

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

SOLANGE DE MORAES DEJEANNE

**A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL NO
LIMITE DA RAZÃO EM KANT**

Prof. Dr. Christian V. Hamm

Orientador

Porto Alegre
2008

SOLANGE DE MORAES DEJEANNE

**A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL NO LIMITE DA RAZÃO
EM KANT**

Tese apresentada como requisito para
a obtenção do grau de Doutor em
Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Programa de Pós-graduação em
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Christian V. Hamm

Porto Alegre
2008

SOLANGE DE MORAES DEJEANNE

**A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL NO LIMITE DA RAZÃO
EM KANT**

Tese apresentada como requisito para
a obtenção do grau de Doutor em
Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Programa de Pós-graduação em
Filosofia

Aprovada em _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm – UFSM

Prof. Dr. Hans Christian Klotz – UFSM

Prof. Dr. Eduardo Luft – PUCRS

Prof. Dr. Thadeu Weber – PUCRS

Prof. Dr. Ricardo Terra – USP

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Christian Hamm, pelo estímulo e orientação do meu trabalho desde a elaboração do projeto de tese; pela disponibilidade, atenção e paciência; pela franqueza na condução do trabalho.

À coordenação e professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUC-RS, especialmente pela oportunidade de fazer parte deste Programa sob a orientação do professor Christian Hamm.

Ao Centro Universitário Franciscano de Santa Maria – UNIFRA, pelo apoio institucional para a minha qualificação profissional.

À Capes, pela bolsa de estudos sem a qual este trabalho não seria possível.

Ao meu esposo, pela compreensão e pelo apoio na adequação do trabalho às normas da ABNT.

RESUMO

A tese da fundamentação da moral no “limite da razão” em Kant apóia-se principalmente em três argumentos: na concepção dos *noumena* como conceito-limite e respectiva determinação dos limites da razão pelo uso especulativo-regulativo das idéias transcendentais; na defesa da liberdade prática; e na doutrina kantiana do Facto da Razão. Para o desenvolvimento da argumentação, exploram-se conceitos presentes no pensamento crítico que aparentemente não são submetidos a qualquer crítica, mas que, segundo Kant, constituem a própria “natureza” da razão humana, tais como o de “necessidade” e “interesse” da razão. Defende-se a integração destes elementos “dinâmicos” da razão na discussão de argumentos centrais do pensamento kantiano não só no intuito de contribuir para uma melhor compreensão da proposta kantiana de uma fundamentação racional da moralidade, mas, principalmente, para chegar a um “bom termo” acerca da “unidade da razão”, tendo em vista que a justificação de um princípio moral puro exige tal unidade. Enfatiza-se a posição de Kant de que a determinação dos limites do conhecimento só pode realizar-se por algo externo ao próprio campo da experiência possível, isto é, por idéias transcendentais, idéias necessárias da razão, e que justamente, na determinação dos limites do conhecimento, a razão “vê ao redor de si” um “espaço vazio” no qual “as idéias morais encontram um lugar fora do campo da especulação”. Examina-se este “lugar vazio”, único lugar que as idéias morais podem ocupar, que se mostra como fator responsável tanto pela “fragilidade” quanto pela força dos argumentos de Kant em prol de um princípio prático puro, e, principalmente, pela coerência do pensamento kantiano no seu todo. A fragilidade dos argumentos morais mostra-se na medida em que, com eles, Kant tem de justificar um princípio sem qualquer recurso externo ao próprio princípio, e a força destes mesmos argumentos manifesta-se no fato de serem constituídos de tal modo que “mostram” a moral na sua “essência”.

Palavras-chave: Natureza da razão. Idéias transcendentais. Limites da razão. Lei moral. Liberdade prática. Facto da razão.

ABSTRACT

The thesis of the foundation of morality at the “boundaries of reason” in Kant is essentially grounded upon three principles: initially, the conception of *noumena* as a limit-concept and its respective determination of reason’s boundaries through the speculative-regulatory use of transcendental ideas; secondly, the defense of practical freedom; and, finally, Kant’s doctrine of the Fact of Reason. In order to develop argumentation which supports such thesis it is examined concepts presented throughout the critical thinking which apparently do not undergo any criticism, but which, according to Kant, constitute the own “nature” of the human reason, such as “necessity” and “interest” of reason. It is defended the integration of these “dynamic” elements of reason in the discussion of central arguments of the Kant thinking not only to contribute to a better understanding of the Kant proposal of a rational foundation of morality, but also sets a “good term” concerning the “unity of reason”, having in mind that a moral principle demands such unity. It is emphasized Kant’s view according to which the determination of knowledge limits can only be grasped by something external to the very field of possible experience, that is, by transcendental ideas, necessary ideas of reason, and that in the determination of the limits of knowledge reason “sees around itself” an “empty space” in which “the moral ideas find a place out of the speculating field”. This “empty space” is examined, it is the only place where the moral ideas can occupy, that shows itself as a factor responsible not only for the “fragility” but also for the strength of Kant’s view in favor of a pure practical principle, and, specially, for the coherence of the entirety of Kant’s thinking. The fragility of moral arguments is shown as Kant has to justify a principle without any external resource to the very principle, and the strength of these very arguments is manifest in the fact that they are constituted in such a way as to “show” morality in its “essence”.

