senão apenas na medida em que estas

forem admitidas como objetos de experiência possível (KANT, *KrV*, B 147).

Como na *Crítica da razão prática* prescinde-se de qualquer conhecimento empírico e como a lei moral, ao contrário dos princípios puros do entendimento, não decorre da "aplicação" de conceitos morais dados a priori a um domínio sensível independente desses conceitos³¹, tanto os "objetos" da razão prática pura quanto o campo da experiência moral têm que, de alguma forma, ser "produzidos" por aquela faculdade. A condição necessária e suficiente para isso é que a razão prática pura seja efetiva. Mas para ser efetiva ela tem, obrigatoriamente, que já estar formalmente constituída. Ora, a lei moral é precisamente a lei que constitui e determina a razão prática pura como tal, representando, neste caso, a condição necessária da moral, o que se pode mostrar com uma simples exposição. Além disso, não só a ausência de um domínio sensível dado independentemente da lei moral - por

³¹ Dito isso, já se vê facilmente que a filosofia moral - entendida por Kant como um conhecimento racional obtido a partir de conceitos (conhecimento sintético a priori) acerca de proposições que se referem ao seu objeto, não para determiná-lo, mas para torná-lo efetivo -, é um conhecimento teórico-prático (obtido tanto com uma crítica do uso prático da razão em geral quanto numa metafísica dos costumes possível como ciência), em oposição ao conhecimento teórico-especulativo proporcionado pela crítica do uso especulativo da razão pura e pela metafísica da natureza nela fundada. Tal conhecimento simplesmente faz parte do *metier* do filósofo, na medida em que este, por lidar com aqueles problemas inevitáveis da razão concernentes ao agir humano, deve trilhar o caminho da especulação metafísica e determinar as condições de validade de nossos conceitos e máximas morais. Essa espécie de conhecimento pode ser denominado sabedoria quando efetivamente orienta as ações daquele que o possui, que neste caso pode ser dito um filósofo prático. Ver notas 5 e 7 deste capítulo.



exemplo, a matéria empírica (sensações) à qual, em última instância, os conceitos puros do entendimento são referidos - mas também o fato de nenhuma representação moral ser esquematizável - consequência mesma de não haver dados intuitivos, puros ou empíricos, com os quais sejam construídos os objetos da razão prática - impossibilitam e mesmo tornam dispensável uma dedução da lei moral. Tudo isso explica a peculiar disposição das partes da analítica na *Crítica da razão prática*, que, ao contrário da primeira *Crítica*, trata inicialmente dos princípios e, só em seguida, dos conceitos, incorporando, como terceiro e último capítulo, um equivalente da *Estética transcendental*.

De acordo com essas observações, creio ter ficado suficientemente claro que Kant, na *Crítica da razão prática*, ao se apoiar num princípio seguro a *priori*, limita-se a uma semântica dos conceitos e máximas morais, na qual somente tem lugar a dedução, não se ocupando, correlativamente à metafísica geral da natureza apresentada na primeira *Crítica*, com uma metafísica geral dos costumes, isto é, com um sistema de princípios que sejam efetivamente determinantes da vontade. De fato, que um princípio moral efetiva e imediatamente determine a vontade é algo que a razão especulativa não pode demonstrar, sequer compreender. Pois o cumprimento do dever só pode ser constatado subjetivamente pela razão prática, isto é, pela consciência daquele que a lei moral coage, sem ser necessário que ele saiba qual é o teor dessa lei ou mesmo como averiguar se esta ou aquela máxima é ou não universalizável: a virtude não é um privilégio dos filósofos práticos do qual a razão comum esteja irremediavelmente privada, mas concerne a qualquer pessoa que, reconhecendo numa máxima o enunciado de um dever (e não importa neste caso se esta máxima é ou não

universalizável, pois basta aqui a convicção intelectual), tenha de escolher entre respeitar a uma lei pelo simples fato de ser lei ou apenas se conformar ao que ela prescreve com vistas a um benefício qualquer ou por medo de alguma sanção, real ou imaginária (e o respeito a uma lei significa agir não tendo em conta eventuais recompensas ou punições associadas, tácita ou explicitamente, ao seu conteúdo). O que se poderia chamar ali de metafísica geral dos costumes não passa de uma explicação de como, em virtude da atividade sintética da razão prática pura, se pode classificar as proposições moral-práticas a partir das categorias do entendimento e, com isso, assegurar a possibilidade de avaliar (juízo prático) se uma ação enquanto evento no mundo sensível cai ou não sob uma regra prática, isto é, sob uma lei prática da razão pura³² assim como avaliar se essa ação, uma vez caracterizada como uma ação em si mesma (objetivamente) boa, isto é, conforme à lei moral, foi praticada por dever, caso em que ela seria fruto do respeito ao que a lei moral manda incondicionalmente e, portanto, um feito necessário no mundo sensível decorrente da determinação imediata da vontade por aquela lei³³.

³² Visto que uma lei prática como tal já "traz consigo necessidade em consequência da existência da ação" (KpV, pg. 68), saber se uma ação em si mesma é ou não boa é o mesmo que saber se temos o direito [dürfen] de querer que esta ação, "representada como um efeito possível pela liberdade" (KpV, pg. 59), se realize. Assim, toda ação que esteja em conformidade com a lei moral é objetivamente boa, pois prescrita por uma máxima universalizável. Do mesmo modo, diz Kant, "uma vontade cuja máxima é sempre conforme a essa lei é absolutamente em todos os aspectos boa e condição suprema de todo bem" (KpV, pg. 62).

³³ Uma ação, que é objetivamente boa por ser prescrita por uma máxima universalizável, é também boa subjetivamente se praticada por respeito à forma dessa máxima, a qual , constituindo-se numa lei prática, representa tal ação como um dever. Como veremos mais a frente, os dois

Segundo Kant, a alegada impossibilidade de dedução tem que ver com o "esforço da razão teórica, especulativa ou apoiada empiricamente...", esforço que, segundo ele, é vão, e com o fato de que a lei moral "mantém-se firme sobre si mesma". Além disso, prossegue, "a lei moral é dada, por dizê-lo assim, como um fato da razão pura, do qual nós temos a priori consciência e que é certo apoditicamente". Mas uma dedução da lei moral parece ser uma tarefa indispensável, na medida em que a ética, enquanto conhecimento racional a partir de conceitos apoditicamente certo, comporte uma parte pura e se constitua numa justificação teórica da possibilidade e mesmo da validade objetiva de proposições moral-práticas, isto é, que se referem a priori ao objeto, não para determiná-lo conceitualmente, é claro, mas para torná-lo efetivo. A esse respeito, Delbós assinala com muita propriedade que:

Uma dedução é sempre indispensável para mostrar que um conceito ou um princípio puro não exprime simplesmente uma disposição subjetiva, e se pode dizer que absolutamente ela deveria ser como o desenvolvimento da espontaneidade do espírito, compreendida em sua fonte mesma. Mas a potência de que ela necessita para penetrar em nossas faculdades até sua origem radical nos faz falta, e nós

últimos capítulos da "Analítica da razão prática pura" tratam precisamente de explicar como uma ação pode ser considerada boa, subjetiva e objetivamente, e dão assim seqüência a dedução da realidade objetiva dos conceitos morais, sem se constituírem ainda numa metafísica geral em sentido estrito, tal como ocorre com o sistema de princípios puros do entendimento na *Crítica da razão pura*.

devemos desde então, para nela marcar e nela circunscrever o exercício legítimo, usar de rodeio. É assim que na Crítica da razão especulativa a dedução dos conceitos puros do entendimento tem consistido em mostrar que eles constituem os princípios da possibilidade da experiência: a identidade destes conceitos com as condições da experiência possível tem fornecido a prova de sua validade. Mas este expediente não pode aqui ser empregado: pois, em matéria prática, como se trata, não de conhecer, mas de realizar objetos, a experiência não poderia intervir a não ser se introduzindo no seio dos próprios princípios e alterando profundamente assim a pureza da razão. Todavia aquilo que torna aqui uma dedução deste gênero impossível parece igualmente a tornar inútil.³⁴[...]Fato inegável da razão

³⁴ Como se pode observar tanto Loparic como Delbós parecem compartilhar a tese da inutilidade de uma dedução da lei moral baseando-se na afirmação expressa de Kant de que esta dedução é impossível e que a lei moral, firme em si mesma, é um confiável princípio de dedução da pedra angular da moral: a idéia de liberdade. Não é supérfluo lembrar aqui que mesmos os conceitos puros do entendimento também são concebidos por Kant como princípios de dedução, a saber, das condições de possibilidade da experiência, e que a lei moral também não escapa à circularidade que freqüentemente os críticos apontam como uma inaceitável deficiência da prova dos princípios puros do entendimento, e isso justamente porque se constitui num verdadeiro princípio, pois não pode nem necessita ser provada! Parafraseando a passagem da primeira crítica (B 765) em que Kant procura atenuar o impacto negativo dessa aparente petição de princípio, diríamos, junto com ele, que a lei moral possui a

pura, ela [a lei moral] é a este título suficientemente justificada pela consciência que dela temos a priori; também é a ela somente e não a alguma potência estranha, sucedânea da experiência ausente, que cabe fixar as condições sem as quais ela não pode determinar imediatamente a vontade; ela não se presta a ser deduzida, é ela, ao contrário, que deve servir para deduzir. (DELBÓS, pgs. 355-356, grifos e colchetes nossos)

Se é certo que a lei moral não pode nem precisa ser demonstrada, podemos nos perguntar se aquelas três descrições do que Kant entende ser a tarefa da dedução são equivalentes, verificando, em seguida, como essa dedução pode ser conduzida em relação a conceitos e máximas morais. Kant fala de "realidade objetiva", "validade objetiva e universal" e "possibilidade" como características da lei moral que deveriam ser, respectivamente, demonstrada, justificada e explicada.

Podemos responder à pergunta acima da seguinte maneira: assegurar a realidade objetiva de uma representação moral significa mostrar que, no domínio prático, corresponde-lhe um objeto, cuja condição de possibilidade é a própria lei moral, com a qual este objeto não se confunde. Uma vez que tal

propriedade peculiar de tornar primeiramente possível aquilo mesmo que lhe confere um caráter apodítico, o fato da razão ou, se se quiser, o sentido moral, e ter sempre de ser pressuposta no mesmo. Mas isso, evidentemente, não faz a dedução na *Crítica da razão prática* uma dedução da lei moral. A única interpretação que pode ser apoiada textualmente é a de que a dedução refere-se, não a princípios, mas a conceitos e que o princípio dessa dedução é a lei moral.

objeto não é algo dado alhures e independentemente da lei moral, pela qual ele possa ser conceitualmente determinado, esta lei, como sua condição de possibilidade, serve apenas para produzi-lo. A partir daí entende-se facilmente por que uma dedução, tendo de ser conduzida pela razão teórica, não se aplica à lei moral e, principalmente, por que ela envolve procedimentos de prova diferentes (embora análogos) daqueles utilizados na dedução dos conceitos puros do entendimento. Assim, a efetividade da razão prática pura (condição necessária e suficiente da realidade objetiva de qualquer representação moral, ao mesmo tempo que condição de possibilidade dos objetos da vontade assim como da estrutura a priori de nossa experiência prática) significa, para Kant, que esta lei, na medida em que é dada na forma de uma proposição sintética como um e o único fato da razão pura, do qual nós temos a priori consciência, é um princípio de dedução de uma faculdade em si mesma impenetrável, a saber, a causalidade da liberdade da vontade, mediante a qual podem ser produzidos a priori os objetos dos demais conceitos práticos, isto é, por força da qual estes adquirem significação moral. Demonstrada a realidade objetiva da idéia de liberdade, justifica-se também a validade objetiva e universal da lei moral, no sentido em que todos os seres racionais, na medida em que são seres de livre atividade, devem se submeter a essa lei. Portanto, deduzir a realidade objetiva do conceito de liberdade a partir da lei moral³⁵ é

³⁵ Conforme Loparic (*O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*, pg. 20), da mesma maneira que a realidade objetiva prática do conceito de posse inteligível é (na parte dedicada à doutrina do direito privado dos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*) derivada do postulado do direito, posse essa cuja possibilidade não pode ser compreendida (eingesehen), "a realidade objetiva prática da liberdade é

uma tarefa que não concerne à razão teórico-especulativa, mas à razão teórico-prática. De fato, essa tarefa é cumprida mediante a exposição da lei moral como condição de possibilidade de uma razão que, por si só, determina a priori a vontade a realizar os objetos de suas idéias (inclusive a de liberdade), cuja significação prática pode, dessa maneira, ser assegurada por uma dedução conduzida a partir de uma lei que vigora a priori.

Por sua vez, a causalidade da liberdade a razão especulativa deve, ao menos, admitir como algo possível na medida em que pode ser pensado sem nenhuma contradição interna. Nessa condição uma vontade livre é um mero *ens rationis*, cuja possibilidade, entendida a partir da lógica geral, concerne apenas ao seu conceito, tanto ao conceito transcendental (ver nota 26) quanto ao conceito prático negativo. A questão agora é como compreender (*einzusehen*) essa possibilidade ou, o que é equivalente, como esse objeto, cuja *ratio cognoscendi* é a lei moral, é possível, isto é, determinar a priori o modo de ele ser dado e os procedimentos sintéticos que o tornam acessível. Esta tarefa, não há dúvidas, faz parte da filosofia transcendental³⁶, que

estabelecida como consequência imediata de uma lei, a saber, da lei moral".

³⁶ Ao que nos parece, isso confirma que a filosofia transcendental é uma semântica a priori e concerne não apenas à crítica da razão pura especulativa mas também à crítica da razão prática em geral e à crítica da faculdade de julgar, cabendo a ela somente resolver o problema geral acerca da possibilidade dos juízos sintéticos a priori, sejam estes lógicos, morais ou estéticos (KU, 300); pois o problema transcendental é suscitado pela pretensão mesma de tais juízos a um valor a priori implícita na sua pretensão à necessidade e universalidade (KU, 217), ou seja, que um juízo sintético seja a priori isto já está pressuposto na sua pretensão à universalidade e necessidade e, portanto, no próprio

problematiza a possibilidade, não do conceito, mas do próprio objeto.

Ocorre que, conforme assinalamos na nota 27 e um pouco mais acima, tal compreensão é vedada à razão teórico-especulativa, de modo que aquela tarefa não pode ser outra senão a de determinar que efeitos a lei moral produz ou dever produzir sobre a vontade para que a razão pura seja efetivamente prática. Ora, a justificação da validade objetiva (para todos os seres racionais dotados de vontade) da lei moral coincide com a determinação da realidade objetiva da causalidade da liberdade, na medida em que esta causalidade é pensada positivamente como "o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (KpV, 50;51)" e demonstrada através da lei moral. Mas essa é precisamente a solução para o problema básico da segunda crítica, que, em uma de suas várias formulações, consiste na investigação de se e como a razão pura pode ser prática, ou seja, imediatamente determinante da vontade, problema esse que, uma vez resolvido, permite se falar também de um uso sintético da razão prática pura.

Por conseguinte, a lei moral tem realidade objetiva (e, *a fortiori*, validade universal) única e exclusivamente por força de sua efetividade. Mas, inversamente, sua efetividade

sentido que o vincula a um determinada faculdade superior (autônoma) da alma (*Gemüt*) - de conhecer, de sentir dor e prazer, de desejar -, a um campo próprio de aplicação - a natureza, a arte e a liberdade - e a uma domínio (*Gebiet*) de legislação segundo princípios a priori - a conformidade da natureza a leis constitutivas do entendimento, a conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) formal da faculdade de julgar e o fim final (*Endzweck*) proposto pela lei constitutiva da razão, a lei moral, como o mais alto bem (*höchste Gut*) realizável no mundo sensível pela liberdade.

confere significação prática ao conceito de liberdade³⁷ enquanto a lei moral se constitui numa lei de uma causalidade da vontade e enquanto a idéia de uma tal lei "tem ela mesma causalidade ou é fundamento de determinação dessa causalidade" (KpV, 52), o que só pode ocorrer para "os seres que reconhecem essa lei como obrigatória para eles", isto é, para os seres racionais finitos (KpV, 50).

Em suma, a exposição da lei moral, ao explicitar o seu conteúdo e mostrar que ela - como princípio formal constitutivo da razão pura - subsiste a priori, tem um duplo caráter, metafísico e transcendental. No primeiro caso, a exposição procura mostrar que o imperativo categórico, em suas várias fórmulas, é a expressão da lei moral como condição formal da possibilidade, isto é, da decidibilidade, dos juízos práticos que prescrevem a priori ações morais, possibilidade essa que decorre de sínteses discursivas (entre máximas propostas por aqueles juízos e o princípio de universalização), de cujas regras a própria lei moral é condição universal. No segundo, porém, mostra-se que o imperativo categórico exprime a lei moral como condição formal da própria capacidade prática da razão pura, isto é, que a lei moral é a condição universal de sínteses "acionais" (entre o princípio de universalização e o arbítrio), fruto da atividade sintética de um razão pura efetivamente prática³⁸, cujos efeitos vão, segundo Loparic, desde "ações

³⁷ Assim como a todos os outros conceitos práticos, na medida em que seus objetos podem ser produzidos pela causalidade de uma vontade livre (em sentido transcendental) cuja lei é um princípio constitutivo da razão pura, ou seja, na medida em que a razão prática pura é efetiva e, por conseguinte, encerra uma atividade sintética.

³⁸ A atividade sintética da razão prática pura, portanto, coincide com a própria causalidade da liberdade (em sentido prático positivo), que,

morais" isoladas até, "mais significativamente ainda, complexos de ações morais (vidas individuais boas e vida coletiva na forma de comunidades morais), em conjunto com seus objetos (o sumo bem individual e a moralização da humanidade)" (LOPARIC, O fato da razão, pg. 44).

3.2. A lei moral como fundamento da possibilidade de uma natureza supra-sensível.

Como vimos, o primeiro passo dedutivo que se apoia na efetividade da lei moral (portanto, também na da razão prática pura que essa lei formalmente constitui) é mostrar que ela, enquanto enuncia um princípio de universalização das máximas, age causalmente sobre a vontade, determinando-a. Mais: que, como proposição sintética a priori, a lei moral enuncia a ligação da vontade com uma legislação universal, que é um princípio formal das ações com o qual aquela lei exige ao mesmo tempo a possibilidade de concordância das máximas do arbítrio. Enfim, o primeiro efeito da lei moral, a cujo conceito esta lei confere validade objetiva, é a liberdade da vontade tomada em seu sentido positivo (da qual ela é condição de possibilidade) e, conseqüentemente, a própria efetividade da razão prática pura.

por conseguinte, está fundada na efetiva conexão entre o princípio de universalização e o arbítrio, ligação essa que só é possível porque o arbítrio pode ser afetado pela representação da lei moral (mediante a receptividade para o prazer e desprazer perante essa representação, isto é, o sentimento moral) e motivado a agir pelo respeito que tal lei lhe infunde. Nesse sentido, as sínteses acionais, através das quais somente podem ser gerados os objetos (ações) de nossos conceitos práticos, desempenham o mesmo papel das sínteses intuitivas da imaginação transcendental.

Ora, uma razão que determina imediatamente (isto é, por si mesma) a vontade é prática e nessa medida se caracteriza por sua atividade sintética a priori (cfe. 1.1). Por sua vez, uma vontade racionalmente determinada é a faculdade de agir segundo princípios³⁹, por conseguinte, de subsumir sob regras os motivos ou móveis que a impelem à ação. Em sentido estrito, a vontade (*Wille*) é aquela cujo princípio interno de determinação é constitutivo da razão, isto é, aquela cujo querer é determinado por um princípio objetivo, que, segundo Kant, é uma lei prática. Mas como na segunda crítica Kant usa o termo "vontade" também para designar o que, posteriormente, ele chama de arbítrio, a vontade pode também ser determinada por princípios subjetivos, isto é, por máximas. Ora, o imperativo categórico, constituindo a vontade e determinando-a à ação, exige que a máxima adotada seja universalizável. Uma vez universalizada, tal máxima é ao mesmo tempo um princípio subjetivo (como móbil- *Triebfeder* -, um efeito produzido sobre o arbítrio pela representação da lei moral) e objetivo (como fundamento da ação em vista de um fim que só pode ser posto pela razão - *Bewegungsgrund*). Isso quer dizer que uma vontade pura é algo cuja existência, não sendo dada antes e independentemente de seu conceito (para cuja realidade objetiva não se pode recorrer a qualquer intuição), é posta como um fim⁴⁰ a ser necessariamente perseguido pela

³⁹ Cfe.Grundl. A, B 63: "A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais".

⁴⁰ É por isso que, na Crítica da faculdade de julgar, Kant define um fim também como "o objeto de um conceito enquanto este é considerado a causa daquele (base real de sua possibilidade)" e a conformidade a fim (*forma finalis*) como "a causalidade de um conceito em consideração de seu

razão pura mediante a idéia da lei de uma causalidade da vontade, idéia essa que, ao representar positivamente a capacidade de a própria razão determinar imediatamente a vontade, já exerce por si mesma uma certa causalidade. Daí que, para a vontade ser imediatamente determinada pela razão, o arbítrio (face empírica dessa vontade e faculdade das máximas subjetivas) deve ser afetado pela representação da lei moral e, nessa medida, se por como uma causa eficiente inteligente para produção de uma vontade boa em si mesma, isto é, furta-se à sua condição empírica e se representar como fazendo parte de um mundo inteligível.

Mas isso não significa, segundo Kant, que a causalidade da liberdade esteja à margem de toda legislação racional e se constitua numa violação da causalidade segundo leis naturais. Num segundo passo dedutivo, Kant amplia o conceito de natureza, definindo-o como "a existência de coisas sob leis" (KpV, pg46) ⁴¹. Nesse sentido geral, de acordo com o qual nenhuma coisa pode ser dita existente se não for representada segundo leis, podemos falar legitimamente de uma natureza supra-sensível ao lado de uma natureza sensível. Nesta última, a existência de seres racionais encontra-se sob leis empiricamente condicionadas, seres cuja vontade é nesse domínio sempre heterônoma. Por sua vez, "a natureza supra-sensível desses mesmos seres é, ao contrário, sua existência

objeto". (KU, pg. 241). Nesse sentido, a vontade é "a faculdade de desejar na medida em que é determinável só por conceitos, isto é, pela representação do agir segundo um fim". Se se considera a possibilidade do próprio objeto, a qual se baseia numa ação da vontade para produzi-lo de acordo com a regra expressa pelo conceito desse objeto, o fim representado é objetivo. Por outro lado, enquanto um tal fim desperta o interesse da vontade e serve de princípio de determinação (Bestimmungsgrund) da mesma, ele pode ser dito subjetivo.

⁴¹ Ver nota 42.

segundo leis que são independentes de toda condição empírica e que, por conseguinte, pertencem à autonomia da razão pura". (KpV, pg.46).

Esses dois conceitos de natureza apresentados na segunda crítica correlacionam-se com os dois sentidos de natureza que se encontram no prefácio dos "Princípios metafísicos da ciência da natureza". Nesta obra, Kant nos fala de um sentido formal e um sentido material da palavra "natureza".

Em sentido formal, a natureza é entendida como o "princípio interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa", ou seja, "o peculiar princípio interno das determinações próprias do seu ser" (PMCN, pg. 3). Natureza aqui é, portanto, aquilo que assegura a existência de uma coisa como algo especificamente determinado, mas não como dada empiricamente, isto é, como um determinado objeto dos sentidos. Tal é o caso de coisas cuja existência depende do conhecimento, isto é, de leis objetivas práticas, que são "leis do que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça" (Grundlegung, pg. 134). Mais precisamente, a existência supra-sensível é aquela que é determinada por leis da liberdade e que só pode ser representada por meio daquelas proposições práticas que, considerando a liberdade sob leis (como o seu conteúdo), "expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis em geral), sem levar em conta os meios de o objeto ser efetuado através dela" (KU, H, 263). Como a obrigação que nos impõe dever, segundo Kant, é "a *necessidade de uma ação por respeito à lei*" e como não posso sentir respeito pelo que decorre como efeito dessa ação, mas sim pelo princípio que, ligado à minha vontade, me impõe o dever, a própria atividade da vontade conforme uma lei constitutiva da razão (a lei moral), isto é, a causalidade da liberdade,

é já uma existência supra-sensível. Nessa condição supra-sensível, a razão domina inteiramente a vontade e o princípio objetivo do querer (que explica o interesse prático da razão) também serve subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais.

Em sentido material, por outro lado, a natureza é entendida

não como uma maneira de ser, mas como o complexo de todas as coisas enquanto podem ser objetos dos nossos sentidos e, por conseguinte, também objetos da experiência; entende-se, pois, por essa palavra a totalidade de todos os fenômenos, ou seja, o mundo dos sentidos, com exclusão de todos os objetos não sensíveis. (*MAN*, A3)

Materialmente falando, a natureza não abriga ações livres, porque o mundo sensível é aquele constituído por objetos que, fazendo parte de uma experiência possível - cujas condições formais são expressas pelos princípios puros do entendimento, isto é, por leis transcendentais -, só podem ser dados com o conteúdo de nossas percepções e determinados por leis particulares, que são leis empiricamente condicionadas - cuja unidade sistemática é favorecida pela faculdade de julgar reflexionante.

A relação entre natureza sensível e supra-sensível, portanto, é aquela que pode ser pensada entre, respectivamente, matéria e forma, sendo que a primeira, no seu todo e no que concerne à sua possibilidade como domínio das coisas passíveis de conhecimento teórico, já é formalmente estruturada. Kant denomina a natureza sensível *Natura ectypa* e a natureza supra-sensível, *Natura archetypa*. Assim, a natureza sensível é representada como uma cópia

derivada ou, se se quiser, como uma matéria suscetível de ser informada, e a supra-sensível, como a forma ideal e o modelo a partir do qual se pode determinar o conteúdo sensível de nossas percepções. Tudo isso, é claro, considerado do ponto de vista prático, pois teoricamente os dados sensíveis já são formalmente estruturados pelos princípios puros do entendimento, cuja validade objetiva repousa, exatamente, no fato de assegurarem a possibilidade da experiência e seus objetos. Com efeito, a natureza modelo refere-se aqui à idéia de um mundo puramente inteligível, ao qual somente a lei moral - constitutiva de nossa razão prática pura - pode nos transportar e que só pela vontade de seres racionais, de acordo com leis práticas puras, é possível (KpV, pg. 47).

A questão que se pode colocar agora é: que tipo de relação preside entre a vontade e a natureza nos seus dois sentidos acima descritos? A resposta de Kant é a seguinte: a natureza em sentido material, domínio das coisas sensíveis, é aquela à qual a vontade (ou melhor, o arbítrio, que, como já frisamos, é a sua face empírica) está submetida e cujos objetos têm que necessariamente ser a causa das representações que afetam a vontade. Aqui, não há lugar para a causalidade da liberdade, para o livre-arbítrio. Se toda legislação possível se confundisse com aquela que rege o mundo sensível, todas as nossas ações seriam apenas uma consequência inevitável das afecções produzidas em nós pela representação dos objetos externos, quer estes sejam efetivamente percebidos, imaginados ou apenas apreendidos pela razão pura. Aqui também a idéia de liberdade chocaria-se brutalmente com o determinismo que, implacavelmente, envolve todas as ações que se manifestam fenomenicamente e, por conseguinte, impossibilitaria toda legislação natural. Do ponto de vista formal, contudo, a natureza é aquela que se

submete integralmente à vontade e onde esta, ao contrário, tem que ser a causa dos objetos representados, que, desse modo, só são possíveis enquanto produzidos pela vontade segundo uma causalidade cujo fundamento de determinação encontra-se apenas na razão pura.

Essa distinção entre mundo sensível e supra-sensível, que se baseia na distinção semântica encontrada na primeira crítica entre fenômeno e coisa em si, é essencial para compatibilização entre causalidade da liberdade e determinismo natural; por conseguinte, também básica para que se alcance a perfeita unidade arquitetônica da razão (seu fim supremo, *höchst Zweck*), de modo que a razão especulativa se harmonize com a razão prática, isto é, que as conseqüências das proposições teóricas acerca da natureza obtidas a partir da crítica da razão pura especulativa, que procura explicar como a razão pura pode conhecer a priori objetos, não se choquem com os imperativos moralmente válidos segundo a crítica da razão prática, que, considerando apenas o uso prático da razão pura, pretende explicitar a maneira como ela pode ser imediatamente o fundamento de determinação da vontade.⁴²

Portanto, tratamentos diferenciados para problemas distintos. Se a primeira crítica, segundo Loparic, lança mão de uma semântica a priori para dar conta da possibilidade das proposições teóricas sintéticas, em particular as sintéticas a priori, a segunda crítica, também por meio de uma semântica a priori, procura explicar as condições sob as quais

⁴² De acordo com Loparic (1999, pg. 46), a compatibilização entre liberdade e necessidade natural é imprescindível para se justificar o interesse racional pelo sumo bem, cuja realização só é possível, segundo Kant, se a idéia de Deus tiver realidade prática, isto é, se o agir moral tiver como conseqüência necessária o querer que Deus exista.

proposições práticas sintéticas que exprimem máximas morais - cuja pretensão de validade universal e necessária para o agir é formalmente justificada pelo imperativo categórico- podem determinar imediatamente a vontade.

Só do ponto de vista prático, portanto, a existência no mundo sensível depende da idéia de um mundo supra-sensível. Mas a influência que o mundo supra-sensível tem sobre o sensível é possível pela influência que a razão - cujo princípio a priori é constitutivo apenas da vontade, isto é, na esfera prática - tem sobre o entendimento - cujos princípios a priori são constitutivos apenas da experiência, isto é, na esfera teórica.

O entendimento, enquanto faculdade de conhecer cujos limites circunscrevem o domínio da experiência possível, já aponta para um substrato supra-sensível do mundo dos fenômenos como algo teoricamente indeterminado (o noumenon em sentido negativo). Como faculdade de conhecimento, o entendimento também é legislador e nessa condição exige da natureza sensível a conformidade a leis (*Gesetzmässigkeit*), tendo como fim necessário impor unidade de princípios à ordem da natureza no que concerne às suas leis empíricas, ou seja, exige que esta ordem se acomode à nossa faculdade de compreensão, propósito esse cuja consecução vem acompanhada de prazer (KU, pg.214). Para assegurar a estrutura formal da experiência e seus objetos, o entendimento não precisa nada mais do que compor (*Zusammensetzung*) dados sensíveis em intuições (puras e empíricas), mediante a imaginação transcendental, e subsumir estas sob os conceitos puros (categorias), por meio da faculdade de julgar determinante.

Mas, em compensação, deixa indeterminados os elementos particulares e contingentes que perfazem a matéria dessa

experiência e resistem à sua ação legisladora. Assim, para garantir a determinabilidade completa da experiência possível (fim último - *Endzweck* - da razão) o entendimento tem que lançar mão da faculdade de julgar reflexionante e seu princípio a priori, que é um princípio meramente regulativo da faculdade de conhecer. Tal princípio deve "fundar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas mais altos, e assim a possibilidade da subordinação sistemática de uns aos outros" (KU, A XXV, B XXVII). Kant o denomina "lei da especificação da natureza", princípio da finalidade (*Zweckmässigkeit*) formal (subjativa) da natureza segundo as suas leis particulares(empíricas):

a natureza especifica suas leis universais segundo o princípio da finalidade para nossas faculdades de conhecer, isto é, para acomodar-se ao entendimento humano em seu uso necessário, que é encontrar o universal para o particular que a percepção lhe oferece e encontrar um enlace do diferente (geral, desde logo, em cada espécie) na unidade do princípio (*Ibidem*, A XXXV, B XXXVII).

Com efeito, com a conformidade a leis que o entendimento requer necessariamente do mundo sensível, o qual, como objeto do conhecimento teórico, se deixa formalmente determinar pelos princípios puros e constitutivos daquela faculdade, é posto ao mesmo tempo, como algo indeterminado e em si mesmo incognoscível, um substrato supra-sensível. Todavia, a determinabilidade desse substrato é assegurada somente pela faculdade de julgar reflexionante, que, ao impor a conformidade a fins ao mundo sensível, de modo que este seja integralmente determinado pela nossa faculdade de conhecimento, exige também do mundo supra-sensível se adequar ao fim necessário do entendimento e, por conseguinte, a ter

formalmente aquela unidade de princípios que condicionam a possibilidade da experiência e seus objetos, bem como ao fim supremo da razão, perfazendo com o mundo sensível um todo cuja unidade arquitetônica já reflete a própria estrutura da razão humana (entendida aqui, no sentido amplo, como o conjunto de nossas faculdades cognitivas: razão, entendimento, faculdade de julgar e imaginação) e o sistema de conhecimentos que ela pode produzir a priori.

Ora, o supra-sensível não pode ser objeto de conhecimento teórico, pois é a idéia da série total das condições para um condicionado dado - no caso, o mundo dos fenômenos - que a razão, apenas regulativamente, é obrigada a elevar até a unidade incondicionada, ou seja, a idéia de uma completude empiricamente (objetivamente) impossível, visto que, segundo Kant, nenhuma experiência é incondicionada. Em virtude disso, a única unidade que pode convir a um substrato supra-sensível é a unidade da razão enquanto faculdade que, subjetivamente e em seu uso puro mediante conceitos apenas, procede como um "sistema de investigação segundo princípios de unidade" (KrV, B766), ou seja, que dão unidade a priori mediante conceitos aos múltiplos conhecimentos do entendimento (que, por sua vez, põe a unidade dos fenômenos sob regras e torna possível o conhecimento sintético dos mesmos, quer construindo conceitos na intuição pura quer aplicando-os aos seus objetos por meio de percepções), assegurando assim a unidade suprema do pensamento (KrV, B356) e, a *fortiori*, a unidade arquitetônica de todas as nossas faculdades (conhecer, desejar e sentir).

Por conseguinte, o mundo supra-sensível, embora não seja objeto de conhecimento teórico-especulativo, não pode ser pensado como destituído de toda legislação racional, tendo em comum com o mundo sensível o ser regido por leis. As leis

que governam o mundo sensível, como vimos mais acima, são leis empiricamente condicionadas, inclusive os princípios puros constitutivos do entendimento, que só têm validade objetiva na medida em que determinam as condições de possibilidade da experiência. Portanto, aquele substrato supra-sensível, enquanto algo passível de determinação por força de nossa faculdade de julgar reflexionante, é efetivamente determinado por princípios a priori constitutivos da razão. Como esta faculdade "não encerra princípios constitutivos a priori mais que em relação com a *faculdade de desejar*" (KU, pg. 198), isto é, na esfera prática, o substrato supra-sensível do mundo dos fenômenos têm que ser: a) algo formalmente determinado; b) algo que só existe enquanto determinado por leis que, independentemente de toda condição empírica, manifestam a autonomia da razão pura; c) algo cuja existência se funda em ações livres, que decorrem necessariamente de leis práticas objetivas, isto é, em ações praticadas por respeito àquelas leis (por dever). De acordo com isso, a determinação do mundo supra-sensível só pode consistir na existência de seres racionais sob leis morais ou, se se quiser, no homem como ser moral e fim mais alto(absoluto) da criação.

De fato, o homem, como ser moral, ou seja, que tem o dever de buscar a máxima pureza da vontade em suas ações como algo bom em si mesmo, traz consigo não só a faculdade da liberdade mas também a lei dessa causalidade para se propor o mais alto fim (o bem supremo no mundo), que é a felicidade sob a condição da moralidade como aquilo que o torna digno de ser feliz. É o que Kant deixa bastante claro ao dizer, na *Crítica da faculdade de julgar* (# 87, B 423), que

a lei moral, como condição formal no uso de nossa liberdade, nos obriga por si só, sem depender de

fim algum como condição material; porém, nos determina, e isso a priori, um fim final que nos obriga a perseguir, e esse fim final é no mundo o mais alto bem possível mediante a liberdade.

Assim, pela causalidade da liberdade, a vontade assegura a sua própria existência no mundo supra-sensível e, pela consideração da forma das proposições práticas que adota, isto é, por respeito ao princípio que impõe a universalização das mesmas (a lei moral), é necessariamente compelida a ações que, no domínio sensível, são representadas como algo que deve acontecer (muito embora dificilmente aconteça) e que, por conseguinte, independe dos objetos que podem ser realizados através delas. O que significa que a razão pura, ao determinar imediatamente a vontade e, conseqüentemente, envolver uma efetiva atividade sintética prática, exerce certa influência no mundo sensível e nele produz efeitos. Já na *Crítica da razão pura*, na seção denominada "Do ideal do bem supremo (*höchsten Guts*) como um fundamento determinante do fim último (*letzten Zwecks*) da razão pura", Kant nos fala dessa determinação do mundo supra-sensível como mundo inteligível pensado numa simples idéia prática por meio da qual é representada a possibilidade de ações morais no mundo sensível:

Denomino *mundo moral* o mundo na medida em que conforme a todas as leis morais (como *pode* ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e deve ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, é uma

simples idéia, se bem que prática, que efetivamente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme esta idéia. Conseqüentemente, a idéia de um mundo moral possui uma realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura e seu uso prático (...) (KrV, B836)

Como vimos acima, a representação da lei moral, na medida em que impõe o dever, afeta subjetivamente o arbítrio, cujo efeito é o sentimento de respeito. Objetivamente, porém, a idéia de uma causalidade da liberdade impõe a priori um fim para o arbítrio, sendo que a própria idéia dessa causalidade o impulsiona a buscar esse fim, que é tornar-se uma vontade boa em si mesma, isto é, uma vontade moralmente perfeita ou pura, sob a condição da qual somente a razão pode legitimamente esperar encontrar a felicidade no mundo.

Em suma, o mundo sensível pode ser influenciado pela idéia de um mundo supra-sensível de duas maneiras: pela representação da lei moral e da forma das máximas que é obrigado (*Notwendigkeit*) a adotar segundo essa lei, o arbítrio é sensivelmente afetado (o sentimento moral é o resultado dessa auto-afetação) e compelido (*Nötigung*) a agir sempre por dever. Dessa maneira, o arbítrio também é elevado à idéia de uma causalidade da liberdade, em virtude da qual ele se quer como uma vontade pura - cuja existência só é possível num mundo supra-sensível - e nessa condição compelido a realizar o ideal de perfeição moral no mundo sensível, ideal esse que coincide com o fim supremo e

incondicionado da razão prática pura: produzir uma vontade bom em si mesma.

3.3. A lei moral como fundamento da possibilidade da experiência prática e dos objetos da vontade pura.

De maneira semelhante à dedução na primeira crítica, a dedução conduzida a partir da efetividade da lei moral também encerra duas etapas: a primeira é a dedução metafísica, que, conforme frisamos nas duas seções precedentes, apoia-se naquela lei formal prática como princípio de dedução, de um lado, da idéia de liberdade em seu sentido prático positivo (isto é, de uma razão prática pura, que determina imediatamente a vontade e, por conseguinte, encerra uma atividade sintética a priori), de outro, da existência da vontade, enquanto causalidade da liberdade, no mundo supra-sensível, vontade que, pelo respeito à lei dessa causalidade, é compelida a agir por dever no mundo sensível. Assim, a partir da efetividade da razão prática pura é metafisicamente deduzida a idéia de liberdade mostrando-se que a razão pura determina imediatamente a vontade pela representação da lei moral ao mesmo tempo em que esta, enquanto lei constitutiva da causalidade da liberdade, nos eleva até a idéia de um mundo puramente inteligível, isto é, daquele sob cuja legislação moral somente é possível a existência de seres racionais livres. Em sentido metafísico, pois, a dedução pressupõe que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade da vontade e do mundo em que é possível este tipo de causalidade, apoiando-se, portanto, na exposição metafísica dessa lei como um princípio constitutivo da razão prática pura.

A segunda etapa é a dedução transcendental, que procura assegurar as condições de possibilidade de nossa experiência prática enquanto conjunto dos efeitos sensíveis decorrentes da lei moral e, por conseguinte, da capacidade prática da razão pura. Nesta etapa, a dedução restabelece a conexão da lei moral com o mundo sensível, da razão com o entendimento, na medida em que se apóia na exposição transcendental da lei moral como lei de uma causalidade da liberdade (que, nesse sentido, é sua *ratio essendi*), isto é, na tese de que a idéia dessa lei é o fundamento de determinação do arbítrio enquanto este é compelido a adotar e, principalmente, a seguir máximas universalizáveis, em vista das quais somente podem as suas ações ser consideradas livres. Dessa forma, pode a idéia prática de um mundo moral, correlata à idéia de uma lei da liberdade da vontade, produzir efeitos sensíveis sem ferir a legislação que o entendimento, de acordo com seus princípios constitutivos, impõe ao mundo dos fenômenos. Portanto, em seu sentido transcendental, a dedução refere-se ao domínio sensível no qual somente ações morais podem ser realizadas e que é produto da atividade sintética *a priori* de uma razão pura efetivamente prática, da qual a lei moral é um fato manifesto, isto é, um princípio de acordo com o qual esta faculdade, por força daquela atividade, coage (*nötigt*) o arbítrio a seguir aquelas máximas de que esse mesmo princípio, condição necessária da moralidade, requer universalização. Mais do que obrigar (*verbinden, verpflichten*) - no sentido de *Notwendigkeit* - a uma justificação racional das máximas baseada no critério da universalização, a lei moral também nos obriga, no sentido de *zwingen* e *nötigen*, a seguir as máximas assim justificadas, sem que, para isso, seja preciso estarmos persuadidos por ulteriores argumentos ou qualquer tipo de artifício retórico. Da mesma maneira que

os princípios puros do entendimento em relação à nossa experiência teórica, isto é, à estrutura objetiva da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) cognitiva (que é a receptividade para certos estados subjetivos, sensações, diretamente provocados pelos objetos), a lei moral pode ser dita também *ratio cognoscendi* da nossa experiência prática, isto é, da receptividade para o sentimento de respeito que a representação dessa lei engendra sobre o nosso ânimo (*Gemüt*).