Key words: Nature of reason. Transcendental ideas. Boundaries of reason. Moral law. Practical freedom. Fact of reason.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	8
1 A NATUREZA DA RAZÃO SEGUNDO KANT.....	16
1.1 O DESTINO DA RAZÃO	16
1.2 INTERESSE E NECESSIDADE DA RAZÃO.....	19
1.3 O USO DA RAZÃO.....	23
1.3.1 Fundamentação e delimitação do conhecimento.....	23
1.3.2 <i>Phaenomena e noumena</i>	29
1.3.2.1 O conceito dos <i>noumena</i>	32
1.3.2.2 <i>Noumenon</i> em sentido negativo e positivo.....	35
1.3.2.2.1 <i>Noumenon</i> como conceito-limite.....	37
1.3.3 Conceitos puros do entendimento e conceitos puros (idéias) da razão.....	40
1.3.3.1 Uso regulativo e constitutivo das idéias.....	44
1.3.4 Os limites da razão e sua determinação.....	47
2 A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES E O “LIMITE EXTREMO DE TODA A FILOSOFIA PRÁTICA”	52
2.1 SOBRE OS CRITÉRIOS DE MORALIDADE: NECESSIDADE E UNIVERSALIDADE E A FONTE DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE.....	52
2.2 COMO É POSSÍVEL UM IMPERATIVO CATEGÓRICO?.....	57
2.3 SOBRE A AUTONOMIA DA VONTADE.....	66
2.4 DIFICULDADES DA TERCEIRA SECÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO.....	71

2.5 SOBRE O “MUNDO INTELIGÍVEL”: O “PONTO DE VISTA” DE NOSSA NATUREZA RACIONAL.....	82
2.6 A LIBERDADE PRÁTICA NO LIMITE DA RAZÃO E O LIMITE EXTREMO DE TODA A FILOSOFIA PRÁTICA.....	90
3 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NO LIMITE DA RAZÃO.....	94
3.1 RAZÃO TEÓRICA, RAZÃO ESPECULATIVA E RAZÃO PRÁTICA E A IDÉIA DE SUA UNIDADE.....	94
3.2 SOBRE A DEDUÇÃO DA LEI MORAL.....	102
3.2.1 Considerações gerais sobre a “dedução transcendental”.....	102
3.2.2 A <i>defesa da liberdade – o argumento da Fundamentação da metafísica dos costumes</i>	110
3.2.2.1 A transição do argumento da <i>Fundamentação</i> para o argumento da segunda <i>Crítica</i>	118
3.2.3 A doutrina do “Facto da Razão” – o argumento da <i>Crítica da razão prática</i>	119
3.2.3.1 O único facto da razão pura.....	122
3.2.3.2 Algumas posições acerca do Facto da Razão.....	125
3.2.3.3 Do <i>móbil</i> da razão pura prática.....	133
CONCLUSÃO.....	136
BIBLIOGRAFIA.....	140

INTRODUÇÃO

Em uma época em que a Linguagem predomina no circuito da Filosofia e a dimensão pragmática da linguagem, a comunicação, o *Discurso*, são reivindicados como *condição última* para uma Ética responsável, tendo em vista todos os que sofrem as conseqüências das ações dos homens, em uma época em que o *Outro* e a *Intersubjetividade* são palavras de ordem nas propostas Ético-filosóficas, em uma época, enfim, em que a Filosofia Transcendental parece ter sido superada, seja como inadequada, seja como insuficiente para dar conta das exigências deste novo tempo, ao propormos uma tese sobre a fundamentação da moral no limite da razão em Kant, a primeira pergunta que se pode esperar é sobre a pertinência do tema. Ainda que Kant seja não apenas um clássico da filosofia, mas um dos pensadores mais influentes da modernidade, sua proposta de uma fundamentação transcendental da moralidade há tempos foi posta sob suspeita. Então, o que, afinal, uma tese sobre uma fundamentação puramente racional da moralidade pode trazer de relevante para a investigação moral-filosófica na atualidade, e para a investigação filosófica em geral?

Sem entrarmos no mérito das críticas e “transformações” que a filosofia transcendental sofreu nas últimas décadas, podemos notar que muitas leituras sobre o pensamento de Kant foram influenciadas pela recepção negativa que tiveram alguns de seus textos, especialmente os de filosofia prática. Basta a leitura de “poucas linhas” de Hegel, Schopenhauer ou Nietzsche, só para citar alguns nomes de influência no cenário filosófico-acadêmico (e cultural em geral), para notarmos críticas radicais ao pensamento kantiano. Ainda podemos observar que, em alguma medida, estes críticos serviram como “fonte de conhecimento” e, por isso, de pré-conceito acerca do pensamento de Kant. Mas, curiosamente, há os que assimilaram as críticas da primeira geração de filósofos pós-kantianos e que, apesar disso, integraram em seu próprio pensamento elementos centrais da Filosofia Crítica. É o caso de Habermas, por exemplo, que parece concordar com algumas objeções de Hegel (de *formalismo* e *universalismo abstrato*) à fórmula do princípio moral proposta por Kant e, contudo, agrega à Ética do Discurso um “Princípio U” (princípio da universalização).

Com efeito, a partir do início do século XX, o universalismo volta ao centro da discussão filosófica contemporânea¹. Mas, embora o kantismo seja considerado uma das principais tendências no pensamento moral, jurídico, antropológico e filosófico-político contemporâneo², o pensamento de Kant, não raro, é apresentado com pré-juízos, ou seja, a partir de apreciação alheia (de supostas “autoridades”), mesmo por pensadores simpáticos à sua filosofia. No caso específico da ética, nota-se uma espécie de dissociação entre o critério da universalização de máximas, expresso na fórmula do imperativo categórico, e a “condição de possibilidade” deste critério de universalização de máximas morais - a autonomia da vontade. O imperativo categórico proposto por Kant como dever moral não se esgota na mera fórmula de um critério de universalização de máximas, ele depende da capacidade de auto-legislação da razão sem a qual, segundo Kant, fracassa toda e qualquer tentativa de justificar um dever moral. Por isso dissociar o imperativo categórico, como critério de universalização de máximas morais, de todas as condições que lhe conferem *status* de princípio moral é fazer caricatura do pensamento ético kantiano; já outra coisa, menos caricata, é discordar dos “fundamentos” deste princípio. No entanto, é preciso, pelo menos, considerá-los. Esta é a perspectiva que adotamos neste trabalho.

Ao examinarmos a “condição de possibilidade” que Kant apresenta como fundamento para o imperativo categórico, notamos que, neste princípio da razão, Kant representa uma *atitude* que expressa a *pessoa* de cada indivíduo dotado de razão e vontade. Notamos ainda tratar-se de uma atitude que, longe de ser tomada com intenções egoístas, de “modo solipsista”, só pode ser assumida tendo em vista a *dignidade* de todo e qualquer ser racional. Assim, mais do que nunca encontramos razões para buscar na fonte kantiana “motivo” para pensarmos e tratarmos o “outro” (e nós mesmos) com *respeito*. Não é o caso de defender qualquer “superioridade” da ética kantiana em relação a qualquer outra proposta ético-filosófica, especialmente em relação às teorias contemporâneas. Pelo contrário, o trabalho procura explicitar as bases transcendentais sobre as quais, segundo Kant, tem de repousar um princípio ético fundamental universalmente válido, que é formal, sim, mas nem por isso vazio de conteúdo. Para explicitar a fundamentação

¹ Esta é uma informação obtida do artigo de Osvaldo Guariglia, “Universalismo y particularismo en la ética contemporânea”. In: ROHDEN, V. (Coord.) *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

² Cf. Guariglia, op. cit., p. 42.

transcendental do princípio supremo da moralidade, fez-se necessária uma análise da proposta kantiana de fundamentação da ética a partir do horizonte da “Crítica da razão pura”. Todavia, tal análise não é proposta tanto em vista de críticas externas ao sistema kantiano, mas principalmente como uma tentativa de amenizar as dificuldades internas da proposta kantiana de uma fundamentação racional da moralidade. Com efeito, além de críticas externas ao pensamento moral kantiano (algumas das quais, quem sabe, provocadas pelo enfado de textos tão densos) sua fundamentação de um princípio prático puro sofre com dificuldades intrínsecas ao próprio sistema crítico. Uma destas dificuldades é a introdução aparentemente arbitrária do último dos elementos que compõem a “constelação” de argumentos que dá forma (e sustentação) ao princípio supremo da moralidade, a saber, a figura do facto da razão. Contudo, por mais estranha que seja a doutrina do facto da razão em relação à (suposta) necessidade de uma dedução do princípio moral e que, por isso, se possa ter uma posição crítica em relação a esta doutrina apresentada na segunda *Crítica*, não se pode ignorar que esta é a “última palavra” de Kant com respeito à questão da fundamentação do princípio moral supremo.