Se compararmos esse duplo procedimento dedutivo tal como utilizado na primeira e na segunda crítica, poderemos constatar uma perfeita simetria: a exposição e dedução metafísicas das categorias mostram que estes conceitos, enquanto predicados⁴³ de possíveis juízos sintéticos a priori, exprimem as condições universais das regras que orientam a atividade sintética (discursiva) do entendimento, pela qual é constituída a unidade objetiva de nossas representações, isto é, as condições sob as quais somente os conteúdos conceituais podem ser objetivamente representados. O mesmo vale para os conceitos de tempo e espaço. Deduzi-los metafisicamente significa mostrar que eles também têm um caráter a priori e ideal na medida em que exprimem as condições universais das regras que orientam a atividade sintética (figurativa) da imaginação, sem a qual é impossível a unidade objetiva dos dados sensíveis (puros ou empíricos), isto é, aquela que assegura a referência direta das intuições a objetos, razão por que Kant chama de formas da sensibilidade ou intuições puras (formais) as representações do tempo e espaço. Mas este também é o papel

⁴³ Todo conceito como tal é sempre predicado de um juízo possível, pois, ao contrário das intuições, que são representações singulares e imediatas dos objetos, é uma representação discursiva sob a qual cai sempre uma outra representação, seja esta um conceito ou uma intuição.

que a dedução e a exposição metafísicas desempenham no âmbito da filosofia prática. De maneira análoga ao procedimento aplicado à prova da realidade objetiva das representações teóricas, Kant procura mostrar, via exposição, que a lei moral, exprimindo a condição universal da regra que orienta a atividade prática da razão pura, é o fundamento da unidade objetiva de nossos juízos e representações morais, isto é, fornece o critério para avaliação da moralidade das máximas e ações que estas prescrevem. Com isso se pode deduzir da constituição de uma razão prática pura, possível a priori pela lei moral, que todo agente racional dotado de vontade e finito só através desta lei pode tornar-se consciente da sua liberdade e se representar como partícipe de um mundo supra-sensível enquanto domínio de objetos incondicionados. Note-se que a exposição da lei moral e a dedução da realidade objetiva de outras representações práticas (neste caso, as idéias de liberdade e mundo supra-sensível) são ditas metafísicas, porque tomam o imperativo categórico como fundamento de determinação da vontade apenas na medida em que ele enuncia a obrigação, isto é, a necessidade prática (*Notwendigkeit*), de se reconhecer a moralidade das máximas segundo estas sejam capazes de universalização, sem dizer como isso pode ser verificado e, principalmente, sem coagir a nossa vontade a se submeter àquelas máximas que, de acordo com o princípio de universalização, reconhecemos como lei.

Se, por um lado, a dedução metafísica na segunda Crítica apoia-se na efetividade da razão prática pura e, portanto, na realidade objetiva da lei moral enquanto esta é condição necessária da causalidade da liberdade (em sentido prático positivo), esclarecendo, ademais, a validade (universal) dessa lei para cada ser racional dotado de vontade, por outro, deixa nas sombras a seguinte questão: como é possível

a liberdade da vontade em sentido prático positivo (que coincide com a própria legislação da razão prática pura) e, portanto, como é possível que a razão determine imediatamente a vontade pela mera representação da lei moral ou, se se quiser, como é possível que a razão pura seja efetivamente prática? Que ela seja possível, a própria razão especulativa tem que admitir, pois basta para isso que o seu conceito não envolva nenhuma contradição interna. Na verdade trata-se aqui apenas da possibilidade lógica do conceito, referindo-se ao objeto apenas como algo passível de ser representado em pensamento(discursivamente). A questão posta por Kant, porém, diz respeito à compreensão ou discernimento (*Einsicht*) de semelhante causalidade e sua lei. Questão aparentemente ambígua, pois não fica claro se essa "Einsicht" concerne à razão especulativa ou à razão prática ou se o conhecimento moral se deve a ambas. De qualquer maneira, a questão se refere à possibilidade do próprio objeto e requer que sejam determinadas as condições em que ele pode ser dado, não apenas em pensamento como um mero *ens rationis*, mas dado independentemente de seu conceito, o que equivale a explicar como ele é possível. Responder a essa questão é precisamente a tarefa da dedução transcendental. Na "Crítica da razão pura", esta dedução lida com uma questão semelhante: como são possíveis a experiência e seus objetos?, que equivale à questão: como é possível o conhecimento sintético a priori dos fenômenos? Desse modo, a dedução transcendental, tanto na "Crítica da razão pura" como na "Crítica da razão prática", nada tem a ver com o conceito lógico-formal de possibilidade, que contempla apenas a nossa capacidade discursiva de representar e nada diz acerca da possibilidade do próprio objeto. Segundo Kant, esse conceito de possibilidade pertence somente à lógica transcendental, mais precisamente à

analítica, que "permite a elaboração de uma semântica a priori e o conhecimento a priori de que e como nossas representações (intuições ou conceitos) aplicam-se a objetos" (LOPARIC, 1988, pg. 79), mostrando como as categorias, por exemplo, podem se referir a objetos.

Daí que a dedução transcendental das categorias, na *Analítica dos conceitos*, tem como tarefa determinar as condições de aplicação destas a objetos, isto é, as condições sob as quais é possível que eles figurem como predicados de juízos sintéticos a priori e desse modo se refiram a objetos. A resposta de Kant, como se sabe, é que a pretensão de significação objetiva desses conceitos só se justifica na medida em que eles, sob as condições do esquematismo transcendental, exponham sinteticamente aquelas determinações a priori da experiência sem as quais é impossível um conhecimento a priori (matemático-experimental) dos fenômenos e com base nas quais se possa provar a tese fundamental da crítica⁴⁴ sobre a exigência de decidibilidade das proposições sintéticas teóricas possíveis.

⁴⁴ Constituinto-se numa teoria da solubilidade dos problemas que decorrem da própria estrutura da razão (isto é, dos problemas metafísicos) e, portanto, num estudo das condições de possibilidade de nossos juízos sintéticos a priori, determinantes e reflexionantes, a crítica perfaz uma das duas partes da lógica transcendental, a dialética, que, segundo Kant, é o exame da pretensão (a que aspira a metafísica tradicional) de "apenas com o entendimento puro, julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral" (KrV, B88). A tese básica da crítica é que, com relação a esses problemas inevitáveis (porque gerados a priori) da razão, ou existe um procedimento para dar-lhes uma solução positiva e definitiva ou sua insolubilidade é demonstrável, isto é, comporta uma solução crítica (negativa). Nas palavras do próprio Kant: "com tal disposição [natural da razão para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão] tem que ser possível (muss möglich sein)

Ora, as coisas não se passam de modo diferente com as proposições práticas que a metafísica tradicional pretende elevar à condição de máximas morais válidas universalmente. Todas elas, enquanto enunciados de um dever-ser, ou seja, que não podem se fundamentar em proposições teóricas (pois isso seria incorrer na falácia desmascarada por Hume em seu *Treatise on Human Nature* - Livro III, Parte I, Seção 1), são proposições sintéticas a priori e, como tais, só podem ter sua origem na razão prática. Se elas se apoiarem no uso puro da razão prática, então podem ser legitimadas por um princípio formal constitutivo dessa faculdade. Do contrário, elas só podem ser justificadas empiricamente e, portanto, sustentadas com base em conteúdos da razão pura especulativa)⁴⁵. Como não se trata aqui da aplicação de conceitos a

alcançar um certeza quanto ao saber ou não-saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre a capacidade ou incapacidade da razão julgar algo a respeito deles, portanto, ou ampliar com confiança a nossa razão pura ou impor-lhe limites seguros e determinados" (KrV, B22). Assim, a segunda parte da lógica transcendental, a analítica, entendida como uma "lógica da verdade" (KrV, B87), tem como tarefa confirmar essa tese no que diz respeito aos problemas solúveis, fornecendo um *canon* material para a ampliação do nosso conhecimento dos fenômenos (portanto, traçando um programa geral de pesquisa para as ciências naturais), ou seja, um *canon* para a avaliação do uso empírico do entendimento (KrV, B88).

⁴⁵ O que denomino aqui uso empírico da razão prática, uso contra o qual se dirige a segunda Crítica (conforme a seção 1 deste capítulo), é o uso condicionado desta faculdade, com o qual se pretende erigir um princípio supremo para a moral (e com ele justificar a validade universal de certas máximas e o dever de agir segundo o que elas prescrevem) a partir de fundamentos materiais de determinação da vontade. Estes fundamentos são apresentados na *Crítica da razão prática* como "todos os princípios materiais possíveis" e, segundo Kant, se contrapõem ao "princípio formal prático da razão pura" como "o único

objetos nem da determinação da estrutura a priori da experiência, isto é, de conhecimento teórico, a dedução transcendental conduzida a partir do princípio supremo da moral não pode ter outro propósito a não ser a especificação das condições em que esta lei, enquanto princípio inerente à razão prática pura, pode se constituir num fundamento formal a priori (objetivo e subjetivo) suficiente para determinar a vontade às ações que são prescritas por máximas que, segundo esse mesmo princípio, podem valer como leis universais, isto é, por máximas que fazem daquelas ações deveres. O que equivale a explicar como a lei moral pode determinar imediatamente a vontade ou, ainda, como são possíveis proposições sintéticas morais. Como aqui a razão pura especulativa, mediante categorias, idéias ou qualquer outro

possível que seja apto para dar imperativos categóricos, isto é, leis práticas (que fazem das ações deveres) e, em geral, para princípio da moralidade, tanto no juízo, como na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma" (KpV, pg. 45). Desse modo, pode se dizer que se faz um uso empírico da razão prática quando se condiciona esta à razão pura especulativa, de cujos conteúdos (sejam estas proposições ou conceitos, baseados em dados da experiência ou em princípios racionais) se pretende extrair um fundamento seguro de determinação da vontade, tais como aqueles catalogados por Kant: os subjetivos (sensíveis, isto é, baseados em conceitos dados a posteriori), que são ou exteriores (a educação, segundo Montaigne, e a constituição civil, segundo Mandeville) ou interiores (o sentimento físico, segundo Epicuro, e o sentimento moral, segundo Hutcheson), e os objetivos (racionais, isto é, baseados em idéias de razão), que são dois: o interior (a perfeição, segundo Wolf e os estóicos) e o exterior (a vontade divina, isto é, a perfeição externa e suprema, em substância, segundo Crusius e outros moralistas teólogos). Embora se possa duvidar de que essa "tábua" seja exaustiva, o fato é que, qualquer que seja o seu número, tais princípios práticos materiais só podem ser fixados pela razão especulativa e, portanto, são incapazes de se constituírem num fundamento incondicionado da vontade.

conceito (dado ou produzido, a priori ou a posteriori), por si só⁴⁶ não pode prestar o menor auxílio, pois com isso estenderia ilegitimamente o uso de seus conceitos ao campo do supra-sensível ou, o que é pior, cairia na ilusão de tentar derivar o dever-ser do ser, cometendo assim a falácia que, segundo Hume, leva enganosamente a razão especulativa, pura ou apoiada empiricamente, a não se dar conta de que "a distinção entre vício e virtude, nem está baseada em relações de objetos nem é percebida pela razão" (HUME, Tratado, libro I, parte I, seção 1), isto é, não se assenta em questões de fato nem em relações entre idéias, a tarefa da dedução transcendental, para não dizer de toda a filosofia da razão prática, não pode ser cumprida a não ser que "o uso prático da razão encontre seu enlace com os elementos do uso teórico" (KpV, 10). O que significa que a dedução transcendental, em relação a conceitos e máximas morais, não deve tentar explicar o em si mesmo impenetrável mecanismo de auto-determinação da vontade, mas sim expor os efeitos que a lei moral, enquanto lei constitutiva a priori de uma razão efetivamente prática, produz ou deve produzir sobre a vontade.

Em resumo, pela exposição metafísica a lei moral é a condição de constituição (possibilidade) de uma razão prática pura, ou seja, fornece o critério necessário e suficiente para a avaliação das máximas subjetivas com base num princípio de universalização, mas, ao mesmo tempo, deixa a cargo da razão pura especulativa a tarefa de, segundo o princípio de não contradição, verificar se tais máximas, ao se converterem em leis práticas (objetivas)- passagem que a

⁴⁶ Conforme frisamos ao longo desta tese, o conhecimento, do ponto de vista prático, é aquele que não pode ser obtido apenas pelo uso teórico da razão, pura ou apoiada empiricamente.

lei moral obriga a vontade a querer -, se auto-anulam, isto é, deixam de subsistir. Avaliadas dessa maneira, as máximas que se mantêm firmes como leis práticas podem legitimamente manter a pretensão de moralidade, ou seja, a pretensão de valer *a priori* e, por conseguinte, de serem imperativos categóricos, fazendo das ações prescritas um dever. Por outro lado, a exposição transcendental apresenta a lei moral como condição necessária da existência da razão prática pura, pois, só na medida em que a liberdade é sua *ratio essendi*, essa lei pode agir causalmente sobre a vontade (que nesse sentido pode ser dita livre), mediante o sentimento moral (seu efeito imediato), acionando e controlando, por assim dizer, a atividade sintética da razão prática pura, da qual se seguem outros efeitos. A dedução transcendental, por sua vez, especifica as condições de possibilidade de nossa experiência moral, isto é, mostra que a atividade sintética da razão prática pura - cuja lei, segundo a exposição transcendental, pode determinar imediatamente a vontade e se constituir num fundamento, necessário e suficiente, do cumprimento do dever -, na medida em que se revela no agir motivado pelo sentimento de respeito, produz também efeitos sensíveis. Isso se explica porque as máximas morais, ao manterem legitimamente a pretensão de comandarem incondicionalmente a vontade, mantêm *ipso facto* a pretensão de serem observadas (não só segundo a letra mas sobretudo segundo o espírito)⁴⁷, pretensão, aliás, que elas

⁴⁷ Uma máxima universalizável , isto é, em conformidade com o imperativo categórico, mantém a legítima pretensão de moralidade, isto é, de valer objetivamente como lei prática. Mas nessa condição ela também exige a estrita observância daquilo que prescreve: o dever. Daí que tal máxima envolve não somente a pretensão de validade objetiva (como lei prática) mas também, e principalmente, a pretensão de vigorar como

compartilham com as normas jurídicas sancionadas num Estado de Direito, normas cuja eficácia depende de um poder não só legítimo mas suficientemente forte para fazer com que elas sejam acatadas. Com isso, a dedução transcendental responde também à questão acerca de como é possível que a razão pura seja efetivamente prática, na medida em que especifica o domínio sensível no qual deve se manifestar a atividade sintética *a priori* dessa faculdade e em relação ao qual as proposições morais podem adquirir validade objetiva.

Como podemos observar até agora, a efetividade da razão prática pura e sua lei constitutiva se manifesta por si mesma através da atividade sintética desta faculdade, isto é, como um fato. Dizer que a lei moral é o princípio supremo da moral é apresentá-la, mediante definição sintética por exposição, como princípio de dedução dos efeitos possíveis daquela atividade sintética, que são: a liberdade em sentido prático positivo e o mundo supra-sensível no qual é possível uma vontade livre e que, pelo respeito que a lei moral infunde nesta vontade, pode influenciar o mundo dos fenômenos - dedução metafísica - assim como o domínio sensível em que a lei moral se constitui num fundamento, necessário e suficiente, de determinação da vontade (isto é, do cumprimento do dever) e em que esta vontade é necessariamente compelida a agir motivada pelo sentimento de respeito, domínio, portanto, que inclui todos os outros efeitos sensíveis desse agir, isto é, os atos de livre-arbítrio - dedução transcendental.

A partir daí vê-se facilmente que a efetividade da razão prática pura implica necessariamente a possibilidade de sua

princípio subjetivo de determinação da vontade, com força suficiente para obrigá-la a agir sempre por dever, isto é, por respeito à lei como tal.

atividade sintética *a priori* manifestar-se sensivelmente, algo equivalente à possibilidade da nossa experiência cognitiva em relação aos conceitos puros do entendimento. Se a exposição metafísica, por um lado, simplesmente expõe a lei moral como uma função da razão prática pura, em sua unidade sintética *a priori*, necessária à avaliação das máximas e se, por outro, exposição transcendental põe em relevo o sentimento moral como condição necessária e suficiente da efetiva ligação entre a lei moral (enquanto esta nos obriga a tomar a universalização como critério do valor objetivo de cada máxima adotada) e a vontade, conexão sem a qual a idéia de uma razão prática pura seria uma simples quimera, ficando a cargo da dedução transcendental especificar *a priori* o domínio sensível no qual somente podem ocorrer ações livres motivadas pelo sentimento de respeito, isto é, estabelecer as condições sob as quais ações praticadas por dever são possíveis, é porque a exposição dessas condições (isto é, de nossa experiência moral) já conduz à explicação de como aplicar a lei moral à vontade e aos objetos desta vontade, isto é, de como julgar a moralidade daquilo que a vontade quer (nas máximas) e das ações praticadas (conforme às máximas) na medida em que esse querer e esse agir, pertencendo ao homem, se dão no mundo dos fenômenos.

Ao passo que a "Analítica dos princípios", via dedução, tratou exatamente de explicar como pode a lei moral se referir *a priori* a objetos como princípio de determinação da vontade, apoiando-se em uma semântica *a priori* para especificar as condições sob as quais somente máximas morais objetivamente válidas e suas correspondentes ações podem ser efetivamente realizadas, coube, então, à "Analítica do conceitos" e à "Analítica dos motores" da razão prática pura ensinar a aplicação ou uso da lei moral, mediante uma teoria

transcendental da (do) avaliação (juízo) moral, o que poderíamos chamar de doutrina geral dos costumes. Esta teoria trata da atividade sintética da razão prática pura, seja na categorização das proposições moral-práticas, caracterizando-se os modos de uma ação (enquanto efeito possível a ser realizado pela liberdade no mundo dos fenômenos) se relacionar com a vontade na medida em que esta é determinada pela lei moral a fazer daquela ação seu objeto, seja na avaliação da moralidade das ações (na medida em que ações praticadas por dever pressupõem a determinação da vontade pela representação da lei moral)que, prescritas por máximas conformes a lei moral, são praticadas no mundo sensível.

Capítulo III

A metafísica da natureza humana enquanto teoria da exeqüibilidade das leis práticas das doutrinas da virtude e da justiça (direito natural).

Vimos até agora que, segundo Kant, a filosofia prática concerne não só à vontade pura mas também à vontade do homem enquanto esta é também afetada pela natureza, comportando, pois, uma parte empírica que de modo algum pode ser desprezada. Não obstante repousar inteiramente em sua parte pura⁴⁸, e nesse sentido prescindir de todo conhecimento

⁴⁸ Não é supérfluo antecipar aqui uma importante distinção a que já aludimos e que apresentaremos mais a frente: entre conhecimento teórico e conhecimento prático. Aquele se restringe à determinação do objeto e seu conceito. Este visa à efetivação do objeto de um conceito e, portanto, consiste na determinação da vontade a realizá-lo, objeto que pode ser a própria ação, isto é, uma ação deliberada (no caso de conceitos morais), ou o efeito produzido pela ação que passa, assim, a existir independentemente desta (no caso de conceitos teóricos).

antropológico, a filosofia dos costumes, enquanto metafísica, deve fornecer leis *a priori* que tenham vigência para o homem, entendido como ser ao mesmo tempo racional e natural, isto é, ser racional finito e não-santo. Portanto, uma metafísica dos costumes, fundamentada no imperativo categórico e apoiada numa crítica da razão prática, tem como objeto a natureza particular do homem, cujo conceito é dado empiricamente (a *posteriori*). Isso quer dizer, em primeiro lugar, que a metafísica dos costumes visa extrair as conseqüências do

O conhecimento teórico, por sua vez, pode ser especulativo, se se trata da determinação de conceitos que, direta ou indiretamente, se referem à natureza, ou prático, se se trata da determinação de conceitos que, direta ou indiretamente, remetem à idéia de liberdade da vontade.

Nesse sentido, o conhecimento teórico-especulativo é aquele que consiste na determinação dos objetos seja de percepções (filosofia empírica) seja de intuições sensíveis puras (matemática) ou na fixação das condições de possibilidade da experiência e seus objetos mediante princípios constitutivos do entendimento (metafísica da natureza). Por conseguinte, um conhecimento teórico-prático, enquanto conhecimento acerca da liberdade da vontade, não passa de uma fundamentação do conhecimento prático, isto é, uma explicitação das condições de possibilidade da determinação da vontade por princípios constitutivos da razão.

Uma vez que tem por objeto a liberdade da vontade, não de seres racionais finitos em geral, mas especificamente dos não santos como o homem, cujo arbítrio também é condicionado empiricamente, encerrando, por conta de sua inserção no mundo sensível, uma propensão a violar os ditames da razão, uma metafísica dos costumes, na medida em que, como ciência, se constitui num sistema doutrinal de leis práticas *a priori* vigentes na natureza humana, tem que ser complementada por um conhecimento antropológico acerca das condições empíricas (subjetivas e objetivas) que impedem ou favorecem a prática do dever. Daí que, em sua parte pura, a metafísica dos costumes trata apenas das condições *a priori* sob as quais somente o agente humano pode superar os obstáculos aos deveres de virtude e de justiça.

princípio supremo da moral, sob a forma de conceitos e proposições teórico-práticos objetivamente válidos, mediante a exposição da natureza humana em um sistema de leis práticas a *priori* passíveis de comporem seja uma legislação externa (jurídicas) seja uma legislação interna (éticas).

Assim, dos princípios supremos da metafísica dos costumes são deduzidas as condições sensíveis a priori (impostas pela razão prática pura) sob as quais somente aquelas leis podem ter vigência na práxis, isto é, sob as quais é possível o cumprimento dos deveres de virtude e de justiça pelo agente humano, condições, portanto, da possibilidade de uma experiência moralmente-prática onde se dêem as ações decorrentes do livre-arbítrio do homem, em referência à qual somente conceitos de virtude e de justiça são objetivamente válidos e proposições teórico-práticas que os empregam, decidíveis.⁴⁹

⁴⁹ Os conceitos e leis da metafísica dos costumes têm validade ou realidade objetivas se se referirem a um conteúdo sensível e, por conseguinte, serem aplicáveis a um domínio de objetos empiricamente possíveis. Como estamos aqui no âmbito da filosofia prática, trata-se do "domínio de ações executáveis livremente" (LOPARIC, O problema fundamental da semântica jurídica de Kant, pg. 2) pelo homem. Realidade objetiva prática, portanto, encerra dois níveis. Primeiro, que as máximas universalizáveis propostas por juízos práticos a *priori* como deveres de virtude e jurídicos sejam exeqüíveis e, por conseguinte, tenham vigência sobre o arbítrio do homem, isto é, que fique assegurado a *priori* a possibilidade de ele (entendido como um ser finito e não santo cuja natureza racional é a consciência de sua capacidade de realizar ações livres, capacidade da qual temos conhecimento em virtude do imperativo categórico e que coincide com a atividade sintética da razão prática pura, mas também de, por conta de suas inclinações sensíveis, transgredir essa lei do dever) superar os condicionamentos oriundos de sua condição empírica, em vista da realização de fins que são ao mesmo tempo deveres, e legitimamente fazer uso de seu livre-arbítrio na

No caso da ética, esse domínio sensível de ações livres é o domínio da liberdade interna, isto é, a disposição ou intenção (Gesinnung) de praticar o dever motivada pela pura idéia do dever e pela representação das máximas universalizáveis como fins objetivamente necessários, isto é, como fins que são ao mesmo tempo deveres, em detrimento dos fins subjetivos e contingentes a que somos induzidos pelas nossas inclinações naturais, liberdade, portanto, possível apenas com a autocracia do arbítrio (condição sensível subjetiva a priori), cuja lei é o princípio supremo da virtude.

No caso da doutrina do direito natural, o domínio sensível de ações livres é o domínio das ações externas que, em conformidade com máximas universalizáveis, são compatíveis com a liberdade de todos e podem ser pensadas, independentemente da intenção que o agente teve ao praticá-las - remonte esta ao sentimento moral e a fins objetivamente necessários ou a cálculos efetuados para satisfazer um interesse puramente egoísta -, segundo um conceito puro do entendimento, notadamente o de comunidade ou causalidade recíproca, na medida em que o direito de praticá-las equivale

relação externa e formal com o livre-arbítrio de outros agentes humanos (neste último caso, fica garantida uma esfera de atuação dentro da qual cada um tem o direito de fazer o que bem apetece e cujos limites ninguém pode ultrapassar sem cometer um ato de injustiça). Segundo, que esses atos de livre-arbítrio sejam executados pelo homem (cuja natureza também inclui a consciência de si empírica enquanto objeto do sentido interno, mediante a qual ele se descobre portador de inúmeras determinações empíricas particulares), isto é, que as condições empíricas sob as quais efetivamente se encontra o homem não se constituam em obstáculos intransponíveis à realização das ações prescritas pelas leis práticas da razão pura, vale dizer, que elas possam ser alteradas pelo próprio ser humano em prol do que ele enquanto ser livre deve fazer.

"à possibilidade de uma coerção mútua universal que concorda com a liberdade de cada um, segundo leis universais" (*MS-RL*, A 35) e, portanto, à autoridade ou poder de coagir (*Befugnis zu zwingen*) (*Ibidem*)⁵⁰ para desse modo fazer ceder os obstáculos à essa liberdade, autoridade essa cuja legitimidade advém do princípio supremo da doutrina do direito mas cujo detentor "é somente uma vontade que obriga a todos, sendo, portanto, coletiva e universal (comum)" (*Op.Cit.*, A 73), ou seja, o estado civil (condição sensível objetiva a priori), que é "o estado sob uma legislação exterior (isto é, pública) universal acompanhada de força (*Macht*)" (*Ibidem*).

Em segundo, que a metafísica dos costumes deve ser complementada por uma antropologia moral, cujo propósito é conhecer as condições empíricas subjetivas que favorecem ou

⁵⁰ Desse modo, diz Kant, "quando declaro (por meio de palavras ou pela ação) que eu quero que algo exterior deva ser meu, obrigo todos os outros a se absterem [do uso] do objeto do meu arbítrio: essa é uma obrigação que ninguém teria sem esse meu ato jurídico. Porém, nessa pretensão encontra-se igualmente o reconhecimento de estar obrigado a abster-me, reciprocamente a todos os outros, do uso daquilo que é exteriormente deles" (*MS-RL*, A 72), porque o postulado jurídico da razão prática (que confere legitimidade a esse poder de obrigar os demais) faculta, no âmbito do direito privado, a cada um a posse de todo e qualquer objeto do uso externo de seu livre-arbítrio e com essa permissão também o direito de "forçar (*nötigen*) todo outro, com quem chega a se envolver num conflito sobre o meu e o teu relativamente a um objeto, a entrar com ele num estado governado por uma constituição civil" (*MS-RL*, A 73). Por conseguinte, estabelecer as condições de possibilidade (decidibilidade) de um juízo sintético a priori do direito equivale, por exemplo, à "tarefa para razão de mostrar como um tal juízo a priori, que amplia [a posse] para além do conceito de posse empírica, é possível" (*Op.Cit.*, A 64)

dificultam a prática dos deveres de virtude⁵¹ pelo homem (avaliando-se o que a natureza fez deste conforme concorde ou não com o que ele, como ser livre, é obrigado a praticar) bem como determinar o que o homem deve fazer de si mesmo nessas condições. Nesse sentido, a antropologia moral é uma disciplina indispensável à aplicação das leis universais da metafísica dos costumes a casos particulares, tirados da experiência, em que estas leis são efetivamente cumpridas e que, assim, servem de exemplo (*Exempel*) necessário para despertá-las, desenvolvê-las e reforçá-las mediante a educação elementar do povo. Nesse sentido, tais casos demonstram (ilustram) a exeqüibilidade dessas leis e, ao mesmo tempo, se constituem em modelos concretos de virtude mediante os quais a educação moral procura sedimentar a convicção prática do indivíduo em hábitos permanentes.

Ora, somente com base nesses dois domínios sensíveis instaurados *a priori* pela razão prática pura, máximas universalizáveis são exeqüíveis por seres racionais finitos e não santos, isto é, se pode decidir se elas vigoram ou não vigoram na práxis desse seres, restando apenas saber também qual dessas alternativas exclusivas se realiza sob as condições empíricas em que efetivamente o homem se encontra. Com efeito, máximas universalizáveis que podem se constituir em deveres de virtude, isto é, fins que são ao mesmo tempo deveres, são matéria objetivamente necessária do exercício interno do livre-arbítrio e, nesse sentido, vigoram (possuem validade objetiva) para uma legislação interna, isto é, uma

⁵¹ Embora Kant não dê nenhuma indicação precisa nesse sentido, poderíamos falar também de uma antropologia jurídica, que trataria das condições empíricas, não subjetivas mas objetivas, favoráveis ou adversas à influência da idéia da autoridade da lei (equiparada por Kant em *A paz perpétua* a um poder físico coercitivo) sobre o seres humanos.

legislação segundo a qual somente o arbítrio pode exercer poder sobre si mesmo. Da mesma maneira, as máximas universalizáveis que podem se constituir em deveres de justiça impõem uma obrigação recíproca universal que assegura a compatibilidade do exercício externo do livre-arbítrio de cada um com a liberdade externa de todos, por conseguinte, vigoram (possuem validade objetiva) numa legislação externa da qual somente decorre a autoridade moral de coagir (direito natural em oposição à direito adquirido, isto é, direito natural subjetivo, cfe. **MS-R1**, AB 44) e oferecer resistência a qualquer uso externo da liberdade que contraria a liberdade segundo leis universais. Exemplificando, as máximas da gratidão, beneficência e simpatia são não apenas máximas universalizáveis (morais) mas também éticas, porque, praticá-las significa representá-las livremente como fins objetivamente necessários e, portanto, exercer poder sobre si mesmo (para resistir a nossa natural tendência egoísta), mas de modo algum leis da justiça, porque isso significaria querer ilegitimamente impor um obrigação aos outros, visto que tais máximas não podem fazer parte de uma legislação exterior sem que, ao mesmo tempo, o dever prescrito seja incompatível com a liberdade de todos, tanto interna (porque aí a prática do dever não se fundaria numa intenção puramente moral) quanto externa (porque privaria o agente do legítimo direito de, se assim desejar, abster-se de contribuir para o bem-estar dos outros).

A "Metafísica dos costumes" - obra na qual o princípio supremo da moral é referido ao conceito de natureza humana com vistas a um sistema de leis práticas a priori - encerra duas partes: os "Princípios metafísicos da doutrina do direito" e a "Princípios metafísicos da doutrina da virtude". Ora, uma metafísica dos costumes, enquanto conhecimento

sintético a priori obtido exclusivamente a partir de conceitos, isto é, produzido pela razão pura, é um sistema doutrinal (composto de proposições sintéticas a priori acerca da liberdade humana) cuja possibilidade (como ciência) deve ser examinada pela crítica, mais precisamente, por uma crítica da razão prática. De acordo com a crítica, um conhecimento metafísico acerca da liberdade humana só é possível se se limitar ao tratamento de problemas práticos em princípio solúveis. Tal como sustentamos no capítulo anterior, a condição mais geral e básica da solubilidade desses problemas é que a razão pura seja efetivamente prática e, por conseguinte, encerre uma atividade sintética controlada por um princípio constitutivo (a priori), princípio cuja vigência sobre a vontade, por sua vez, produz o sentimento de respeito pela moralidade e todo o domínio sensível da liberdade, em relação aos quais foi possível mostrar, ainda no âmbito da crítica, a validade objetiva de outros conceitos e princípios práticos. Limitada ao exame desses problemas, a metafísica dos costumes pode proporcionar um conhecimento sintético a priori (teórico-prático) acerca das leis a que a vontade humana está submetida na medida em que é afetada por um princípio prático formal constitutivo da razão pura, isto é, das leis da liberdade humana, as quais perfazem uma legislação moral, seja jurídica - relativa às ações livres externas - seja ética - relativa à virtude. Por isso, é preciso saber exatamente o que Kant entende por ciência, antes de trazermos à lume o seu projeto de fundamentação da doutrina do direito (Rechtslehre) e da doutrina da virtude (Tugendslehre), tal como exposto na "Metafísica dos costumes".

1. A concepção kantiana de ciência (*Wissenschaft*).

Como já mostrado no início de nosso trabalho, o ponto de partida para compreendermos a concepção kantiana de ciência é a retomada, na "Fundamentação da metafísica dos costumes", de uma velha divisão da filosofia originariamente esboçada pelos neoplatônicos. Segundo estes, a filosofia é ou física ou ética ou lógica, disciplinas cujos objetos são, respectivamente, a natureza, os costumes e a própria razão. Kant procura, assim, o princípio a partir do qual se operou essa divisão para, em primeiro lugar, se assegurar de sua perfeição e, depois, "determinar exatamente as necessárias subdivisões" (KANT, *Grundlegung*, pg. 103). Já que para isso é preciso determinar racionalmente e com certeza apodítica tal princípio, faz-se necessário aqui revermos, abreviadamente, aquela arquitetônica dos saberes já apresentada no primeiro capítulo desta tese.

Essa divisão tripartite, como toda divisão, supõe um conceito dividido, que não é outro senão o de conhecimento racional, que, ao lado do conhecimento histórico, esgota a esfera do gênero conhecimento, que pode ser facilmente definido como toda proposição que resulte da atividade teórica de nossa faculdade cognitiva. Desse modo, subjetivamente considerado, isto é, em vista da capacidade de adquiri-lo, o conhecimento é racional ou histórico. Este é fruto de nossa capacidade imitativa, referindo-se a meros fatos como tais, ou seja, ao que "foi dado de fora, seja mediante uma experiência imediata ou uma narração, seja mediante a instrução (de conhecimentos gerais)" (KrV, B64). Aquele, decorrente de nossa capacidade produtiva, é o conhecimento que, por ser baseado em princípios, tem sua origem apenas na razão humana. O conhecimento racional, por

sua vez, pode ser obtido de duas maneiras: ou a partir da análise de conceitos já dados ou a partir da construção de conceitos (a serem produzidos sinteticamente). O primeiro tipo se chama filosofia, o segundo, matemática. Esta se baseia em princípios da razão mediante os quais é possível gerar a priori certos objetos junto com seus respectivos conceitos, que dessa forma são construídos. Aquela, por outro lado, pode se basear ou em princípios racionais e na análise de conceitos dados a priori, e neste caso se chama filosofia pura, ou em princípios extraídos da experiência a partir do exame de conceitos dados a posteriori, denominando-se filosofia empírica.

Já estamos em condição, agora, de entender uma primeira e importantíssima distinção que Kant opera sobre o conceito de ciência. Para ele, ciência é ou ciência genuína ou ciência em sentido impróprio. Ambas são conhecimentos racionais na medida em que decorrem de nossa capacidade produtiva, mas se diferenciam na medida em que na primeira as proposições, sendo obtidas a partir de princípios a priori, são apoditicamente certas, ao passo que nesta última a certeza é meramente empírica, porque baseada em leis da experiência. Pois bem, no que concerne à teoria da natureza (física), cujo conceito básico (o de matéria) é dado empiricamente, como podemos ter uma ciência genuína? Em primeiro lugar, uma genuína ciência da natureza, embora seja um conhecimento cujos princípios devem ser encontrados na razão, encerra uma parte empírica e uma parte pura, que subjaz àquela. Como tem por objeto "uma natureza particular desta ou daquela espécie de coisas de que se forneceu um conceito empírico" (PMCN, 16), mais precisamente, a matéria, a sua parte pura constituir-se-á num conhecimento a priori desse objeto. Mas conhecer a priori um objeto cujo conceito é

empírico é conhecê-lo mediante a construção deste conceito, isto é, matematicamente. Ora, o conceito de matéria na medida em que se refere a objetos da percepção é um conceito dado empiricamente. Mas se ele é um conceito dado, não pode ser construído. Por isso tal conceito tem que ser tratado como se fosse um conceito produzido e, conseqüentemente, referido à matéria não enquanto algo já dado e acabado na intuição empírica, mas como a condição de possibilidade dos objetos afetarem o sentido externo. Portanto, uma genuína ciência da natureza é, em sua parte pura, um conhecimento da mera possibilidade empírica dos objetos da percepção, isto é, que deve exprimir as leis segundo as quais somente eles podem interagir no espaço, conhecimento que, dessa forma, "só é possível por meio da matemática" (Ibidem). Neste sentido, haverá numa doutrina dos corpos tanta ciência quanto mais matematizável ela for. Mas justamente por isso, uma genuína ciência da natureza necessariamente pressupõe um conhecimento obtido a partir de conceitos segundo princípios da razão, isto é, uma metafísica, neste caso, uma metafísica especial da natureza corpórea. Uma vez que tem de ser "possível a aplicação da matemática à doutrina dos corpos, a qual só por ela se pode tornar uma ciência da natureza", a tarefa dessa metafísica será "apresentar primeiro os princípios da construção dos conceitos que pertencem a possibilidade da matéria em geral" (PMCN, pg. 17), isto é, os princípios metafísicos que asseguram, através da construção de conceitos, isto é, matematicamente, o conhecimento da matéria - totalidade dos objetos do sentido externo - segundo a sua mera possibilidade empírica (a partir de leis), à qual está submetido o comportamento efetivo dos corpos e no âmbito da qual se dão as condições particulares em que estes se encontram. Por outro lado, como o conceito de matéria é um

conceito dado empiricamente, a genuína ciência da natureza se assentará também numa metafísica geral da natureza, que, ao contrário da especial, deve tratar das "leis que tornam possível o conceito de uma natureza em geral" (PMCN, pg. 15), isto é, "o complexo de todas as coisas enquanto podem ser *objetos dos nossos sentidos* e, por conseguinte, também objetos da experiência" (PMCN, pg. 13). Kant denomina esta metafísica geral de filosofia transcendental, porque é um conhecimento racional que expõe, a partir de conceitos dados a priori, as condições de possibilidade da própria experiência na qual é dado o conceito de matéria.

Vimos, pois, que uma ciência genuína é, segundo Kant, uma combinação de filosofia pura, matemática e filosofia empírica. Historicamente, a única doutrina da natureza que, aos olhos de Kant, tem essas características é a física newtoniana, sobretudo naquela parte básica denominada mecânica racional. Todos os demais ramos de conhecimento da natureza ou são ciência em sentido impróprio, como a química de sua época, cujos princípios são empíricos e não permitem se exhibir a priori numa intuição (isto é, matematicamente) a possibilidade das partes qualitativamente diferenciadas dos corpos - já que estas são aspectos particulares e contingentes da matéria e não podem ser conhecidos senão por indução, justificável apenas pelo princípio de causalidade -, ou doutrina história da natureza, "que nada mais contém que fatos sistematicamente ordenados" (PMCN, pg. 14). Esta, por sua vez, é ou uma descrição da natureza, na medida em que essa sistematização classificadora é baseada em analogias, ou uma mera historia natural na medida em que expõe sistematicamente os fatos segundo apenas a sua distribuição espacial e temporal. Estas considerações mostram claramente que, para Kant, a ciência mesmo em sentido impróprio é uma

parte do conhecimento racional, coincidindo exatamente com a filosofia empírica, ao passo que a doutrina histórica prescinde de qualquer princípio racional (sejam princípios constitutivos do entendimento sejam regras regulativas da razão), apoiando-se tão-somente em analogias e no princípio de indução, que, segundo ele, são regras regulativas da própria faculdade de julgar e meras suposições lógicas.

A metafísica da natureza, seja a geral seja a especial, é uma parte da filosofia pura, que, propriamente falando, é uma filosofia da razão pura, isto é, da razão tomada em si mesma enquanto faculdade de produzir conhecimento objetivo a partir de princípios sintéticos a priori, constitutivos ou meramente regulativos. Razão pura é, pois, aquela que mostra uma certa disposição para a metafísica na medida em que é inevitavelmente compelida a resolver aqueles problemas que fazem parte da sua própria constituição interna. Se essa metafísica é possível como ciência, isto é, como um sistema doutrinário verdadeiro a priori produzido pela razão pura, então ela teria que consistir num conjunto de "juízos sintéticos a priori, teóricos ou práticos, todos eles determinantes, os primeiros das formas intuitivas e os segundos das ações" (LOPARIC, 1992, pg. 60), sistema esse que só é possível como resposta àqueles problemas inatos e na medida em que estes forem demonstravelmente solúveis. Uma metafísica composta de juízos sintéticos teóricos determinantes a priori de formas intuitivas, isto é, das representações sensíveis mediante as quais objetos podem ser dados, é a já mencionada metafísica kantiana da natureza. A outra, que encerra juízos sintéticos práticos determinantes a priori das ações, isto é, atos cuja realização pelo agente humano é um dever, é a metafísica kantiana dos costumes.

Com efeito, a metafísica kantiana da natureza, junto com a física newtoniana - cujo caráter matemático e experimental é explicado e justificado por ela - e todas as demais ciências naturais em sentido impróprio, se encaixam no primeiro termo daquela divisão neoplatônica do conhecimento racional - a física. Já a metafísica dos costumes, que, segundo Kant, se compõe de princípios sintéticos a priori tanto da doutrina do direito (Rechtslehre) quanto da doutrina da virtude (Tugendslehre), corresponde ao segundo item da referida divisão - a ética. Veremos mais a frente em que sentido e sob que condições uma doutrina da virtude e uma doutrina do direito podem se constituir em objeto de uma genuína ciência prática.

Como um sistema de metafísica, seja da natureza seja dos costumes, não é algo de todo evidente, a filosofia pura deve englobar, diz Kant, uma outra parte, a crítica, que é uma investigação filosófica acerca da possibilidade dessa espécie de conhecimento racional e que "delineia e verifica a idéia" de um tal sistema. Nesse sentido, a crítica é um exercício preliminar absolutamente indispensável à determinação dos possíveis domínios de atuação da razão pura: o domínio de problemas em princípio insolúveis - insolubilidade essa que deve ser demonstrada pela dialética transcendental - e o domínio dos problemas em princípio solúveis - cujas condições de solubilidade devem ser especificadas pela analítica transcendental⁵². A metafísica, portanto, tem que preencher

⁵² Na *Crítica da razão pura*, a analítica e a dialética compõem a lógica transcendental, entendida por Kant, em oposição à lógica geral, como a lógica da verdade. Nesse sentido, tanto a crítica às pretensões especulativas da metafísica tradicional quanto a semântica a priori subjacente à metafísica kantiana da natureza completam o terceiro e último item da divisão neoplatônica: a lógica.

essas condições (e não incorrer na ilusão dialética de procurar solucionar positivamente problemas demonstravelmente insolúveis) para que juízos sintéticos - teóricos ou práticos - obtidos a partir da mera análise conceitual (isto é, sem se apoiar na construção de conceitos, como na matemática, ou em elementos dados empiricamente, como nas ciências positivas) possam ter validade objetiva, isto é, serem verdadeiros no domínio de nossa experiência cognitiva (teóricos) ou terem vigência no campo da liberdade (práticos).