O problema da fundamentação da moral em Kant apresenta-se inicialmente como a tarefa de justificar a *validade objetiva* do imperativo categórico como princípio moral supremo, como proposição prática sintética *a priori*. E, na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, o problema da fundamentação da moral em Kant mostra-se em toda sua profundidade como a questão acerca da *possibilidade* e *realidade* da liberdade da vontade. Claro é que a questão da possibilidade da liberdade não é novidade neste contexto, mas é na *Fundamentação* que Kant formula, pela primeira vez, a lei, segundo a qual a liberdade (da vontade) pode ser considerada uma espécie de causalidade (transcendental) em sentido *positivo*, a saber, a lei moral, sob (a fórmula d) o princípio da autonomia.

Contudo, a argumentação desenvolvida na *Fundamentação* pode ser considerada tanto insuficiente no que diz respeito à própria fundamentação do imperativo categórico, quanto incompatível com os resultados da *Crítica da razão pura*. Kant reivindica aí a *dedução* do imperativo categórico, mas tal dedução nem de longe se parece com a dedução dos conceitos puros do entendimento. A dedução do imperativo categórico pretendida por Kant se comparada à dedução transcendental das categorias é insuficiente para garantir a *realidade* objetiva de um princípio prático. Por outro lado, se considerada como exitosa a dedução do

imperativo categórico a partir da mera pressuposição da liberdade transcendental como *causalidade* da vontade, única condição sob a qual tal imperativo se deixa pensar, a proposta kantiana de justificação de um princípio prático pode ser entendida como uma infração dos limites da própria razão. É, pois, compreensível que a proposta kantiana de fundamentação de um princípio moral, necessário e universalmente válido, não tenha tido uma recepção favorável dos contemporâneos de Kant, conforme nos sugere a leitura do *Prefácio* da segunda *Crítica*.

Três anos após a publicação da *Fundamentação*, Kant define a lei moral como um “facto da razão pura” que por si se impõe à consciência humana sem precisar de qualquer “prova dedutiva”. Com isso, Kant provoca ainda mais perplexidade nos seus leitores. Entre outras dificuldades, a posição de Kant na segunda *Crítica* com respeito à justificação do imperativo categórico parece contradizer sua reivindicação da *Fundamentação*. Com efeito, a diferença na formulação dos argumentos apresentados por Kant nestes textos têm sido a tônica da maioria dos leitores e principais intérpretes de Kant. Dieter Henrich, por exemplo, aponta para o “contraste direto entre as formulações da *Fundamentação* e as da *Crítica*: a primeira reivindica uma dedução moral; a segunda a exclui”³. Este contraste (real ou aparente) é responsável pelas principais divergências entre os estudiosos da ética kantiana e, porque não dizer, da Filosofia Crítica em geral. H. Allison, diante de argumentos (ou apenas formulações) tão distintos como os apresentados por Kant na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão prática*, considera razoável admitir que Kant teria reconhecido a falha do argumento na *Fundamentação* III e que este reconhecimento teria conduzido-o à doutrina do “facto da razão” na segunda *Crítica*⁴. Já Guido de Almeida nota que “[o] abandono da dedução pelo apelo ao ‘facto da razão’ não satisfaz a maioria dos leitores de Kant, mesmo simpáticos à nova doutrina”⁵.

³ Dieter Henrich, “The Deduction of the Moral Law: the Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*”, p. 329.

⁴ “Although the issue is controversial, I think it reasonable to assume that Kant’s recognition of the failure of the argument in *Groundwork* III led to the adoption of the second approach in the *Critique of Practical Reason*” (de estabelecer a lei moral e inferior desta a realidade da liberdade). Henry Allison, “Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*”, in E. Förster, *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford: Stanford University Press, 1989, pp.115-16.

⁵ Guido de Almeida, “Crítica, Dedução e Facto da Razão”, *Analytica*, vol. 1, n. 4, 1999, p. 60. Dentre os que não se convenceram com a doutrina do facto da razão, só para citar um dos primeiros críticos da ética de Kant e, especificamente, de sua proposta de fundamentação do princípio supremo da moralidade, encontra-se Schopenhauer. Este filósofo escolhe apenas o texto da *Fundamentação da*