Com efeito, da mesma forma que a metafísica kantiana da natureza, como ciência, está inextricavelmente atrelada à crítica e limitada a um conhecimento a priori, não de objetos em geral (como na metafísica dogmática), mas dos fenômenos, a metafísica kantiana dos costumes se restringe ao conhecimento dos atos do arbítrio humano decorrentes, em última instância, da atividade prática da razão pura e, portanto, conformes às leis da liberdade.⁵³ Se aquela trata seja das condições de possibilidade da experiência e seus

Cabe apenas observar aqui que a analítica e a dialética na *Crítica da razão prática* não constituem, segundo Kant, uma lógica, mas se esgotam numa semântica a priori - estabelecida a partir do princípio constitutivo da razão pura e do fato de que esta se mostra efetivamente prática -, que é uma teoria do significado e referência das idéias morais assim como das condições de possibilidade das proposições sintéticas a priori que empregam essas idéias.

⁵³ Em "O problema fundamental da semântica jurídica de Kant", Loparic faz uma importante, e insuspeita, correlação entre os conceitos de objeto e ato do arbítrio. Segundo ele, à divisão operada por Kant entre fenômeno (objeto empiricamente possível) e coisa em si (*ens rationis*, que é um dos tipos de nada [Nichts], junto com o *ens imaginarium*, o *nihil privativum* e o *nihil negativum*) corresponde respectivamente "a distinção entre atos do livre-arbítrio conformes e não conformes às leis da liberdade" (pg. 2). Ver "Metafísica dos costumes", p 14n.

objetos seja das condições de possibilidade da aplicação da matemática (isto é, dos procedimentos de construção de conceitos na intuição pura) à doutrina dos corpos (isto é, à teoria da matéria enquanto objeto dos sentidos externos), esta última estuda as condições de aplicação do princípio supremo da moral à doutrina dos costumes (isto é, da natureza humana) enquanto doutrina geral dos deveres, tanto os éticos quanto os jurídicos, de modo que esta venha a se constituir num sistema de leis que possam ter vigência na práxis humana: para a doutrina da virtude, um sistema de máximas universalizáveis suscetíveis apenas de compor uma legislação interna, ou seja, um sistema de fins que são ao mesmo tempo deveres; para a doutrina do direito, um sistema de máximas universalizáveis passíveis também de uma legislação externa, ou seja, um sistema de leis públicas que determinem o limite dentro do qual a liberdade de cada um possa ser estendida ao máximo sem se constituir um obstáculo à liberdade de todos. Nessa perspectiva, a metafísica dos costumes é uma teoria das condições de possibilidade de uma autocracia, isto é, de o homem eleger máximas universalizáveis como matéria (fim) de seu livre-arbítrio, e do poder de um Estado constitucional, isto é, de os indivíduos, num estado jurídico, exercerem plenamente sua liberdade exterior (no que diz respeito à honra, à segurança e à propriedade) sem se ofenderem mutuamente⁵⁴.

⁵⁴ De acordo com Kant, somente num estado jurídico é possível o exercício da liberdade externa, tanto em sentido negativo - de não ser impedido de agir quando a minha ação não se constitui um obstáculo a liberdade de todos - quanto em sentido positivo - o poder (direito) de obrigar o outro a respeitar a minha liberdade quando o ato de seu arbítrio se choca "com a liberdade de todos enquanto esta é possível segundo uma lei universal" (Theorie und Praxis, A144). Analogamente, só

2. A idéia de uma genuína ciência dos costumes (*Wissenschaft der Sitten*)

Do que foi dito na seção anterior, ficou evidente que a metafísica dos costumes, não versando sobre a natureza sensível - enquanto conjunto dos objetos da nossa experiência cognitiva possível -, só pode ter em vista ações do arbítrio que estejam em conformidade com as leis da liberdade e, portanto, não pode ser fundada em (muito menos reduzida a) uma ciência empírica da natureza humana, embora aquelas leis só possam ser aplicadas através de uma antropologia. Esta, adverte Kant, é uma antropologia moral, que, embora indispensável, "não deve absolutamente preceder a metafísica dos costumes nem misturar-se com ela, já que assim se correria o perigo de estabelecer leis morais falsas ou, pelo menos, indulgentes que dão por inatingível o que não é alcançado, precisamente porque a lei não é vista em sua pureza (no que consiste a sua força)", ou então de tomar "motivos impróprios ou impuros para aquilo que em si concorda com o dever e é bom, motivos esses que não fornecem quaisquer leis morais seguras" (MS, pg 12). De fato, as leis práticas a serem aplicadas ao conceito empírico de natureza humana são

enquanto exercemos poder sobre nós mesmos, isto é, por virtude, é que podemos ser internamente livres, tanto no sentido negativo de não ser impedido de agir por dever por obstáculos oriundos de nossa condição natural (empírica) quanto no sentido positivo de agirmos motivados pela idéia de dever (por obrigação de virtude) e, ao mesmo tempo, conscientes de que fomos capazes, por meio dessa ação, de realizar (enquanto objeto ou matéria do meu arbítrio) as próprias máximas que prescrevem o dever (por dever de virtude).

exatamente aquelas que se obtêm a partir da exposição desse mesmo conceito em juízos sintéticos a priori dedutíveis do princípio supremo da moral, aplicação essa que tem em vista distinguir as características a priori da natureza humana que se devem à influência dessa lei constitutiva da razão pura daquelas que repousam exclusivamente na condição empírica do homem, para em seguida verificar se, e sob que condições, este é capaz de executar as leis de sua liberdade (externa e internamente), as quais poderão ser "na educação elementar do povo" objeto de "produção, difusão e enraizamento" (Ibidem).

Isso se explica, em grande medida, porque a metafísica dos costumes não é uma disciplina teórica, mas prática⁵⁵,

⁵⁵ Melhor dizendo, teórico-prática. Para Kant, o conhecimento pode ser teórico ou prático. É prático todo conhecimento que se apresenta na forma de imperativos ou regras de conduta e que, por conseguinte, tem por objeto as ações. Tal conhecimento é dito prático quanto à forma, consistindo em proposições práticas, isto é, aquelas que enunciam "uma possível ação livre pela qual um certo fim pode ser realizado" (LJ, A135), fins esses que, em alguns casos, podem ser teóricos, como veremos a seguir. Proposições práticas podem ser ou simples máximas, regras subjetivas segundo as quais quem as adota efetivamente age, ou imperativos, regras objetivas segundo as quais se deve agir. Estes podem ser ou hipotéticos (também denominados por Kant preceitos), quando o fim a ser realizado é subjetivo e arbitrário, ou categóricos (também denominados por Kant leis), quando, ao contrário, tal fim é objetivo e puramente racional. Os hipotéticos, por sua vez, dividem-se em técnico-práticos e em pragmáticos. Estes, também denominados imperativos de prudência (*Imperativen des Klügheit*), enunciam uma ação como um simples meio para fomentar a felicidade, tanto na relação do indivíduo com o mundo quanto na vida privada. Aqueles, também chamados imperativos de destreza (*Imperativen des Geschicklichkeit*), enunciam uma ação como um meio necessário a toda sorte de fins, mais precisamente a fins que, uma vez realizados, se distinguem da ação que os produziu; tais fins podem ser tecnológicos (aplicação prática de uma teoria) ou até mesmo teóricos (construção na intuição pura de objetos matemáticos, tal como exigida por

vale dizer, que trata das condições a priori das ações do arbítrio humano cujo princípio de determinação encontra-se na própria razão. Ora, uma razão que por si mesma determina imediatamente a vontade é prática; inversamente, uma vontade

postulados e problemas, que, de um modo geral, "enunciam a ação pela qual, enquanto condição necessária do mesmo, um objeto se torna possível" (LJ, A 171)). Já o conhecimento teórico, segundo Kant, se confunde com o conhecimento racional, tal como o filosófico e o matemático, no sentido em que formalmente é expresso por proposições teóricas. Nesse sentido, teoria é "um conjunto de regras, ainda que práticas, quando estas - entendidas como princípios - são pensadas com certa universalidade e ademais quando estão abstraídas da multiplicidade de condições que influem necessariamente em sua aplicação" (*Thorie und Práxis*, A 201). No entanto, um conhecimento desse gênero pode tratar de conteúdos seja da razão especulativa, caso em que se chama teórico-especulativo, seja da razão prática, caso em que se chama teórico-prático. Conhecimentos teórico-especulativos, como os da matemática e da metafísica da natureza, são "aqueles dos quais nenhuma regra de conduta pode ser derivada ou que não contém nenhum fundamento para possíveis imperativos" (LJ, A 135). Ao contrário, conhecimentos teórico-práticos, como os da metafísica dos costumes, são aqueles que encerram ou fornecem fundamentos (teóricos) dos quais se podem extrair ou justificar regras de conduta e imperativos possíveis. Sob essa perspectiva, podemos entender por que a metafísica kantiana da natureza, diferentemente das ciências positivas, a física newtoniana e a geometria euclidiana, por exemplo, não trata diretamente da natureza, tendo antes como objeto proposições que, quanto ao conteúdo, são teóricas, inclusive as proposições técnico-práticas da matemática, como os postulados e problemas (que são formalmente práticas, mas teóricas no conteúdo). Também podemos entender por que a metafísica kantiana dos costumes não se debruça diretamente sobre as ações livres do homem (pois assim só se poderia obter um conhecimento empírico e teórico do homem, como na antropologia física), mas antes se limita a encontrar e expor princípios sintéticos a priori objetivamente válidos (em si mesmos teóricos) de acordo com os quais se possa erigir um sistema de leis práticas (éticas e jurídicas) que assegurem a possibilidade daquelas ações se realizarem no mundo sensível.

imediatamente determinada pela razão enquanto esta razão encerra um princípio constitutivo é livre. Mas, assim como a metafísica especial da natureza corpórea tem que lidar com o conceito de matéria - que, dado empiricamente, já pressupõe a possibilidade da experiência e seus objetos - e estabelecer as condições de aplicação da matemática a uma doutrina dos objetos da percepção externa (da física), os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude se restringem ao conhecimento teórico-prático do conceito de natureza humana, cujo objeto, por ser dado na experiência, pode também ser considerado de um ponto de vista estritamente teórico . Ora, a doutrina teórica acerca do homem, a antropologia, enquanto se limita aos dados da experiência, seja externa seja interna, é denominada por Kant antropologia física e nesse sentido faz parte da filosofia especulativa. Mas se toma esses dados como meros indícios ou efeitos da liberdade, ela se chama, segundo Kant, antropologia pragmática. Esta, ao contrário daquela, trata não do que a natureza fez homem, mas do que o homem, enquanto ser dotado de livre atividade, fez ou deve fazer de si mesmo. É esta antropologia pragmática que Kant reivindica como complementar da metafísica dos costumes. Aqui, o conceito de natureza humana não precisa ser matematicamente construído (nem as ações do homem ser explicadas a partir de leis empíricas causais), mas definido a partir dos elementos empíricos colhidos pela antropologia física segundo estes concordem ou não com os elementos puros determinados pela antropologia pragmática como efeitos das leis práticas da razão pura sobre a vontade.

Por conta desse vínculo profundo com a antropologia, o sistema de leis morais e jurídicas da metafísica dos costumes, embora verdadeiro *a priori* (pois versa não sobre o

que o homem efetivamente faz ou fez, mas sobre o que ele deve fazer enquanto ser racional e livre), tem que servir como base, de um lado, de um programa pedagógico de cultivo da virtude, por outro, de um programa político de aperfeiçoamento progressivo do direito positivo. O sucesso desses dois programas acarretaria, do ponto de vista ético, o arrefecimento dos inevitáveis conflitos sociais e, na esfera jurídico-política, a possibilidade de dirimir racional e eficazmente esses conflitos mediante uma legislação positiva permeável pela idéia de justiça.

Se agora compararmos a metafísica kantiana da natureza (cujas pretensões cognitivas não podem legitimamente se estender além dos limites da experiência, isto é, tem que se limitar aos fenômenos e, portanto, se incorporar a uma genuína ciência da matéria) com a metafísica kantiana dos costumes, veremos, primeiro, que esta, ao contrário daquela, veicula um conhecimento sintético a priori que, não podendo ser verdadeiro no domínio do fenômenos - no qual vigora inexoravelmente a causalidade segundo leis naturais -, se refere a máximas universalizáveis cujo objeto são ações humanas livres enquanto efeitos sensíveis provenientes da esfera do supra-sensível, na qual somente é possível uma causalidade conforme leis da liberdade, isto é, uma causalidade incondicionada, segundo, que esse conhecimento não é teórico-especulativo, no sentido de ter por objeto a natureza e juízos especulativos acerca do que é, mas sim teórico-prático, no sentido de ter por objeto a liberdade e juízos práticos acerca do que deve ser. Ora juízos jurídicos e morais só são práticos na medida em que as ações que eles prescrevem resultam da deliberação (escolha) e não ocorrem segundo uma tendência natural, ou sobrenatural!, do ser humano (tal como sustenta Schopenhauer acerca da justiça -

Gerechtigkeit - e da caridade - *Menschenliebe* -, que seriam, respectivamente, os lados negativo e positivo de uma mesma virtude, a piedade - *Mitleid* -, que só convém ao homem na medida em que ele, conhecendo o em si do mundo, uma vontade cega, infinita e não orientada teleologicamente, nega o fenômeno desta praticando ações diametralmente opostas aos seus impulsos egoístas), pois, se tais ações necessariamente acontecessem segundo leis da natureza, não se trataria em absoluto de juízos jurídicos ou morais. Disso se segue que juízos práticos como esses só são possíveis porque o princípio constitutivo da razão pura, efetivamente exercendo influência sobre a vontade, prova a realidade objetiva da idéia de liberdade.

Dito isso, uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude possíveis como ciência podem ser caracterizadas da seguinte maneira:

a) A ciência do direito é o conhecimento sistemático do direito natural ("*natürlich Rechtslehre*"), conhecimento proporcionado apenas pela razão pura na medida em que fornece "o princípio geral mediante o qual possa ser reconhecido o justo e o injusto", isto é, resolve "a questão de saber se o que prescrevem as leis é justo" (MS, 45), e indiretamente os princípios metafísicos (do direito natural) sem os quais o direito positivo não passará de algo inteiramente contingente e arbitrário ou, para retomar uma ironia kantiana, de uma bela cabeça cujo único defeito é ser destituída de cérebro, enfim, um conhecimento teórico que visa fundamentar e estabelecer um sistema de leis práticas racionais que possam constituir uma legislação exterior na qual a liberdade de cada um possa subsistir com a liberdade de todos.

b) A ciência da virtude (Ética) é o conhecimento sistemático da capacidade do homem de se auto-determinar segundo um

princípio constitutivo da razão pura na medida em que, por força desse princípio, ele é levado a se propor fins que são ao mesmo tempo deveres e a realizá-los em detrimento dos fins subjetivos induzidos por suas inclinações naturais, enfim, um conhecimento teórico-prático que visa fundamentar e estabelecer um sistema de leis práticas racionais que não são suscetíveis de uma legislação externa, ou seja, que não podem ser promulgadas, mas que tem vigência apenas na esfera da consciência e por si mesmas se constituem em fundamentos de determinação do arbítrio do homem, cuja liberdade consiste exatamente em resistir a tudo o que estorva o cumprimento do dever.

Em outras palavras, uma genuína ciência da virtude é aquela cujos juízos sintéticos a priori exprimem leis moralmente práticas que compõem, ao mesmo tempo, uma legislação interna - na qual a idéia do dever e as máximas que enunciam o dever sejam, respectivamente, o motivo de determinação do arbítrio e o objeto (fim) de suas ações - e um sistema arquitetonicamente organizado de deveres de virtude, ao passo que uma genuína ciência do direito é aquela cujos juízos sintéticos a priori enunciam leis práticas que, além de morais (porque encerram máximas universalizáveis), são justas, isto é, garantem a liberdade exterior de todos impondo uma limitação recíproca à liberdade exterior de cada um, leis que, uma vez estatuídas, são inseparáveis da faculdade de obrigar (coagir externamente), isto é, de fazer frente aos obstáculos à liberdade. Enfim, a moralidade da primeira (a virtude) coincide com aquela força interna necessária para que a idéia de dever afete minha vontade (auto-coerção) e seja realizada em cada ação praticada (autocracia), enquanto a legitimidade da última (a justiça) é aquela que coincide com "o princípio da possibilidade de uma

força exterior conciliável com a liberdade de todos, segundo leis universais" (MS, pg 48), isto é, com uma faculdade de obrigar que, mediante leis moralmente válidas, restringe a liberdade de cada um para torná-la compatível com a liberdade de todos.

Como tratam da consciência moral dos homens e da influência recíproca de suas ações no mundo, a doutrina da virtude e a doutrina do direito, na medida em se fundam em princípios a priori, podem ser colocadas sob a rubrica "metafísica especial da natureza humana". Como tal, esta metafísica deve fornecer um sistema de leis práticas coercitivas sob as quais somente os homens possam, de um lado, atingir a plenitude do exercício de sua liberdade (virtude), de outro, regular positivamente as relações sociais a que estão inevitavelmente atrelados para que a liberdade de um não aniquile a liberdade do outro (justiça). Mas para isso é preciso que, antes de mais nada, a razão pura possua um princípio constitutivo para o uso prático, isto é, que ela por si só possa atuar sobre a vontade dos homens para torna-los conscientes do dever e assim obrigá-los a respeitar as leis em virtude da mera concordância destas com aquele princípio, condição que se impõe a todos os seres racionais dotados de vontade e não apenas aos homens. Daí que o problema acerca da existência de uma razão pura que efetivamente determina a vontade bem como o problema das condições sob as quais é possível a atividade de uma vontade assim determinada é da alçada, não da metafísica, mas da crítica, que, solucionando tais problemas, assegura os meios de se obter, a partir da mera análise de conceitos práticos (em referência ao conceito de natureza humana), um sistema de leis válidas que dispõem sobre a liberdade do homem.

Em sua parte pura, a metafísica dos costumes é um sistema doutrinal de juízos sintéticos *a priori* objetivamente válidos determinantes das condições sob as quais somente máximas universalizáveis são exeqüíveis pelo agente humano. O que significa dizer que tais juízos são juízos teórico-práticos que enunciam as condições de possibilidade das leis moral-práticas mediante as quais são expostas as determinações *a priori* do conceito empírico de natureza humana, ou seja, as condições sob as quais somente é decidível em princípio se estas leis vigoram ou não vigoram na práxis de seres racionais dotados de vontade, finitos e não santos. Para tanto, a metafísica dos costumes determina aquelas condições extraíndo as conseqüências *a priori* da aplicação do imperativo categórico à natureza particular do homem, sem as quais este não poderia superar os obstáculos ao cumprimento do dever, provenientes daquilo que a natureza, em detrimento de sua liberdade, fez dele.

Em sua parte empírica, porém, ela consiste numa teoria que define os procedimentos de decisão com base, de um lado, naquelas condições *a priori* do agir moral do homem e, de outro, na análise daquilo que o homem, no uso de seu livre-arbítrio, deve fazer de si mesmo (determinado a partir da idéia de que, e como, seriam suas faculdades de agir, sentir e conhecer se fossem perfeitas) em comparação com o que ele efetivamente é tal como a experiência mostra. Esta parte, complementar da primeira, é a antropologia pragmática ou moral, que, *grosso modo*, se debruça sobre as condições empíricas e contingentes que dificultam ou facilitam a prática do dever, visando avaliar se, e como, elas podem, objetiva e subjetivamente, ser superadas ou usadas em prol do livre-arbítrio do homem.

2.1. A genuína ciência dos costumes como combinação de metafísica da natureza humana, antropologia e pedagogia.

Conforme dissemos na nota 20 da seção 3 do capítulo primeiro, os seres humanos são qualificados por Kant como seres racionais, finitos e não santos, cuja finitude equivale à imperfeição da vontade, a qual só pode cumprir o dever por dever sob uma condição sensível a priori (o sentimento moral), fruto da coerção da razão prática pura, mas cuja falta de santidade repousa no fato de esta vontade, como arbítrio, também estar submetida a condições empíricas e voltada a realização de fins (entre os quais se incluem os contingentes e subjetivos). Com efeito, a vontade de Deus, que, por definição, é um ser racional infinito, não está submetida a qualquer imperativo, no sentido de que essa vontade, sendo absolutamente boa (perfeita), está acima de toda moralidade humanamente concebível, ao passo que a vontade dos seres racionais, finitos e santos, por estes se furtarem àquelas condições empíricas, é totalmente determinada pelo sentimento moral e, por conseguinte, imune a qualquer resistência ao que o imperativo categórico ordena.

A questão, agora, é saber o que Kant entende por natureza do homem como ser racional, finito e não santo e como ela pode ser metafisicamente conhecida. Para responder a essa decisiva questão, gostaria inicialmente de sublinhar o caráter polissêmico do conceito de natureza na filosofia kantiana. Este conceito tem, pelo menos, dois significados básicos. Em sentido formal, "significa o primeiro princípio interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa", isto é, "o modo de ser" necessário de cada coisa existente, aproximando-se, pois, do conceito de essência, enquanto

"primeiro princípio interno de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa" (MAN, AIII). Em sentido material, porém, designa "o complexo de todas as coisas que podem ser objetos de nossos sentidos e, por conseguinte, também objetos da experiência", caso em que envolve "duas partes principais: uma contém os objetos do sentido externo, a outra encerra o objeto do sentido interno" (Ibidem), a saber, a matéria ou natureza extensa e a alma ou natureza pensante.

É possível, portanto, conceber a natureza humana seja formalmente, como um princípio interno que determina a existência do homem, seja materialmente como objeto do sentido interno. Mas esse princípio interno é o de causalidade, que também preside a conexão dinâmica entre as percepções dos objetos no todo da experiência, como podemos verificar nesta passagem da primeira Crítica:

A natureza, tomada adjective (formaliter), significa a interconexão das determinações de uma coisa segundo um princípio interno de causalidade. Contrariamente a isso, entende-se por natureza tomada substantive (materialiter) o conjunto dos fenômenos, na medida em que estes se interconectam universalmente em virtude de um princípio interno de causalidade (KrV, B 446n).

Ora, a matéria ou natureza corpórea só pode ser dada aos sentidos externos (*äusserer Sinnes*) apenas na medida em que estes são afetados pelos objetos e, portanto, na medida em que tem por determinação fundamental o movimento, à qual se somam outras determinações *a priori* expressas pelos conceitos puros do entendimento, de tal modo que

uma metafísica particular da natureza corpórea presta à metafísica geral um

serviço excelente e indispensável, ao proporcionar exemplos (casos *in concreto*) para realizar os seus conceitos e teoremas (no fundo os da filosofia transcendental), ou seja, para atribuir sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*) a uma simples forma de pensamento (MAN, B 23).

Assim, uma metafísica dos objetos dos sentidos externos assegura a possibilidade da construção matemática do conceito empírico de matéria e, por conseguinte, também a possibilidade de uma genuína ciência da natureza corpórea. Os princípios dessa metafísica, porém, não são "princípios da necessidade do que é inerente à existência de uma coisa", pois "a existência não pode ser representada em nenhuma intuição *a priori*" (MAN, 7), mas do conhecimento *a priori* da mera possibilidade empírica dos objetos, neste caso os do sentido externo. De modo que para a natureza tomada em sentido formal não é possível uma metafísica, pelo menos da matéria.

Mas o que dizer do objeto do sentido interno, o qual, segundo Kant, não pode ser objeto de nenhuma teoria genuinamente científica? De início, apenas que ele é objeto de uma metafísica. Tomada em sentido formal, a natureza pensante teria que ser o princípio que reúne as determinações sem as quais o homem não existiria como tal. Mas em sentido material, a natureza humana teria que se apresentar ao sentido interno e, analogamente à natureza corpórea, encerrar uma determinação fundamental (que, obviamente, não é o movimento).

Neste segundo caso, contudo, "o homem, se se quer observar interiormente segundo as impressões que também se

originam da causa de certas representações, não pode se conhecer senão como ele aparece (*erscheint*), não como ele simplesmente é " (*Anthr.*, BA 26), o que significa dizer que, como objeto do sentido interno, temos apenas uma consciência de si empírica, isto é, o "eu observado por si mesmo" ou apercepção empírica (Op. Cit., BA 27), objeto da psicologia, o qual não é suficiente para um conhecimento do homem. A apercepção empírica, todavia, pressupõe a apercepção pura ou consciência de si intelectual, que Kant explica da seguinte maneira:

Em cada juízo, o eu não é nem uma intuição nem um conceito, e não é a determinação de um objeto, mas um ato do entendimento do sujeito determinante em geral, e a consciência de si mesmo, a apercepção pura, pertence apenas à Lógica (sem matéria nem conteúdo) (Ibidem).

Na apercepção empírica, o sujeito, ao se observar, é auto-afetado por suas próprias faculdades cognitivas e, portanto, pelas operações de síntese de representações, que resulta num objeto cujas propriedades não são nada mais do que aquilo que só pode aparecer no sentido interno, isto é, meras modificações da sensibilidade na medida em que elas se desenvolvem apenas no tempo. De modo que

O conhecimento de si mesmo segundo aquela constituição do que ele é em si mesmo não pode ser adquirido por nenhuma experiência interna e não é derivado do conhecimento natural do homem, mas é unicamente e apenas a consciência de sua liberdade, da qual ele se dá conta através do imperativo categórico do dever e,

portanto, através da razão prática suprema.

(*Ibidem*, grifo nosso).

Isso significa dizer que o sujeito só pode ter uma consciência de si empírica, isto é, apresentar-se a si mesmo como objeto do sentido interno, se ele for afetado pelas próprias operações de síntese mediante as quais são apreendidas e organizadas as impressões do sentido interno, de modo que essa auto-afetação pode ser entendida, inicialmente, como liberdade em sentido transcendental, isto é, como uma causalidade incondicionada da sua própria razão. Tal causalidade, pois, seria o princípio interno da interconexão das determinações (i.é., das representações enquanto modificações da sensibilidade distendidas no tempo) do sujeito e, portanto, o fundamento da unidade formal da natureza pensante. Portanto, a determinação fundamental da natureza pensante na medida em que esta é objeto do sentido interno é a consciência da liberdade transcendental, isto é, de um poder absoluto de referir representações a objetos (a apercepção pura que subjaz à apercepção empírica).

Mas como só é possível pelo imperativo categórico, essa determinação *a priori* do conceito empírico de natureza humana é o caráter moral (*moralische Charakter*) da espécie humana, ou seja, "o signo distintivo do homem enquanto ser racional dotado de liberdade" (*Anthr.*, A 255), caráter que, sendo próprio do homem, é também o seu modo de pensar (*Denkungsart*) e, por conseguinte, a propensão originária à personalidade. Daí que a liberdade de que tomamos consciência é a liberdade prática, caso em que a natureza pensante deve ser entendida em sentido formal, nada mais sendo senão aquele princípio constitutivo da razão pura que determina a existência moral do homem. Nesse sentido, a natureza humana é a consciência,

adquirida somente através do imperativo categórico (enquanto lei de uma causalidade da liberdade), de ser capaz de agir livremente e, por conseguinte, de superar os obstáculos empíricos ao cumprimento do dever (fins subjetivos e contingentes a que o homem é induzido por seus apetites sensíveis) em prol de fins objetivamente necessários, isto é, fins que são ao mesmo tempo deveres.

Assim, diz Kant, natureza humana é

o poder de realizar em geral certos fins pelas suas próprias forças (...) na medida em que o homem é determinado à ação pelo seu próprio princípio interno, mas supra-sensível (a representação de seu dever), coincidindo, pois, com a graça (Gnade), que é, segundo Kant, "a incompreensível propensão (Anlage) moral ínsita em nós, isto é, o princípio da *pura moralidade*" (Streit, A 59).

Uma vez que é dado a *posteriori* mediante a consciência empírica que o homem tem de si, o conceito de natureza humana se refere ao objeto do sentido interno (a alma ou natureza pensante), significando, em sentido material, "o princípio, predominante no homem, da promoção de sua felicidade" (Ibidem) ou então "as condições internas da possibilidade da mesma (...) como pertencentes à natureza do sujeito", isto é, uma "causalidade possível por nós mesmos" (KU-H, 3-4), mas segundo leis naturais, como modo de engendrará-la. Neste caso, natureza humana engloba a propensão originária à animalidade (que nos instiga a buscar a conservação de si e da espécie e, por conseguinte, a conviver com os outros fora de um estado de direito) e a propensão originária à humanidade (representada, de um modo geral, pela inclinação a utilizar-se dos outros como meios para seus

propósitos egoístas) bem como todas as determinações empíricas do sujeito que o tornam vulnerável ao interesse da inclinação e o levam à busca da felicidade, em detrimento de sua personalidade.

Vê-se, desse modo, que o conceito kantiano de natureza humana pode ser entendido seja em sentido material, referindo-se àquilo de que podemos ter consciência empírica, a saber, o conjunto das condições no sujeito que o impelem à busca de felicidade, englobando as propensões originárias (*ursprünglichen Anlagen*) à animalidade e à humanidade - às quais, no indivíduo, se somam o caráter natural (*Naturell*), isto é, aquilo a que ele é propenso pela natureza (*Naturanlage*), e o temperamento (*temperament*) ou modo de sentir (*Sinnesart*) - bem como outras determinações empíricas ligadas ao sentimento patológico, seja em sentido formal, designando a consciência de seu poder de realizar ações livres - a qual se funda no sentimento de respeito à pura idéia do dever. Essa consciência, por sua vez, se desdobra tanto na firme disposição de adotar máximas universalizáveis representando-as como fins objetivamente necessários (deveres de virtude) quanto na conformidade a máximas universalizáveis que, segundo a idéia de uma coerção mútua universal, garantam a concordância da liberdade externa de cada um com a liberdade externa de todos (deveres de justiça). Nesse sentido formal, natureza humana equivale à propensão originária (*ursprüngliche Anlage*) à personalidade ou, se se quiser, à graça (já que a capacidade de sentir respeito pelo dever e o poder de fazer sacrifícios à moralidade são insondáveis).

Mas em sentido material, a natureza humana, para ser possível como objeto do sentido interno, possui uma

determinação *a priori*, que é a liberdade transcendental do sujeito pensante (apercepção pura), isto é, o poder de a razão representar e perseguir fins *a priori*. Isso explica satisfatoriamente por que para Kant a razão humana é um sistema teleológico ideal orientado pela representação de fins a priori, isto é, de incógnitas de problemas inatos, práticos e teóricos, e como tal já encerra a consciência de sua liberdade.

Nesse aspecto, o signo distintivo do homem, na posição que ele ocupa "no sistema da natureza vivente", é que o homem

tem um caráter que ele por si mesmo cria, pois ele tem o poder de se aperfeiçoar de acordo com os fins escolhidos por ele mesmo. É porque a partir de um animal dotado de capacidade de razão (*Vernunftfähigkeit begabtes Tier*) (*animal rationabile*), ele pode fazer de si mesmo um animal racional (*vernünftiges Tier*) (*animal rationale*) " (*Anthr.*, A 315, grifos nossos).

Em poucas palavras, o homem é um ser racional potencialmente que só passa a sê-lo efetivamente ao procurar realizar os fins da própria razão.

Porém, como membro da classe de "seres racionais possíveis sobre a Terra", a espécie humana tem como característica o fato de que

a natureza tem colocado nele o germen da *discórdia* e quer que sua própria razão produza a partir desta a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela; esta *concordia* é na idéia o *fim*, enquanto a *discórdia*, segundo o plano da natureza, o *meio* de uma sabedoria mais

alta para nós impenetrável, de produzir o aperfeiçoamento do homem através da contínua cultura, ainda que com mais de um sacrifício dos gozos da vida (*Op.Cit.*, A 316).

Para tanto, a natureza induz o homem a cultivar as suas propensões originárias (*ursprünglichen Anlagen*) - que, segundo Kant, são ditas originárias porque "pertencem à possibilidade da natureza humana" (*Rel*, A 17) - valendo-se de um certo ardil. Segundo Kant, este consiste em "realizar o desenvolvimento de todas as suas [do homem] propensões (*Anlagen*)" mediante "o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade" (*Idee*, A 392, colchetes nossos). Essa insociável sociabilidade (*ungesellige Geselligkeit*) do homem é uma consequência inevitável do conflito entre suas propensões naturais (*Naturanlage*), na medida em que "estão voltadas para o uso de sua razão" (*Op.Cit.*, A 388) como "elementos de determinação do homem" (*Rel.*, A 13).

Tais propensões, como vimos, são:

- 1) a propensão para a animalidade do homem como ser vivente;
 - 2) a propensão para a humanidade do mesmo como ser vivente e ao mesmo tempo racional;
 - 3) a propensão para sua personalidade como ser racional e ao mesmo tempo capaz de imputação.
- (*Rel.*, A 13-14)

A partir da primeira, erguem-se as paixões (*Leidenschaften*) que surgem de inclinações (*Neigung*) naturais (*inatas*), entendendo-se por inclinação "o apetite sensível (*sinnliche Begierde*) que serve de regra (hábito) para o sujeito" e por

paixão "a inclinação que impede a razão de compará-la, em vista de uma certa escolha, com a suma de todas as inclinações" (*Anthr.* A 226), paixão que, por isso, "pressupõe uma máxima do sujeito para agir segundo fins prescritos a ele pela inclinação" (Op. Cit., A 227). Tais paixões são a inclinação para a liberdade e a inclinação para o sexo (reprodução). Por conta da segunda, temos a "inclinação para a capacidade de ter influência em geral sobre os outros homens" (Op.Cit. A 235), à qual se reduzem "as paixões que surgem de inclinações nascidas da cultura do homem" (Op.Cit., A227), a saber, da ânsia de dominação (*Herrschaftsucht*), da ânsia de honra (*Ehrensucht*) e a da cobiça ou ânsia de posse (*Habsucht*). Finalmente, a terceira e última propensão "é a receptibilidade do respeito pela lei moral como um motivo impulsor, suficiente por si mesmo, do arbítrio" (*Rel.*, A 16), isto é, o sentimento moral, do qual somente por surgir a firme disposição ou intenção (*Gesinnung*) de cumprir o dever.

Com efeito, a insociável sociabilidade do homem e, portanto, o Estado civil, decorrem do conflito, de um lado, entre as inclinações naturais (para a perpetuação da espécie e para a liberdade desregrada) e as inclinações adquiridas no convívio social (de um modo geral a inclinação para exercer influência sobre os outros homens), de outro, entre esses dois tipos de inclinação e o sentimento moral. Esse conflito, portanto, é o que, segundo Kant, impulsiona o homem a buscar (algo para o qual ele é, em comparação com os demais seres vivos, absolutamente capaz) o seu aperfeiçoamento, isto é, à educação (*Erziehung*), a qual, como veremos no último capítulo, inclui, além da disciplina (*Disziplin*), a formação (*Bildung*), que, por sua vez, se divide em formação mecânico-

escolástica (cultura), formação pragmática (civilização) e formação moral (moralização).

Assim, podemos dizer que uma genuína ciência dos costumes, cujo objeto é a natureza humana, se compõe de uma metafísica e uma antropologia moral. A primeira se limita à exposição da natureza humana em sentido formal no domínio sensível a priori constituído, na determinação da vontade pelo imperativo categórico, pelo sentimento moral, mas, no exercício do livre-arbítrio, pela disposição ou intenção morais (autocracia do arbítrio) e pelas ações externas cujas máximas universalizáveis permitem compatibilizar a liberdade de cada um com a liberdade de todos (coerção mútua universal da qual emana a autoridade ou poder de coagir o arbítrio dos outros quando estes se tornam obstáculos à liberdade de todos). A segunda investiga a natureza humana em sentido material visando conhecer as condições empíricas subjetivas - que medram no sujeito por conta das propensões originárias (*ursprünglichen Anlagen*) para a animalidade (como ser vivente) e para a humanidade (como ser vivente e racional) e tornam possível a busca da felicidade - conforme elas (como vícios) estorvem ou (em acordo com os fins da animalidade e humanidade) se acomodem à propensão originária à personalidade, isto é, a receptividade para o respeito pela lei moral em seres cujas ações são suscetíveis de imputação. Desse ponto de vista, o estudo antropológico pragmático também contempla a liberdade transcendental e, portanto, examina as faculdades de conhecer, desejar e sentir na medida em que a espontaneidade e a receptividade do sujeito só podem ser postas em exercício por meio de representações.

3. Excurso sobre os conceitos de obrigação (*Verbindlichkeit*) e consciência moral.

Como bem se sabe, a metafísica kantiana da natureza se biparte numa filosofia transcendental (metafísica geral) e numa metafísica especial da natureza corpórea, aquela tratando da estrutura formal da experiência e seus objetos (determinada a priori pelos princípios puros do entendimento), esta, da matéria enquanto objeto exclusivo do sentido externo (cujo conceito, embora dado empiricamente, é suscetível de construção matemática, na intuição pura, pela aplicação ao mesmo das categorias do entendimento). A metafísica geral da natureza é apresentada na primeira *Crítica* no capítulo intitulado "Dos princípios puros do entendimento" sob a forma de um sistema de proposições sintéticas verdadeiras a priori acerca das determinações gerais da experiência. A metafísica especial da natureza corpórea, por sua vez, encontra-se nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, livro no qual é apresentado um sistema de proposições sintéticas verdadeiras a priori acerca das determinações gerais da matéria em virtude das quais somente ela pode ser objeto de uma genuína ciência da natureza, isto é, investigada por procedimentos experimentais a partir de sólidos princípios matemáticos.

Todavia, a *Crítica da razão prática*, ao contrário da primeira *Crítica*, não veicula uma metafísica geral, isto é, um sistema doutrinal de juízos teórico-práticos verdadeiros a priori acerca de deveres de virtude e jurídicos, a que só os homens, enquanto seres finitos e não santos, estão submetidos, mas apenas uma doutrina do dever como tal, que tem por objeto a autonomia da razão prática de seres finitos em geral, inclusive os santos (cfe. MS-TL, A 8). Daí que ela

é inteiramente consagrada a uma teoria semântica - que estuda as condições de significação dos conceitos morais e de validade dos juízos sintéticos que empregam estes conceitos - baseada na atividade sintética da razão prática pura, cuja efetividade foi assegurada mediante uma exposição - metafísica e transcendental - da lei moral. De fato, A "Analítica dos princípios" procurou exatamente resolver o problema de como a razão pura, através de um princípio prático constitutivo, pode formalmente determinar a vontade, ao passo que a "Analítica dos conceitos" e a "Analítica dos motores" se encarregaram da aplicação da lei moral aos objetos (ações) e às condições sensíveis de uma vontade assim determinada a agir no mundo dos fenômenos - aquela fornecendo uma categorização das proposições moral-práticas; esta, uma teoria da motivação das ações praticadas por dever. Ora, uma teoria das condições de possibilidade das ações ordenadas pelo princípio supremo da moralidade, em si mesmas (como objetos necessários de uma vontade livre) e subjetivamente (praticadas por respeito à idéia de dever), ainda não é uma metafísica, mas uma propedêutica ao estabelecimento de um sistema de leis práticas objetivamente válidas passível de se constituir numa legislação para o homem. Isso porque uma doutrina geral dos costumes⁵⁶, tal como encontramos da *Crítica da razão prática*, considera apenas as condições formais sob as quais a vontade (*Willen*) pode ser moralmente determinada e em virtude das quais suas ações podem ser realizadas. Trata, portanto, somente da estrutura a priori da vontade constituída pelo imperativo categórico, ou seja, da autonomia

⁵⁶ Segundo Kant, "para seres finitos mas santos (que não podem mesmo ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas somente uma doutrina dos costumes, que trata da autonomia da razão prática" (MS-TL, A 8)

da razão prática pura e da forma de sua legislação *a priori*, com relação a seres racionais finitos em geral (santos e não-santos), bem como do respeito pela lei em geral entendido como a disposição virtuosa (fundamento subjetivo do agir moral) necessária ao cumprimento do dever por aqueles seres. Por conseguinte, a autonomia e o respeito, sendo traços característicos de uma razão prática pura, isto é, de uma razão constituída e determinada pela lei moral, põe em jogo dois conceitos-chaves da filosofia prática de Kant que não se restringem à conduta humana, mas, ao contrário, circunscrevem a atividade prática de todo ser racional dotado de vontade e finito: o de obrigação e o de consciência moral.

Respeitar a lei enquanto lei é o que Kant chama de obrigação de virtude (*Tugendverpflichtung*) (*Obligatio ethica*), à qual todos os seres racionais finitos estão submetidos e em vista da qual eles respondem por suas ações. Aqui, a obrigação (*Verbindlichkeit*), enquanto necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico⁵⁷ (MS-RL A, B 19), embora independa de qualquer matéria da vontade (pois não impõe qualquer fim determinado como dever), funda o interesse pela lei moral. Por isso mesmo, não basta a mera consciência da lei moral (no sentido de mero conhecimento teórico de seu conteúdo) para que haja algum interesse no que ela manda, porque o fato de a representarmos conceitualmente e a

⁵⁷ A obrigação é o que está à base do dever: este, sendo "a ação a que uma pessoa encontra-se obrigada" (*Op.Cit.*, A, B 21), é a consequência necessária de um arbítrio imediatamente determinado pelo imperativo categórico, isto é, livre; aquela é intrínseca ao imperativo categórico, na medida em que se refere ao modo como ele se impõe ao arbítrio, a saber, à tarefa racionalmente necessária de se buscar a universalização das máximas adotadas e à coerção que o arbítrio, uma vez cumprida essa tarefa, sofre para seguir apenas máximas universalizáveis.

compreendermos de uma maneira satisfatória, isto é, como um critério firme para avaliarmos nossas máximas, não assegura ainda que essa lei, como lei do dever, se constitua numa "força motriz auto-suficiente para impor-se necessariamente na práxis" (ROHDEN, pg. 32). Rohden aponta para a dificuldade de Kant em explicar o interesse pela lei moral, dizendo:

A determinação kantiana do motivo moral é discutível, já pelo fato de ele uma vez afirmar que o motivo da moralidade consiste no respeito pela lei; outra vez, que este respeito não é simplesmente o motivo, mas a própria moralidade. De acordo com Beck, a última determinação é uma expressão malsucedida, pois jamais a lei mesma, e sim a consciência da lei, pode ser um motivo. Se a lei se auto-constituísse como motivo, sem consciência daquele que a pratica, então ela não se tornaria prática, e não poderia ser livre sob uma tal lei (ROHDEN, 1981 pg. 78).

Não posso concordar inteiramente com esta tese pelo simples fato de que, a meu ver, confunde-se aí a necessidade prático-racional (*Notwendigkeit*) da lei, que, para todo ser racional, fornece um critério lógico para avaliação das máximas subjetivas (que elas possam se tornar leis universais), com a coerção (*Nötigung*) que o imperativo, enquanto lei moralmente prática, exerce sobre o arbítrio (*Wilkür*)⁵⁸. A primeira, simplesmente, nos impele a buscar e determinar a validade objetiva das máximas, isto é, a validade para todos os seres racionais, fornecendo para isso

⁵⁸ Mais adiante explicaremos detalhadamente a diferença entre vontade (*Willen*) e arbítrio (*Wilkür*), que, na verdade, constituem uma única e mesma faculdade, a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) de seres racionais.

o critério da universalização. A segunda, sem se chocar com a primeira, coage efetivamente o arbítrio do agente a seguir as máximas assim tornadas leis. O efeito dessa coerção é o que Kant chama de sentimento moral (o respeito pela lei), o qual está intrinsecamente ligado à propensão (*Anlage*) para a personalidade, aquela que faz de um ser racional uma pessoa, isto é, um "sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação" (MS-RL, A, B 22), também designada personalidade moral, isto é, "a liberdade de um ser racional submetido às leis morais" (*Ibidem*). É claro que a lei moral só pode se constituir num motivo suficiente para a determinação do arbítrio se o sujeito da ação tiver consciência da mesma (o que se segue da própria definição de arbítrio)⁵⁹. Mas o "ter consciência de" ⁶⁰, embora seja uma condição necessária, não é

⁵⁹ Kant define o arbítrio (*Willkür*) como a faculdade de desejar segundo conceitos cujo princípio de determinação, encontrando-se na própria faculdade (e não no objeto), a torna capaz de representar o objeto como um fim a ser realizado na práxis. Se esse princípio faz parte da própria razão, a faculdade de desejar segundo conceitos é vontade (*Wille*). Daí, segundo Kant, o fato de o arbítrio, embora envolva apenas a consciência da capacidade de agir para produzir o objeto, não ser um mero desejo ou aspiração (*Wunsch*), ao qual falta essa consciência de que o objeto desejado pode ser realizado por uma ação.

⁶⁰ Já é discutível sustentar que a consciência moral é meramente uma consciência teórica do imperativo categórico, tão logo se leve em conta que, para Kant, o conhecimento em si mesmo não se constitui numa virtude moral, pois não se trata aqui tanto de saber o que é um dever moral, nem mesmo de explicar como a lei moral vem a ser um motivo (*Triebfeder*), mas sim de mostrar que efeitos a lei moral produz ou deve produzir sobre o espírito. Assim, é possível até que, com relação ao arbítrio humano, a consciência moral seja uma consciência não teórica proporcionada apenas pelo próprio sentimento moral, e só porque tal sentimento é um efeito sobre o arbítrio do indivíduo é que este pode se elevar até a lei moral. O fato de alguém não conseguir formar um conceito de dever purificado de

suficiente para que o indivíduo efetivamente cumpra o que a lei manda nem, muito menos, para que se lhe impute alguma responsabilidade pelo que faz (já que ele poderia, mesmo tendo um conhecimento da necessidade, imposta pelo imperativo categórico, da apreciação racional das máximas, agir apenas em conformidade com o dever e, portanto, motivado por suas inclinações, se a lei moral não produzisse sobre o seu arbítrio um efeito sensível capaz de se contrapor a essas inclinações)⁶¹. Por isso, diz Kant, "o imperativo categórico,

todo e qualquer elemento empírico - o que já exigiria um mínimo de refinamento intelectual, para não dizer uma inteligência suficientemente aguda e penetrante para a especulação metafísica - não o torna incapaz de agir por dever. Se assim fosse, a personalidade moral seria um privilégio de alguns filósofos. Por conta disso, poderíamos dizer que a consciência moral é uma consciência da lei, sob dois pontos de vista: de um lado, uma apreensão intelectual da mesma enquanto princípio de uma legislação possível, de outro, um dar-se conta de que esse princípio é imposto como uma lei que me ordena e afeta (coage), o que só é possível através da sensibilidade moral, a qual é a receptividade para a lei que permite que esta aja eficazmente sobre meu arbítrio. Neste sentido é que Kant define o *Faktum* da razão como a consciência originária e imediata da lei moral na medida em que esta lei "se impõe por si mesma a nós como proposição sintética a priori" (*Kritik praktischen Vernunft*, pg. 35, trad.) e, assim, nos é dada.

⁶¹ Nesse sentido, creio ser compreensível o fato de que a avaliação moral, segundo Kant, não incidir sobre as ações como tais, mas sim sobre a relação entre ações possíveis e as máximas subjetivas que lhes correspondem, e ainda assim na medida em que estas máximas se qualificam à condição de lei universal, possibilidade que se constitui um problema - colocado pelo imperativo categórico - para a vontade de todo ser racional. Além do mais, atribuir responsabilidade a alguém por uma ação é declarar, ao mesmo tempo, que a pessoa, estando já submetida a leis da obrigação, é autor (*Urheber*), isto é, causa livre, dessa ação e que esta é uma fato (*Tat*) (MS-RL, A , B 22 e 29). Segundo Kant, tal imputação (*Zurechnung*) possui um grau, que só pode ser estimado subjetivamente

na medida em que enuncia uma obrigação (*Verbindlichkeit*) com respeito a certas ações, é uma lei moralmente prática". Todavia, prossegue ele, "a obrigação não contém simplesmente uma necessidade prática (*Notwendigkeit*) (que uma lei em geral enuncia), mas sim também uma compulsão ou coação (*Nötigung*)" (*Die Metaphysik der Sitten*, B21). Uma lei moralmente prática já implica uma obrigação (como no imperativo categórico), que, para todo ser racional, é a necessidade de reconhecimento da lei enquanto esta enuncia algo que deve ser (ou seja, é um dever para todo ser racional buscar a universalização das máximas adotadas, tarefa teórico-prática cujo cumprimento é possível justamente porque requerida pela razão) mas para seres racionais finitos (tal como o ser humano) é uma coerção sobre o seu arbítrio (que também é afetado pela representação de conteúdos) que produz um efeito suficiente para que ele, mesmo em detrimento de suas inclinações, aja por dever; portanto, algo efetivo (ou seja, aqui a lei moral não só é admitida na máxima adotada como um motivo impulsor do arbítrio - máxima que por isso se converte numa lei prática universal - mas também é, como motivo impulsor, um fundamento necessário e suficiente para determinar o arbítrio a agir por respeito à forma daquela máxima)⁶².

"segundo a magnitude dos obstáculos" (MS-RL, A, B 30). Daí que, sem o sentimento moral, enquanto condição necessária da resistência aos obstáculos ao cumprimento do dever, isto é, da intenção moral (*Gesinnung*), o agente não pode ser considerado livre, no sentido prático de que pode agir segundo às suas inclinações ou por respeito à lei moral, e portanto não pode ser objeto de censura ou aprovação morais.

⁶² Já observamos, no capítulo II, que a liberdade (em sentido prático e positivo) segundo Kant concerne não à vontade e sua lei constitutiva, mas ao arbítrio e suas ações. A vontade universal da lei, isto é, a vontade pura constituída pela lei moral e que impõe a síntese do

princípio de universalização com o nosso arbítrio, é absolutamente livre, no sentido de uma causalidade incondicionada (liberdade transcendental) que está à base seja dos problemas necessários da razão pura acerca do agir seja do uso prático inevitável da mesma na resolução desses problemas. Em vista disso, não tem sentido falar de uma vontade livre ou não livre. Só o arbítrio, que está submetido à lei moral e que, portanto, é a instância responsável pelo cumprimento das tarefas práticas da razão pura, pode ser livre ou não livre. Um arbítrio livre seria aquele que, depois de verificar se uma máxima é universalizável ou não (tarefa que consiste basicamente em determinar se essa máxima pode admitir a lei moral como um motivo impulsor, ou seja, se ela não se destrói se transformada em uma lei prática universal), encontra-se em condições de decidir se age por dever, isto é, por respeito à forma da máxima que a própria razão elevou à condição de lei, ou se simplesmente age em conformidade com o dever (caso, é claro, não deixe de cumprir o que essa máxima prescreve) e, portanto, em virtude de um motivo impulsor contrário à lei moral. Dito isso, fica evidente que a liberdade para Kant não é um estado em que o homem estática e interiormente se encontra, mas uma tarefa prática a ser cumprida e que o põe em movimento, interna e externamente: quem age por dever se auto-determina, é livre; quem não age por dever só o faz por adotar em sua máxima um motivo impulsor contrário à lei, agindo, então, de forma heterônoma. Isso explica por que a obrigação (*Verbindlichkeit*) é ou necessidade prática (*Notwendigkeit*), que impõe o problema prático-teórico de saber quais máximas são universalizáveis, ou a capacidade de resistir aos móveis sensíveis que nos impedem de cumprir o dever, resistência que só é possível por força de uma coerção (*Nötigung*) que assinala a própria efetividade da razão prática pura em nós. Necessidade prática e coerção, pois, são dois aspectos da lei moral inerentes ao que Kant chama de obrigação de virtude (*Tugendverpflichtung*), a qual se refere à maneira como essa lei, enquanto princípio sintético a priori, se impõe à consciência.

4. O fim formal, objetivo e incondicionado da razão prática pura.

Como vimos, a doutrina geral dos costumes apresentada na *Crítica da razão prática* trabalha com o conceito de dever - que é derivado do imperativo categórico - na medida em que nele já estão contidos os conceitos de boa vontade (pura) e de coerção (Nötigung) do arbítrio pela lei moral, coerção essa que, por sua vez, fornece também o conceito prático de liberdade, assinalando uma resistência do arbítrio aos impulsos da sensibilidade aos quais esta faculdade humana necessariamente está exposta. Uma tal resistência, porém, é uma força à qual não está associado nenhum dever de virtude (enquanto matéria do livre arbítrio), isto é, um fim material representado como necessariamente objetivo, para fazer uma oposição real aos fins subjetivos induzidos pelas inclinações sensíveis, isto é, à matéria do arbítrio empiricamente condicionado. Em compensação, a própria existência de uma razão prática pura em nós pressupõe que a lei moral, que formalmente a constitui, se manifeste à consciência como a representação de um fim incondicionado e válido objetivamente, em vista do qual somente as máximas universalizáveis, independentemente de seu conteúdo, podem determinar o arbítrio à ação. Isso porque a razão prática pura como tal é, segundo Kant, uma faculdade essencialmente dirigida a fins, e toda ação livre implica, como matéria do arbítrio, um fim visado pelo agente. De fato, um fim é um objeto do arbítrio - como faculdade exclusiva de seres racionais finitos - pela representação do qual o arbítrio é determinado a realizá-lo. Como o arbítrio, por definição, já envolve a consciência da capacidade de agir para produzir os objetos de suas representações, a máxima - regra geral que,

subjetivamente, dirige esta faculdade - já prescreve uma ação como fim a ser realizado.

Se se trata de um fim subjetivo, a máxima correspondente se apresenta na forma de um imperativo hipotético (seja ele técnico ou pragmático), isto é, como uma regra prática que representa objetivamente a ação como condição necessária da realização daquele fim, que não pode ser considerado de outra maneira senão como meio para um outro. Por conseguinte, um fim objetivo, posto pela razão pura como matéria do livre arbítrio, é aquele que é representado como algo necessário e buscado por si mesmo, em vista do qual somente uma máxima universalizável (tal como exigido pelo imperativo categórico) pode determinar o arbítrio a agir. Nesse sentido, o imperativo categórico, requerendo incondicionalmente que a máxima (que em si mesma é subjetiva, pois emana do arbítrio, e a representação de um fim para esta faculdade) possa valer como lei (da tua própria vontade, isto é, da razão prática pura), já pressupõe que esta máxima, negativamente, esteja em condições de se qualificar a uma legislação universal e assim venha a se constituir num princípio formal das ações e numa condição restritiva da vontade (de não se opor a leis, respeitando-as enquanto tais). Isso quer dizer que aquele que pretende adotá-la em sua conduta deve, em primeiro lugar, averiguar se tal máxima é suscetível de universalização e, se o for, avaliar a moralidade da ação prescrita segundo esta ação for praticada ou não por dever (isto é, por respeito à forma da máxima que o imperativo categórico exige incondicionalmente que seja lei, válida para todos os seres racionais). Desse modo, o imperativo categórico, como princípio que formalmente constitui a vontade, já impõe para esta faculdade um fim puramente racional, que ainda não é suficiente para se contrapor aos fins subjetivos a que somos

levados por força de nossa natureza animal e que as máximas do arbítrio como tais trazem consigo. Pois o imperativo categórico nos obriga a agir sempre segundo máximas que possam se qualificar a uma legislação universal (isto é, que não envolvam uma contradição interna se elevadas à condição de lei), máximas cuja forma por si só determina a ação como um dever e este dever como um fim incondicionado, o qual somente se realiza quando essa forma também é motivo de determinação da vontade, mas de modo algum a agir com vistas a um fim que é ao mesmo tempo dever.

Segundo Kant, um fim como este pressupõe que as máximas, positivamente, se qualificam a uma legislação universal. Ou seja, uma vez determinada a sua multiplicidade, as diferentes máximas universalizáveis tem que elas próprias se constituírem em fins necessários de um arbítrio livre (fins que são ao mesmo tempo deveres) para que possam ser sistematicamente ordenadas segundo os deveres de virtude que enunciam⁶³ e assim efetivamente adotadas na práxis. Dito de

⁶³ A partir daí compreende-se facilmente por que uma metafísica dos costumes é um "sistema doutrinal do conhecimento (.....) da liberdade" e não um "sistema da crítica" (KANT, H1, H9), neste caso, da razão prática. Este trata do conceito de dever que decorre, analiticamente, da lei moral e das condições de possibilidade do cumprimento do dever, ou seja, é uma teoria das condições de significação dos conceitos morais (como, por exemplo, Deus, liberdade, boa vontade etc.) mediante a interpretação dos mesmos a partir dos objetos e do domínio sensível que podem ser produzidos pela razão prática pura na medida em que esta é efetiva e constituída por aquela lei. Já a metafísica dos costumes apresenta um sistema de conhecimento racional a partir desses conceitos morais. O sistema de crítica, enquanto doutrina geral dos costumes, também fornece seja uma categorização das proposições da razão prática pura, em relação à determinação da vontade e à possibilidade de se querer ou não praticar as ações a que se referem (isto é, ensina a julgar, em termos de bem e mal, os objetos dessas proposições práticas, aplicando-

outro modo, o imperativo categórico impõe o dever de agir de acordo com, e por respeito a, máximas universalizáveis, dever esse que se confunde com o fim ao qual máximas desse tipo se dirigem e que, apesar de objetivo e incondicionado, é estritamente formal (pois concerne apenas à estrutura da vontade e à necessidade prática de universalização das máximas por força de um princípio constitutivo dessa vontade), ao passo que um fim que é ao mesmo tempo dever é aquele que, ao contrário do fim que máximas universalizáveis enquanto leis prescrevem (isto é, agir sempre por dever),

lhes a lei moral mediante os conceitos puros do entendimento e comparando-as com a forma das leis naturais) seja uma teoria da avaliação da moralidade das ações que as máximas universalizáveis prescrevem, isto é, determina as condições sensíveis sob as quais somente estas ações podem ser praticadas por dever, por respeito à lei moral. Mas a metafísica especial da natureza humana vai mais além e procura determinar, no todo de um sistema, as máximas universalizáveis que, para um arbítrio afetado pela representação da lei moral e, ao mesmo tempo, exposto aos obstáculos empíricos do mundo sensível, isto é, aos fins subjetivos induzidos pelas nossas inclinações naturais, se constituem em fins obrigatórios, isto é, fins cuja adoção é um dever. Por isso, na "Doutrina da virtude" a moralidade é a capacidade de o homem se elevar acima de sua condição empírica, resistindo à força dos móveis sensíveis, o que só é possível se para ele for um dever não só adotar máximas universalizáveis determinadas mas também representá-las como um fim necessário do arbítrio e assim realizá-las em cada ação particular. Diferentemente, na "Crítica da razão prática" e na "Fundamentação da metafísica dos costumes", a moralidade se resume na necessidade prática (racional) de se buscar a universalização da máximas, isto é, de reconhecer o seu valor moral apenas na possibilidade de ela tornar-se lei (válida para todo ser racional dotado de vontade), e, sobretudo, na capacidade de ser coagido (afetado sensivelmente) pelo imperativo categórico a cumprir, incondicionalmente, o que máximas passíveis de universalização prescrevem.

coincide com estas máximas, as quais elas próprias constituem a matéria do arbítrio. Para Kant, são coisas bastante distintas ser obrigado a agir segundo máximas universalizáveis (isto é, segundo máximas que eu possa querer ao mesmo tempo que se tornem leis universais) e ser obrigado a adotar tais máximas (como objeto de minha vontade): no primeiro caso, o imperativo categórico determina um princípio de universalização para as máximas e se apresenta como o fundamento formal do fim que é representado pela razão a partir das máximas concordantes com aquele princípio; no segundo, o fim que é ao mesmo tempo dever se constitui num princípio de adoção de máximas universalizáveis determinadas, fazendo delas, objetivamente, a matéria de um arbítrio cuja liberdade é ser, subjetivamente, determinado a ação por essas máximas⁶⁴.

Como um fim (*Zweck*), segundo Kant, é um princípio de movimento (*Bewegungsgrund*) e, também, "o efeito representado cuja representação é ao mesmo tempo o fundamento de determinação de uma causa eficiente inteligente para a produção deste efeito" (KU, A377), um fim meramente formal posto pela razão prática pura e, portanto, válido para todos os seres racionais (que por si mesmo ainda não se constitui num dever), só pode ser a representação de um princípio objetivo e formal de auto-determinação da vontade que,

⁶⁴ De acordo com isso, o mais alto princípio da doutrina da virtude, que, segundo Kant, está à base dos fins que são ao mesmo tempo deveres (aqueles que são apresentados pela razão prática pura como matéria objetivamente necessária do livre-arbítrio, isto é, como deveres), é o seguinte: "Aja segundo uma máxima de fins que possa ser uma lei universal para cada um tê-la (...), princípio segundo o qual os deveres de virtude já trazem consigo um fim (o de tê-los), o qual é ao mesmo tempo um dever" (MS A, B 47)

impondo a obrigação de virtude de agir sempre por dever, isto é, de respeitar a lei em geral, compele o arbítrio⁶⁵ a buscar o incondicionado nas ações: tornar-se uma vontade boa em si mesma e, conseqüentemente, estar de acordo com a sua natureza racional. Assim, uma vontade pura, completamente determinada pela razão e, por isso mesmo, constituída pelo princípio supremo da moralidade - o imperativo categórico - é algo cuja existência é um fim em si mesmo, objeto primeiro da filosofia prática.

Conforme dissemos, a razão prática pura, na medida em que é constituída pelo imperativo categórico, dirige-se à produção de uma vontade boa em si mesma, algo para o qual, diz Kant, a razão é absolutamente necessária. Como bem supremo, essa vontade pode ser dita pura, em oposição a uma vontade tecnicamente eficiente comandada por imperativos hipotéticos, os quais articulam meios para atingir fins arbitrários dados empiricamente. Já adiantamos uma propriedade fundamental da vontade pura, decorrente de sua submissão absoluta ao imperativo categórico: este princípio, determinando-a, a põe em movimento em direção a um fim ao mesmo tempo formal, objetivo e incondicionado que consiste na

⁶⁵ O arbítrio é a faculdade de desejar por conceitos considerada em relação às ações representadas e enquanto vem unida à receptividade para o prazer ou desprazer práticos, isto é, ao sentimento (*Gefühl*), e, portanto, ao interesse, seja da inclinação seja da razão, ao passo que a vontade é essa mesma faculdade considerada do ponto de vista do princípio que, via sentimento, determina o arbítrio à ação, na medida em que tal princípio se encontra na razão. Neste sentido, a vontade é a própria razão na medida em que encerra em si um princípio constitutivo que por si só (pura) é suficiente para determinar (prática) o arbítrio à ação; ou, então, a faculdade de desejar por conceitos na medida em que esta envolve um interesse da razão, isto é, o prazer que, como efeito, se segue à sua determinação por aquele princípio.

obrigação de virtude de respeitar a leis em geral e, assim fazendo, agir sempre por dever. Por ser o fim mais alto da existência humana (cuja natureza racional, fundamento do imperativo categórico, é já um fim em si mesmo), podemos chamá-lo de fim supremo⁶⁶. Assim, uma vontade pura, isto é, o

⁶⁶ Do ponto de vista especulativo, o fim supremo decorre da idéia do incondicionado, conceito racional que, impondo a síntese do conhecimento condicionado do entendimento com a totalidade de suas condições, permite a unidade formal (isto é, a quantidade das partes e a posição que elas devem ocupar dentro do sistema) e arquetônica (isto é, a fixação dos limites desse sistema e a organização das partes em função do todo que as unifica) necessárias à articulação e sistematização das proposições teóricas. Assim, o fim supremo é algo inerente à razão na medida em que lhe confere a estrutura de um sistema que, subjetivamente e em seu uso puro, isto é, a partir de conceitos somente, dirige-se à "investigação segundo princípios da unidade" (KrV, B766). Conforme assinalamos no início do capítulo 1, ao fim supremo está subordinado o fim último, em vista do qual a razão é compelida, primordialmente, ao conhecimento prático, o que, segundo Kant, explica a "prerrogativa que a filosofia moral possui diante de todas as outras ocupações da razão" (KrV, B868). Mas isso explica também o fato de a Ética fazer parte do conhecimento racional (cfe. nota 1) e, assim, se constituir num sistema de proposições sintéticas a priori que a razão, no seu uso prático, apresenta como leis da liberdade, isto é, como princípios objetivamente válidos e, ao mesmo tempo, suficientes para determinar a vontade a agir com vistas à efetivação dos objetos de suas representações, reforçando, por outro lado, a hipótese que Kant levanta na primeira Crítica de que o conceito racional e transcendente do incondicionado, representando um papel essencial apenas na produção e sistematização do conhecimento teórico (sem, contudo, ganhar significação objetiva, seja no âmbito da experiência possível seja no campo do supra-sensível), pode ser determinado na esfera da filosofia moral, abrindo o caminho para que conceitos como o de Deus, imortalidade da alma e liberdade da vontade adquiram significação prática e preencham o espaço que a razão especulativa, impossibilitada de ultrapassar aqueles limites em que fora encerrada, deixou vazio.

poder de respeitar incondicionalmente uma regra de conduta que a razão ela mesma reconhece como lei (objetivamente) e que, portanto, adotamos livremente, consiste, a bem da verdade, no valor absoluto do ser humano e na completa realização de sua natureza racional. Ora, tudo isso significa que a pureza da vontade é um fim posto necessariamente pela razão que, se realizado, consumaria a perfeição moral do homem, ou seja, a plenitude de sua essência racional.

5. O imperativo categórico e os princípios supremos das doutrinas do direito e da virtude.

Como vimos nas duas seções anteriores, o imperativo categórico, enquanto princípio prático constitutivo da razão pura, determina a atividade sintética desta faculdade impondo-lhe uma obrigação (*Verbindlichkeit*) inelutável, a qual já contém em si tanto uma necessidade prática (*Notwendigkeit*) imposta a todo ser racional dotado de vontade quanto uma coerção (*Nötigung*) a ser exercida exclusivamente sobre o arbítrio de seres racionais finitos, tal como o homem. Para estes, essa obrigação se apresenta sob a forma de duas tarefas irrecusáveis: 1) a de verificar se as máximas adotadas são capazes de universalização, tarefa que se funda na necessidade prática de reconhecer o valor moral de uma máxima apenas na possibilidade de ela tornar-se lei válida para todos os seres racionais dotados de vontade e que pode ser cumprida exclusivamente pela razão pura teórica; 2) a de observar, no plano das ações, as máximas passíveis de universalização, isto é, de praticar o que estas prescrevem (cumprir o dever já reconhecido), tarefa que só pode ser cumprida se o arbítrio, a despeito de seu condicionamento

empírico, for movido por um sentimento decorrente da própria lei moral, isto é, se a razão pura for efetivamente prática e exercer uma certa coerção sobre o arbítrio através da mera representação dessa lei, coerção essa que se confunde com a própria causalidade de uma vontade absolutamente livre.

Em ambos os casos temos uma obrigação de virtude (*Tugendverpflichtung*), que - como vimos detalhadamente na seção anterior - impõe ao arbítrio um fim ao mesmo tempo formal, objetivo e incondicionado, que consiste em produzir - em detrimento de todo e qualquer obstáculo empírico - uma vontade absolutamente boa, isto é, uma vontade pura que, se realizada, consumaria o ideal de perfeição moral de seres racionais finitos e não santos, como o homem.

Necessidade prática quer dizer a necessidade de uma ação na medida em que é prescrita por um imperativo categórico, o qual, em virtude mesmo de ser uma lei prática constitutiva da razão pura, impele formalmente a vontade a buscar máximas universalizáveis e subjetivamente a coage, enquanto arbítrio, no sentido de respeitar essas máximas, isto é, a se submeter à lei em geral. A obrigação de virtude, pois, se resolve a) na necessidade prática de encontrar máximas universalizáveis, isto é, leis práticas objetivas, tarefa que cabe à razão teórica cumprir de acordo com o princípio de contradição, e b) na coerção que a razão prática pura, em sua efetividade, exerce sobre o arbítrio para que este aja apenas segundo e em respeito a esse tipo de máxima, isto é, por dever, coerção que essa que se constitui, como vimos, no único fato da razão.

A primeira tarefa se reflete nas expressões "possas querer", "como se", "de tal maneira" e "possa valer" presentes nas várias formulações do imperativo categórico, que têm em comum o verbo na terceira pessoa do singular

"aja", mediante o qual é imposta a segunda tarefa. Desde esse ponto de vista, a obrigação de virtude concerne às condições formais de determinação moral da vontade: em primeiro lugar, à estrutura a priori da vontade, na qual se funda a possibilidade (constituição) de uma razão prática pura e da qual decorre a própria noção de autonomia; em segundo lugar, à disposição virtuosa da vontade necessária ao cumprimento do dever, disposição na qual se assenta a própria efetividade (por conseguinte, também a atividade sintética) da razão prática pura e da qual unicamente pode emergir o sentimento de respeito pelo caráter universal e objetivo da lei. Isso quer dizer também que as duas características essenciais da obrigação - a necessidade prática e a coerção - formam a consciência moral, que nada mais é que a representação, no plano prático, de um fim incondicionado e válido objetivamente, mas meramente formal. Este fim envolve aquelas várias características reconhecidas por Kant como distintivas da moralidade: o ideal de perfeição moral, a produção de uma vontade pura (uma vontade boa em si mesma), o agir sempre por dever, o buscar o incondicionado nas ações, o bem supremo de uma vida santa etc., opondo-se, desse modo, tanto aos fins materiais, subjetivos e condicionados que, por exemplo, perfazem o conteúdo dos preceitos jurídicos (as sanções que são associadas a uma legislação exterior) e que decorrem de nossas inclinações sensíveis quanto aos fins materiais, objetivos e incondicionados que constituem os deveres de virtude, isto é, aos fins que são ao mesmo tempo deveres.

Uma vez que o cumprimento de um dever jurídico requer apenas a conformidade da ação com a lei exterior, independentemente de esta ação ser praticada por respeito à lei como tal ou por qualquer motivação empírica, e sendo o princípio universal do direito um princípio da possibilidade

de uma faculdade de coagir exteriormente, a legalidade (isto é, o respeito pelas leis civis) que o dever jurídico impõe é já uma parte da obrigação de virtude (isto é, do respeito pela lei em geral). De modo que a obrigação de virtude, do ponto de vista da legalidade, já implica a possibilidade da coerção exterior (o que significa que esta coerção se coaduna perfeitamente com a liberdade da vontade), ao passo que, do ponto de vista da moralidade, coincide com a auto-determinação da vontade. Em outros termos, o princípio supremo da virtude (do qual se podem deduzir os deveres de virtude) é o princípio da possibilidade de uma autocracia, isto é, a lei da faculdade humana de representar as próprias máximas universalizáveis como objeto do arbítrio, de modo que cada ato livre seja a realização da idéia de dever- faculdade que já pressupõe auto-coerção, isto é, a simples idéia de dever como motivo de determinação da vontade - , enquanto o princípio supremo do direito, o princípio da possibilidade de uma coerção exterior sobre o arbítrio⁶⁷ (consubstanciada na figura de um Estado constitucional) na medida em que esta coerção é "conciliável com a liberdade de cada um, segundo leis gerais", ambos, porém, fundados na obrigação de virtude imposta pelo imperativo categórico, princípio supremo da moral.

Como se relacionam, porém, os deveres de virtude com a obrigação de virtude? Se do ponto de vista estrito da moralidade, a obrigação de virtude é uma coerção da razão pura que, mediante a lei moral, impulsiona a vontade a agir sempre por respeito a máximas universalizáveis bem como uma

⁶⁷ Isso vale pelo menos em relação ao que Kant denomina direito estrito (*Strikte Recht*), porque o direito lato, seja a equidade (*Billigkeit*), seja o direito de necessidade (*Notrecht*), envolve ambigualmente algum elemento moral.

necessidade racional de buscar, com base na razão teórica, a universalização das máximas, tarefas que concernem a todo ser racional finito e dotado de vontade, os deveres de virtude dizem respeito especificamente aos seres humanos, que, além de finitos, são não-santos, isto é, seres cujas limitações empíricas se constituem em sérios obstáculos ao cumprimento do dever, de tal forma que a santidade parece ser algo absolutamente estranho à natureza humana e praticamente impossível de se atingir em sociedade, na qual os chamados vícios da cultura dão o tom. Isso significa que o princípio supremo da moral, para ser aplicado aos seres humanos, tanto exteriormente no direito como interiormente na ética, deve levar em conta as condições empíricas sob as quais os homens se encontram tanto em sua vida social quanto no domínio interior da consciência. Essa condições empíricas, sob as quais devem ser erigidas a legislação jurídica e a legislação moral, são, respectivamente, a situação em que o homem se encontra no mundo, tendo que manter sua autonomia ao mesmo tempo que coexistir com coisas e pessoas (outros seres racionais) - por exemplo, frente à propriedade e à vida civil -, habitando e compartilhando um mesmo e único mundo - fonte perene de conflitos entre os indivíduos -, e a cisão que inevitavelmente se instala em sua consciência ao ter que dar ouvidos aos ditames da razão e ao mesmo tempo se subtrair à sedução das suas inclinações sensíveis, em face das quais por vezes se vê impotente, sedução essa intensificada pela própria dinâmica da vida social.

Assim, a lei moral (o imperativo categórico) deve ser referida ao conceito empírico de natureza humana (que inclui, por exemplo, a idéia de que em sociedade as pessoas, por suas ações exercerem uma influência recíproca, podem entrar em conflito) para que seja assegurada a priori um

sistema de deveres que fazem de máximas universalizáveis um fim em si mesmo - deveres de virtude - e permitem o acordo, segundo leis universais, entre ações externas de dois ou mais arbítrios - deveres jurídicos. A diferença entre esses dois tipos de deveres é que os primeiros fazem parte da ética, que fornece leis para máximas de conduta, constituindo-se a moralidade na conformidade dessas máximas com a lei do dever (o imperativo categórico), máximas que, nessa condição, isto é, como leis éticas, são simultaneamente princípios determinantes e fins da ação, ao passo que os últimos são assentados na doutrina do direito, que fornece leis para as ações, pois aqui legalidade requer apenas a conformidade dessas ações com máximas objetivamente válidas, isto é, com leis práticas. A partir daí, vê-se facilmente que, para Kant, um sistema doutrinal de leis éticas e jurídicas obtido racionalmente a partir da análise de conceitos (da dedução do conteúdo dos mesmos), isto é, uma metafísica dos costumes, não é um conhecimento válido indiscriminadamente para todo ser racional dotado de vontade, como o é o sistema de crítica da razão prática, mas restrito aos seres humanos e às relações que eles travam neste mundo.

Já que a metafísica especial dos costumes concerne apenas à vontade de seres racionais finitos e não-santos, isto é, sujeitos a uma mútua influência e ao influxo de sua natureza sensível, tal como o homem, ela tem que levar em conta as condições empíricas sob as quais eles se encontram e nas quais inevitavelmente surgem obstáculos ao cumprimento dos deveres, tanto os jurídicos como os de virtude. Esses obstáculos, de um modo geral, são fins a que somos efetivamente induzidos por nossas inclinações naturais, fins subjetivos e arbitrários aos quais só se pode fazer frente através de fins contrários impostos por uma coerção (seja

externa seja interna) exercida direta ou indiretamente por leis práticas objetivamente válidas.

A coerção externa é própria de uma legislação externa, cuja força consiste exatamente em resistir àqueles obstáculos (ou seja, coagir o homem a observar as leis jurídicas) por meio de sanções à sua liberdade externa, de forma a preservar o caráter moral do direito (*Recht*), entendido como a forma da legislação exterior do arbítrio de uma pessoa com o arbítrio de outra. Nesse sentido, uma ação é "justa (*recht*) se "por si, ou por sua máxima, pode conciliar a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo leis universais" (MS-RL, A 33) e, portanto, se se funda na necessidade prática inerente a um imperativo categórico da razão, isto é, se decorre (como dever) de uma obrigação (*Verbindlichkeit*). É por isso que o princípio supremo do direito é uma proposição analítica, pois, para a possibilidade de uma legislação externa, ele como tal não precisa se constituir num princípio de determinação da vontade, isto é, num motivo da ação, mas, ao contrário, apenas pressupor uma coerção externa compatível com fins em geral segundo o princípio de não contradição (desde que minhas ações sejam conformes à lei, pouco importa se o cumprimento do dever jurídico se deu por medo de punição ou pela expectativa de alguma vantagem).

Já a auto-coerção, sendo específica de uma legislação interna (moral), pressupõe não só a possibilidade de fins em geral mas também a compatibilidade da coerção externa com esses fins (a legislação externa). Em primeiro lugar, porque coagir externamente é já impor fins que forcem o agente a observar as leis (como é o caso de todas as penas previstas juridicamente). Em segundo lugar, porque só posso resistir aos fins subjetivos que me impedem de agir por respeito à

lei, isto é, por dever, através de fins objetivos que se contraponham positivamente àqueles.

Daí que tanto a legalidade como a moralidade pressupõe o imperativo categórico como encerrando um obrigação de virtude (*Tugendverpflichtung*), isto é, a necessidade de uma ação livre na medida em que esta é prescrita por máximas suscetíveis de universalização, e portanto se apoiam na própria idéia de dever. Como vimos, essa obrigação, inerente ao imperativo categórico e fundamento de todo dever, se apresenta sob a forma daquelas duas tarefas acima indicadas. Resolvendo a primeira, tomamos consciência do dever a partir do que máximas universalizáveis prescrevem. Resolvendo a segunda, isto é, observando, nas próprias ações, as máximas passíveis de universalizando, praticando o que estas prescrevem por respeito à sua mera forma de lei, nos alçamos de certo modo além de nossa condição empírica, ou seja, tomados consciência da liberdade.

Isso significa que a auto-coerção é própria atuação da lei moral sobre o arbítrio (fato da razão pura que torna efetiva sua capacidade prática), que, infundindo sobre este o sentimento de respeito (efeito produzido pela lei moral), se constitui num princípio subjetivo suficiente para determinar o arbítrio a ações prescritas por máximas universalizáveis, ou seja, a ações que, segundo a lei moral, são deveres. Por isso, o respeito pela lei em geral (moralidade) é algo que depende não só da necessidade prática (*Notwendigkeit*), isto é, da consciência do imperativo categórico como lei do dever, que assim me obriga a agir e ao mesmo tempo querer que a máxima de minha ação possa valer como lei universal, mas também e principalmente da efetiva coerção (*Nötigung*) que o imperativo categórico exerce sobre o arbítrio, para que eu de fato aja motivado pela validade

universal racionalmente buscada e encontrada nas máximas, coerção sem a qual seria impossível agir por respeito à mera forma dessas máximas. Pois o mero agir em conformidade com a lei é compatível com toda sorte de fins, tanto aqueles a que somos levados por nossos interesses egoístas como aqueles de que se vale a coerção externa. Daí que tanto as leis éticas como as leis jurídicas são leis morais, no sentido em que todas elas se referem a ações a serem praticadas em conformidade com a lei do dever (o imperativo categórico), mas só as éticas se constituem num princípio determinante (em virtude de sua forma) e fim (como matéria) destas ações. Isso explica por que o imperativo categórico se apresenta à consciência como uma proposição sintética a priori: ele encerra a síntese de máximas universalizáveis, a serem buscadas e determinadas racionalmente, com a vontade humana, que em si mesma já é empiricamente condicionada, síntese essa baseada num terceiro elemento, ao mesmo tempo sensível (para resistir à influência das inclinações naturais) e inteligível (para ser indiferente ao conteúdo das máximas): o sentimento moral.

Em resumo, a obrigação de virtude (de buscar a universalização das máximas e agir apenas por respeito à forma das máximas universalizáveis) é pressuposta tanto pelos deveres jurídicos como pelos deveres de virtude. Pelos jurídicos, porque, como vimos, a legalidade (*Gesetzmässigkeit*), exigindo apenas a conformidade das ações com o imperativo categórico, pressupõe já a consciência do dever, isto é, o reconhecimento da necessidade prática (*Notwendigkeit*) que toda lei como tal envolve, reconhecimento esse que se traduz na própria exigência racional de agir e buscar a universalidade em toda máxima de conduta. Pelos deveres de virtude, porque sem o poder de efetivamente

(*Nötigung*) observarmos as máximas que racionalmente reconhecemos como lei seria impossível a consciência da liberdade e, portanto, a capacidade de eleger estas máximas a matéria mesma de nosso arbítrio.

6. A teleologia da razão prática e a metafísica especial da doutrina da virtude.

Até aqui, ficou claro que o sistema de leis práticas suscetíveis apenas de uma legislação interna versam sobre máximas universalizáveis que, como tais, se constituem em fins que são ao mesmo tempo deveres (deveres de virtude), fins que o arbítrio humano se vê obrigado a adotar como matéria do agir por força do princípio supremo da doutrina da virtude. Vimos também que o imperativo categórico, princípio mais alto da moral, é uma lei constitutiva da razão prática pura que determina a atividade sintética desta faculdade, impondo a obrigação de virtude de incondicionalmente buscar e respeitar máximas universalizáveis, o que significa dizer que o imperativo categórico formalmente obriga a razão prática a perseguir, como um fim objetivo e incondicionado, o ideal de uma vontade absolutamente boa (moralmente perfeita). Desde esse ponto de vista, a ética deve ser desenvolvida no âmbito de uma teleologia moral. De fato, o conceito de uma vontade boa em si mesma e de um arbítrio constrangido pela lei moral se resolvem no conceito de perfeição (*Vollkommenheit*). De acordo com Kant, este conceito comporta uma dupla significação:

A palavra perfeição dá lugar a mais de um equívoco. Ela é entendida, às vezes, como um

conceito pertencente à filosofia transcendental, aquele da totalidade do múltiplo, o qual, tomado em seu conjunto, constitui uma coisa, e às vezes também como pertencente à teleologia, de sorte que ela significa então a harmonia das propriedades de uma coisa em vista de um fim. No primeiro caso, a perfeição poderia ser chamada quantitativa (material) e no segundo qualitativa (formal). Aquela não pode ser senão uma (pois o todo daquilo que pertence a uma coisa é um). Desta, porém, podem ser dadas várias em uma coisa; é desta última que propriamente se trata aqui (MS-TL, A14).

O vínculo, que transparece nesta passagem, entre fim e perfeição pode melhor ser apreciado nos correspondentes termos gregos (algo que é pouco visível tanto no alemão quanto no português): Τελοσειτελειον. Na metafísica antiga, por exemplo, uma coisa é dita perfeita quando atualmente encerra em si toda a realidade que a constitui, fim ao qual ela se dirige e razão pela qual ela pode atingir o grau supremo de sua plenitude e, assim, manter-se a si mesma como um ente determinado. Perfeição, aqui, parece articular os sentidos quantitativo e qualitativo mencionados por Kant, porquanto uma coisa que tem a sua essência completamente determinada deve abarcar todos aqueles predicados sem os quais ela deixa de ser o que é, e nesse sentido a sua determinação completa é a consumação e a plenitude do seu ser.