Mas, não obstante as diferentes e até contrastantes formulações de Kant na *Fundamentação* III e na *Crítica da razão prática*, e a difícil conciliação dos argumentos apresentados nestes textos com os requisitos da primeira *Crítica*, especialmente no que diz respeito à (não) dedução do imperativo categórico, é possível contornar os problemas daí resultantes para alcançarmos bom termo na solução kantiana do problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade. Trata-se de ressaltar não as diferenças, mas um denominador comum entre o argumento pelo qual Kant propõe uma fundamentação dedutiva do imperativo categórico e a doutrina do “facto da razão”, sem considerar esta um mero substituto (recurso desesperado de Kant) para o (suposto) fracasso daquele. Nota-se que, nesta “atitude conciliatória”, assumida na tese em questão, está implícita uma tomada de posição em relação ao conceito central da filosofia transcendental, qual seja, o de “dedução transcendental”. É possível defendermos que há de fato no argumento que Kant apresenta na **Terceira Secção** da *Fundamentação* uma dedução do imperativo categórico se considerarmos que Kant entende por “dedução” não apenas um “processo de inferência”, no caso do imperativo categórico desde o conceito de liberdade, mas a explicitação das condições sob as quais determinado princípio pode ser considerado objetivamente válido. Kant tem, em relação ao princípio supremo da moralidade, o mesmo desafio que teve em relação aos conceitos puros do entendimento: *provar* sua validade objetiva. Mas, os recursos para executar esta nova tarefa não são os mesmos, pior, são mais escassos. Kant precisa adequar seus argumentos à especificidade do tema em questão, e, além disso, precisa respeitar os limites da razão. Assim, a “defesa da liberdade”, que, segundo ele, é a única condição sob a qual podemos conceber um princípio prático puro, pode ser entendida como uma espécie de dedução do imperativo categórico. Isso explica porque podemos recorrer à letra do texto de Kant e defender com ele o êxito de sua proposta de apresentar uma dedução para o

metafísica dos costumes como fio condutor de sua leitura da ética de Kant, pois considera que na *Crítica da razão prática* já pode ser notada certa influência prejudicial da idade de Kant sobre este trabalho. E mesmo assim, mesmo fazendo uma leitura parcial da Filosofia Prática kantiana, Schopenhauer acusa Kant de “*petitio principii*”, de pressupor a existência de leis morais no início de sua investigação e de, no fim, apresentar tal suposição como a mais profunda fundamentação de todo o sistema da razão prática pura. Para Schopenhauer Kant não teria distinguido o princípio moral supremo de sua fundamentação propriamente dita. Cf. A. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. E depois de Schopenhauer muitas críticas mais, provavelmente inspiradas na leitura do próprio Schopenhauer, quando não na de Hegel, eventualmente mais do que na leitura dos próprios textos de Kant, foram dirigidas ao sistema kantiano da razão prática pura.

princípio da moralidade na *Fundamentação*. O simples fato de Kant referir-se à “exatidão desta dedução” pode não ser argumento, mas as razões pelas quais ele diz que tal dedução é exata parecem ter alguma força argumentativa, e merecem alguma atenção. Mas, nota-se que o caráter desta dedução é muito diferente do que tem a dedução das categorias. Neste caso, podemos supor que a ambigüidade do termo “dedução” pode ser fonte de incompreensão do argumento kantiano; e que quando, na *Crítica da razão prática*, Kant afirma que a lei moral não pode ser deduzida, nem precisa de uma dedução ele talvez estivesse usando “dedução” no sentido empregado para a dedução das categorias. Assim, mais do que ressaltar um denominador comum entre o que seria uma fundamentação dedutiva do princípio moral e a concepção da lei moral como um facto da razão, nota-se o caráter complementar entre a doutrina do facto da razão e a defesa da liberdade como o único *tipo* de dedução possível de um princípio prático puro.

É notável já na *Fundamentação* o reconhecimento de Kant de que ele não pode *explicar* como é possível um imperativo categórico. E é igualmente notável, que, para Kant, a impossibilidade de explicar como é possível um imperativo categórico não significa que ele tenha falhado em seu argumento neste contexto. Por isso, é difícil concordar com a posição de Allison de que Kant teria sido conduzido à doutrina do facto da razão em virtude da falha de seu argumento com respeito à dedução do imperativo categórico. Kant reconhece a impossibilidade de explicar como é possível uma *lei* prática da razão, e enfatiza que isto não é “nenhum defeito da (nossa) dedução do princípio da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral [...]”⁶. Se Kant defendesse a possibilidade de *explicar* como é possível um imperativo categórico, o que equivaleria a uma dedução *stricto sensu* do princípio moral, aí ele estaria ultrapassando os limites da razão e contrariando os resultados da investigação transcendental. Mas, se Kant não pode explicar como é possível uma lei prática da razão pura, sob pena de provocar a ruína do sistema crítico, ele tampouco pode abrir mão de um princípio moral *a priori*, e apenas como tal objetivo, necessário e universalmente válido, sob pena do desmoronamento da própria moralidade. Ora, é exatamente esta **imposição** da moralidade como lei, embora careça de uma prova ostensiva, e que já aparece na **Terceira Secção** da *Fundamentação* que Kant

⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 128.

afirma (e confirma) com a doutrina do facto da razão. O facto da razão pode ser entendido como um passo coerente e criticamente ponderado no processo de fundamentação da moralidade se considerarmos a reivindicação de Kant de que o princípio moral, cuja essência é a própria liberdade, é o “fecho de abóbada de todo edifício de um sistema da razão pura”.