No entanto, ao distinguir os sentidos quantitativo e qualitativo de perfeição, Kant procura preservar a distância que separa a razão especulativa da razão prática. Do ponto de vista quantitativo, dizer que uma coisa é perfeita é o mesmo

que dizer que ela, como objeto da experiência, é constituída e completamente determinada por uma totalidade infinita de predicados, de acordo com o princípio de determinação completa das coisas existentes, isto é, o "princípio de síntese de todos os predicados que devem formar o conceito completo de uma coisa (KrV, B600)", princípio esse que prescreve, regulativamente, que se busque no âmbito da experiência possível notas características que permitam se aproximar, o mais que se puder, da definição dos conceitos empíricos, cujo conteúdo é dado a *posteriori*. Isso porque tais conceitos, rigorosamente falando, não podem ser definidos, tal como ocorre com os conceitos matemáticos (que, sendo produzidos a *priori*, são logicamente perfeitos), mas apenas apresentados mediante a exposição dos fenômenos conduzida a partir de procedimentos sintéticos executados sobre nossas percepções. Portanto, trata-se aqui da perfeição lógica do conhecimento, cuja condição básica é a distinção dos conceitos - a qual, do ponto de vista semântico, é obtida quando se define o conceito de modo a apresentar com clareza e suficiência as suas notas, circunscrevendo-as dentro de limites seguros e determinados a *priori* - e, por conseguinte, a realidade dos objetos a que eles se aplicam. Por isso, a perfeição lógica do conhecimento se constitui, para Kant, num ideal de uma ciência possível a que a razão, entendida como um sistema de fins postos a priori como incógnitas de problemas inatos, é necessariamente levada a perseguir. Ora, o ideal de perfeição lógica é algo que pertence exclusivamente à filosofia transcendental e que se defronta com o problema da determinação de um objeto existente (efetivamente percebido) enquanto uma parte limitada por uma experiência una e totalmente abrangente e, por conseguinte, condicionada (no que concerne aos seus predicados atuais)

pelo conjunto de toda a realidade empírica (*omnitudo realitatis*), entendido como o ideal racional de todos os possíveis predicados de cada objeto a serem sintetizados num regresso empírico indefinido à totalidade incondicionada das suas condições internas. Assim, a perfeição quantitativa é também perfeição no sentido material, pois pressupõe, como condição de possibilidade de cada objeto de nossas percepções efetivas, uma matéria transcendental como conteúdo a priori inscrito na própria constituição dos fenômenos. Esta matéria, segundo Kant, é o real de nossas sensações e aquilo mesmo que, nos fenômenos, confere significação objetiva à categoria de limitação, de modo que proposições do tipo A é não-B, ou seja, proposições que têm a forma de juízos infinitos, possam ser decididas quanto ao seu valor de verdade. Em suma, aquele primeiro sentido de perfeição é da esfera da razão especulativa e concerne à realidade dos fenômenos, concebida na perspectiva da física experimental (isto é, matemática) como tudo aquilo que, na natureza, pode ser quantitativamente determinado.

Dito isso, é fácil entrever que a perfeição no sentido qualitativo (formal) diz respeito, não à natureza como conjunto dos objetos de uma experiência possível, mas a algo que a transcende: a liberdade da vontade, objeto da filosofia prática.

Ocorre que, em sentido formal, há múltiplas perfeições, ao passo que, em sentido material, a perfeição é una, porque esta corresponde à realidade empírica, que se esgota na própria unidade da experiência, cuja possibilidade se funda nos princípios puros do entendimento, princípios que, no fim das contas, fornecem as regras de conexão do múltiplo sensível em percepções objetivas e as leis em que estas são reunidas no todo da experiência. Mas se essa afirmação é

correta, por que então a perfeição formal não pode também ser dita una, uma vez que se refere a uma faculdade cuja unidade é assegurada por uma lei prática a priori, o imperativo categórico? Para responder a esta pergunta, teremos que recorrer a duas distinções conceituais preliminares sumamente importantes na filosofia de Kant.

Em primeiro lugar, não podemos confundir o arbítrio (*Willkür*) com a vontade (*Willen*). Como vimos, ambos dizem respeito a uma única e mesma faculdade, a faculdade de desejar, mas se diferenciam na medida em que assinalam, respectivamente, o aspecto empírico e o aspecto a priori daquela faculdade. Em segundo lugar, a perfeição formal só pode ser pensada a partir do conceito de fim, algo que está à margem do conceito transcendental de perfeição (lembremos que, do ponto de vista da filosofia especulativa, a teleologia é deslocada da natureza, passando a se constituir num traço fundamental do conceito científico de razão, na medida em que aponta para o forma arquetônica que a nossa faculdade cognitiva superior, entendida como um "sistema de investigação segundo princípios de unidade" (KrV, B766), impõe à produção do conhecimento e para os fins que, segundo Kant, determinam a priori o seu interesse teórico). O que significa que a razão humana é constituída de tal maneira, que sua atividade só é possível mediante a representação de fins, os quais podem ser caracterizados como incógnitas de problemas a priori que, tanto em seu uso teórico quanto em seu uso prático, a razão é obrigada a resolver em virtude de sua própria estrutura interna.

6.1. A razão humana como um sistema teleológico ideal.

Na "Crítica do Juízo", Kant define um fim como "o efeito representado cuja representação é ao mesmo tempo o fundamento de determinação de uma causa eficiente inteligente para a produção deste efeito" (KU, A377). Em consonância com essa definição, Kant especifica duas classes possíveis de sistemas teleológicos: os seres organizados (vivos) que se apresentam no mundo natural e os sistemas de fins idealmente concebidos, como, por exemplo, a razão humana. Ambos os tipos se caracterizam pelo fato de, como condição de sua possibilidade interna, serem capazes de produzir suas representações, mediante as quais exercem uma causalidade segundo fins. Tais sistemas, pois, possuem uma atividade representacional que permite a interação recíproca entre eles e os diferentes fins representados: as representações, afetando de algum modo esses sistemas, os põem em atividade, que se orienta para os objetos dessas representações.

Os sistemas teleológicos naturais atuam com um único tipo de representação, as representações intuitivas, que permitem um contato direto com os objetos sobre os quais eles exercem sua causalidade; em contrapartida, a imediatidade, a singularidade e o caráter não predicativo das intuições restringem a atuação desses sistemas à finitude do domínio sensível, fazendo prevalecer a passividade diante das representações sobre a espontaneidade exercida sobre as coisas representadas.

Já os sistemas teleológicos ideais são capazes de transcender o mundo sensível, porque, além da receptividade para o que se oferece na intuição, podem representar o que de modo algum é dado. Isso quer dizer que atuam não só com representações intuitivas mas também com representações

discursivas, algumas das quais dadas ou produzidas *a priori*. A razão humana é um exemplo paradigmático desse tipo de sistema teleológico. De fato, além da singularidade, imediatidade e finitude do intuir, a razão humana se determina pela mediação da atividade infinita do pensar, orientada sempre para o universal. Daí que a atividade produtiva da razão, segundo Kant, comporta dois usos possíveis: o discursivo, que procede exclusivamente a partir de conceitos (idéias ou conceitos racionais de objetos incondicionados, noções ou conceitos puros do entendimento e conceitos empíricos), e o intuitivo a partir da construção de conceitos (matemáticos), que, além de dar abertura para a exterioridade empírica, permite à razão receber aquilo mesmo que é gerado e constituído por sua própria atividade. Desse caráter teleológico da razão humana, teórica e prática, trataremos nas duas seções seguintes.

6.2. A perfeição formal na hierarquia dos fins da razão teórica: a perfeição lógica do conhecimento teórico-especulativo.

Enquanto razão teórica e especulativa, a razão humana é uma faculdade de conhecer, cuja atividade não se dirige à produção de fins como efeitos representados e passíveis de realização, mas visa apenas a conformidade ou acordo do que é pensado por meio de representações conceituais (que, por sua própria natureza, são sempre predicados de juízos possíveis) com o que pode ser dado e determinado intuitivamente, de tal forma que ela, entendida como um sistema teleológico, não

encerra outra interesse que a verdade⁶⁸. Esta, portanto, confunde-se com a perfeição lógica do conhecimento, isto é,

⁶⁸ Por isso, não se pode atribuir à razão teórica uma causalidade segundo fins dirigida à produção de um efeito representado nem, muito menos, dizer que a razão teórica é uma "causa eficiente inteligente" determinada por suas representações, como o é a vontade. A razão teórica, melhor dizendo, é pura atividade, é técnica e não prática, não procura agir sobre os objetos e pô-los à disposição de nossas inclinações, mas torná-los manifestos à luz de nossas intuições, deixando que eles venham ao nosso encontro. Vale à pena citar aqui uma longa e esclarecedora passagem de Heidegger sobre o termo "técnica": "O termo 'técnica' deriva do grego *technikon*. Isto designa o que pertence à *technè*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que *epistemè* - quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Technè* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no fato de produzir qualquer coisa. Mas para apreender verdadeiramente a *technè* pensada à maneira grega bem como para compreender convenientemente a técnica posterior ou moderna, isso depende de que pensemos o termo grego em seu sentido grego, e de que evitemos projetar sobre este termo representações posteriores ou atuais. *Technè*: conhecer-se no ato de produzir. Conhecer-se é um gênero de conhecimento, de reconhecimento e de saber. O fundamento do conhecer repousa, na experiência grega, sobre o fato de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente. No entanto, o produzir pensado à maneira grega não significa tanto fabricar, manipular e operar, mas mais o que o termo alemão *herstellen* quer dizer: *stellen*, pôr, fazer levantar, *her*, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente". Ouçamos um pouco mais o que Heidegger tem a dizer: "Para falar de maneira elíptica e sucinta: *technè* não é um conceito do fazer, mas um conceito do saber. *Technè* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição (*Stand*)." (HEIDEGGER, 1995, pgs. 21-22). Nesse sentido, é que Kant afirma na "Lógica" que o juízo (*Urteil*) é o ato através do qual algo é representado como verdadeiro e que a verdade (*Wahrheit*) é a propriedade objetiva do juízo. Considerado subjetivamente, isto é, como ato de referir conceitos a objetos, este é assentimento (*Fuhrwahrhalten*), que comporta três graus: a certeza (*Gewissheit*), a opinião (*Meinung*) e a crença (*Glauben*).

com o ideal de uma ciência possível a que a razão teórica - movida por aqueles fins que, sendo postos a priori, a estruturam de forma arquitetônica - é necessariamente compelida. Nesse sentido, pode-se estabelecer uma escala de fins da razão teórica, desde aquele que define a sua unidade formal até aqueles que se referem às partes de uma totalidade assim constituída.

Dissemos acima que, de acordo com Kant, a razão teórica enquanto tal (isto é, purgada de qualquer elemento estranho, purificada) é una e um sistema de princípios de unidade, porque tem a forma de um todo arquitetonicamente estruturado. Na medida em que sua divisão pode ser determinada a priori, um todo desse tipo é logicamente anterior às partes que o constituem, de tal modo que a quantidade dessas partes e as posições que elas devem ocupar umas em relação às outras são previamente fixadas a partir do conceito desse todo, isto é, segundo aquele conceito que Kant qualifica de científico. Com efeito, o primeiro interesse da razão teórica se dá em vista da forma científica do conhecimento, que desse modo procura atingir "a unidade sistemática deste saber e, portanto, a perfeição lógica do conhecimento (KrV, B867). Nesse sentido, o fim pelo qual a razão teórica é movida pode ser representado no conceito escolástico de filosofia, que é "conceito de um sistema de conhecimento que só é procurado como ciência" (*Ibidem*). Isso explica, entre outras coisas, a tradicional correlação entre verdade, lógica formal, fundamentação do conhecimento e sistema, pressuposto metafísico que praticamente perpassa toda a história do pensamento ocidental. Eis aí o primeiro fim da razão teórica, de acordo com o qual pode-se dizer que ela encerra um interesse meramente formal e subjetivo.

Contudo, a perfeição lógica do conhecimento a que Kant se refere não é algo que pode ser promovido e metodicamente atingido apenas mediante a divisão lógica dos conceitos, a ordenação sistemática do conhecimento e a fundamentação em princípios, ou seja, tão-somente pela pretensão escolástica de rigor. Essa promoção requer ainda, e principalmente, uma teoria semântica com base na qual a razão possa, por si mesma e segundo sua capacidade cognitiva, prestar contas de todos os seus conceitos, ou seja, determinar, a priori, as condições de aplicação desses conceitos a objetos e, portanto, assegurar as condições de decidibilidade das proposições sintéticas que decorrem dessa aplicação. Isso significa que a perfeição lógica do conhecimento, mediante a sua ligação num todo sistemático, depende da distinção semântica dos conceitos, a qual, segundo Kant, só é possível através da exposição e da definição, mais precisamente, de definições sintéticas por exposição e por construção. Ora, essa tarefa, para ser cumprida, exige primeiramente que a razão determine a sua própria unidade sistemática, isto é, que a razão exerça uma auto-crítica, concebendo-se arquiteticamente como um todo incondicionado em virtude do qual somente a finalidade específica de cada uma de suas partes condicionadas pode ser determinada, todo esse que, dessa maneira, ganha "uma multiplicidade e uma ordem essenciais" (KrV, B861) derivadas a priori "a partir de um único fim supremo e interno que primeiramente torna possível o todo" (KrV, B868). O fim supremo da razão, pois, é um princípio interno de movimento que, impelindo a razão a determinar a priori as condições materiais da verdade, a força e a exorta a assegurar a perfeita unidade sistemática de suas partes constituintes - mediante a determinação, disposição e articulação de suas faculdades, operações e

leis - antes mesmo de procurar sistematizar e dar unidade à multiplicidade de conhecimentos obtidos, ou seja, antes de especificar as condições formais da verdade. Portanto, crítica da razão pura, no quadro da filosofia teórica de Kant, nada mais é que esse movimento de retorno a si mesma a que a razão é necessariamente compelida em virtude de sua própria estrutura arquetônica, mediante o qual a razão permanece no seu mais alto fim, quer dizer, na plenitude de sua essência. Mas para uma razão arquetonicamente estruturada, o fim supremo assinala um interesse material e objetivo, que consiste (conforme frisamos no capítulo I) na apresentação sistemática dos saberes que ela, segundo a sua atividade sintética - discursiva e intuitiva -, pode gerar a priori. (Uma exposição exaustiva da arquetônica desses saberes racionais encontra-se na seção 1.4 de nossa dissertação de Mestrado, razão pela qual se faz desnecessário reproduzi-la aqui).

Subordinados a consecução desse fim supremo, temos ainda, segundo Kant, fins essenciais da razão: o fim último e os fins subalternos. Tal como o fim supremo, estes fins também impõem à razão um interesse material e objetivo. Retomando o que dissemos no capítulo I, o fim essencial e último compele a razão a instituir uma legislação a priori sobre toda experiência humana possível. Ou seja, a expor os objetos dos conceitos de natureza e liberdade a partir de um conjunto de juízos sintéticos a priori, determinando-os nos respectivos domínios das intuições sensíveis e das ações, o que coincide com a definição sintética (por exposição de seus objetos) de todos os conceitos (tais como as categorias do entendimento) que exprimem as condições de possibilidade do tipo de experiência (cognitiva ou prática) que constitui cada um desses domínios. Mais ainda: para atingir aquele fim, a

razão também é obrigada a lançar mão de juízos reflexionantes que a auxiliem a controlar os aspectos teórico ou praticamente acidentais (muitos dos quais fazendo parte de nossa experiência afetiva) que, dentro dos limites da experiência possível, resistem à sua atividade legisladora. Ora, a realização desse projeto legislador só é possível a partir do uso discursivo da razão (isto é, segundo conceitos), mediante o qual o sistema de leis da natureza e o sistema de leis da liberdade podem ser apresentados num corpo de proposições sintéticas puras a priori, isto é, expostos metafisicamente. Em virtude disso, a filosofia adquire um sentido cósmico, pois reflete um "certo interesse universal" (KrV, B862 e B868-nota) orientado para a consecução daqueles fins. E aquele que molda a sua atividade cognitiva ou prática por esse arquétipo de filosofia, exerce livremente a própria razão, aproximando-se, desse modo, do ideal do filósofo que, como legislador da razão humana, é obrigado a considerar arquetônica e objetivamente "o sistema de todo o conhecimento filosófico" na "simples idéia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma" (KrV, B866). Mas aquele que assim procede, também exerce uma crítica da razão pura, pois esta nada mais é que "a idéia completa da filosofia transcendental, mas não ainda esta ciência mesma" (KrV, B28). Trata-se, segundo Kant, "da idéia de uma ciência para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo, arquetonicamente, isto é, a partir de princípios, com total garantia de completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício" (KrV, B27). De acordo com Kant, esse interesse universal e objetivo que a razão tem em realizar os seus mais legítimos fins manifesta-se, externamente, no ideal do filósofo, cuja principal virtude é "um autodomínio adquirido mediante a razão" (KrV, B866), que,

inclusive, permite-lhe uma formação estética e moral de sua afetividade. Por isso, o fim último é a determinação completa do homem pela razão, no sentido em que o auto-domínio adquirido pelo exercício da própria razão abrange toda a nossa possível experiência, isto é, os diferentes modos de nos relacionarmos com os objetos representados (afetiva, pratica ou cognitivamente). Esse "logocentrismo" kantiano é esclarecido por Loparic quando, com muita propriedade, afirma que "a tarefa da legislação filosófica deve ser a de assegurar o controle racional completo de todos os poderes de ânimo (*Gemütskräfte*) e, por intermédio desses, da natureza sensível e da ação humana no mundo sensível" (LOPARIC, 1992, pg. 52).

Uma vez que legislação filosófica requer, do ponto vista teórico, que se determine a natureza sensível, entendida como o conjunto de todos os objetos da experiência em geral, não só como um sistema de leis transcendentais - que exprimem as condições de possibilidade dessa experiência segundo a sua estrutura formal -, mas também como um sistema logicamente articulado de leis particulares para dar conta da multiplicidade de conteúdos dados empiricamente, e desde que a filosofia pura (metafísica) - e até mesmo a física-matemática (genuína ciência da natureza) -, segundo o próprio Kant, é um conhecimento dos fenômenos segundo a sua mera possibilidade empírica, conhecimento esse indispensável a uma investigação experimental da natureza, os fins subalternos e essenciais não podem ser realizados a não ser através da capacidade imitativa da razão. Esta capacidade permite à razão adquirir um conhecimento que, embora se refira ao que há de contingente e efetivamente dado na experiência, não passa de uma ordenação sistemática de fatos baseada em analogias (doutrina histórica da natureza) ou, na melhor das

hipóteses, de um enlace empírico segundo leis causais estabelecidas indutivamente e, portanto, conhecidas a posteriori (ciência no sentido impróprio).

Resumindo, a filosofia, cosmicamente definida como uma "*teleologia rationis humanae*" (KrV, B 867), pode ser desenvolvida de acordo com a seguinte hierarquia de fins racionais: de uma lado, um fim formal e subjetivo - a verdade como perfeição lógica do conhecimento buscada através da divisão lógica dos conceitos e da ordenação sistemática das proposições; de outro, fins materiais e objetivos: o fim supremo - a estrutura arquetônica da própria razão humana e do conhecimento que decorre de sua atividade produtiva, fim para o qual é necessária uma crítica da razão pura -; o fim essencial último - a determinação completa do homem pela razão, através de uma sistema doutrinal de proposições sintéticas a priori obtidas a partir de conceitos apenas (discursivamente), isto é, de um conhecimento racional (metafísica) absolutamente necessário para que o filósofo legisle, em nome da razão humana, sobre a natureza sensível e as ações, que, no mundo dos fenômenos, resultam de uma vontade empiricamente condicionada; os fins essenciais, mas subalternos - o conhecimento dos objetos da experiência, segundo a sua efetividade, particularidade e contingência empíricas (doutrina histórica da natureza e ciência no sentido impróprio), conhecimento para cuja realização é imprescindível uma genuína ciência da natureza (física-matemática), de onde se possa extrair as diretrizes metodológicas da pesquisa experimental e quantitativa dos fenômenos pelas quais se deve aferir a extensão e os limites do conhecimento empírico.

6.3. A perfeição formal da razão prática.

Como vimos na seção anterior, do ponto de vista da razão teórica a perfeição formal coincide com a perfeição lógica do conhecimento, a qual, por sua vez, pressupõe a distinção dos conteúdos conceituais e, em última instância, uma teoria semântica a priori (idealismo transcendental) sustentada por uma crítica da razão especulativa pura, isto é, por uma crítica ao emprego dos princípios analíticos do entendimento e dos métodos de prova da razão como um instrumento (organon) para aquisição de conhecimento sintético a priori no quadro do realismo transcendental.

É claro que, do ponto de vista da razão prática, a perfeição formal nada tem que ver com juízos teóricos. Assim como a perfeição lógica remete ao fim supremo da razão especulativa, isto é, à unidade sistemática das faculdades, operações e leis de que a razão dispõe para a produção de conhecimento, a perfeição formal quanto às ações decorrentes de máximas objetivamente válidas põe em jogo o fim supremo da razão prática. Este, tal como sublinhamos anteriormente, é a produção de uma vontade boa em si mesma, isto é, uma vontade pura. Uma vez que não pode ser representado a não ser como um objeto incondicionado, para o qual devem convergir todas as nossas ações condicionadas, o fim supremo é algo que só pode ser imposto pela razão pura e dado como um princípio formal de auto-determinação (ou, conforme Kant, de movimento) da vontade, que desse modo é "co-instituída". Isso explica, de uma maneira bastante satisfatória, por que do imperativo categórico decorre o conceito de dever e por que neste já estão contidos os conceitos de boa vontade e de coerção do arbítrio (face empírica dessa vontade) pela lei moral.

De fato, para todos os seres racionais, mas finitos, a lei moral é uma lei do dever, cujo cumprimento por esses seres supõe já uma capacidade de ser afetado por aquela lei. A uma tal capacidade Kant chama de personalidade, que os põe em condições de respeitar a lei moral. Ora, respeitar a lei moral e, portanto, agir sempre por dever é, segundo Kant, uma obrigação de virtude, fim ao qual somos formalmente compelidos pela própria estrutura a priori da nossa vontade. "Formalmente" significa aqui que a obrigação de virtude, ao contrário dos deveres de virtude (que veremos mais a frente), é uma só e - não envolvendo qualquer matéria do livre-arbítrio - o fundamento subjetivo de todo agir moral. Daí que - e esta é a resposta à questão acima levantada - a perfeição formal enquanto fim supremo da razão prática é única, pois concerne à pureza de nossa vontade. Ocorre que, como somos também seres naturais (portanto, não-santos), a nossa faculdade de desejar é arbítrio (*Willkür*), cujas ações dependem da representação de conteúdos, isto é, da consciência de agir com vistas à realização dos objetos de nossas representações.

Pois o arbítrio se distingue da vontade justamente pelo fato de nele ainda não estar determinado se o seu princípio de determinação encontra-se na razão ou fora dela, não obstante este princípio encontrar-se na faculdade de desejar e não no objeto. Por conta disso, o arbítrio pode também ser determinado empiricamente, na medida em que as suas ações não sejam motivadas pela idéia de dever ínsita nas máximas universalizáveis, mas provocadas por inclinações naturais. Em suma, o fim supremo da razão prática é ao mesmo tempo o princípio mais alto da moralidade que, além de se constituir na condição formal da possibilidade de uma vontade pura, nos dispõe a respeitar as máximas universalizáveis e, desse modo,

nos compele a agir sempre por dever. Se esse princípio não encontrasse pela frente qualquer obstáculo, poderíamos atingir a perfeição formal (qualitativa) do nosso modo de agir e, por conseguinte, a razão prática pura se manifestaria à consciência em toda sua efetividade.

7. A ciência da virtude enquanto teoria da superação dos condicionamentos empíricos da natureza humana (mediante atos de livre-arbítrio dirigidos a fins materiais e objetivos da razão prática pura).

Conforme já assinalamos, os deveres de virtude, ao contrário da mera obrigação de virtude de agir sempre por respeito à lei, se constituem em fins que são ao mesmo tempo deveres impostos pelo princípio supremo da doutrina da virtude. Este princípio é obtido a partir da aplicação da lei moral ao conceito empírico de natureza humana. Ele requer, não a busca de universalização e o agir por respeito à forma das máximas universalizáveis (tarefas que a lei moral nos propõe enquanto princípio constitutivo de uma razão pura efetivamente prática), mas sim a efetiva resistência aos fins subjetivos e empíricos que estorvam o cumprimento do dever (provenientes de nossa precária, porém sedutora, condição no mundo). Para fazer frente a estes fins não basta apenas o sentimento de respeito, que é suficiente apenas para determinar o arbítrio a agir em consideração da forma das máximas universalizáveis. Ocorre que estes trazem consigo conteúdos determinados, referindo-se a ações a serem praticadas no mundo sensível (isto é, a casos particulares e até mesmo banais, como, por exemplo, não mentir para um colega de trabalho que me pergunte, aqui e agora, que opinião

eu tenho acerca de sua capacidade profissional, mesmo que, considerando-o pouco hábil, preguiçoso e de uma ambição desmedida, ache deselegante e até inconveniente falar o que realmente penso), de modo que não posso relevar esses conteúdos e abstrair dessas circunstâncias contingentes, fins subjetivos a que sou levado por força de minha natureza empírica, se não tiver em vista fins objetivos impostos a priori pela razão prática. Estes fins são, como os empíricos e para lhes fazer frente, materiais, mas, diferentemente deles e para sobrepujá-los, incondicionados. Ora, fins objetivos, materiais e incondicionados são as próprias máximas universalizáveis já determinadas, que, segundo o princípio da doutrina da virtude, temos o dever de adotar e realizar⁶⁹, podendo, pois, ser arquitetonicamente organizadas num "sistema do conhecimento racional por conceitos", isto é, numa metafísica, mais precisamente num "sistema doutrinal do conhecimento (...) da liberdade (H, 1, H 9), isto é, numa metafísica dos costumes.

Esta, portanto, expõe (como ciência da virtude) tais máximas como fins da razão prática pura que são representados como necessariamente objetivos - para um arbítrio que, por definição, pode ser afetado seja pela representação da lei moral seja pela representação de objetos, empíricos ou dados

⁶⁹ Isso significa que a adoção e realização desses fins requer, como veremos mais a frente, uma didática e uma ascética, no âmbito das quais a metafísica dos costumes tem um papel estritamente prático, apresentando-se como um programa pedagógico para o fomento da moralidade no mundo, complemento necessário de sua parte teórica, a dogmática e casuística, cuja função é prover um sistema doutrinal de leis práticas que, por força do princípio supremo da doutrina da virtude, se constituam em fins necessários para um arbítrio empiricamente condicionado, fins cuja realização completa pelo homem é a própria santidade.

apenas à razão pura, e que envolve a consciência de poder executar qualquer fim desejado -, os quais, dessa maneira, podem ser ordenados e especificados de acordo com os diferentes deveres que aquelas máximas enunciam. Por isso, o princípio supremo da doutrina da virtude, segundo Kant, exige incondicionalmente que se "aja segundo uma máxima de fins que possa ser uma lei universal para cada um tê-la (...), princípio segundo o qual os deveres de virtude já trazem consigo um fim (o de tê-los), o qual é ao mesmo tempo um dever" (MS, A, B 47).

De fato, observar uma máxima universalizável é não só agir por dever, isto é, por respeito à forma da mesma (caso em que a lei moral é admitida na máxima como um motivo de determinação da vontade), mas também por dever de virtude, isto é, porque, já determinada sua universalidade, a própria máxima⁷⁰ se constitui num fim necessário cuja realização é um dever, o qual só posso cumprir na medida em que abro mão de todo e qualquer fim empiricamente condicionado e tomo tal máxima como objeto do meu arbítrio. Agora bem, se toda ação livre implica, como matéria do arbítrio, um fim visado pelo agente e se, inversamente, um fim é um objeto do arbítrio

⁷⁰ O mero respeito infundido pela representação da lei moral é suficiente para, diante de uma máxima universalizável, praticar o que ela prescreve se o sentimento moral no momento da deliberação superar as inclinações naturais, que ao fim e ao cabo ofuscam o caráter formal (necessidade prática) daquela máxima. Contudo, para a própria realização de uma máxima universalizável determinada, isto é, em cada ação particular, o sentimento moral por si só é insuficiente, pois agora não se trata de um conflito entre o sentimento moral e o sentimento empiricamente condicionado (patológico), mas entre objetos do arbítrio, isto é, entre fins arbitrários induzidos pelas inclinações - para os quais o conteúdo das máximas universalizáveis pode, inclusive, ser um meio adequado - e os fins que são ao mesmo tempo deveres

pela representação do qual o arbítrio é determinado à ação para realizá-lo, então toda máxima como tal - que tem sua origem no arbítrio na medida em que este, por definição, envolve a consciência da capacidade de produzir seus objetos - já prescreve uma ação como um fim a ser realizado, seja como meio seja como um fim em si mesmo. Se esse fim é um fim necessário, como os deveres de virtude, isto é, máximas universalizáveis cuja realização é um dever, então o arbítrio é livre não apenas no sentido de autônomo, manifestando uma disposição virtuosa da vontade para ser formalmente obrigado pelo imperativo categórico (porque, neste caso, é determinado a agir pela representação da universalidade que a razão prática pura requer incondicionalmente que se busque para toda máxima), mas sobretudo no sentido de autocrático, ao manifestar um auto-domínio e uma firme resolução de adotar incondicionalmente máximas universalizáveis determinadas como objeto do querer, ao ponto mesmo de as ações que elas prescrevem serem sistematicamente realizadas, quaisquer que sejam as condições empíricas em que se encontre o agente, cuja índole só é compreensível se atribuimos a sua conduta moral a um hábito contraído desde a infância mediante um constante exercício - não só teórico mas também prático - dos deveres.

Uma vez que o segundo livro da "Metafísica dos costumes", "Princípios metafísicos da doutrina da virtude", é composto de uma doutrina elementar e de uma metodologia ética, esta dividida em didática e ascética, aquela em casuística e dogmática, podemos entender agora por que Kant concebe a ética como uma teleologia moral, isto é, como um sistema (doutrinal) de fins (que são ao mesmo tempo deveres) da razão prática pura, que só podem ser plenamente realizados se a natureza humana for educada e cultivada em suas várias

dimensões: Kant tem em mira o desenvolvimento não só da personalidade (moralidade) e da sociabilidade mas também de todas as nossas capacidades físicas e cognitivas. Daí o peso que ele atribui à casuística e ascética. A primeira porque a dogmática, sendo a ciência do exercício da faculdade de julgar que ensina como aplicar uma determinada máxima universalizável a casos particulares, defronta-se inevitavelmente com o fato de essa máxima, por sua intrínseca latitude, pressupor sempre, por seu turno, uma máxima subordinada, a propósito da qual pode-se sempre procurar um princípio de aplicação ao caso dado", de tal modo que a ética, de um maneira ou de outra, cai sempre numa casuística, que ensina justamente a procurar aquele princípio. De fato, a única maneira de se pelo menos esboçar um sistema completo (sem lacunas) e coerente de deveres de virtude é classificar esses deveres, coordenando-os e subordinando-os conforme o caso, a partir de um dever ético supremo imposto pela obrigação de virtude de sempre agir por respeito à idéia de dever, dever esse situado no patamar mais alto da hierarquia: o sumo bem (a perfeição moral) entendido como um ideal a ser, não simplesmente perseguido mas realizado em cada ato de livre arbítrio. Desse modo, como primeira divisão desse conceito dentro do sistema, Kant coloca os deveres de virtude fundamentais de atingir a própria perfeição moral e proporcionar a felicidade dos outros, deveres que, por sua vez, encerram outras divisões e subdivisões e requerem um exame casuístico cuidadoso. À segunda, porque uma teoria dos deveres, por mais eficaz que seja o método de ensino, é inútil se não acompanhada pela prática desses deveres, isto é, pela ascética, que nada mais é que o ensino desses deveres mediante o exercício e o cultivo da virtude, isto é, o

desenvolvimento da capacidade de fazer firme oposição aos antagonistas do sentimento moral em nós.

Por conseguinte, a dogmática e a casuística, como dimensão teórica da doutrina da virtude, fazem parte do próprio empreendimento filosófico de estabelecer e difundir uma metafísica dos costumes enquanto ciência da virtude, isto é, um sistema de leis práticas passíveis de se constituir numa legislação interna, leis que o homem é obrigado a representar como fins necessários do arbítrio cuja realização só é possível se o arbítrio não apenas for receptivo à lei moral, isto é, coagido a agir pelo mero respeito à forma das máximas universalizáveis (auto-coerção), mas também, e principalmente, tiver força sobre si mesmo para fazer das máximas que formalmente o afetam conteúdo do seu querer, isto é, se esforçar para realizar, nas suas ações, a espontaneidade da lei moral em detrimento da passividade perante a representação dos fins subjetivos oriundos de sua condição empírica (autocracia) . Na doutrina da virtude, portanto, os fins que são ao mesmo tempo deveres podem ser classificados, expostos e ensinados aplicando-se o princípio supremo da moral (o imperativo categórico) e as máximas universalizáveis à natureza particular do homem e verificando-se as conseqüências dos mesmos sobre a sua vida social, moral, física e intelectual. Por fim, a antropologia pragmática, isto é, o conhecimento sistemático "daquilo que o homem, enquanto ser de livre atividade, pode e deve fazer de si mesmo" (*Anthr.*A, B IV), complementa essa metafísica especial da natureza humana determinando "as condições subjetivas, sejam elas favoráveis ou adversas" ao exercício da moralidade, isto é, "da execução das leis éticas na natureza humana" (*MS-RL*, A, B 11), de modo a despertar essas leis, desenvolvendo-os e reforçando-os através da educação,

prática e teórica. Isso significa que a moralidade inata do ser humano é a única força no universo capaz de fazê-lo senhor do seu destino e digno de se orgulhar de sua existência, à qual se pode legitimamente esperar que tudo o mais na natureza se subordine.

Com veremos na próxima seção, a divisão kantiana dos deveres jurídicos os reduziu a três: *honeste vivere*, *altere non laedere* e *suum cuique tribuere*, todos eles deduzidos do princípio supremo da doutrina do direito. Analogamente, do princípio supremo da doutrina da virtude, decorre a divisão dos deveres de virtude, que podem ser reduzidos a dois: o dever de realizar a felicidade dos outros e o dever de realizar a própria perfeição moral, isto é, o dever de se esforçar para ser capaz de realizar todos os fins que são ao mesmo tempo deveres e de, indiretamente, contribuir para a redução dos obstáculos que impedem os outros de fazer o mesmo. De acordo com aquele princípio, a prática da virtude requer que estes deveres se constituam em objetos (fins) de nosso arbítrio, de modo que agir moralmente é sempre agir tendo em vista a felicidade dos outros e a própria perfeição moral (cuja condição *sine qua non* é agir sempre por dever, isto é, por respeito à mera forma das máximas universalizáveis). Mas para ser possível se atingir essa perfeição é necessário que toda máxima universalizável (que temos de aprender a reconhecer) perfaça o conteúdo (fim ou objeto) do agir e, portanto, seja realizada em cada ato particular de vontade, o que de modo algum poderia ocorrer se, no momento da deliberação, interviesse apenas o sentimento moral, fruto da obrigação de virtude (de agir sempre em respeito ao caráter universal de certas máximas) e efeito direto do imperativo categórico sobre o arbítrio, já que este também é condicionado pela representação de fins

(contingentes) impostos pelas nossas inclinações naturais. Daí por que a lei moral, na medida em que é admitida na máxima, faz desta não só um princípio (formal) de determinação da vontade mas também (como princípio supremo da virtude no homem)um fim, isto é, um conteúdo ou objeto, absoluto do arbítrio pela representação do qual somente o homem pode agir por dever sob as condições empíricas em que se encontra no mundo.

Eis a classificação kantiana dos deveres de virtude. Segundo ele, os deveres que dizem respeito à felicidade e bem-estar dos outros são deveres do homem para com os seus semelhantes, ao passo que os deveres relativos à própria perfeição moral são deveres do homem para consigo mesmo. Estes podem ser perfeitos (negativos), isto é, proibições concernentes seja à nossa natureza física seja à nossa natureza moral (que equivale à nossa personalidade, isto é, à nossa dignidade como pessoa), ou imperfeitos (positivos). Aqueles - todos concernentes à nossa natureza social - também podem ser perfeitos (negativos), consistindo em proibições baseadas na obrigação de tratar a humanidade nos outros sempre como um fim e nunca como um meio, e imperfeitos (positivos), os quais são denominados por Kant meritórios (deveres do amor), isto é, de amar os outros como a ti mesmo, dividindo-se em três tipos: a) caridade ou benevolência, b) reconhecimento e c) simpatia. Por sua vez, deveres perfeitos relativos ao bem-estar dos outros, denominados por Kant obrigatórios ou deveres do respeito, são: a) não ser orgulhoso, b) não maldizer ou difamar e c) não zombar ou escarnecer. A junção dos deveres do amor com os deveres do respeito é o que constitui, segundo Kant, a verdadeira amizade. Proibições concernentes à nossa natureza física são: a) a do suicídio, no que diz respeito à nossa própria

conservação, b) a de desvincular as funções sexuais do seu fim essencial e buscar fora do casamento os gozos carnis, no que diz respeito à conservação da espécie, e c) do uso imoderado da bebida e da comida, no que diz respeito ao uso de nossas forças e do desfrute desse uso. Proibições concernentes à nossa natureza moral são: a) a da mentira, b) a da avareza e c) a da falsa humildade. Por fim, os deveres imperfeitos para conosco se resumem no aperfeiçoamento o mais completo possível de nossas faculdades naturais - corporais e da alma(intelectuais e morais), em virtude da idéia de que um ser racional finito e propenso ao vício, sendo capaz de se propor fins, deve suscitar, desenvolver e fortificar as aptidões - por mais escassas que elas sejam - para atingir toda sorte de fins possíveis, sobretudo os deveres de virtude, cuja realização completa nos levaria à perfeição moral.

8. A ciência do direito (*Rechtswissenschaft*) enquanto teoria do direito natural (*natürliche Rechtslehre*), isto é, da limitação legítima da liberdade externa na relação formal entre agentes humanos dotados de livre-arbítrio.

Vimos nas seções precedentes que uma ciência dos costumes é ela própria não só uma metafísica, ou seja, um conhecimento obtido a partir de conceitos e baseado em princípios sintéticos constitutivos da razão pura (na medida em que esta, mediante tais princípios, pode determinar a vontade), mas também uma metafísica crítica, pois se apóia numa investigação prévia da possibilidade desse tipo de conhecimento. Vimos também que ela é uma ciência prática e, como tal, absolutamente pura, embora tenha que ser

complementada por conhecimentos teóricos obtidos empiricamente, isto é, por uma antropologia. Enquanto a ética tem por objeto a virtude, que é uma determinação *a priori* do homem enquanto ser racional dotado de livre-arbítrio, a ciência do direito tem por objeto a justiça, que é um elemento *a priori* das ações e leis humanas na medida em que elas permitem a coexistência da liberdade externa de cada um, em suma, a virtude é aquilo que faz do homem um ser internamente livre, ao passo que a justiça, aquilo que torna as ações externas e leis civis compatíveis com essa liberdade.

Por conseguinte, esta se constitui, segundo Kant, no "único direito natural ou inato" do homem (MS, pg. 55), isto é, a única coisa em vista da qual temos a "faculdade(moral) de obrigar os outros", "título legítimo (*titulum*) contra eles" (Ibidem). Kant define a liberdade em sentido jurídico (exterior), isto é, como um direito inato inalienável "próprio de cada homem pelo simples fato de ser homem" (Ibidem), como "a (independência do arbítrio de outro) na medida em que possa subsistir com a liberdade de todos, segundo uma lei universal" (Ibidem). Essa liberdade exterior, considerada tanto negativa (não ser impedido de agir) quanto positivamente (capacidade de legitimamente obrigar os outros), é um direito subjetivo fundamental que o indivíduo possui em virtude de sua própria humanidade mas que, por isso mesmo, pressupõe um direito objetivo, isto é, um limite que só pode ser fixado pela lei civil e, em última instância, por um princípio racional, neste caso o princípio supremo da doutrina do direito. Nesse sentido, apelar ao próprio direito à liberdade é necessariamente reconhecer que os outros também possuem esse direito, de modo que a liberdade de cada um só tem por limite a liberdade de todos, enquanto esta é possível

segundo leis universais, que fazem da ação um dever (*Pflicht*), isto é, uma ação tal a que cada um esteja obrigado. Como só posso estar obrigado a uma ação que posso livremente praticar se ela se encontra "sob um imperativo categórico da razão" (*Op. Cit.*, pg. 35), a minha liberdade jurídica (o poder de obrigar o outro a restringir sua liberdade quando esta é incompatível com a liberdade de todos) pressupõe a minha liberdade moral (o poder de me obrigar à prática do dever possível apenas por respeito a um comando incondicionado da razão). Isso significa que um direito inato (subjetivo) pressupõe já uma obrigação moral que torna possível o correlato dever jurídico. Por exemplo, o direito à igualdade (que segundo Kant já está analiticamente contido no direito à liberdade), entendido como "a impossibilidade de ser obrigado pelos demais a mais coisas do que aquelas a que eles estão obrigados com respeito a nós" (*Op.Cit.*, pg. 55), porque estamos submetidos às mesmas leis práticas da razão, e o direito de ser senhor de si mesmo, porque a minha liberdade externa me dá o direito de eleger quaisquer fins para o meu agir, pressupõem o dever jurídico de ser um homem honrado (*honeste vivere*), que Kant define, esclarecendo as palavras de Ulpiano, na fórmula "não te entregues aos demais como instrumento puramente passivo: procura ser para eles ao mesmo tempo um fim" (*Op.Cit.*, pg. 54), dever esse que pode ser deduzido da obrigação moral (de virtude) - imposta pelo imperativo categórico segundo a terceira formulação dada por Kant - de nunca tratarmos a humanidade, tanto em nós como nos outros, como um meio e sim sempre como um fim. Uma vez que o imperativo categórico é um princípio constitutivo da razão pura que efetivamente determina a vontade, então sou moralmente livre - para agir sempre por dever - e, por conseguinte, posso legitimamente

reivindicar o direito à liberdade, isto é, a faculdade de obrigar os outros a reconhecer e respeitar a independência de meu arbítrio frente ao arbítrio deles. Essa precedência dos deveres em relação aos direitos explica-se, segundo Kant, pelo fato de "que todos os deveres, pelo simples fato de sê-lo, pertencem à moral" (Op. Cit., pg. 31). Agora, se as leis que prescrevem esses deveres forem suscetíveis de compor uma legislação exterior associada a um poder coercitivo externo, então elas são jurídicas e por si mesmas não precisam determinar a vontade. Porém, se elas, além de uma legislação desse tipo, forem também suscetíveis de uma legislação interna, então são éticas, porque aí a prática do dever repousa exclusivamente numa auto-coerção, isto é, no poder de internamente agir por respeito à própria idéia de dever, que se segue imediatamente da validade objetiva da lei e que, por conseguinte, se constitui por si mesma num motivo suficiente de determinação da vontade.