Em geral, a literatura secundária vê no facto da razão uma figura argumentativa da razão prática com “função prática”, isto é, apenas a serviço da fundamentação do imperativo categórico. Mas tal figura precisa preencher uma condição para desempenhar sua função. Essa função é garantir a unidade da razão (teórica e prática). Kant é explícito quanto à necessidade da unidade da razão para que uma crítica da razão prática possa ser concluída. E o facto da razão é o elemento que permite a Kant afirmar que “há uma razão prática pura”, o que pressupõe, ou estabelece (dependendo de como se lê Kant) a unidade da razão. Então, ao contrário de leituras que vêem o facto da razão como um recurso arbitrário, um “substituto” com “ar dogmático” para o suposto fracasso na tentativa de dedução da lei moral, e, antes de tudo, incoerente com a proposta do pensamento crítico, nota-se que este elemento encontra um “lugar seguro” descoberto pela crítica e que abriga a lei moral das “intempéries”. Para encontramos este lugar, é preciso reconstruir os passos da argumentação de Kant que o levam ao “limite da razão”, pois é neste “terreno aplainado” pela Crítica que repousa o princípio supremo da moralidade, concebido com um princípio da razão pura, um facto da razão.

Já não resta dúvida de que a compreensão da solução dada por Kant ao problema da fundamentação da moral implica uma perspectiva mais abrangente, uma perspectiva que, por assim dizer, transcende os limites da própria moral pura e nos remete para a filosofia transcendental propriamente dita⁷. Isto não significa, porém, que a própria solução dada por Kant ao problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade transcende os limites do *sistema da razão prática pura*, haja vista que, para Kant, tal sistema subsiste por si próprio (cf. CRPr A 14). Conforme Kant, a fundamentação do princípio da moralidade implica “apenas” uma crítica da razão prática a partir da qual se possa mostrar que a razão prática é pura e que determina imediatamente a vontade, independentemente das inclinações da sensibilidade. Mas, este uso prático da razão pura pressupõe a *determinação* de um

⁷ Entendida aqui no sentido indicado por Kant na Introdução da primeira *Crítica* como “filosofia da razão pura simplesmente especulativa” (A15/B29).

“espaço vazio” na própria razão pura, ou seja, de um espaço que a razão especulativa reconhece, mas que não pode preencher com o uso simplesmente teórico da razão. É o próprio Kant quem nos adverte de que o sistema da razão prática pura é desenvolvido *a partir* de um ponto de vista que precisa ser maximamente explicitado sob pena do próprio sistema da razão prática não subsistir. A este respeito, é notável que, na **Segunda Edição** da *Crítica da razão pura*, Kant define a crítica à metafísica especulativa “como meio para dar lugar a uma metafísica prática”, fazendo mais claro seu encaminhamento para um sistema da razão pura prática subsistente por si, no qual a doutrina do facto da razão ocupa um lugar e desempenha uma função (literalmente) fundamental.

Por isso, não obstante a vastíssima literatura já existente sobre o pensamento de Kant em geral, e de sua Ética em particular, a insistência de Kant com o caráter e, notadamente, com a *coerência sistemática* de toda sua filosofia nos faz pensar em um *conceito central*, no “limite da razão”, como uma noção para a qual convergem as soluções dadas por Kant aos diferentes problemas levantados no conjunto da Filosofia Crítica, tanto na Filosofia Teórica quanto na Filosofia Prática, pelo menos no que diz respeito aos princípios fundamentais da razão pura, e que, ao que parece, não foi ainda suficientemente explorada. E embora seja antigo o debate sobre o tema proposto, com a tese da fundamentação da moral *no limite* da razão, pretende-se oferecer uma contribuição significativa à discussão. O princípio supremo da moral *situado* no “limite da razão”. Esse limite, definido por Kant especialmente no § 57 dos *Prolegômenos*, permite-nos também percebermos mais claramente a coerência da argumentação de Kant no que diz respeito às (aparentemente) diferentes soluções para o problema da fundamentação do princípio da moralidade como elas aparecem (respectivamente) na *Fundamentação III* e na *Analítica da Crítica da razão prática*. A concepção Kantiana dos limites da razão mostra que a razão teórica tanto admite um uso empírico constitutivo quanto um uso especulativo regulativo, ambos legítimos e coexistindo justamente no *limite da razão*. E a concepção kantiana da lei moral como um fato da razão mostra que a razão também comporta um uso prático puro que se apóia exatamente na determinação (teórica) do limite da razão, que repousa no “lugar vazio” deixado pela razão teórica, no “terreno aplainado” pela Crítica.