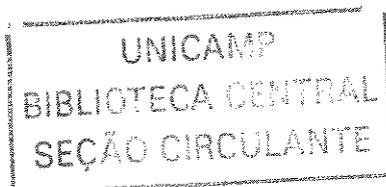
Assim, os três princípios gerais do direito, tradicionalmente reconhecidos pelo jusnaturalismo como enunciados de três deveres cujo cumprimento estrito caracteriza o homem justo, a saber: *honeste vivere*, *alterum non laedere* e *suum cuique tribuere*, podem ser explicados e justificados racionalmente a partir do princípio supremo da doutrina do direito e, em última instância, pelo princípio supremo da moral, o imperativo categórico, bem como correlacionados com os quatro⁷¹ direitos subjetivos

⁷¹ Ao direito à presunção de inocência, isto é, à condição de "homem irrepreensível (*justi*), porque antes de todo ato de direito [decisão judicial] a ninguém se fez dano" (Op. Cit., colchetes nossos, pg. 55) corresponde o dever de não fazer dano a outrem (*alterum non laedere*), e ao direito de proceder com os outros como bem apetecer desde que não venha a prejudicá-los, por exemplo, de omitir-lhes uma verdade ou

decorrentes do direito natural à liberdade. O que mostra claramente que, para Kant, a ciência do justo tem como objeto, não o direito positivo, mas o direito natural. Vejamos como isso se dá.

Kant concebe o direito (*Recht*), inicialmente, sob dois pontos de vista distintos. Em primeiro lugar, no sentido moral de "justo" e "injusto", com relação ao qual o direito é referido a uma obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) a ele correspondente, entendida como "a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão", tal como vimos acima. Em segundo, a expressão "direito", cfe. Hoffe (1998), corresponde em alemão também a "*Rechtslehre*", isto é, "doutrina do direito", indicando o objeto ou conteúdo de uma disciplina, o qual, segundo Kant, equivale à suma de certas leis, mais precisamente, daquelas que não são suscetíveis de uma legislação interna. Nesse sentido, "*Rechtslehre*" se contrapõe a "*Tugendslehre*", isto é, "doutrina da virtude", que se refere ao conjunto das leis práticas suscetíveis de uma legislação tanto interna quanto externa. Pois, formalmente considerada, a legislação ética pode ser também externa (incluindo assim os deveres de justiça), mas, do ponto de vista da origem da obrigatoriedade, ela é sempre interna, ao passo que a legislação jurídica, não só por conta

simplesmente me negar a dizer o que penso, corresponde o dever de entrar "(se não podes evita-lo) com os homens em uma sociedade em que cada um possa conservar o que lhe pertence" (Op. Cit. Pg. 54), isto é, *suum cuique tribuere*. Neste último caso, um juízo como "isto é meu" já encerra uma presunção de legitimidade da posse, isto é, do direito de ter como meu algo exterior (diferente de mim). Portanto, a validade objetiva desse juízo (por conseguinte, a sua decidibilidade) pressupõe já o direito dos outros à posse inteligível (legítima) e, conseqüentemente, o meu dever de respeitar a propriedade alheia.



do tipo de obrigatoriedade que envolve mas também formalmente, é sempre externa.

Com efeito, doutrina do direito e doutrina da virtude se constituem em objeto de duas disciplinas racionais, respectivamente, a ciência do direito (*Rechtswissenschaft*) e a ética, ambas perfazendo, como dissemos há pouco, uma metafísica dos costumes. Daí que, como conhecimento racional a partir de conceitos, isto é, metafísico, a ciência do direito exclui de seu campo de estudo o direito positivo (*Lehre des positiven Rechts*), ou seja, o conjunto das leis estatuídas num determinado tempo e lugar, leis cuja aplicação aos diferentes casos apresentados pela experiência fica a cargo da jurisprudência (*Rechtsklugheit*). A ciência do direito, pois, restringe-se ao conhecimento sistemático do direito natural (*natürlich Rechtslehre*), conhecimento proporcionado tão-somente pela razão pura, tendo por tarefa fundamental determinar "o princípio geral mediante o qual possa ser reconhecido o justo e o injusto", isto é, resolver "a questão de saber se o que prescrevem as leis é justo" (MS, pg. 45), e indiretamente conhecer os princípios metafísicos (do direito natural), especificando as leis de uma legislação exterior justa. A partir daí se vê que Kant concebe a tarefa da ciência do direito, ou se se preferir, da metafísica especial da doutrina do direito, como um sub-problema de sua filosofia prática cuja solução, portanto, já pressupõe os resultados obtidos na "Crítica da razão pura": uma vez determinado moralmente o que é em si justo mediante o princípio supremo da doutrina do direito, especificar um sistema de leis práticas racionais que possam constituir uma legislação exterior - seja do direito privado seja do direito público - na qual o Estado se configure como o mantenedor de uma ordem jurídica positiva (moldada por aquelas leis) e,

como legítimo titular da faculdade de obrigar os cidadãos a se submeterem a essa ordem, assegure a coexistência da liberdade de cada um com a liberdade de todos.

8.1. O princípio universal e supremo mediante o qual se pode determinar as condições de decidibilidade das proposições teórico-práticas da doutrina do direito natural.

Com esse princípio, Kant encontra-se em condições de definir, em sentido moral, o conceito de justiça e, por conseguinte, de determinar as condições sob as quais somente proposições jurídicas podem ser ditas objetivamente válidas. Tal princípio é o princípio mais alto da doutrina do direito natural e desempenha o mesmo papel que o princípio supremo da doutrina da virtude tem no âmbito estrito da moral, ou seja, ele é o princípio mediante o qual somente se pode determinar o caráter moral das leis do direito natural, mostrando-se em que sentido o que elas prescrevem é justo. Com efeito, esse princípio serve também de critério para se determinar a justiça ou injustiça das leis do direito positivo, uma vez que estas já encerram uma pretensão de legitimidade. Ocorre que o direito natural, em oposição ao direito positivo, comporta um duplo sentido. Num primeiro, diz Kant, "o Direito, como ciência sistemática, divide-se em Direito natural, que se funda em princípios puramente a priori, e em Direito positivo (regulamentar), que tem como princípio a vontade do legislador". Num outro sentido, "como faculdade (moral) de obrigar os outros, isto é, como título legítimo (titulum) contra eles" (Princípios metafísicos da doutrina do direito, pg. 55), o direito é tomado em si mesmo e se divide em direito natural e direito adquirido. Desse modo, o direito justo, isto é, válido objetivamente, é o direito

natural, seja como ciência, formada por um conjunto de proposições práticas fundadas em princípios a priori constitutivos da razão pura, seja como algo inato do homem, que este possui em virtude de sua própria essência humana e independentemente de qualquer ato contingente do direito estatutário. E isso significa dizer que só um direito natural (como ciência ou como capacidade inata do homem) objetivamente válido pode estar à testa do direito positivo e dos chamados direitos adquiridos, os quais decorrem, respectivamente, da vontade (arbitrária) do legislador e de uma legislação já estatuída (contingente).

De acordo com Kant, o princípio supremo e universal do direito natural é um postulado da razão prática pura que concerne exclusivamente à relação exterior e prática (isto é, no âmbito das ações) de uma pessoa com outra, na medida em que pode haver influência recíproca de uma sobre a outra e na medida em que se considere apenas a forma dessa relação entre o arbítrio das mesmas. O que se tem em vista aqui é a relação formal do arbítrio de uma pessoa com o arbítrio de outra, na medida em que elas são livres e, portanto, autoras de atos que, como feitos seus, podem lhes ser imputados, atos que elas podem em princípio saber a *priori*, de acordo com a lei moral, se são ou não são deveres, isto é, atos em si livres a cuja prática aquela lei subjetivamente obriga. Para compreendermos esse estado de coisas, temos que fixar o sentido de quatro conceitos chaves aí presentes: o de feito ou *Faktum* (*Tat*), o de autor (*Urheber*), o de pessoa (*Person*) e o de arbítrio (*Willkür*). Vejamos a definição que Kant dá a cada um desses termos:

a) "**Feito (Tat)** é uma ação (*Handlung*) na medida em que ela se encontra sob leis da obrigação (*Verbindlichkeit*), por conseguinte, na medida em que o sujeito nessa ação é

considerado segundo a liberdade de seu arbítrio" (*MS-RL*, A, B 22). Fica claro aí que uma ação é um feito se ela for prescrita por uma máxima universalizável e se o agente pode praticá-la por respeito à idéia de dever.

b) "O agente (*Handelnde*) é considerado através de tal ato como **autor** (*Urheber*) do efeito, e este efeito, da própria ação, pode ser-lhe imputado (*gerechnet*), se se conhece a lei em virtude da qual recai sobre ele [o agente] uma obrigação (*Verbindlichkeit*)" (*Ibidem*). Isso significa que só pode ser autor de um feito aquele que tem consciência da lei e do dever que ela prescreve, condição unicamente na qual o agente pode ser dito responsável pela ação praticada.

Em poucas palavras, feito e autor são respectivamente ação e agente morais

c) "**Pessoa** (*Person*) é aquele sujeito (*Subjekt*) cujas ações são suscetíveis de uma imputação (*Zurechnung*). A **personalidade moral** (*moralische Persönlichkeit*) nada mais é que a liberdade (*Freiheit*) de um ente racional sob leis morais" (*Ibidem*). O conceito de pessoa reúne os conceitos de autor e feito. A pessoa é o agente moral consciente não só do dever mas também da sua capacidade de se auto-determinar.

d) O **arbítrio** (*Willkür*) é a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) segundo conceitos na medida em que o princípio que a determina à ação encontra-se, não no objeto desejado, mas nela mesma e na medida em que tal princípio "está ligado com a consciência (*Bewusstsein*) da capacidade de agir para produzir o objeto" (*Op. cit.*, A, B 5).

Dadas essas definições, podemos inferir o seguinte acerca dessa relação formal entre o arbítrio de um agente com o arbítrio de outro. Antes de mais nada, só por uma influência mútua dos agentes é que a ação de um pode se

tornar um obstáculo à liberdade do outro e, por conseguinte, se instaurar um conflito que requeira uma solução jurídica. Isso significa dizer que, se não for possível tal influência e portanto não houver conflito, não há problema jurídico e nenhuma intervenção exterior se faz necessária. Tomemos um exemplo. Diante de um contrato celebrado (de aluguel, por exemplo) entre duas partes, a ação de uma delas frustra a legítima expectativa da outra (isto é, o arbítrio) de modo que esta reivindica o direito de obrigá-la a retificar sua ação e recorre a uma instância que faça valer esse direito contra ela. Pois bem, em nome de que posso reivindicar esse direito? Quais as condições necessárias para a realização desse direito, isto é, que legitimam e subjazem a lei positiva em vista da qual tal direito me foi outorgado, lei que, por seu caráter contingente e estatutário, determina apenas o conteúdo da relação contratual, deixando à margem a sua forma? Em primeiro lugar, a ação do agente tem que ser um fato; para isso, ele tem de já estar moralmente obrigado, e a ação que ele praticou ser considerada como fruto da liberdade de seu arbítrio. No exemplo acima, as partes envolvidas não podem ter sido coagidas a celebrar o contrato (nem ignorar ou omitir a outra as cláusulas contratuais) e, como agentes morais, estarem conscientes de que o cumprimento do contrato é um dever, isto é, uma ação objetivamente necessária. Em segundo lugar, o agente tem que ser o autor e, portanto, responsável pela ação que lhe é atribuída, de modo que se lhe possa legitimamente imputá-la; para isso, é necessário o conhecimento da lei que o obriga a praticar o contrário do que efetivamente praticou (por exemplo, ter rompido o contrato), pois só se pode ser responsável por uma ação contrária ao que prescreve uma lei se se conhece essa lei e se esta tem força para obrigar. No caso do direito positivo,

a lei tem que ser sancionada publicamente e se amparar no poder coercitivo do Estado. Em terceiro lugar, como consequência das duas condições precedentes, o agente tem que ser reconhecido na sua pessoa, ou seja, como alguém livre e responsável pelos seus atos; mas para isso é preciso que se considere a sua condição de personalidade moral, de alguém que só é livre enquanto pode se autodeterminar, submetendo-se a leis morais (máximas universalizáveis), isto é, pondo-se sob leis que representam certas ações como dever e fazem desse dever um motivo suficiente de determinação do arbítrio. Finalmente, há de se reconhecer um arbítrio como fundamento de sua ação, isto é, que ele se encontrava plenamente consciente da sua capacidade de praticar ou deixar de praticar a ação bem como das consequências, pelo menos jurídicas, da decisão tomada, o que só é possível sob o pressuposto de que o princípio que o determinou a agir dessa ou daquela maneira encontra-se na própria faculdade de desejar e pode ser representado (conhecido) conceitualmente.

Dito isso, é óbvio que o caráter arbitrário do ato legislativo bem como a contingência da legislação positiva vigente não são condições necessárias, muito menos suficientes, para que eu livremente cumpra um dever jurídico ou para que eu seja legitimamente forçado a cumpri-lo. Para que sejam possíveis, de um lado, o reconhecimento dos deveres jurídicos pelos agentes ⁷², de outro, a legitimidade do poder

⁷² A possibilidade desse reconhecimento pressupõe que, como seres racionais dotados de vontade, possuímos a faculdade inata de obrigar os demais ou, se se preferir, a liberdade inata de agir externamente. Trata-se, bem entendido, da liberdade de realizar ações prescritas por máximas universalizáveis suscetíveis apenas de compor uma legislação externa da razão prática, isto é, daquela esfera de ação dentro da qual não posso legitimamente ser coagido por um outro arbítrio justamente porque ela

exterior (consubstanciado na figura do Estado) de coagi-los a cumprir tais deveres , o princípio supremo do direito natural tem que possuir validade universal e necessária. Mas para isso, esse princípio tem que emanar da razão prática pura e, portanto, estar em concordância com a liberdade (interna) da vontade, que, por sua vez, só é possível e mesmo efetiva porque o princípio supremo da moral (o imperativo categórico) é uma lei constitutiva de uma razão pura efetivamente prática. Como critério universal para se distinguir o justo (legítimo) do injusto (ilegítimo), o princípio supremo da doutrina do direito, também chamado por Kant de "axioma do direito", é enunciado assim:

É justa toda ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais (Doutrina do direito, pg. 46).

Ou então:

Age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos segundo uma lei universal (Ibidem).

De acordo com esse princípio, uma ação externa justa (legítima) é aquela que, por não ferir a liberdade externa de ninguém e portanto facultar a cada um o direito de praticá-la, impõe a todos um dever jurídico, que proíbe que se impeça algum deles de agir. Por exemplo, se é legítima a minha posse inteligível de algo originariamente sem dono, isso impõe a

"pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal" . Por isso, tenho o direito inato de obrigar todos os outros a respeitarem o uso externo de minha liberdade desde que esse uso não se constitua num obstáculo à liberdade de todos.

todos os demais o dever de se abster de seu uso sem minha autorização, mas ao mesmo tempo implica o reconhecimento do direito de eles se apropriarem de qualquer coisa útil que já não possua dono. Que um princípio como este é puramente formal vê-se facilmente no fato de ele não fazer referência alguma a um possível conteúdo do arbítrio ou da lei. Que ele seja enunciado de forma imperativa, decorre do fato mesmo de ser uma lei prática, isto é, concernente a ações a serem realizadas. Por fim, que se apresente sob a forma categórica, tem a ver com fato de a justiça ser uma determinação moral da ação externa ou da lei que a prescreve. Por isso, diz Kant, se eu cumpro a promessa feita num contrato, sabendo que a outra parte contratante não pode me obrigar a isso, em virtude apenas da idéia de dever (que, índice da validade objetiva da lei sob a qual me encontro obrigado, torna-se motivo suficiente de determinação de minha vontade), então ajo de boa-fé, situando-se no terreno estrito da moralidade. Mas, prossegue Kant, se o cumprimento dessa promessa depender apenas da força de uma coerção externa exterior associada à lei, com a qual minha ação está apenas em conformidade, então ajo motivado não pela idéia de dever, pelo reconhecimento da forma objetiva da lei (isto é, de sua necessidade e universalidade práticas), mas por um motivo qualquer estranho à lei (por exemplo, sanções jurídicas, expectativa de vantagens futuras etc.). Nesse caso, certamente estou na legalidade, mas, de modo algum, na moralidade. Daí o problema acerca da legitimidade (justiça) das leis positivas em vista das quais somente se pode decidir o que é ou não legal.

Com efeito, o princípio supremo da doutrina do direito natural é uma legitimação moral da faculdade de obrigar ínsita no direito positivo, isto é, da coerção externa necessária para se "fazer ceder o obstáculo à liberdade" (

por exemplo, a ação injusta de romper arbitrariamente um contrato previamente assumido sem que esse rompimento esteja previsto contratualmente), coerção essa que "está conforme à liberdade segundo leis universais, isto é, que é justa" (Doutrina do direito, pg. 47). Note-se que tal princípio não se refere diretamente ao direito positivo, mas antes à presunção à legitimidade (à justiça) das leis estatutárias e, de um modo geral, de todos os atos legislativos. Nesse sentido, leis positivas já acenam para o direito natural, cuja possibilidade é o que, segundo Kant, deve ser examinado segundo um critério racional e que depende da determinação a priori das condições sob as quais somente é possível o uso externo da liberdade pelo agente humano.

Segundo Kant, com base nesse princípio supremo do direito natural, é possível uma divisão tripartite dos deveres jurídicos correlata à celebre divisão de Ulpiano. São as famosas fórmulas *honeste vivere, alterum non laedere* e *suum cuique tribuere* tradicionalmente encaradas como princípios gerais do direito, os quais, afirma Kant, são em sua essência regras morais às quais nenhuma legislação positiva pode nos obrigar, mas que são pressupostas pela própria pretensão à legitimidade de todo o acervo de leis do direito positivo. Ora, esses três deveres jurídicos básicos correspondem, como já assinalamos, a três direitos naturais redutíveis a um único, o direito natural à liberdade externa, cuja possibilidade depende da validade objetiva do princípio supremo do direito natural. O direito à liberdade (trata-se aqui da liberdade externa enquanto independência do arbítrio de outro), pois, é a contrapartida desse princípio, que exige incondicionalmente que conformemos as nossas ações à liberdade de todos segundo leis universais, isto é, que submetamos a liberdade exterior ao poder legislador de nossa

razão prática pura. Nesse direito fundamental e único já estão contidos os direitos à igualdade jurídica (de ser obrigado, na relação com os outros, só na mesma proporção que eles), à personalidade jurídica (à presunção à inocência, isto é, de ser considerado homem justo antes de qualquer decisão judicial, e à vida privada, isto é, de viver da maneira que se quiser e tal como se julgue trazer mais felicidade) e à propriedade jurídica. Ora, só posso reivindicar igualdade jurídica na medida em que reconheço o dever jurídico de ser homem honrado, isto é, de não submeter passivamente minha capacidade de auto-determinação - a humanidade em minha pessoa - aos caprichos de outra pessoa, não me colocando como meio para fins arbitrários de outrem. Também só posso exigir o reconhecimento de minha personalidade jurídica se, inversamente, assumo meu dever jurídico de não violar o direito à liberdade externa das outras pessoas, isto é, de não procurar voluntariamente causar-lhes dano (interferindo, por exemplo, em sua vida privada) quando sua autonomia jurídica, embora se choque com algum interesse meu, se conformar com a liberdade de todos segundo uma lei universal. Finalmente, só posso exigir o reconhecimento de minha capacidade moral de respeitar o direito dos outros àquilo que juridicamente é deles (e, inversamente, de exigir o respeito ao meu direito de que os outros não usem aquilo que legitimamente possuo) se estou disposto a entrar "(se não pode evitá-lo) com os homens em uma sociedade em que cada um possa conservar o que lhe pertence (suum cuique tribue)" ou "num estado em que cada um possa conservar o seu contra os demais (lex justitiae)" (MS-RL, A, B 43, 44)).

8.2 Direito privado e direito público como primeira e fundamental divisão da doutrina do direito natural.

Até o momento vimos que, para Kant, a ciência do direito é uma parte de sua filosofia prática cujo objeto é a doutrina do direito natural, isto é, juízos sintéticos a priori práticos que, encerrando já a presunção à legitimidade da ação externa, impõe "a todos um dever de direito (*Rechtspflicht*), previamente à existência de leis positivas que pudessem garantir a sua legalidade" (O problema fundamental da semântica jurídica de Kant, pg. 3), ou seja, juízos que decorrem de "um ato unilateral meu, pelo qual eu imponho uma obrigação ou dever a todos e, portanto, limito a liberdade externa de todos" (Op.Cit., pg. 5). A tarefa principal dessa ciência, reiteramos, é determinar um critério necessário e suficiente para se distinguir o justo e o injusto nos atos legislativos desse tipo bem como delinear uma legislação prática exterior objetivamente válida, isto é, um conjunto de leis cujas prescrições sejam deveres jurídicos racionalmente reconhecíveis, reconhecimento esse cuja possibilidade se deve, em última instância, à lei moral enquanto princípio constitutivo de uma razão pura efetivamente prática. Com efeito, tal ciência pode ser definida, *grosso modo*, como uma teoria das condições de possibilidade de uma coerção exterior compatível com toda sorte de fins, incluindo aí os fins que são ao mesmo tempo deveres tratados pela ciência da virtude. Nesse sentido, a ciência do direito é "o conhecimento sistemático (MS, pg. 31) de todas as "condições sob as quais o arbítrio de um pode ser conciliado com o do outro segundo uma lei universal da liberdade" (Op. Cit., pg. 32-33).

A ciência da virtude, pois, tem em comum com a ciência do direito a aplicação da lei moral ao homem enquanto ser finito e vulnerável ao influxo de sua natureza sensível (seja em sua vida interior, no limite estrito de sua consciência, seja em sociedade, no plano da organização política e/ou religiosa da vida comunitária), visando fundar uma legislação prática objetivamente válida (uma que só pode ser externa - jurídica - , outra que pode também ser interna - ética). Daí a distinção kantiana entre deveres jurídicos (*Officia juris*), isto é, "deveres tais que sua legislação pode ser exterior" e deveres de virtude (*Officia virtutis seu ethica*), "que não suscetíveis de semelhante legislação", ficando claro nessa distinção que, para Kant, todo dever é moral porque decorre imediatamente de uma lei prática necessária e universalmente válida, o imperativo categórico. A explicação que Kant dá para justificar tal distinção é a seguinte:

Estes últimos [deveres de virtude] não podem ser submetidos a uma legislação exterior, porque têm um fim (o de tê-los), o qual é ao mesmo tempo um dever. Ora nenhuma legislação pode nos propor um fim (já que isto é um ato interno do espírito), ainda quando possam ser ordenadas e prescritas ações exteriores que conduzam a esse objetivo, sem que o sujeito as proponha como um fim (**MS-RL**, A 47).

Isso significa dizer que os deveres jurídicos são ações cuja prática é compatível com qualquer fim que o agente se proponha, ao passo que os deveres de virtude (fins que são ao mesmo tempo deveres) são ações que devem ser praticadas não só por respeito à forma das máximas que as propõem (por serem estas universalizáveis) mas principalmente pelo fato de

elas, por assim dizer, realizarem, isto é, determinarem "in concreto", tais máximas, que dessa maneira se constituem na matéria necessária do livre-arbítrio. Em suma, fins que são ao mesmo tempo deveres são, enquanto objeto de um arbítrio livre, as próprias máximas universalizáveis para cuja realização (na intenção do agente) as ações (externas) por elas prescritas são meios indispensáveis (quem pratica o dever pode não ter sido motivado pelo respeito à pura idéia do dever, mas quem não o pratica não pode alegar que tinha a firme intenção de praticá-lo, frustrada por conta de "circunstâncias desfavoráveis"), ao passo que deveres de direito são apenas ações determinadas por uma legislação prática exterior, ações que, desde que conformes à lei, podem ser motivadas por toda sorte de fins arbitrários. Nesse sentido, um dever, isto é, uma ação livre a que a pessoa se vê obrigada por um imperativo categórico da razão, pode ser jurídico, se tomado em si mesmo e independentemente do motivo de determinação da vontade, ou de virtude, se se levar em conta a condição subjetiva de o agente praticá-lo por respeito à simples idéia do dever e que a decisão de adotar a máxima universalizável correspondente se constitua ela própria num dever. Assim, um dever de virtude é o dever de praticar deveres e, por conseguinte, de representar máximas universalizáveis determinadas como fins objetivamente necessários.

Dado que o imperativo categórico, lei suprema da moral, é um princípio do dever e tanto a virtude, isto é, a faculdade moral de se propor e realizar fins que são ao mesmo tempo deveres, como a justiça (das Recht), isto é, a "faculdade moral de obrigar os demais" (Op Cit. pg. 57), podem ser imediatamente deduzidos desse princípio quando aplicado ao conceito de natureza humana, segue-se que a

ciência do direito assim como a ética são "ciências moralmente práticas" (Op.Cit., pg. 29), tratando, por conseguinte, de "fatos que podem ser realizados segundo leis da liberdade" a partir de "princípios independentes da teoria" (Ibidem). Isso porque "não há teoria que ultrapasse as determinações da natureza" (Ibidem)", determinações a partir das quais não se pode, em hipótese alguma, fundamentar os deveres. Mas isso não quer dizer para Kant que filosofia prática (da liberdade) e filosofia especulativa (da natureza) são gêneros incomunicáveis entre si. Bem ao contrário, ambas são conhecimentos e portanto pertencem à teoria, podendo como tais constituírem uma ciência. Também não quer dizer que uma ciência prática é aquela cujas proposições elas próprias enunciem regras de conduta. O termo "prático" aí significa apenas que essas proposições, em si mesmas teóricas, versam sobre regras de conduta e, indiretamente, sobre as ações que estas regras prescrevem.

Feitos esses esclarecimentos iniciais, podemos agora passar ao problema da divisão do direito, enquanto objeto de uma ciência prática, no sentido acima apontado, em direito público e direito privado. Kant distingue o direito privado do direito público, correlacionando aquele com o direito natural, no sentido de direito inato (em oposição ao direito adquirido), e este com o direito civil. Sobre o direito público, diz o seguinte:

O conjunto das leis que precisam de uma promulgação universal para produzir um estado jurídico, constitui o direito público. Este, portanto é um sistema de leis para um povo, isto é, uma multidão de homens, ou para uma multidão de povos, que, exercendo uma influência mútua uns sobre os outros, têm necessidade de uma

constituição (*constitutio*), de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique, de modo que tornem-se partícipes do direito. Este estado de relação mútua dos indivíduos reunidos num povo chama-se estado civil (*status civilis*); e o todo desse estado em relação aos seus próprios membros chama-se Estado(*civitas*) (MS-RL, A 161).

Como o direito fundamental à liberdade externa inclui o direito à posse (já que liberdade é, antes de mais nada, liberdade do uso do arbítrio com relação aos seus objetos, entre os quais estão os objetos considerados úteis, enquanto esse uso é conciliável com a liberdade de todos segundo uma lei universal), ao qual corresponde, entre outros deveres, o de entrar com os demais em uma sociedade tal em que cada um possa conservar o que é seu, o direito privado é aquele que diz respeito à propriedade particular e aos interesses individuais. Ocorre que só numa sociedade civil e, portanto, sob a égide do Estado se pode "garantir o meu e o teu segundo leis públicas" (Op. Cit., pg. 60). De modo que o direito privado pressupõe (e exige) um estado jurídico e, portanto, a vigência do direito público. Isso explica por que uma das funções do Estado (na verdade, a única segundo Kant se tivermos em vista uma República constitucional) é assegurar, por meio da força (coerção), os direitos inatos e adquiridos do cidadão, fazendo valer a minha e a tua capacidade de obrigar, isto é, de "fazer ceder o obstáculo à liberdade (...) segundo leis universais" (Op. Cit., pg. 47). Explica também por que mesmo num estado não jurídico como o estado de natureza, "em que não há nenhuma justiça distributiva" (Op. Cit., pg. 144), há uma emergência do direito privado da qual "resulta um postulado do direito público: 'Tu deve juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária,

sair do estado natural para entrar em estado de direito, isto é, estado de uma justiça distributiva" (Op. Cit., pg. 145). Por isso Kant denomina o estado não jurídico e natural de estado de direito privado, objeto de uma idéia moralmente prática para o qual é concebível apenas uma legislação puramente racional, enquanto o estado civil, estado de direito público, cujas leis "referem-se unicamente à forma da vida em comum (a constituição)" (Ibidem), na qual os cidadãos, na medida em que forem governados por constituições racionais, têm a sua liberdade externa garantida.

Não é desnecessário lembrar aqui que tanto a doutrina do direito privado e a doutrina do direito público, de um lado, como a doutrina da virtude, de outro, são os próprios objetos, respectivamente, da ciência do direito e da ética, enquanto partes de uma metafísica dos costumes estabelecida com base em uma crítica da razão prática. A ciência do direito trata, como dissemos, das condições de possibilidade de uma legislação prática exterior, objetivamente válida (justa) na medida em que compatível com a liberdade do arbítrio e, portanto, determinável *a priori* segundo conceitos e proposições morais deduzidos do imperativo categórico. Já a ética trata das condições de possibilidade de uma legislação prática interna, objetivamente válida na medida em que suas leis se constituem em fins necessários de um arbítrio comandado pelo imperativo categórico, isto é, livre, o que explica o fato de a ética também ser uma explicação de como o homem pode se propor e realizar esse tipo de fins, vale dizer, de como ele pode se tornar virtuoso.

Desse modo, os conceitos fundamentais de liberdade e dever, dissecados na "Crítica da razão prática", se desdobram na "Metafísica dos costumes" nos conceitos de justiça e virtude, cuja análise se restringe a determiná-los como

características específicas do homem, tanto no âmbito da vida comum em sociedade como na esfera privada da personalidade. Como o conceito de justiça é abordado pela ciência do direito em seu sentido moral e as leis práticas exteriores buscadas a partir de princípios a priori da razão prática, esta ciência é e será sempre uma ciência do direito natural (em oposição ao direito positivo).

Capítulo IV

O projeto kantiano de um sistema de educação prática em conformidade com a metafísica da natureza humana.

1. O conhecimento prático da razão teórica: o problema da decidibilidade e validade objetiva dos juízos moral-práticos.

A filosofia prática de Kant, como vimos, debruça-se inicialmente sobre o problema acerca da decidibilidade ou possibilidade dos juízos sintéticos determinantes de ações, o que significa dizer que Kant busca encontrar um critério último mediante o qual se possa saber, com certeza apodítica, se tais juízos têm ou não validade objetiva. Com efeito, a "Fundamentação da metafísica dos costumes" limitou-se a encontrar e apresentar em fórmulas precisas esse critério, isto é, o princípio supremo da moralidade (denominado aí imperativo categórico), mostrando que ele é um princípio formal constitutivo da razão prática e como tal contém outros conceitos práticos (como os conceitos de obrigação, dever,

liberdade, boa vontade, conformidade da ação ao dever, respeito, coerção etc.). Já a "Crítica da razão prática" vai mais além e, como vimos no capítulo 2, procurou mostrar:

- a) Que tal princípio (agora denominado lei moral) é constitutivo de uma razão efetivamente prática, quer dizer, que ele, sob determinadas condições sensíveis (o sentimento moral) por si só é suficiente para determinar a vontade à ação.
- b) Que a razão prática pura é efetiva na medida em que encerra uma atividade sintética a priori da qual decorrem certos efeitos sensíveis no campo das ações.
- c) Que a partir desses efeitos sensíveis são fixadas as condições de significação de todos os conceitos práticos que decorrem da lei moral bem como as condições de decidibilidade dos juízos que empregam esses conceitos.

Antes de abordamos especificamente a questão da validade objetiva, vejamos o que Kant entende por juízo. De um modo geral, um juízo (*Urteil*) "é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito" (LJ, A 156). A todo juízo como tal pertencem uma forma e uma matéria: esta consiste nos próprios conteúdos que, representados em conceitos, são ligados, mediante o juízo, para o conhecimento do objeto; aquela, "na determinação da maneira pela qual as diferentes representações, enquanto tais, pertencem a uma consciência" (Ibidem).

Do ponto de vista da forma, os juízos são classificados por Kant segundo a quantidade (universais, particulares e singulares), a qualidade (afirmativos, negativos e

infinitos), a relação (categóricos, hipotéticos e disjuntivos e, por fim, a modalidade (problemáticos, assertóricos e apodíticos). Como julgar é referir conceitos a objetos, seja mediante outros conceitos seja mediante intuições sensíveis, os juízos podem ser classificados sob diferentes pontos de vista acerca de sua matéria. Conforme o fundamento de atribuição do predicado ao sujeito se encontre no conceito deste último ou no próprio objeto, os juízos, segundo Kant, podem ser, respectivamente, analíticos ou sintéticos, e estes últimos *a priori* ou *a posteriori*. Se aplicamos conceitos já dados a objetos, temos juízos determinantes⁷³; caso contrário, isto é, se buscamos para objetos empiricamente dados conceitos para que possamos representá-los *in abstracto*, temos juízos reflexionantes (que são atos da própria faculdade de julgar enquanto faculdade autônoma)⁷⁴.

⁷³ O juízo determinante pode ser um ato seja do entendimento (quando o conceito é aplicado diretamente ao objeto, como no juízo "Sócrates é mortal") seja da razão (quando o conceito é aplicado ao objeto mediante outro conceito, o termo médio, isto é, quando o juízo é derivado de outros, as premissas, como no silogismo "todo homem é mortal; ora, Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal")

⁷⁴ Assim, o juízo sintético (seja teórico seja prático) pode ser determinante ou reflexionante teleológico, *a priori* ou *a posteriori*, ao passo que o estético é um tipo à parte, que não é determinante nem reflexionante teleológico (portanto, nem teórico nem prático), mas que é sempre *a priori*. Isso porque juízos sintéticos reflexionantes são, segundo Kant, ou estéticos ou teleológicos. Neste último caso, eles também podem ser teóricos ou práticos, de modo que a *Crítica da faculdade de julgar*, a chamada 3ª *Crítica*, se dedica prioritariamente a estudar se, e como, são possíveis juízos estéticos, contudo também inclui a questão da possibilidade dos juízos teleológicos, já que, sem estes, não se pode dar conta dos aspectos contingentes do mundo sensível, que afetam tanto os objetos da natureza quanto as ações humanas.

Finalmente, os juízos como tais já encerram uma pretensão *a priori* de validade objetiva (pois, considerado em si mesmo, isto é, como ato do entendimento de um sujeito de trazer uma multiplicidade à unidade do conceito e, em última instância, à unidade mais alta da apercepção transcendental, o juízo é um tomar algo por verdadeiro ou assentimento - *Fuhrwahrhalten* -, cuja propriedade objetiva é a verdade, isto é, "a adequação do conhecimento ao seu objeto" [KrV, A 58, B 82])⁷⁵, podendo ser distinguidos segundo

⁷⁵ O fato é que, como assentimento, isto é, como ato subjetivo (de pensamento), juízos sintéticos, seja teóricos ou práticos seja estéticos, envolvem um certa pretensão em vista do objeto. Essa pretensão, se desconsiderarmos a crença e a mera opinião (esta porque é um juízo problemático pelo qual se reconhece a possibilidade de ser falso; aquela, porque é juízo assertórico que, no plano teórico, é posto fora de discussão) é uma pretensão de certeza, isto é, de que o assentimento "está ligado à consciência da necessidade" (. *LJ*, A 98) e, portanto, de que ele tem por base uma "razão cognitiva que seja tanto objetiva quanto subjetivamente suficiente" (*Op.Cit.*, A 107). Se o juízo sintético versa sobre aquilo que, por definição, independe de nossa vontade, ou seja, sobre aquilo que é (seja a natureza seja Deus e a imortalidade da alma), então essa pretensão é uma pretensão de verdade e o juízo, teórico. Neste caso, se o assentimento for certo, produz-se uma convicção lógica, isto é, ficamos "*logicamente convencidos*, ou convencidos a partir de razões objetivas (o objeto é certo)" (*LJ* A 110), as quais, sendo suficientes, forçam a razão a aderir ao juízo. Nesse sentido, pode se dizer também que o juízo sintético teórico encerra uma pretensão de validade objetiva. Mas se o juízo sintético propõe uma máxima de conduta, em vista da qual somente é possível a deliberação de um ser racional dotado de vontade, e, por conseguinte, versa sobre o que deve ser, então a pretensão é de que a ação (ou omissão) enunciada pela máxima é boa e de que sua prática é um dever. Neste caso, se o assentimento for certo, bondade e dever se confundem na medida em que o princípio constitutivo da razão pura, o imperativo categórico, exige incondicionalmente que aquela máxima, para ter validade objetiva prática e assim representar a ação

o domínio de objetos ao qual se dirige essa pretensão. Como a pretensão de conhecer *a priori* objetos é uma pretensão da própria razão - o que se explica pelo fato de a razão ser auto-compelida a resolver os problemas que ela própria engendra, isto é, os problemas que se originam de sua constituição interna - e como os domínios possíveis de objetos são os domínios da natureza e da liberdade humana, os juízos podem ser classificados, respectivamente, em teóricos e práticos. Estes mantêm a pretensão *a priori* de determinarem ações livres e, portanto, de imporem à vontade a necessidade de realiza-las; aqueles, de determinarem objetos naquilo que convém ou não lhes convém. Daí também a distinção kantiana entre razão teórica e razão prática.

A razão teórica, por sua vez, pode pretender um conhecimento sintético *a priori* não só da natureza mas também

prescrita como um dever, seja suscetível de universalização e, por conseguinte, se converta em lei moral, isto é, num princípio prático formal suficiente para determinar a vontade. Assim, diz Kant, só numa vontade determinada à prática do dever por máximas universalizáveis (leis morais) produz-se uma convicção prática, que é uma "crença racional moral", isto é, um "assentimento completo a partir de razões subjetivas", que, "de um ponto de vista prático, valem tanto quanto as objetivas" (*Ibidem*), e que concerne apenas aos objetos que uma razão moralmente prática é obrigada a postular. Em suma, o juízo sintético é teórico se encerra a pretensão de validade fundada em razões objetivamente suficientes (verdade), validade da qual decorreria a convicção lógica e que só diz respeito aos objetos que a razão, em seu uso especulativo, pode conhecer, ou seja, que estão submetidos às leis da natureza sensível (fenômenos), ao passo que o juízo sintético é prático, ou melhor, moral-prático, se encerra a pretensão de validade objetiva suficiente para fundar razões subjetivas, ou seja, se ele propõe máximas de conduta objetivamente válidas (leis morais) suficientes como tais para determinar a vontade do agente à escolha da ação prescrita ou, se se quiser, ao reconhecimento e à prática do dever.

da liberdade. Conhecimento do primeiro tipo pode ser denominado conhecimento teórico-especulativo; do segundo tipo, conhecimento teórico-prático. Com base nessa oposição, podemos entender a distinção kantiana, de um lado, entre razão especulativa e razão prática, de outro, entre metafísica da natureza e metafísica dos costumes. Conhecimento especulativo da razão teórica é aquele que não contém princípios ou razão para imperativos possíveis ou, de um modo geral, do qual não se pode extrair qualquer regra de conduta. Conhecimento prático da razão teórica, ao contrário, é aquele do qual se podem extrair regras de conduta ou, o que dá no mesmo, que já contém princípios ou razões para imperativos possíveis. Em ambos os casos, o conhecimento é expresso por proposições teóricas, "que se relacionam com o objeto e determinam o que convém ou não convém ao mesmo" (LJ, A 171).

Já a razão prática (em oposição à teórica e não à especulativa) é aquela que determina a vontade à ação mediante regras. Essa determinação da vontade pela razão é, portanto, um conhecimento (juízo) prático, isto é, aquele que já se constitui ele próprio num imperativo ou regra de conduta, cujo objeto, pois, são ações. Ele é dito prático quanto à forma, já que uma proposição prática⁷⁶ enuncia uma

⁷⁶ Cabe aqui uma importante distinção entre juízo (*Urteil*) e proposição (*Satz*), que, segundo Kant, se funda na distinção entre juízo problemático e juízo assertórico (cf. LJ, A170, # 30). A proposição é a expressão lingüística e de certa forma o resultado da operação cognitiva denominada juízo. Isso significa que a toda proposição, seja teórica ou prática, corresponde um juízo. Mas não apenas isso. No ato de julgar, "a relação de diversas representações referidas à unidade da consciência é pensada como meramente problemática" (LJ, A 170). Em outras palavras, o juízo como tal já envolve a consciência da possibilidade de essa relação entre representações (que se baseia numa função lógica do entendimento,

possível ação livre mediante a qual certo fim é ou deve ser realizado. Nas palavras do próprio Kant, proposições práticas "são aquelas que enunciam uma ação pela qual, enquanto condição necessária do mesmo, um objeto é possível" (LJ, A171). Nesse sentido, são proposições práticas máximas, imperativos hipotéticos (também chamados preceitos) e imperativos categóricos. Máximas são regras subjetivas que representam *in abstracto* ações efetivamente praticadas. Daí que o comportamento regular de um indivíduo ou grupo, isto é,

isto é, numa síntese discursiva cuja unidade é representada num conceito) ter validade objetiva, caso em que se considera problemáticamente o afirmar ou o negar, isto é, que em princípio se pode decidir ou pela verdade ou pela falsidade do juízo. Já na proposição decidimos sobre a efetividade lógica dessa síntese judicativa, que assim é pensada como assertórica, na medida em que "se admite o afirmar ou o negar (...) efetivo (verdadeiro)" (KrV, B 100). Daí que toda proposição e, por conseguinte, todo juízo já encerram *a priori* a pretensão de validade objetiva. Mas tal pretensão de objetividade pressupõe a possibilidade. Se se trata de uma proposição teórica, ser possível equivale a ser decidível (em princípio) quanto ao seu valor de verdade (o ser verdadeiro e o ser falso), e ter validade objetiva significa ser determinada por uma dessas alternativas. Se se trata, porém, de uma proposição prática (tanto na forma quanto no conteúdo), que tomada em si mesma é apenas subjetivamente válida, como é o caso das máximas, ser possível equivale a ser decidível (em princípio) no que diz respeito às seguintes alternativas: se a ação que ela prescreve é em si mesma má ou boa. No primeiro caso, a ação é meramente arbitrária, ou seja, um ato de livre arbítrio não conforme às leis da liberdade e, portanto, objetivamente contingente. No segundo, a ação é um dever, ou seja, um ação do livre arbítrio conforme a leis da liberdade e, portanto, objetivamente necessária. Ter validade objetiva, neste caso, significa, portanto, determinar qual dessas alternativas se dá. Vejam-se notas 13 e 16 no capítulo I. Em suma, da mesma forma que toda proposição teórica mantém a pretensão *a priori* de verdade, toda máxima moral já encerra em si a pretensão *a priori* de se impor à vontade como lei prática.

os costumes, exprime-se em máximas. Como adotar uma certa conduta é já pretendê-la boa, toda máxima, embora em si mesma subjetiva, já encerra a pretensão de validade objetiva e, por conseguinte, de valerem como imperativos morais. Imperativos, ao contrário, são regras objetivas que representam *in abstracto* ações a serem praticadas. São hipotéticos se a ação prescrita é representada como condição para realização de um fim ulterior. Se a ação é um meio para se atingir fins postos pela razão teórica, temos imperativos técnico-práticos ou de habilidade (*Imperativen des Geschicklichkeit*). Se, por outro lado, a ação é um meio para se fomentar a felicidade, temos imperativos pragmáticos ou de prudência (*Imperativen des Klugheit*), também chamados conselhos (*Ratschläge*). Finalmente, são imperativos categóricos se a ação prescrita é um fim em si mesmo, isto é, um dever. Ao contrário das máximas, que só têm validade subjetiva, e dos hipotéticos pragmáticos, que só têm validade objetiva (e isso só em vista do fim para o qual a ação é um meio), os imperativos categóricos têm validade ao mesmo tempo objetiva (valem universalmente para todo ser racional dotado de vontade) e subjetiva (por força de sua validade universal pode se constituir em motivo suficiente de determinação da vontade), e nesse sentido Kant os designa leis práticas.

Desses vários tipos de proposição prática, as máximas, os imperativos hipotéticos pragmáticos e os imperativos categóricos são práticos não só quanto à forma, mas também quanto ao conteúdo, ao passo que os hipotéticos de habilidade são teóricos quanto ao conteúdo, e por isso só podem se constituir em objeto do conhecimento especulativo da razão teórica, isto é, de uma crítica da razão especulativa ou de uma metafísica da natureza. Por conseguinte, o problema acima apontado como básico da filosofia prática kantiana, isto é, a

questão da decidibilidade de juízos sintéticos determinantes de ações tem a ver apenas com máximas, imperativos de prudência e imperativos categóricos.

Conforme à *Crítica da razão prática*, só imperativos categóricos, por serem formais, se constituem em leis moralmente práticas. Logo, um juízo prático que propõe máximas de conduta só é moral se encerrar a pretensão não só de valer *a priori* para todo ser racional dotado de vontade mas também de determinar incondicionalmente as suas ações. Daí a questão fundamental "como são possíveis juízos sintéticos *a priori* determinantes de ações?". Como vimos, a resposta kantiana é: se aquela pretensão for justificada por um princípio constitutivo de uma razão pura efetivamente prática. Mas dizer que um juízo desse tipo é possível equivale a dizer que ele é em princípio decidível quanto a vigorar ou não na práxis. Daí a dupla exigência do imperativo categórico enquanto lei constitutiva de uma razão pura efetivamente prática e critério último daquela decisão: primeiro, que a máxima proposta seja universalizável; segundo que ela determine a vontade à ação apenas pela sua forma, isto é, incondicionalmente. Daí também a dedução, (transcendental e metafísica), apoiada na própria efetividade da razão prática pura, das condições de possibilidade (semânticas) de juízos sintéticos práticos *a priori*. Assim, estes juízos são possíveis se eles propuserem máximas de conduta que possam ser avaliadas segundo esse critério. Mais: que eles têm validade objetiva se ficar decidido, com base no imperativo categórico e naquelas mesmas condições, se eles vigoram (caso em que as ações prescritas são deveres e o agente as praticou por respeito à idéia de dever) ou não (

caso em que tais ações são arbitrárias e motivadas por algum conteúdo da vontade).

2. A metafísica kantiana dos costumes e o problema da exeqüibilidade (decidibilidade) dos juízos teórico-práticos da doutrina da virtude.

Agora bem, todos os juízos sintéticos práticos a priori que têm vigência na práxis (objetivamente válidos) têm também que ser exeqüíveis pelo homem (ser racional dotado de vontade que, por estar submetido a condições empíricas, é também finito e não santo). Ora, a teoria kantiana da exeqüibilidade não faz parte do sistema de crítica, mas do sistema doutrinal, isto é, da metafísica. Com efeito, se a *Crítica da razão prática* enfrentou o problema da decidibilidade e validade objetiva dos juízos sintéticos a priori determinantes de ações, isto é, moral-práticos, na medida em que aí "juízo prático" é entendido em oposição a juízo teórico, a *Metafísica dos costumes*, ao tratar das condições de exeqüibilidade desses mesmos juízos enquanto juízos objetivamente válidos, se debruça sobre a questão da decidibilidade e validade objetiva dos juízos sintéticos a priori práticos da razão teórica, que acima denominamos juízos teórico-práticos entendidos em oposição aos juízos especulativos da razão teórica. Tais juízos, são, ao contrário dos juízos da razão prática - ditos morais por se referirem diretamente aos costumes - juízos da razão teórica, que acima denominados teórico-práticos por se constituírem numa doutrina dos costumes, isto é, por comporem os tradicionais sistemas metafísicos de ética e direito natural.

Isso significa dizer que a metafísica kantiana dos costumes tem uma dupla função: 1) o estabelecimento de uma ética e de um direito natural enquanto ciência, respectivamente, da virtude e da justiça; neste sentido, ela também é uma teoria das condições de possibilidade e da validade objetiva dos juízos sintéticos a priori teórico-práticos da metafísica tradicional dos costumes. 2) o estabelecimento de uma sistema de leis moralmente práticas, objeto daquelas ciências, suscetíveis de compor seja uma legislação externa, em que as máximas universalizáveis, consideradas apenas em sua forma, enunciam deveres jurídicos, seja uma legislação interna, em que as máximas universalizáveis, na medida em que podem ser determinadas e ordenadas segundo os seus conteúdos, elas próprias se constituam em deveres, isto é, em fins incondicionados, como matéria do livre-arbítrio. Daí que uma legislação moral é jurídica se, por desconsiderar o conteúdo das máximas universalizáveis e regular apenas a liberdade externa, se impor à conduta através de um poder coercitivo externo (o Estado); é ética se, por levar em conta também o conteúdo das máximas universalizáveis e regular tanto a liberdade interna quanto a externa, não puder se impor à conduta senão através de um poder coercitivo (*Nötigung, Zwang*) do imperativo categórico (exercido, por conta apenas da universalidade da máxima, através do sentimento moral e dirigido à personalidade do agente) assim como do poder do arbítrio (autocracia, virtude) em, de um lado, resistir ao interesse da inclinação (ao sentimento patológico), recusando os fins a que esta nos induz, de outro, propor como fim e efetivamente realizar cada máxima universalizável segundo o seu conteúdo determinado. Em vista do que dissemos acerca da segunda tarefa da metafísica kantiana dos costumes, cito uma

importante observação de Loparic (O problema fundamental da semântica jurídica de Kant, pg. 1, notas 2 e 3):

Do ponto de vista da origem da obrigatoriedade, a legislação moral é dividida em jurídica e ética. Na primeira, a origem da obrigatoriedade é a coerção externa; na segunda, a coerção interna. Segue-se daí que a legislação jurídica concerne tão-somente ao uso externo, enquanto a ética se aplica tanto ao uso interno quanto ao externo (ações internas e externas do arbítrio)

Mais: que

os atos do livre-arbítrio podem ser considerados do ponto de vista formal ou do ponto de vista dos seus objetivos. De acordo com isso, a metafísica dos costumes divide-se em doutrina do direito e doutrina da virtude ou ética.

2.1 As leis práticas da doutrina da virtude como um sistema de deveres de virtude e matéria de um sistema de educação prática.

Com efeito, *Os princípios metafísicos da doutrina da virtude*, segunda parte da *Metafísica dos costumes*, tem por objeto a doutrina da virtude e, por conseguinte, apresenta um sistema de leis práticas suscetíveis de uma legislação interna vigente na natureza humana. Enquanto ciência, esse sistema doutrinal tem como tarefa diferenciar e especificar a diversidade de máximas universalizáveis num sistema doutrinal sob a forma de leis éticas determinadas. No topo desse sistema, encontra-se o princípio supremo da doutrina da

virtude que, exigindo que aquelas máximas sejam fins objetivamente necessários do arbítrio, isto é, fins que são ao mesmo tempo deveres, requer também que elas sejam distinguidas uma das outras de acordo com o seu conteúdo e, portanto, segundo o tipo de dever de virtude que cada uma representa.

Assim, Kant procura mostrar que e quais máximas universalizáveis podem se constituir em fins necessários do livre-arbítrio humano, apresentando um sistema logicamente perfeito (sem lacunas e ambigüidade) de deveres de virtude. Esse sistema tem uma forma piramidal, em cujo topo se encontra o próprio conceito de dever de virtude (ético) e em cujos patamares inferiores se encontram as necessárias divisões e subdivisões daquele conceito, pirâmide essa na qual descemos do mais universal para o menos universal e, em última instância, para os casos particulares⁷⁷. Kant começa por dividir os deveres de virtude em deveres para consigo e deveres para com os outros.

Os primeiros exigem do agente humano que se esforce por atingir a própria perfeição, isto é, o desenvolvimento completo de todas as nossas predisposições ou propensões (*Anlagen*) e faculdades (*Kräfte, Vermögen*), o que só pode ocorrer, segundo Kant, pela educação (*Erziehung*). Deveres de virtude para consigo podem ser perfeitos ou imperfeitos. Estes são chamados também deveres *latos*, por causa de sua

⁷⁷ De acordo com Kant, esse sistema tem que ser estabelecido dogmaticamente, isto é, construído mediante análise de um conceito dado a priori (o de dever de virtude) cuja realidade objetiva prática possa ser deduzida de uma lei prática a priori (o princípio supremo da doutrina da virtude). Excepcionalmente, os casos particulares recalcitrantes e as eventuais lacunas podem ser tratados de forma casuística.

amplitude indefinida, e positivos, porque se resumem na determinação completa do homem pela razão, determinação essa que se chama formação (*Bildung*) e que só pode ser alcançada com um esforço progressivo e resolutivo de educar-se. A educação, enquanto pressupõe uma predisposição do homem para tal, inclui, além do disciplinar-se, o cultivar-se (*kultiviert*), o civilizar-se (*Zivilisierung*) - ambos dirigidos ao que Kant chama educação em sentido físico - e o moralizar-se (*Moralisierung*), isto é, o cultivo da moralidade em nós. Por sua vez, os perfeitos, também chamados proibições, por serem negativos e estritos, isto é, bem delimitados uns em relação aos outros, concernem ao homem tanto como ser animal, isto é, que tem um amor por si mesmo físico, quanto como ser moral, isto é, que encerra uma predisposição para a personalidade. Como animal, os deveres de virtude do homem se reduzem à virtude da temperança ou moderação, seja na conservação da vida, seja na conservação da espécie, seja no uso de suas próprias forças e no gozo desse uso. Daí os deveres de não atentar contra a própria vida, de não desvincular as funções sexuais de seu fim essencial - que é a manutenção e perpetuação da espécie humana -, buscando fora do casamento os gozos carnavais ou, no extremo, incorrendo em homossexualismo, zoofilia, pedofilia e outros vícios bestiais relativos ao sexo, e por fim de não fazer uso imoderado da comida e da bebida e, de um modo geral, de tudo o que ingerimos. Os vícios correspondentes a esses três deveres de virtude são, respectivamente, o suicídio (*Selbstentleibung*), a volúpia ou concupiscência (*Wollust*) e a luxúria (*Zügellosigkeit, Unzucht*), todos eles defeitos de nossa predisposição para a animalidade, chamados vícios bestiais. Enquanto ser moral, os deveres de virtude concernem à nossa personalidade, isto é, à nossa dignidade de

pessoa, ao nosso caráter. São as virtudes da veracidade ou sinceridade (*Wahrhaftigkeit*), da liberalidade para consigo (*Verschwendung*) e da humildade (*Demut*), às quais correspondem, respectivamente, os vícios da mentira (*Lüge*), da avareza ou parcimônia para consigo (*Geiz, Kargheit*) e jactância - ou também da falsa humildade - (*Eigendünkel*), que são, portanto, defeitos da personalidade. A educação com vistas a impedir os vícios bestiais chama-se disciplina, sem a qual a formação geral do homem (o cultivo, a civilidade e a moralidade) ficam comprometidos desde a raiz. A educação com vistas à formação da personalidade chama-se educação moral.

Já os deveres para com os outros dizem respeito ao dever geral de buscar a felicidade ou bem-estar do outro, pressupondo no homem uma predisposição para a humanidade, cuja falta ou deficiência engendra os chamados vícios da cultura. Simetricamente aos deveres para consigo, tais deveres dividem-se também em deveres perfeitos e imperfeitos, conforme esses deveres tenham em vista o bem-estar moral ou o bem-estar físico (filantropia). Aqueles, de um modo geral, exigem o respeito pela personalidade dos outros e, portanto, pela capacidade neles de sentirem prazer perante a idéia de dever e serem coagidos pela lei moral, ou seja, o respeito pelo sentimento moral das pessoas. Desse dever geral, decorrem os deveres da modéstia - não ser vaidoso ou ambicioso - (*Bescheidenheit*), de evitar a maledicência, isto é, não difamar, não detratar (*Verleumdung, contumelia*), e da estima (reconhecer o valor do outro como pessoa, amá-lo como tal). Os vícios correspondentes chamam-se defeitos do respeito e são a soberba (*Hochmut*), a maledicência (*Afterreden*) e o escárnio (*Verhöhnung*). Por fim, os deveres imperfeitos ou virtudes filantrópicas (do amor) são a

benevolência ou beneficência (*Wohltätigkeit*), a gratidão (*Dankbarkeit*) e a simpatia, isto é, o compartilhar sua própria felicidade e os sofrimentos e tristezas do outro (*Mitempfindung, Mitfreude, Mitleid*), aos quais correspondem os vícios da misantropia, respectivamente, a inveja (*Neid*), a ingratidão (*Undankbarkeit*) e a antipatia (no extremo, crueldade) ou prazer em prejudicar ou com o infortúnio dos outros (*Schadenfreude*). Segundo Kant, os deveres do respeito são obrigatórios, pois se baseiam na obrigação de virtude de tratar os outros, enquanto seres humanos e pessoas, sempre como um fim e nunca como um meio, ao passo que os deveres do amor são meritórios, porque, sendo imperfeitos, sempre é possível ser mais caridoso, grato e simpático. A reunião dos deveres do respeito e do amor chama-se amizade (*Freundschaft*).

Como podemos observar, todos esses deveres de virtude compõem um sistema de diferentes máximas universalizáveis determinadas que perfazem os fins necessários, isto é, a matéria obrigatória, do arbítrio humano, na medida em que este arbítrio é livre, isto é, determinado a agir por um princípio formal constitutivo da razão pura. Por conseguinte, o princípio supremo da doutrina da virtude exige incondicionalmente que o agente humano adote como matéria de seu arbítrio esses diversos deveres éticos e os realize em cada ato particular de conduta, em detrimento de qualquer obstáculo empírico que se apresente e não estimulado ou reforçado por qualquer interesse da inclinação, ou seja: a) que o agente saiba, para cada ato particular de conduta, de qual tipo de dever de virtude ou vício ele é um exemplo e sob quais circunstâncias empíricas (contingentes) a sua prática seria favorecida ou desestimulada b), no caso de ser um

dever de virtude, evitar as circunstâncias adversas e, mesmo se isso for impossível ou muito difícil, lutar contra elas e realizar o dever em questão; inversamente, se for um vício, evitar as circunstâncias que o favoreçam e, sob quaisquer condições empíricas, habituar-se a praticar a virtude oposta. Disso se segue que esse sistema doutrinal de leis éticas tem que se prestar ao ensino, o que requer, como é óbvio, o concurso de uma antropologia e uma pedagogia (doutrina da educação) morais. As bases dessa pedagogia, que tem de ser possível *a priori* e ao mesmo tempo se valer de conhecimentos pragmático-antropológicos, são apresentadas na *Metodologia ética dos Princípios metafísicos da doutrina da virtude* e na *Metodologia da razão prática pura da Crítica da razão prática*.

Esta última metodologia, segundo Kant, se refere ao modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura entrada na alma [*Gemüt*] do homem e *influência* sobre as máximas do mesmo; isto é, como se pode fazer da razão prática no sentido objetivo, razão prática no sentido subjetivo. (KpV, A 269)

Para isso, ela tem que

demonstrar, com observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nossa alma [*Gemüt*], esta receptividade para o puro interesse moral e, por conseguinte, a força motriz da pura representação da virtude, quando se põe convenientemente no coração humano, é o móvel mais poderoso para o bem, e tratando-se da duração e pontualidade na observância das máximas morais, o único

móvel; e a este propósito há que recordar também ao mesmo tempo que, se estas observações demonstram só a realidade desse sentimento, mas não o melhoramento moral realizado por ele, isso não prejudica em nada o único método nem prova que seja uma vã fantasia este método, que consiste em fazer das leis objetivamente práticas da razão pura, por meio meramente da pura representação do dever, leis subjetivamente práticas (Op.Cit., A 272, grifos nossos).

Fica claro aí que a metodologia da razão prática pura é a teoria de como cultivar e consolidar a nossa personalidade, isto é, a nossa capacidade de subjetivamente sermos afetados meramente pela forma das máximas universalizáveis. Em poucas palavras, é a educação do sentimento moral, que é a receptividade para o prazer ou desprazer perante a idéia do dever e, portanto, face a representação da lei moral. De acordo com Kant, tal metodologia visa fortificar e transformar em hábito os juízos práticos que propõem ou aplicam leis morais, tanto a nossas ações quanto às ações dos outros. Para tanto, se utiliza de dois procedimentos: a) apresentando ações que são em si mesmas boas, isto é, que têm valor moral, e mostrando qual ou quais deveres cada uma delas encerra; dito de outro modo, fazendo com que sejam reconhecidas ações que, objetivamente, são conformes à lei moral e ensinando a "distinguir os diferentes deveres que coincidem em uma ação" (Op.Cit., A 284); b) mostrando que essas ações em si mesmas boas são também subjetivamente boas, isto é, se, e sob que condições, elas podem ser praticadas por respeito à pura idéia do dever, para verificar se elas têm "também valor moral como disposição (*Gesinnung*)" (Op.Cit,

A 285) e assim "fazer notar a pureza da vontade na apresentação viva da disposição (*Gesinnung*) moral em exemplos" (Op. Cit. A 286).

A metodologia ética, por sua vez, concerne, não ao juízo moral, isto é, ao uso da razão prática pura para determinar se atos de conduta dados têm, objetiva e subjetivamente, valor moral, mas ao próprio exercício da razão moralmente prática e à prática efetiva do dever. Ela envolve, portanto, uma teoria dos deveres de virtude, ou seja, uma didática ética, e uma prática reiterada desses mesmos deveres, ou seja, uma ascética ética. Lá se ensina o conceito de virtude, aqui, cultiva-se a faculdade da virtude.

Conforme a *Lógica* (LJ, # 119), o método de ensino pode ser acroamático ou erotemático. Naquele, o professor apenas ensina, expondo ao aluno as teses que compõem um determinado corpo doutrinal. Neste, o professor também lança perguntas ao aluno. O método erotemático é dialógico ou socrático, se essas perguntas são dirigidas ao entendimento, o que requer que os interlocutores (aluno e mestre) alternadamente questionem e respondam; é catequético, se o professor dirige as perguntas à memória do aluno, o que pressupõe que ele expôs o assunto acroamaticamente para em seguida verificar se o aluno efetivamente reteve o que lhe foi ensinado. Uma vez que tanto o ensino acroamático quanto o erotemático têm que expor e apresentar uma doutrina, essa exposição pode, segundo Kant, ser feita de forma sistemática ou de forma rapsódica e fragmentária.

Dito isso, é fácil perceber que o ensino da doutrina da virtude, já que esta doutrina é uma ciência, não pode ser fragmentário, mas sistemático. Porém, ao mesmo tempo, esse ensino tem que ser catequético, pois só o professor

questiona, mas esse questionamento só indiretamente (por meio do entendimento do aluno) é dirigido à memória. Isso significa dizer que as respostas que o professor obtém da razão do aluno são reapresentadas em fórmulas precisas destinadas agora a se fixar em sua memória. O que requer, da parte do aluno, apenas e tão-somente o reconhecimento racional da justeza dessas fórmulas e, da parte do professor, apenas e tão-somente o reconhecimento da autonomia (moral e intelectual) do aluno. Para um tal catecismo moral, enquanto doutrina fundamental dos deveres de virtude, é indispensável um meio experimental (técnico) de formação da virtude, que consiste em que o próprio professor, em toda a sua conduta, sirva de bom exemplo (*Exempel*).

No mais, os deveres de virtude só podem se implantar definitiva e duradouramente na alma e na conduta do aluno se se tornarem um hábito, o que não pode se dar sem a prática efetiva desses deveres, de modo que a própria faculdade da virtude seja posta em exercício e cultivada. Por isso, a educação ética requer também uma ascética ética.

3. A antropologia pragmática como teoria da execução das leis práticas da doutrina da virtude.

De tudo que dissemos até aqui, podemos concluir que, para Kant, a metafísica dos costumes é, como exposição sistemática de leis práticas que vigoram *a priori* na natureza humana, isto é, como ciência dos costumes, também uma disciplina prática suscetível de ser ensinada doutrinariamente e implementada na conduta mediante exercícios ascéticos. Isso esclarece o fato de a ciência da virtude ser essencialmente uma teoria da exeqüibilidade das

máximas universalizáveis - que se referem diretamente à práxis - propostas, como deveres éticos determinados, pelos juízos sintéticos *a priori* teórico-práticos que compõem o sistema doutrinal (em oposição ao sistema de crítica) da filosofia prática de Kant. Como filosofia é um conhecimento racional que, segundo Kant, só pode ser obtido a partir da análise de conceitos dados e como a metafísica dos costumes é um conhecimento puro, embora tenha por objeto o conceito empírico de natureza humana, demonstrar a validade objetiva daqueles juízos significa mostrar que e como (sob que condições *a priori*) as máximas universalizáveis sobre as quais eles versam podem vigorar na natureza humana. Disso se segue que a metafísica da natureza humana precisa, como já salientamos, ser complementada por uma antropologia e uma pedagogia morais. Pois se trata aqui, antes de mais nada, do aperfeiçoamento moral do homem, tanto individualmente quanto na vida pública. De modo que, falando com mais exatidão, a antropologia, que pode ser física ou pragmática (moral), complementa a metafísica especial da virtude, e ambas se articulam com uma pedagogia, que correlativamente também pode ser física ou moral⁷⁸. A antropologia pragmática ou moral,

⁷⁸ Isso confirma, ao meu ver, o resultado básico desta pesquisa: que a metafísica da natureza humana (tanto a metafísica da virtude quanto da justiça), na medida em que está, segundo Kant, associada a uma antropologia e uma pedagogia morais, fornece *a priori* um programa de cultivo e desenvolvimento da virtude e das disposições básicas da natureza humana assim como um programa de aperfeiçoamento progressivo do direito positivo e das instituições públicas, de maneira análoga à metafísica especial da natureza corpóreas, que fornece *a priori* um programa de pesquisa para as ciências positivas (na medida em que Kant entende por ciência uma atividade de resolução de problemas teóricos em princípio solúveis e não um mero corpo de conhecimentos já obtidos que o justificacionismo panlogista procura enquadrar em sistemas axiomáticos),

enquanto conhecimento acerca do que o homem, em face das circunstâncias empíricas e contingentes nas quais se encontra, deve fazer de si mesmo, tem por tarefa básica apresentar o domínio das condições empíricas (subjetivas) que envolvem o jogo da liberdade humana - condições que só podem ser conhecidas *a posteriori* pela antropologia física - e no qual somente podem ser aplicados os princípios *a priori* (leis éticas) provados exeqüíveis (decidíveis) na práxis humana pela metafísica dos costumes bem como determinar, em vista da consciência intelectual que o homem tem de sua liberdade, isto é, do caráter moral da espécie humana, quais daquelas condições estorvam ou favorecem a efetiva execução dos deveres de virtude, de modo que o agente humana saiba quais são os obstáculos que ele tem que superar. Portanto, a antropologia moral é um conhecimento teórico-prático acerca do que e quanto o homem tem que fazer para alterar tais obstáculos, os quais ela tem que provar não serem intransponíveis, o que significa demonstrar a validade objetiva prática dos deveres de virtude.

em particular para a mecânica newtoniana, que, como mostramos em nossa dissertação de mestrado, configura para Kant o modelo de uma ciência genuína da natureza (matemática e experimental). Mais: que o delineamento desses programas (de pesquisa teórica e "educacionais") pressupõe teorias semânticas (baseadas numa crítica, respectivamente, do uso teórico e do uso prático da razão) que fixem *a priori* as condições de possibilidade e validade objetiva seja dos juízos moral-práticos (que efetivamente se impõem na conduta do homem comum) e teórico-práticos (metafísica dos costumes), seja dos juízos juízos teórico-especulativos (metafísica da natureza).

3.1 A teoria kantiana da educação prática e o sistema de deveres de virtude.

Como se trata na metafísica especial da virtude e na antropologia moral da exeqüibilidade e execução de leis práticas *a priori* pelo agente humano, é preciso que este, enquanto sujeito moral (pessoa), saiba o que, como e sob quais circunstâncias, tem que realizar. Daí a articulação com a pedagogia, isto é, a doutrina da educação (*Erziehungslehre*). Segundo Kant, esta é física (*physisch*) ou prática (*praktisch*), também chamada moral (*moralische*) (Cfe. *Paed.*, A 35). Diz-se que a pedagogia é física se ela trata, não de formar o homem enquanto homem, mas do cuidado ou zelo (*Verpflegung*) de que tanto homens e animais precisam, dada a fragilidade de todos os seres vivos diante das intempéries e vicissitudes que os afligem na sua morada terrena e por conta do pouco ou nenhum cuidado da natureza para com os indivíduos. A pedagogia prática ou moral é aquela que trata do homem na medida em que, além de viver, precisa ser formado (*gebildet*), isto é, determinado em sua essência. Ora, a essência do homem é a liberdade enquanto poder de se auto-determinar, sendo que esse "*proprium*" do homem é a razão. Mas como a determinação do homem pela razão só é possível, de acordo com o sistema de crítica de Kant, se ela se fizer sensível e como aquela formação visa assegurar que o homem "possa viver como um ser de livre atividade (*freihandelndes*)" (*Über Pädagogik*, A 35), a pedagogia prática é a teoria da educação

para a personalidade (*Persönlichkeit*), educação de um ser de livre atividade, que preserva a si mesmo [como ser livre] e se constitui um membro

da sociedade, mas que pode por si mesmo ter um valor interno (*Ibidem*, colchetes nossos).

Sendo "a predisposição [*Anlage*] para a personalidade" "a receptividade [*Empfänglichkeit*] do respeito pela lei moral como de um móbil impulsor, suficiente por si mesmo, do arbítrio" e essa predisposição ou tendência, o "sentimento moral, o qual por si todavia não constitui um fim da propensão natural [*Naturanlage*], senão enquanto é um móbil impulsor do arbítrio" (*Rel.*, A 17, B 18), cultivar o homem para a personalidade e, por conseguinte, para o respeito pela lei moral, é cultivar sua predisposição natural para ser afetado diretamente pela idéia de dever e, portanto, pela lei moral, isto é, cultivá-lo no que concerne ao seu sentimento moral. Na *Metafísica dos costumes*, Kant afirma que a perfeição pessoal, enquanto um fim que é ao mesmo tempo dever, envolve tanto a perfeição física, que é a "cultura de todas as faculdades em geral, em vista da realização dos fins propostos pela razão" (*MS-TL*, A 23), quanto a cultura da moralidade (*Kultur der Moralität*) em nós. Esta, segundo ele, confere "a maior perfeição moral do homem", que "consiste em fazer seu dever e o fazer *por dever* (que a lei não seja meramente a regra, mas também o motivo (*Triebfeder*) da ação" (*Op.Cit.*, A 24)" , e este

dever de estimar o valor de suas ações, não meramente segundo a legalidade [*Legalität*], mas também segundo a moralidade [*Moralität*] (disposição, intenção [*Gesinnung*]) é apenas um dever de obrigação [*Verbindlichkeit*] mais lato (*Op.Cit.*, A 25, grifos e colchetes nossos).

Neste caso,

a lei não ordena esta ação interior na própria alma [*Gemüt*] humana, mas meramente a máxima da ação e, depois, ter por intenção [*auszugehen*], com toda a nossa capacidade, que o pensamento do dever por si mesmo seja um móbil [*Triebfeder*] suficiente para todas as ações conformes ao dever (*Op.Cit.*, A 25/26).

Como, além da predisposição ou inclinação para a personalidade, o homem possui também uma predisposição para a animalidade e uma para a humanidade (Cfe. *Rel.*, A 13-14) e como estas duas últimas podem engendrar vícios que impediriam por completo o desenvolvimento daquela, a pedagogia prática envolve, além da formação moral propriamente dita (*Der moralischen Bildung*), a disciplina (*Disziplin*), a formação pragmática (*Der pragmatischen Bildung*) e a formação mecânico-escolástica (*Der scholastisch-mechanischen Bildung*). Disciplina consiste, digamos, numa condição prévia e absolutamente indispensável à educação prática. Ela impede que o homem, por causa de seus apetites (*Begierden*) e inclinações (*Neigungen*), caia novamente na barbárie e selvageria, desviando-se de sua determinação (*Bestimmung*), isto é, de sua humanidade. Só com disciplina, diz Kant, o homem pode sentir a coerção das leis e adquirir, desde cedo, calma e atenção, qualidades indispensáveis à educação. Pois na selvageria (*Wildheit*) o homem entra num estado de natureza, onde prevalece a completa independência das leis racionais que regem a humanidade e onde ele tende a uma liberdade desenfreada, seguindo seus caprichos e arrogando-se o direito a todas as coisas. Esse equivalente humano do

instinto animal Kant chama razão estranha (*Fremde Vernunft*) em oposição à razão própria (*Eigene Vernunft*), da qual o homem, como homem, precisa (*Paed.*, A 2) e pela qual tem que se deixar determinar para ser verdadeiramente livre. A disciplina, portanto, se dirige basicamente à predisposição humana para a animalidade e visa , em sua parte negativa (*Zucht*), impedir que dela surjam os vícios bestiais ou da barbárie e, em sua parte positiva (*Unterweisung*), engendrar as virtudes da temperança no amor a si próprio físico.

O próximo passo da educação é formar o homem, isto é, determiná-lo completamente em conformidade com as diversas leis da razão. A começar pela formação mecânico-escolástica, que é, em sentido estrito, cultura (*Kultur*) Esta, segundo Kant,

compreende sob si a instrução (*Belehrung*) e o ensino (*Unterweisung*). Ela é a intensificação da habilidade (*Geschicklichkeit*). Esta é a posse de uma capacidade de alcançar todos os fins arbitrários. Ela, portanto, não determina nenhum fim, mas os entrega à oportunidade. (*Paed.*, A 22).

Vê-se facilmente nesta passagem que, para Kant, a cultura é da alçada da escola, que deve cultivar e desenvolver a habilidade para que o educando realize os fins que se propor. Nesse sentido, ser cultivado é basicamente reconhecer e saber aplicar em cada caso imperativos hipotéticos (preceitos) de habilidade objetivamente válidos, de modo que possa alcançar fins teóricos e técnicos. É ocioso, pois, afirmar o quanto a disciplina é importante para o cultivo, pois sem ela, como vimos, faltam a calma e a atenção, qualidades que comprometem na raiz o aprendizado técnico-

teórico. Daí que a disciplina deve estar à base da própria idéia de formação, sobretudo a escolástica, no sentido de que esta deve, além de capacitar o homem para atividades técnicas e teóricas, engendrar os deveres para consigo (de aperfeiçoar-se) imperfeitos (de formar-se), que exigem o cultivar-se, o civilizar-se e o moralizar-se.

Outro momento da formação é o civilizar-se (*Zivilisierung*), que consiste em tornar o homem prudente (*klug*), isto é, que ele se ajuste à sociedade, seja agradável e tenha influência sobre os demais indivíduos. Isso significa que para ser civilizado necessitamos ter "estilo (*Manieren*), gentileza (*Artigkeit*) e uma certa prudência (*klugkeit*), de acordo com os quais se possa empregar todos os homens para seus fins últimos" (Op.Cit., A 23). Como ser civilizado é, de certo modo, "orientar-se pelos gostos variados de cada época" (Ibidem), temos que conhecer e saber aplicar em cada caso imperativos hipotéticos (preceitos) de prudência (pragmáticos) objetivamente válidos, tanto na vida privada como na pública, de tal modo que a felicidade que almejarmos não seja uma mixórdia de desejos contraditórios entre si e conflitantes com as condições empíricas efetivas em que nos encontramos, enfim, que, na hora de utilizar os outros como meio para fomentar nossa felicidade, não nos frustremos nem nos deixemos levar por desejos fúteis e incoseqüentes. Também é redundante afirmar a importância aqui da disciplina na edificação de uma conduta civilizada. A educação pragmática, portanto, dirige-se à predisposição ou propensão para a humanidade, procurando, de um lado, impedir os chamados vícios da cultura (defeitos da misantropia: inveja, ingratidão, antipatia, crueldade; defeitos relativos ao respeito pelos outros: soberba, maledicência, desdém, desprezo), de outro, fazer florescer todos os deveres de

virtude para com os outros, tanto os da filantropia (benevolência, gratidão e simpatia) quanto os do respeito pelo outro enquanto ser racional dotado de vontade e personalidade (a modéstia, a estima, o não caluniar).

Finalmente, a formação moral, por força da qual

O homem deve não meramente só ser hábil para toda sorte de fins, mas também receber a disposição (*Gesinnung*) para eleger apenas e nada mais fins bons. Fins bons (*gute Zwecke*) são aqueles que são aprovados por cada um de modo necessário, e estes podem ser ao mesmo tempo os fins de cada um (*Paed.*, A 23).

A educação moral, portanto, se dirige a nossa predisposição para a personalidade, isto é, ao sentimento moral (*moralischen Gefühl*) mediante o qual somente podemos ser coagidos por imperativos categóricos a respeitar o dever insito em toda máxima universalizável, de modo a despertar o interesse da razão, isto é, a união da faculdade de desejar, mais precisamente o arbítrio, com o prazer que se segue, como efeito, à determinação dessa faculdade por um princípio constitutivo da razão pura. Isso significa que uma pessoa moralmente formada sente prazer em responder às exigências da razão prática pura e dor quando sucumbe ao interesse da inclinação, no qual o prazer antecede, como causa, à determinação (empírica) da faculdade de desejar, pois é um prazer perante representações de objetos. Portanto, a educação moral deve também dirigir-se, indiretamente, contra o sentimento patológico, que é o fundamento subjetivo do prazer e desprazer perante conteúdos contingentes do arbítrio empiricamente condicionado. A consolidação do sentimento moral (*moralischen Gefühl*) -, isto é, da receptividade para o prazer e desprazer perante a representação da forma das

máximas universalizáveis, por conseguinte, perante a lei moral - e da predisposição (*Anlage*) para a personalidade na alma humana os fixaria como disposição ou intenção (*Gesinnung*) permanente e inquebrantável para eleger pura e tão-somente deveres de virtude (fins que são ao mesmo tempo deveres) como matéria do arbítrio já determinado pela lei moral, isto é, pelo respeito à idéia do dever. Como esses deveres são fins necessários do livre-arbítrio, podemos dizer que eles são não apenas bons, mas fins ao mesmo tempo materiais e absolutamente bons, sem o reconhecimento dos quais não haveria nenhum consenso entre os homens e, muito menos, aquela propensão, poderíamos dizer até hábito, apontada por Hume, que consiste em a todo momento fazermos juízos morais acerca de caracteres e condutas, inclusive até de nós mesmos.

Por isso, os deveres de virtude da temperança (deveres para consigo perfeitos do homem enquanto animal), os deveres para consigo imperfeitos e os deveres de virtude para com os outros, que atribuímos, respectivamente, à disciplina, à formação escolástica e à formação pragmática, na medida em que são fins materiais absolutamente necessários do livre-arbítrio, isto é, fins que são mesmo tempo deveres, pertencem todos à formação ou cultura moral, embora esta, em sentido estrito, vincule-se aos deveres da personalidade, que são, como vimos, a veracidade (sinceridade), a liberalidade para consigo e a humildade.

CONCLUSÃO

Procuramos, ao longo deste trabalho, reconstituir o percurso da filosofia prática de Kant, desde seus aspectos heurísticos e metodológicos, e mostrar que a metafísica especial da natureza humana, enquanto sistema doutrinal de fins que são ao mesmo tempo deveres, é uma teoria das condições de significação dos conceitos da doutrina da virtude e uma teoria da decidibilidade (exeqüibilidade), baseada nessas mesmas condições, das máximas universalizáveis⁷⁹ propostas pelos juízos teórico-práticos que empregam aqueles conceitos. Conforme vimos no último

⁷⁹ Espero ter ficado suficientemente claro que as máximas universalizáveis, ao serem determinadas e organizadas num sistema doutrinal (tão completo quanto possível) de fins necessários do livre-arbítrio humano, perfazem o elenco kantiano dos deveres de virtudes, e que tais máximas são ditas aqui decidíveis (exeqüíveis) se for possível, para uma dada máxima universalizável (isto é, uma lei prática), determinar se ela se constitui num dever (um fim necessário) do livre-arbítrio ou não. Máximas universalizáveis decidíveis que podem se constituir num fim que é ao mesmo tempo um dever (isto é, num fim que, segundo o princípio supremo da doutrina da virtude, o livre-arbítrio é obrigado a adotar) têm validade objetiva e, por conseguinte, podem compor uma legislação interna (ética)

capítulo, uma vez que fins que são ao mesmo tempo deveres se constituem na matéria obrigatória do livre-arbítrio humano, um sistema doutrinal desses fins se apresenta como conteúdo não só de ciência (doutrina como objeto de conhecimento teórico-prático) mas também de educação (doutrina como objeto de ensino). Neste último caso, a metafísica kantiana dos costumes é complementada por uma antropologia pragmática (moral) - enquanto teoria da execução dos deveres de virtude - e, em certo sentido, se converte numa pedagogia prática. Por conta disso, e em pleno desacordo com um número significativo de comentadores e estudiosos de Kant que tratam a antropologia, a pedagogia e até a metafísica dos costumes como algo de menor importância no quadro de sua filosofia prática⁸⁰, insistindo no caráter "formalista" da mesma, para cuja justificação buscam encontrar subsídios basicamente na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*, chegamos a conclusão de que a metafísica kantiana dos costumes, que denominamos metafísica da natureza humana⁸¹, é um conjunto de princípios

⁸⁰ A pouca atenção que se concedeu à *Metafísica dos costumes*, em particular *Os princípios metafísicos da doutrina da virtude*, talvez se deva à influência da filosofia moral de Schopenhauer, que atribui esta obra à senilidade de Kant e dá seu beneplácito apenas ao fato de Kant ter exposto o princípio supremo da moral em uma obra à parte (*Fundamentação da metafísica dos costumes*), destacando-o da sua ética, isto é, do sistema doutrinal de deveres de virtude. Cfe. Schopenhauer, 2001, cap. II, seção 3.

⁸¹ Cunhamos a expressão "metafísica da natureza humana" para designar o conhecimento teórico-prático veiculado na *Metafísica dos costumes*, em correspondência com a expressão "metafísica especial da natureza corpórea" que utilizamos, em nossa dissertação de mestrado, para se referir ao conteúdo dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Como a *Metafísica dos costumes* se divide em *Princípios metafísicos da doutrina do direito* e *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, eventualmente nos referimos ao conteúdo da primeira com a expressão

sintéticos teórico-práticos objetivamente válidos que estabelecem, por assim dizer, as diretrizes gerais para um programa ético *a priori* de cultivo da virtude na natureza humana e um programa político *a priori* de aperfeiçoamento progressivo do direito positivo⁸².

Como tentamos mostrar no quarto e último capítulo, esse programa de cultivo da virtude faz parte da pedagogia prática de Kant, que inclui, além da formação moral propriamente dita, também a disciplina, a formação pragmática e a formação escolástica, e tem em vista, cfe. **MS-TL**, A III (ver também nota 5 no nosso primeiro capítulo), a sabedoria (*Weisheit*) e a formação do homem sábio (*praktischer Philosoph*), mas não o artífice de filosofia prática (*praktischen Philosophie Kundiger*) ou a doutrina dos deveres (*Pflichtenlehre*) como conhecimento teórico-prático, isto é, doutrina científica (*Wissenslehre, doctrina scientiae*).

Para chegarmos a essa conclusão, começamos, no primeiro capítulo, por examinar o que seria para Kant uma metafísica dos costumes possível como ciência, isto é, como um conhecimento racional a partir de conceitos acerca da liberdade, mostrando que esse problema remete à *Crítica da razão prática* e ao estabelecimento de uma teoria das condições de significação de conceitos práticos dados a

"metafísica especial da justiça" e, correlativamente, ao conteúdo da segunda com a expressão "metafísica especial da virtude".

⁸² Fica aqui a indagação de Loparic (Cfe. O problema fund., pg. 32) sobre a possibilidade de se pensar uma pedagogia *a priori* no âmbito da teoria kantiana da história, ou seja, um programa pedagógico que, como teoria da educação prática, inclua, além da educação do homem como pessoa, uma educação jurídico-política do homem como cidadão e cosmopolita, e que vise despertar o gênero humano para o direito natural e para necessidade de uma paz perpétua

priori, com base nas quais somente se pode estabelecer as condições de decidibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da razão prática que empregam tais conceitos⁸³. Como o cumprimento desta última tarefa pressupõe a existência de uma razão prática pura, tentamos reconstituir o método utilizado por Kant na dedução daquelas condições semânticas, mostrando, entre outras coisas, que esse método é o método conjugado de análise e síntese, já empregado por Kant no tratamento dos problemas da razão especulativa.