1 A NATUREZA DA RAZÃO SEGUNDO KANT

1.1 O DESTINO DA RAZÃO

Na primeira frase do **Prefácio da Primeira Edição** da *Crítica da razão pura*, lemos que “[a] razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades”⁸. Nesta assertiva de Kant, duas palavras chamam a atenção do leitor, quais sejam: “destino” e “natureza” da razão. Como entender que a razão tenha o *destino* de se ver atormentada por questões que lhe são impostas pela sua *natureza* às quais, contudo, ela não pode dar resposta? A julgarmos pela própria *Crítica*, não pode ser tese de Kant que as questões que se impõem à razão não possam por ela ser resolvidas. Então, ao considerar o destino da razão de se ver atormentada por questões que não pode resolver, Kant só pode estar referindo-se ao período que o precede na história da filosofia e, precisamente, na história da metafísica. É isto, pelo menos, o que ele parece sugerir na **Introdução** da *Crítica* em que afirma que é “o destino corrente da razão humana, na especulação, concluir o seu edifício tão cedo quanto possível e só depois examinar se ele possui bons fundamentos” (A 5/B 9). Esta “precocidade” na conclusão do “edifício da razão humana” explicaria por que, no tempo de Kant, a *Metafísica* havia sido transformada num “teatro de disputas infundáveis” (cf. CRP, A VIII).

Contudo, Kant considera mesmo que as questões da metafísica tradicional, tais como Deus, a liberdade e a imortalidade, impõem-se à razão pela sua própria natureza como problemas inevitáveis da razão pura. Mas, à diferença dos racionalistas dogmáticos, Kant reconhece que o entendimento humano não pode resolver estes problemas simplesmente reivindicando o conhecimentos dos “objetos” correspondentes. E por isso Kant critica o proceder *dogmático* da metafísica em relação a estas questões. A proposta de Kant, então, é verificar o *status* da

⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Goulbenkian, AVII. As próximas referências à *Crítica da razão pura* serão indicadas no próprio texto pela sigla CRP ou simplesmente pelas letras A e/ou B para indicar a edição, sempre de acordo com esta tradução.

metafísica, que “embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência” (B 21). E a pergunta que se põe então em relação à metafísica é: “*como é possível a metafísica enquanto disposição natural? Ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral?*” (B 22). Parece bastante claro que o “destino” da Crítica é impedir que a razão continue sendo atormentada num “determinado domínio dos seus conhecimentos”. A tese fundamental de Kant a este respeito é que, sendo a razão humana a própria fonte dos problemas que a ela se impõem, a ela cabe também a solução de todos estes (seus) problemas.

Mas a questão não é tão simples. Pois, se, *por um lado*, como afirmamos, não é tese de Kant que a razão tem o destino de se ver atormentada por certas questões inevitáveis que (aparentemente) não são solucionáveis, justamente porque a Crítica da razão é empreendida com o propósito de esclarecer a verdadeira fonte da metafísica, e de mostrar a fonte dos erros cometidos pelos dogmáticos com respeito aos “objetos” da metafísica, *por outro lado*, Kant considera que a razão humana é vítima de uma “ilusão necessária”, que, mesmo depois de distinguirmos o *uso legítimo* do *uso nulo* da razão, esta se vê na contingência de tomar por *objetivamente válidos* princípios subjetivos que são necessários para satisfazer a *necessidade* da razão mas não para determinar qualquer objeto que seja. Ou, mesmo querendo resolver os problemas em questão, e mostrar de modo satisfatório que não há possibilidade de resolver tais questões, Kant admite que a razão humana é *naturalmente* dialética. Embora estas considerações sejam triviais, elas são importantes porque nos ajudam a situar o projeto crítico-transcendental no seu conjunto. Além do mais, elas podem contribuir para evitar mal entendidos na leitura de Kant, especialmente com respeito ao “lugar” e à “função” de um substrato inteligível que, segundo ele, subsiste como fundamento de todo conhecimento da experiência possível.

Sem entrarmos aqui no mérito de críticas dirigidas à distinção de Kant dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* que dá sustentação a todo seu

pensamento, críticas que aqui são apenas conjecturadas e não explicitadas, como admitir, *por exemplo*, um elemento pré-racional num sistema no qual a própria razão reconhece seus limites? Como apontar questões às quais a razão não pode dar resposta num sistema que enfrenta os problemas impostos à razão justamente por serem problemas criados pela própria razão e cuja solução, por isso, não pode ultrapassar as possibilidades da própria racionalidade?⁹ Como, enfim, conceber que a razão se impõe problemas que ela mesma não pode abranger como instância solucionadora? Não é o caso aqui de defender o pensamento de Kant a qualquer preço; trata-se de uma leitura favorável ao projeto crítico que procura mostrar, mais do que as dificuldades e (supostas) inconsistências no pensamento de Kant, a profundidade e coerência de um projeto filosófico que procura integrar de modo harmonioso princípios do uso teórico e do uso prático da razão.