Com efeito, foi explicitado o seguinte: que a primeira parte da análise, a transformação, corresponde à exposição metafísica do princípio supremo da moral como condição de possibilidade (da constituição formal) de uma razão prática pura, na medida em que esta exerce uma função discursiva de representar a unidade e necessidade objetivas das ações através de máximas universalizáveis, as quais somente tornam o agente racional cômico de que sua vontade é livre (lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade), exposição que, partindo da suposição inicial (instanciação) de que há uma presunção de moralidade (validade objetiva) nos juízos sobre a conduta proferidos pelo homem mediano, começa na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e vai até o parágrafo 8 da *Crítica da razão prática*. Depois, que a segunda parte da análise, a resolução, corresponde à exposição transcendental daquele princípio e busca, basicamente, mostrar que a liberdade é *ratio essendi* da lei

⁸³ Um conhecimento racional prático, como vimos, só pode ser um conhecimento teórico-prático, que é um conhecimento teórico acerca dos próprios juízos da razão prática em que as ações são qualificáveis como boas ou más - portanto acerca de juízos sintéticos que já encerram a presunção de validade objetiva, isto é, moralidade - e de modo algum um conhecimento teórico acerca dos objetos e juízos da razão especulativa.

moral e que esta, ao manifestar-se - através do sentimento moral - à consciência como um e o único fato da razão, assegura a própria efetividade da razão prática pura, já provada possível pela exposição metafísica. Finalmente, os dois momentos da etapa da síntese: a demonstração e a construção, correlacionamos, respectivamente, com a dedução metafísica e a dedução transcendental, que se dirigem a estabelecer - tomando-se a lei moral como princípio de dedução - os objetos e o domínio de atuação de uma razão pura efetivamente prática, com base nos quais são fixadas as acima referidas condições de significação dos conceitos práticos e de decidibilidade dos juízos sintéticos *a priori* nos quais ocorrem tais conceitos. Ainda no primeiro capítulo, adiantamos o percurso que Kant seguiu na segunda *Crítica* ao deduzir todas aquelas condições dos efeitos (sensíveis) da atividade sintética de uma razão pura efetivamente prática.

No segundo capítulo, nos detivemos na análise dessa semântica kantiana apresentada na *Crítica da razão prática*. Aí, fomos desde à formulação do problema da efetividade da razão prática pura, que passa pela explicitação de que, e como, a razão pura por si só pode determinar a vontade, até à suma dos efeitos de uma vontade assim determinada. Na seção três, procuramos mostrar que a dedução operada por Kant, a partir da lei moral enquanto princípio constitutivo de uma razão pura efetivamente prática, se dirige basicamente às idéias de liberdade da vontade (isto é, de uma causalidade incondicionada da razão prática pura), de natureza supra-sensível (isto é, de um mundo puramente inteligível no qual é possível uma vontade livre e, por conseguinte, absolutamente boa) e de experiência moral (isto é, do domínio sensível puro dos objetos da vontade pura e do único

motivo - *Triebfeder* - pelo qual um arbítrio dito livre pode ser levado a realiza-los).

As idéias de causalidade da vontade e de mundo supra-sensível são frutos da atividade sintética da razão prática pura na medida em que esta síntese é acional, isto é, da universalização das máximas requerida pela lei moral e o arbítrio, e não meramente discursiva (cfe. pg. 102 e nota 38). O que significa que a causalidade em sentido prático positivo é uma propriedade do arbítrio (e não da vontade pura) na medida em que este, determinado pela lei moral, é obrigado a realizar um fim objetivo e incondicionado, mas meramente formal, que é a realização de uma vontade absolutamente boa (pura) e, por conseguinte, de mundo puramente inteligível (a natureza supra-sensível) no qual somente é possível essa vontade. Daí que a síntese acional é uma síntese operada por uma razão pura efetivamente prática entre o inteligível (a que ela é *a priori* obrigada a representar) e o sensível (onde somente ela pode produzir efeitos e realizar ações). Desse modo, referindo-se a objetos incondicionados e meramente inteligíveis, a dedução dessas duas idéias pode ser dita metafísica. Finalmente, a experiência moral é objeto de uma dedução transcendental, porque esta estabelece as condições de possibilidade daquele domínio sensível *a priori* onde somente a razão prática pura, (ou, para ser mais rigoroso, o arbítrio) pode realizar ações livres e ser motivada, pela simples idéia do dever, a realiza-las.

Finalmente, no terceiro capítulo, procuramos fazer uma apresentação da metafísica especial da doutrina da virtude enquanto uma teleologia moral e uma teoria da superação dos condicionamentos empíricos da natureza humana. Vimos que a metafísica kantiana dos costumes, que também abarca uma

metafísica especial da doutrina da justiça, é um sistema doutrinal de leis práticas *a priori* obtido com a exposição das conseqüências da aplicação da lei moral ao conceito empírico de natureza humana, leis que compõem uma legislação moral que dispõe sobre atos de livre-arbítrio, sejam os externos (legislação jurídica), mediante coerção externa e em consideração apenas do aspecto formal desses atos, sejam os internos (legislação ética), mediante coerção interna e levando-se em conta também os fins do livre-arbítrio.

A legislação ética coincide com um sistema de máximas universalizáveis determinadas que, como matéria das ações internas do livre-arbítrio, são fins que a razão prática pura coage o arbítrio a adotar, isto é, fins que são ao mesmo tempo deveres. Isso significa que se, por um lado, as ações prescritas por máximas universalizáveis são deveres, cujo cumprimento é o que Kant chama obrigação de virtude, então, por outro, a própria adoção das máximas universalizáveis como fins determinados do livre-arbítrio é também um dever, neste caso um dever de virtude. Nesse sentido, a metafísica especial da doutrina da virtude pode ser entendida como uma ciência, constituída de juízos sintéticos *a priori* teórico-práticos objetivamente válidos, das condições de possibilidade de uma

autocracia [Autokratie] da razão prática, isto é, uma consciência, senão imediatamente percebida, ao menos rigorosamente deduzida do imperativo categórico moral, uma consciência do poder de se tornar senhor das inclinações [Neigungen] refratárias á lei (MS-TL, A 8).

Por isso, nas seções 3 e 4 do terceiro capítulo, procuramos mostrar que a doutrina geral dos costumes (veiculada na *Crítica da razão prática*), enquanto teoria de

uma razão pura que, constituída pelo imperativo categórico, é efetivamente prática, trata da autonomia da vontade (*Ibidem*) e da obrigação de virtude que emana do imperativo categórico, a qual, como vimos, envolve seja uma necessidade prático-racional (*Notwendigkeit*), que se impõe a todo ser racional dotado de vontade, seja uma coerção (*Nötigung*), que só pode ser exercida sobre a vontade seres racionais finitos, santos e não-santos. Ao contrário dos deveres de virtude, que são fins (matéria) obrigatórios (representados como necessariamente objetivos) do livre-arbítrio do homem - o qual, além de finito, é não-santo -, a obrigação de virtude impõe ao arbítrio humano, na medida em que este é determinado à ação por respeito à mera forma das máximas universalizáveis, um fim incondicionado, necessariamente objetivo, mas formal, que é tornar-se uma vontade absolutamente boa, isto é, uma vontade pura, o que equivale a buscar a perfeição moral. Nessa perspectiva, o imperativo categórico, sendo o princípio supremo da doutrina dos costumes em geral, é o princípio da autonomia da razão prática e de todas as ações livres, isto é, dos deveres, assim como da necessidade prática dessas ações (*Notwendigkeit, Nötigung*), isto é, da obrigação de virtude de agir sempre por respeito à idéia de dever; ao passo que o princípio supremo da doutrina da virtude, enquanto princípio da autocracia da razão prática, é o princípio que impõe ao arbítrio humano as máximas universalizáveis como deveres de virtude determinados, isto é, como fins obrigatórios para um arbítrio que, por estar unido ao interesse seja da razão seja da inclinação, pode ser livre (quando coagido a agir por

prazer prático intelectual) ou não-livre (quanto coagido a agir por prazer prático patológico)⁸⁴.

Na seção 6 do terceiro capítulo, mostramos que a perfeição moral, enquanto fim incondicionado, objetivamente necessário e formal imposto ao arbítrio pela razão prática pura, é a perfeição em sentido qualitativo, que se refere à liberdade da vontade e, por conseguinte, à obrigação de virtude de sempre praticar o dever por dever, obrigação à qual só pode estar totalmente submetida uma vontade pura, isto é, boa em si mesma, própria de seres racionais finitos mas santos. Para o homem, que é um ser racional finito e não santo, a perfeição moral não passa de um ideal a ser perseguido na medida em que se constitui no fim supremo da razão prática pura e se manifesta à consciência humana como um princípio do dever (o imperativo categórico), isto é, que impõe *a priori* a síntese do princípio de universalização não só com as máximas de conduta mas também com o arbítrio humano. Este, embora seja empiricamente condicionado, pode também ser determinado à ação pelo imperativo categórico enquanto princípio constitutivo da razão pura (Cfe. capítulo II). Nesse sentido, a metafísica especial da doutrina da

⁸⁴ Segundo Kant (KpV, pg. 88), a receptividade ou capacidade para sentir dor e prazer perante nossas representações chama-se sentimento (*Gefühl*), o qual, junto com a capacidade de intuir (*Sinn*), perfaz a sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Quando se trata de prazer e dor desinteressados (estéticos), isto é, de uma satisfação ou insatisfação inativa (puramente contemplativas), temos o gosto (*Geschmack*). Mas se se trata do prazer e dor práticos (interessados), isto é, aqueles que vem unidos à faculdade de desejar, temos o sentimento prático (*praktischen Gefühl*). Este pode ser um mero sentimento patológico, que envolve um interesse da inclinação (sensível), ou então um sentimento moral (*moralischen Gefühl*), que envolve interesse da razão (intelectual). (MS-RL, A 1, 2, 3 e 4)

virtude vai mais além da doutrina geral dos costumes e mostra que, no caso dos seres humanos, o arbítrio não só pode mas mesmo deve ser exclusivamente determinado pelo princípio constitutivo da razão pura. Um arbítrio assim determinado é absolutamente livre, porque a razão pura, que nos coage a admitir a lei moral em nossas máximas como motivo (*Triebfeder*) suficiente de determinação do arbítrio, não só é autônoma (dá a lei do dever) mas autocrática (exerce efetivamente poder sobre o arbítrio para que ele resista aos fins subjetivos da inclinação). Com efeito, a metafísica especial da doutrina da virtude fornece uma teoria das condições de possibilidade dessa autocracia, mostrando, basicamente, que imperativo categórico, aplicado ao conceito empírico de natureza humana, é o princípio supremo da virtude, o qual, mediante o sentimento moral, coage o arbítrio não só a agir por respeito a forma das máximas universalizáveis (por dever) mas também, e sobretudo, a adotá-las como matéria (fim necessariamente objetivo) de cada ação livre praticada, de modo que possa positivamente se opor aos fins subjetivos induzidos pelas inclinações.

Para tanto, as máximas universalizáveis, em sua multiplicidade, têm que ser ordenadas e diferenciadas umas das outras na unidade de um sistema, no qual se possa mostrar - dogmática e, quando assim não for possível, casuisticamente - como os diversos deveres de virtude que tais máximas enunciam se relacionam entre si, ou seja, como classifica-los de modo que eles preencham as divisões e subdivisões do conceito mais alto de obrigação de virtude - que, como foi dito, é a necessidade prática das ações livres prescritas (*Notwendigkeit*) por máximas universalizáveis e praticadas por respeito (*Nötigung*) à forma das mesmas -, ou seja, do

dever ético em geral. Daí que os deveres de virtude são, ao mesmo tempo:

a) Objeto de um conhecimento racional a partir de conceitos (apresentados em um sistema doutrinal de juízos sintéticos a priori teórico-práticos), isto é, de uma metafísica dos costumes possível como ciência, que especifica as condições de possibilidade (exeqüibilidade) das máximas universalizáveis como matéria obrigatória do arbítrio humano assim como demonstra a validade objetiva das máximas universalizáveis exeqüíveis que se constituem em fins que são ao mesmo tempo deveres⁸⁵.

⁸⁵ Tanto a doutrina geral dos costumes quanto a metafísica especial da doutrina da virtude são teorias semânticas a priori das condições de possibilidade da nossa experiência moral e seus objetos, os atos do livre-arbítrio conformes às leis da liberdade; o que equivale a dizer que aquelas condições são também condições de decidibilidade das máximas de ações. No âmbito da doutrina geral dos costumes, vimos que uma máxima é decidível se, segundo o imperativo categórico, ela for universalizável (e se, portanto, a ação prescrita for um dever). No âmbito da metafísica dos costumes, uma máxima universalizável é decidível se for possível determinar se ela tem ou não vigência na práxis humana. Essa decidibilidade, porém, pode se basear ou no princípio supremo da doutrina da virtude ou no princípio supremo da doutrina do direito. No primeiro caso, uma máxima universalizável é decidível se ela própria puder se constituir num fim que é ao mesmo tempo dever e, por conseguinte, integrar uma legislação da razão prática para o uso interno da liberdade, isto é, para fazer uma oposição real aos obstáculos - oriundos da condição empírica do homem - ao cumprimento do dever. No segundo, uma máxima universalizável é decidível se, não podendo fazer parte de uma legislação desse gênero, ela se limita a compor uma legislação da razão prática apenas para o uso externo da liberdade, na medida em que esse uso escapa à coerção por um outro arbítrio porque, podendo "coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal" (MS-RL, B 45), é justo e, portanto, ampara-se na "faculdade(moral) de obrigar os outros", isto é, num "fundamento legítimo (*titulum*) contra eles" (Op.Cit., B 44). Na

b) Conteúdo de um catecismo moral (apresentados em um sistema doutrinal de juízos sintéticos a priori práticos), isto é, de uma doutrina pedagógica, que ensina que os deveres de virtude são leis que a razão pura nos obriga a representar como fins necessários de nosso arbítrio e que o não cumprimento de tais deveres caracteriza a falta de personalidade e a perversidade de coração (*Verkehrtheit des Herzens*) do homem, no qual, diz Kant, "há uma propensão [*Hang*] natural para o mal, e esta propensão mesma, porque tem de ser finalmente buscada no livre-arbítrio e, portanto, pode ser imputada, é moralmente má" (Rel. A 31/32), mal esse que, por corromper "o fundamento de todas as máximas" (*Ibidem*), isto é, por ser radical (*Radikal*), só pode ser evitado mediante o cultivo da nossa originária e natural predisposição (*Anlage*) para o bem, isto é, para a personalidade.

Nesse contexto, portanto, explica-se a convicção kantiana de que a metafísica dos costumes pode se constituir numa ciência moralmente prática, dividida, como vimos, numa ciência da virtude e numa ciência da justiça: seus conceitos

doutrina geral dos costumes, a experiência é o sentimento moral (efeito do imperativo categórico sobre a vontade de seres racionais finitos) e os objetos dessa experiência, as ações enquanto efeitos possíveis da liberdade da vontade no mundo sensível. Na metafísica especial da doutrina da virtude, a experiência é a autocracia (efeito do princípio supremo da virtude sobre a vontade humana) e os objetos dessa experiência, fins que são ao mesmo tempo deveres enquanto efeitos do uso interno do livre-arbítrio. Finalmente, na metafísica especial da doutrina da justiça, a experiência é a faculdade moral de obrigar os outros (direito) com base em princípios práticos a priori (neste caso, o princípio universal do direito, o postulado do direito privado e o postulado do direito público), ao passo que os objetos dessa experiência são atos que, enquanto efeitos do uso externo do livre-arbítrio, podem coexistir com o livre-arbítrio dos outros segundo uma lei universal.

e princípios, embora não sejam suscetíveis de construção matemática (tal como ocorre na ciência da natureza), podem ser realizados *a priori* no domínio sensível da práxis humana pela razão pura. Assim, só como ciência é possível um sistema doutrinal de leis éticas, cuja divisão "só concerne aos deveres de virtude", que são múltiplos, porque o respeito pela lei em geral (ética ou jurídica) imposto pelo imperativo categórico (lei da razão prática pura e da autonomia da vontade) funda apenas a obrigação de virtude (*obligatio ethica*), que é única, mas a disposição moral de representar máximas universalizáveis como fins objetivamente necessários - imposta pelo princípio supremo da doutrina da virtude enquanto lei da autocracia do livre-arbítrio -, funda o dever de virtude (*officium ethicum s. virtutis*), cujo número varia conforme a diversidade de conteúdo das máximas universalizáveis. Por conseguinte, diz Kant, "a ciência (*Wissenschaft*) deste modo de obrigação que não tem em conta uma legislação externa possível é ela mesma ética, considerada segundo o seu princípio formal" (*MS-TL*, A 55). Também a doutrina do direito (*Rechtslehre*), isto é, "o conjunto das leis para as quais é possível uma legislação exterior" (*MS-RL* A 31) comporta, segundo Kant, um tratamento científico. De maneira análoga, mas independentemente de uma legislação interna possível, a ciência do direito (*Rechtswissenschaft, juris scientia*) é "o conhecimento sistemático do direito natural (*jus naturae*)" (*Ibidem*), isto é, que procura determinar se o que as leis positivas prescrevem é justo (*recht*) e, portanto, encontrar "o critério geral através do qual possam ser reconhecidos o justo (*Recht*) e o injusto (*Unrecht*) (*iustum et iniustum*" (*Op. Cit.*, A 32).

À GUIZA DE CONCLUSÃO

Uma incômoda dificuldade na metafísica kantiana dos costumes concerne à distinção entre deveres de virtude e deveres de justiça (jurídicos). Segundo Kant, estes, os "officia júris", são "deveres para os quais é possível uma legislação exterior", ao passo que aqueles, os "officia virtutis, seu ethica", são "deveres para os quais uma tal legislação não é possível" (MS-TL, A, B 47). Isso quer dizer que os deveres jurídicos podem ser prescritos tanto por uma legislação externa quanto por uma legislação interna, mas que os deveres de virtude se restringem a esta última. Ou seja, "a legislação ética é aquela que não pode ser exterior (os deveres, em todo caso, podem também ser exteriores); a jurídica, aquela que pode também ser exterior" (MS, RL, A, B 17). Uma legislação interna, isto é, ética, é aquela que faz da ação um dever e da idéia do dever um motivo suficiente de determinação da vontade, dispondo sobre o exercício tanto externo quanto interno do livre arbítrio, para o qual as próprias máximas universalizáveis são fins objetivamente necessários (isto é, que são ao mesmo tempo deveres). Nesse sentido, ela abarca também os deveres jurídicos (cfe. MS-RL, A, B 6, 7 e 15). Já a legislação jurídica tem em comum com a ética a prescrição de ações objetivamente necessárias, isto é, deveres, mas, diferentemente dela, deixa que a vontade se determine também por outros motivos que não a simples idéia do dever (Cfe. MS, RL, A, B 14, 15). Por isso, a legislação jurídica dispõe apenas sobre os atos externos de livre-arbítrio, independentemente dos motivos que levaram o agente a praticá-los e dos fins que eventualmente este poderia ter

em vista. Por outras palavras, os deveres jurídicos coincidem com as próprias ações prescritas por máximas universalizáveis⁸⁶ enquanto os de virtude, com a intenção de praticá-las, referindo-se, respectivamente, à necessidade objetiva (*Notwendigkeit*), que faz da ação um dever, e à necessidade subjetiva (*Nötigung*), que faz da pura e simples idéia de dever um motivo, por si só suficiente, de determinação do arbítrio, ambos os deveres, porém, pertencentes à obrigação (*Verbindlichkeit*) que o imperativo categórico impõe incondicionalmente a todo ser racional finito dotado de vontade e, portanto, decorrente de leis da liberdade ou morais (Cfe. MS-R1, A, B 6).

Uma explicação que parece esclarecer suficientemente bem essa distinção encontra-se na passagem A 8 de **MS**, segundo a qual todo dever, quer de virtude quer de justiça, corresponde a "um direito considerado como capacidade [*Befugnis*] (*facultas moralis generatim*)", a saber, a capacidade de a razão prática pura, mediante a lei moral, fundar uma obrigação (*Verbindlichkeit*) pela qual se faça obedecer, embora não necessariamente como capacidade

⁸⁶ Por isso, a doutrina do direito tem a ver apenas com "a condição formal da liberdade externa (pela concordância consigo mesma, quando sua máxima for feita uma lei geral), isto é, com direito de agir (*zu tun*)" (MS, A 4). Este legitima a faculdade de obrigar moralmente os outros a abster-se de me impedir, de qualquer forma que seja, a praticar ações conformes ao dever, isto é, prescritas por máximas universalizáveis, já que tal impedimento à minha liberdade externa se constitui numa injustiça. Nesse sentido, é justa qualquer ação que pode coexistir com o uso externo do livre-arbítrio de todos, isto é, conforme ao dever e, portanto, prescrita por uma máxima universalizável, sendo o dever de justiça algo negativo, a saber, o dever a que sou moralmente obrigado pelo arbítrio de outro de não praticar ações que se constituam num obstáculo à nossa (de todos) liberdade externa.

(moralmente possível) de um arbítrio coagir (*zwingen*) um outro para "fazer ceder o obstáculo à liberdade" (Dout. Direito, pg. 47), caso em que, diz Kant, se trataria apenas de um dever jurídico, ao qual corresponde, portanto, uma coerção externa (*äusserer Zwang*).

Uma vez que a todo dever corresponde um direito, isto é, um poder de impô-lo, faltando a coerção externa, resta uma coerção interna (*Selbst-zwang*) exercida pela lei moral sobre o livre-arbítrio. No caso dos homens, "entes naturais dotados de razão", "que, todavia, são bastante não santos para que o prazer possa dispo-los a transgredir a lei moral" (MS, A 1), aquela auto-coerção não só torna possível que máximas universalizáveis determinem formalmente o arbítrio, dispondo-o, mediante o sentimento moral, a praticar o dever por dever, mas também impõe-lhe um fim necessário enquanto matéria, isto é, um fim que é ao mesmo tempo um dever, denominado por Kant dever de virtude. Este, portanto, se refere à necessidade de adotar, por parte apenas⁸⁷ de seres racionais finitos e não santos como o homem, as próprias máximas universalizáveis como fins em si mesmos, para os quais cada ação moralmente

⁸⁷ Da mesma forma que seres racionais infinitos, como Deus, não podem ser moralmente obrigados, também " para seres santos finitos (que não podem de nenhum modo buscar a violação do dever) não há nenhuma doutrina da virtude, mas somente doutrina dos costumes, sendo esta última uma autonomia da razão prática, na medida em que a primeira é uma autocracia da mesma, isto é, contém a consciência - se bem que não imediatamente percebida, mas retamente concluída do imperativo categórico moral - da capacidade de tornar-se mestre de suas inclinações que resistem à lei: de modo que a moralidade humana em seu mais alto estágio não pode ser nada mais que virtude; se ela fosse totalmente pura (livre por completo de todos os motivos estranhos ao dever) seria personificada poeticamente como um ideal (de que se deve aproximar continuamente) sob o nome de sábio" (MS-TL A 8).

boa é um meio e um exemplo concreto. Assim, dever em geral é toda ação prescrita por uma máxima que, por estar em conformidade ao que manda a lei moral, é suscetível de universalização, mas dever de virtude é o respeito que a lei moral infunde sobre o sentimento, mediante a pura representação da forma das máximas universalizáveis, conjugado com a firme intenção (virtude) de adotar estas últimas como objeto necessário do arbítrio e, como isso, fazer frente aos "antagonistas do sentimento moral em nós" (MS, A 3) , isto é, aos fins a que o homem é induzido pelos "impulsos da natureza (*Antriebe der Natur*)" (*Ibidem*).

Ora, por mais esclarecedora que seja, essa distinção kantiana parece ser apenas nominal, não assegurando, desse modo, a possibilidade mesma dos objetos definidos, já que, por ela, qualquer máxima universalizável cuja adoção se constitui num dever de virtude pode ser tomada por um dever jurídico, não obstante este exclua o interesse (a consciência) moral.

Creio, porém, que tal dificuldade é de fato só em aparência, sendo, talvez, uma conseqüência do estilo barroco (eu diria até pictórico ou não linear, para usar uma categoria de Wölfflin) da parte expositiva da filosofia kantiana, que, para preservar a precisão, o rigor e a profundidade da análise (parte resolutiva), sem sacrificar a clareza e a organização sistemática da apresentação dos resultados, acaba no fim das contas por embaçar os limites conceituais.

Um exame mais acurado do problema desfaz essa impressão. Tanto a justiça quanto a virtude se reduzem ao conceito de dever (*Pflicht*), e este significa a ação a que uma pessoa se vê obrigada e, portanto, "a matéria da obrigação (*Verbindlichkeit*)" (MS-RL, A, B 21). Como esta, segundo

Kant, é "a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão" (*Op.Cit.*, A, B 20), todo dever é uma ação prescrita por uma máxima que, em conformidade com a lei moral, é suscetível de universalização e, por conseguinte, pode se converter em lei prática. Nesse sentido, toda ação objetivamente necessária é um ato de livre-arbítrio que, considerado formalmente, isto é, tomado em si mesmo, se constitui não só num dever mas também num dever de justiça (caso em que o ato de livre-arbítrio do agente funda, ao mesmo tempo, uma obrigação para os demais de não impedi-lo de agir).

Contudo, este mesmo ato de livre-arbítrio, ou a máxima universalizável que lhe corresponde, não pode ser dito ainda um dever de virtude, porque a este pertence "ainda a matéria (um objeto do livre-arbítrio), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo é representado na ação como um fim objetivamente necessário, isto é, como um dever para os homens (*MS*, A 4). Neste caso, a ação objetivamente necessária (o dever enquanto matéria da obrigação para qualquer agente racional finito) também o é subjetivamente, no sentido, já indicado acima, de a idéia de dever ser um motivo suficiente por si só de determinação de uma arbitrio livre que, como tal, tem por matéria (fim)⁸⁸ a própria máxima universalizável na qual se

⁸⁸ Por definição, todo ato do arbitrio se dirige a um fim (cfe. pg. 192 desta tese), pois "o fim é um objeto do arbitrio (de um ser racional), pela representação do qual o arbitrio é determinado a uma ação para produzir este objeto" (*MS*, A 4). No caso de um arbitrio livre, isto é, coagido internamente pela lei moral (a agir sempre por respeito à idéia de dever), ele é um fim objetivamente necessário, isto é, incondicionado e, por conseguinte, não pode, por sua vez, servir de meio para um outro. Um fim desse tipo só pode se constituir num dever, isto é, o arbitrio do homem só pode ser obrigado livremente a adota-lo, por uma

funda a necessidade objetiva da ação. Por isso, um dever de virtude (o dever enquanto matéria do livre-arbítrio humano) significa para Kant que a decisão inamovível de adotar⁸⁹ uma máxima universalizável já determinada (e não apenas eventualmente praticar o que, como dever, tal máxima ordena) se constitui ela própria num dever. Como o dever de adotar uma máxima do dever equivale a uma ação interna (escolha livre) do agente subjetivamente necessária, o dever de virtude pressupõe a coerção do arbítrio humano pela razão prática pura (auto-coerção), no sentido de a necessidade objetiva (o dever enquanto ação a ser realizada e matéria da obrigação) fundar uma necessidade subjetiva, caso em que a lei moral se apresenta como um princípio de determinação suficiente por si só para motivar (*nötigen, treiben*) o arbítrio humano a praticar o dever pelo dever e a forçá-lo (*zwingen*) a adotar, como matéria, a máxima universalizável correspondente, isto é, a representa-la como um fim objetivamente necessário.⁹⁰

coerção interna exercida pela própria razão prática pura (por auto-coerção).

⁸⁹ Decisão essa cujo fundamento transcendental é o princípio supremo da doutrina da virtude

⁹⁰ Aqui podemos entender o significado preciso da doutrina kantiana do "Faktum da razão" (KpV, A 81), segundo a qual a lei moral, entendida como "uma lei da causalidade da liberdade" e "da possibilidade de uma natureza supra-sensível" (KpV, A 82) bem como "de uma causalidade da razão pura" (KpV, A 83), é dada à consciência como uma proposição sintética a priori apoditicamente certa (*apodiktisch gewis*). Este Faktum é tanto um efeito sensível (*sinnlich Wirkung*) do imperativo categórico sobre o arbítrio (o sentimento moral) quanto um feito (*Tat*) da atividade sintética de uma razão pura efetivamente prática. Ou seja, "Faktum" corresponde exatamente à expressão "Tat", que, como um dos conceitos moral-práticos comuns a ambas às partes da *Metafísica dos costumes* (MS, A 19), significa "uma ação na medida em que se encontra sob uma lei da

O dever formalmente considerado é uma ação objetivamente necessária e, portanto, um fim em si mesmo (matéria da obrigação), cuja condição de possibilidade é o princípio (*Grundsatz*) de universalização imposto pela lei moral, como critério de avaliação das máximas, a qualquer ser racional dotado de vontade e finito. Este, como vimos, se vê obrigado pela lei moral de duas maneiras: 1) a verificar se dada máxima é ou não universalizável (tarefa puramente discursiva para a qual bastam a razão especulativa e o princípio de não contradição); 2) a praticar o dever por respeito apenas à pura idéia do dever (o que requer uma coerção sobre a vontade pela razão pura, algo possível apenas no domínio sensível do sentimento moral). Uma máxima universalizável determinada, por sua vez, é a matéria obrigatória do livre-arbítrio humano já motivado pelo dever, ou seja, um fim objetivamente necessário pela representação do qual esse arbítrio é determinado à ação para realizá-lo. A lei moral, agora sob o nome de princípio supremo da doutrina da virtude (pois se impõe especificamente sobre a vontade de seres racionais finitos e não santos)⁹¹, coage o arbítrio a

obrigação e, por conseguinte, também na medida em que o sujeito nela é considerado segundo a liberdade de seu arbítrio" (MS, A 22). Tal feito (Tat) da razão prática pura enquanto fundamento da adoção, pelo livre-arbítrio humano, de máximas universalizáveis determinadas exprime-se pelo princípio supremo da doutrina da virtude.

⁹¹ Esse princípio (*Grundsatz*), que, segundo Kant, só comporta "uma dedução a partir da razão prática pura" (MS-TL, A 30) é um princípio de determinação das máximas na medida em que estas "envolvem sempre um fim" (*Ibidem*), a saber, a ação que elas prescrevem. Como "a razão não pode ordenar (*gebieten*) nenhum fim, a não ser que ao mesmo tempo o proclame como dever" (*Ibidem*), o princípio supremo da virtude faz de máximas universalizáveis determinadas (máximas do dever) matéria de leis éticas, isto é, um fim da razão prática pura, o qual, desse modo, também "pode

representar (e, por conseguinte, a adotar) cada máxima universalizável como um fim objetivamente necessário, isto é, impõe-lhe deveres de virtude, tornando-o capaz de resistir aos fins subjetivos decorrentes da condição empírica do homem e, nesse sentido, exercer pleno domínio sobre si (autocracia). Assim, ações conformes máximas universalizáveis são exemplos do uso externo do livre-arbítrio (de um legítimo poder sobre o arbítrio dos outros) e, portanto, de deveres de justiça, ao passo que ações cuja motivação é o sentimento de respeito perante à idéia do dever e que, ao mesmo tempo, adotam máximas universalizáveis determinadas são exemplos do uso interno do livre-arbítrio (de poder sobre si mesmo) e, portanto, de deveres de virtude.

Sob esse ponto de vista, a intenção moral, a que se reduz toda a diversidade de deveres de virtude, é uma disposição firme (Gesinnung) de agir sempre em cada situação empírica particular tendo em vista máximas universalizáveis determinadas⁹², ou seja, a própria personalidade, a qual -

ser fim" "na relação do homem consigo e com os outros" (*Ibidem*). Daí por que a moralidade (*Sittlichkeit*) abarca a legalidade (*Gesetzmässigkeit*), isto é, "a conformidade de uma ação com a lei do dever" (*MS-RL*, A, B 26) com a qual a máxima daquela ação também tem que se conformar, o que é propriamente a moralidade.

⁹² A perfeição dessa disposição na alma humana caracteriza o próprio ideal de santidade, por força do qual cada ação em si livre, isto é, cada ação particular conforme e praticada por respeito à idéia de dever, pode ser concebida como um meio de realização da máxima universalizável que a prescreve, fim absoluto de um arbítrio livre. Esquemáticamente: se considero a máxima universalizável como um meio e a ação livre prescrita por ela como um fim em si mesmo, temos um dever enquanto matéria da obrigação (e até um dever de justiça se tomado negativamente, isto é, como uma ação de cuja prática ninguém pode ser impedido); mas se, ao contrário, considero a ação livre como um meio e a máxima universalizável que a prescreve como um fim em si mesmo, temos um dever de virtude,

como assinalamos no quarto capítulo - é a consolidação, possível apenas pela educação, do sentimento moral, isto é, de uma mera propensão (*Anlage*) ou receptividade, engendrada pela lei moral, para o prazer e dor perante a pura idéia do dever. Em suma, o dever de justiça coincide indiretamente⁹³ com a ação livre externa, que só pode ser objetivamente determinada por uma máxima universalizável, ao passo que o dever de virtude se reduz à ação livre interna, que subjetivamente determina o arbítrio a adotar tal máxima como um fim em si e assim realiza-la agindo externamente sempre motivado pela lei moral.

Dito isso, fica fácil entender por que deveres de virtude como o da beneficência e da gratidão (que, como vimos, são deveres da filantropia) podem ser deveres de direito quando são considerados apenas em cada ato externo particular que os exemplifica independentemente das condições subjetivas sob as quais o agente foi levado a praticá-los, pois neste caso seria uma inegável injustiça impedir que se pratiquem atos que contribuam para o bem estar dos demais (por exemplo, ceder o que é meu a outrem por pensar que tal objeto lhe será mais útil do que a mim) ou que se reconheça um benefício obtido esforçando-se para que aquele que nos

porque, neste caso, quem livremente adota uma máxima universalizável determinada como um fim objetivamente necessário tem que querer (intenção, ação interna) realiza-la sob quaisquer condições empíricas.

⁹³ Digo indiretamente porque o dever de justiça não é, propriamente falando, o dever (ação livre) fundado pela universalidade da máxima (por exemplo, de não fazer promessas vãs), mas a concordância do arbítrio de cada um com a liberdade externa do arbítrio de todos, isto é, o dever de respeitar o direito de cada um agir em conformidade com máximas universalizáveis (por exemplo, de não causar danos à liberdade externa de outrem agindo de má-fé).

auxiliou não venha no futuro se arrepender de sua benevolência (por exemplo, retribuindo-lhe o favor). Inversamente, é injusto querer obrigar uma pessoa a abrir mão de seus interesses egoístas em prol do bem-estar material ou moral dos demais ou então empunhar o cetro da justiça, arrogando-se o direito de corrigir (e não apenas censurar)⁹⁴ atos que consideramos injustos, vale dizer, querer impor externamente fins que são ao mesmo tempo deveres, tal como ocorre hoje com o popularizado ideal marxista de justiça social. Portanto, é também uma injustiça incluir numa legislação exterior leis puramente éticas, isto é, que enunciam deveres de virtude, tais como os deveres de virtude para com os outros, pois, neste caso, seríamos submetidos a uma coerção externa que anularia, ou pelo menos impossibilitaria a apreciação de, todo valor moral do agente que praticasse um desses deveres de virtude, de modo que qualquer ação pública moralizante, segundo Kant, é já um obstáculo à moralidade.

⁹⁴ Pois se trata aqui mais de desejo de vingança, ou ódio à injustiça sofrida, do que sentimento de justiça ou ódio à injustiça como tal (*Anthr.*, A 233-234).

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry E 1982: *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, Kant-Studien, 73. Jahrgang, pp. 271-290, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

_____ 1996: *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University, Cambridge.

ALMEIDA, Guido de 1998: *Kant e o "facto da razão": cognitivismo ou decisionismo moral?*, Studia kantiana, vol I, n° 1, pp. 53-81.

_____ 1999: *Crítica, Dedução e Facto da Razão*, Analytica, vol. 4, n° 1, pp. 85-108, Rio de Janeiro.

ARISTÓTELES 1983: *Ethique a Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Vrin, Paris

AUBANQUE, Pierre 1981: *El problema Del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Taurus Ediciones, S.A., Madrid.

BECK, Lewis White 1967: *A commentary on Kant's critique of practical reason*, Chicago University, Chicago.

BENTON, R. J. 1980: *Kant's Categories of Practical Reason as Such*, *Kant-Studien*, 71 Jahrgang, pp. 181-201, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

BOBBIO, Norberto 1997: *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, trad. Alfredo Fait, 4ª edição, Editora Universidade de Brasília, Brasília.

DAVID-MENARD, Monique 1996: *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenbor*, trad. De Heloísa B. S. Rocha, Ed. 34, S. Paulo.

DELBOS, Victor 1969: *La philosophie pratique de Kant*, P.U.F., Paris.

GOYARD-FABRE, Simone 1975: *Kant et le probleme de droit*, J. VRIN, Paris.

GREGOR, Mary J. 1992: *Kant's Conception of 'Metaphysic of Morals'*, in *Immanuel Kant Critical Assessments*, Edited by Ruth F. Chadwick, vol III *Kant's Moral e Political Philosophy*, Routledge, London.

HEATH, Sir Thomas L. 1956: *The Thirteen Books of Euclid's Elements: Introduction and Commentary*, Vol. I, Dover Publications, Inc., New York.

HEIDEGGER, Martin 1930: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe 31, Klostermann, Frankfurt a/M.

_____ 1954: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, México.

_____ *Língua de tradição e língua técnica*, 1ª ed., trad. Mario Botas, Passagens, Lisboa.

HENRICH, Dieter 1973: *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in Prauss, pp. 223-254.

HÖFFE, Otfried 1998: *O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito"*, *Studia Kantiana*, Vol. I, nº 1, pp. 203-236.

HUDSON, Hud 1991: *Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions*, *Kant-Studien*, 82. Jahrgang, pp. 179-196, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

HUME, David 1978: *A Treatise of Human Nature*, ed. Py L.A. Selby-Bigge, Clarendon, Oxford.

_____ 1995: *Uma investigação sobre os princípios da moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, Ed. da Unicamp, Campinas.

JR. GIACÓIA, Oswaldo 1998: *Reflexões sobre a noção de mal radical*, *Studia Kantiana*, Vol. I, n° 1, pp. 183-202.

KANT, Immanuel 1983: *Werke in zehn Bände*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,.

_____ 1951: *Critica de la razón práctica*, trad. de Manuel Garcia Morente, Librería " El Ateneo" Editorial, Buenos Aires.

_____ 1961: *Philosophical Correspondence 1759-99*, Ed. and Transl. By Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, Chicago.

_____ 1983a: *Crítica da razão pura*, trad. de Valério Rohden e Udo. B. Moosburger, Coleção Os pensadores, Abril S. A.. Cultural, S. Paulo.

- _____ 1983b: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. de Paulo Quintela, Coleção Os pensadores, Abril S. A.. Cultural, S. Paulo.
- _____ 1986: *História universal de um ponto de vista cosmopolita*, trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, Brasiliense, São Paulo.
- _____ 1993: *Conflito das faculdades*, trad. Artur Moral, Edições 70, Lisboa.
- _____ 1997: *Lectures on Ethics*, translated by Peter Heath, Cambridge University Press, New York.
- KERSTING, Wolfgang** 1984: *Wohlgeordnete Freiheit - Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Quellen und Studien zur Philosophie, Band 20, Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- KRÜGER, Gerhard** 1961: *Critique et morale chez Kant - Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, traduit par M. Regnier, Beauchesne et ses fils, Paris.

LOPARIC, Zeljko 1992: "A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano" in ROHDEN, V. (org.) *200 anos da Crítica da faculdade do juízo*, pp. 50-64, Instituto Goethe, Porto Alegre.

_____ 1998: *Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão*, in FELIPE, Sônia T. (org.), pp73 85, 1998.

_____ 1999: *O fato da razão: uma interpretação semântica*, *Analytica*, vol. 4, n° 1, pp 13-56, Rio de Janeiro, 1999 .

_____ 2000 *A semântica transcendental de Kant*. Coleção CLE, vol. 29, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - Unicamp, Campinas.

_____ 2003: *O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*, Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas, Campinas, disponível em http://www.cle.unicamp.br/kant_campinas/textos/indtext.html

MACBEATH, A. Murray 1973: *Kant on Moral Feeling*, *Kant-Studien*, 64. Jahrgang, pp. 283-314, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

MÜLLER, Marcos Lutz 1998: *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores*, Studia Kantiana, vol. I, n° 1, pp. 101-150.

OLIVEIRA, Marcos Alberto de 2000: *Razão problematizante e investigação científica na metafísica kantiana da natureza*, Dissertação de Mestrado, Unicamp, Campinas.

PARRET, Herman 1991: "La teoría kantiana del afecto y la tonalidad afectiva del texto kantiano" *in* Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant, comp. David Sobrevilla, Goethe-Institut, Lima.

POLYA, G. 1978: *A arte de resolver problemas*, trad. Heitor Lisboa de Araújo, Interciência, Rio de Janeiro.

POTTER, Nelson *Kant on Ends that are at the Same Time Duties*, *in* Immanuel Kant Critical Assessments, Edited by Ruth F. Chadwick, vol III Kant's Moral e Political Philosophy, Routledge, London.

PROCLUS 1970: *A Commentary on The First Book of Euclid's Elements*, Translated by Glenn R. Morrow, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

PURVIANCE, Suzan 1998: *The Facticity of Kant's Fact of Reason*, Manuscripto, pp. 45-65, CLE/UNICAMP, Campinas.

RAWLS, John 1980: *Kantian constructivism in moral in The Journal of Philosophy*, v. 77.

_____ 1992: *Themes in Kant's Moral Philosophy in Immanuel Kant Critical Assessments*, Edited by Ruth F. Chadwick, vol III *Kant's Moral e Political Philosophy*, Routledge, London.

REATH, Andrews 1989: *Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the influence of Inclination*, *Kant-Studien*, 80. Jahrgang, pp.285-302, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

ROHDEN, Valério 1981: *Interesse da razão e liberdade*, Ática, S. Paulo.

SCHOPENHAUER, Arthur 2001: *Sobre o fundamento da moral*, 2ª edição, trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola, Martins Fontes, S. Paulo.

TERRA, Ricardo R. 1995: *A política tensa: Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant*, Ed. Iluminuras, S. Paulo.

1998: *A arquetônica da filosofia prática kantiana*, *Studia Kantiana*, Vol. I, n° 1, pp. 291-306.

WÖLFFLIN, Heinrich 1989: *Conceitos fundamentais da história da arte - o problema da evolução dos estilos na arte mais recente*, 2ª ed., Trad. João Azenha Jr., Ed. Martins Fontes, São Paulo.

ZIGANO, Marco Antônio 1989: *Razão e História em Kant*, Brasiliense, S. Paulo.