Esta leitura inevitavelmente passa por considerações de elementos assistemáticos presentes no pensamento crítico, tais como o “interesse” e a “necessidade” da razão, elementos estes que nos permitem uma caracterização da “natureza da razão” segundo Kant. Uma vez considerada a natureza da razão, na sua necessidade e interesse(s), Kant examina o alcance e os limites da razão como faculdade cognitiva, distinguindo o uso legítimo do uso ilegítimo da razão. O resultado deste exame crítico da razão é que é preciso considerar a razão como uma única faculdade, que comporta diferentes usos, mesmo com propósito teórico (enquanto os conceitos do entendimento estão aptos para um uso empírico *constitutivo*, a razão tem idéias necessárias, mas que admitem apenas um uso *regulativo*). Pois, mesmo que a Razão em seu uso teórico fique satisfeita com o resultado disciplinar da *Crítica*, ela (a razão) não encontra ainda a *paz* tão desejada. É preciso então verificar se, no uso prático (puro), a razão encontra finalmente satisfação completa de seu interesse (arquitetônico).

⁹ Sobre isto ver CRP, “Dos problemas transcendentais da razão pura na medida em que devem absolutamente poder ser resolvidos” (A 476/B 504 ss). Para Kant “a filosofia transcendental, entre todo o conhecimento especulativo, tem a particularidade de nenhuma questão respeitante a um objeto dado à razão pura, ser insolúvel para essa mesma razão humana e nenhum pretexto de ignorância inevitável e de insondável profundidade do problema pode desligar-nos da obrigação de lhe darmos plena e cabal resposta, porque esse mesmo conceito, que nos coloca na posição de interrogar, deverá também habilitar-nos a responder perfeitamente a essa questão, visto que o objeto (...) não se encontra fora do conceito” (A 477/B 505).

1.2 INTERESSE E NECESSIDADE DA RAZÃO

Com sua Crítica da razão, o interesse de Kant se dirige preferencialmente aos objetos da metafísica tradicional, o que pode ser percebido em várias passagens da primeira *Crítica*. No início da terceira subdivisão da **Introdução** da *Crítica*, por exemplo, lê-se:

O que é mais significativo ainda [do que as precedentes considerações] é o fato de certos conhecimentos saírem do campo de todas as experiências possíveis e, mediante conceitos, aos quais a experiência não pode apresentar objeto correspondente, aparentarem estender os nossos juízos para além de todos os limites da experiência. É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos (CRP, A 2-3/B 6).

Este interesse de Kant baseia-se no que ele considera ser o(s) interesse(s) da própria razão, conforme podemos observar com certa facilidade na própria Crítica, especialmente na **Dialética Transcendental**¹⁰. E essa observação, de que uma Crítica da razão se desenvolve em última instância com base em um **interesse** da própria razão em “conhecimentos” “que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção” (CRP, A 3/B 6), por sua vez, merece atenção e exige esclarecimento.

Segundo Kant, “[a] razão humana é, por natureza, arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (CRP, A 474/B 502). Isto significa que o *primeiro* interesse da razão é *arquitetônico*. O interesse arquitetônico da razão exige uma unidade racional pura *a priori*. Mas, uma tal unidade pura não se encontra senão nos conceitos da razão, nas idéias transcendentais. Com efeito, considerando o interesse arquitetônico da razão em relação às Antinomias da razão, a recomendação é naturalmente a favor da tese (cf. A 475/B 503). E, embora a razão apresente um *interesse especulativo* pelo lado da tese, Kant observa que o interesse especulativo da razão é, por assim dizer, melhor servido pelo empirismo:

¹⁰ Cf a respeito *Terceira Secção* do Capítulo II, Livro Segundo da Dialética: “Do interesse da razão neste conflito consigo própria” (A 462-476/B 490-504).

“o empirismo oferece ao interesse especulativo da razão vantagens bem aliciantes e que ultrapassam, grandemente, os que pode prometer o doutor dogmático das idéias da razão” (A 468/B 496). O princípio da *totalidade* da série de condições dos *phaenomena* (da experiência possível) que a razão teórica admite (em vista de seu interesse sistemático) é apenas um princípio regulativo, subjetivamente necessário mas objetivamente insuficiente como fundamento de um sistema. Contudo, se, *por um lado*, o uso teórico empírico da razão não faz *jus* ao interesse arquitetônico da razão, *por outro*, Kant reconhece “do lado da tese” das Antinomias um certo “interesse prático a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse” (A 466/B 494). Ora, o que na primeira *Crítica* aparece mais claramente como interesse da razão (interesse arquitetônico, que compreende os interesses teórico e prático), alguns anos mais tarde Kant trata não apenas como *interesse*, mas como *necessidade* da razão.

A “necessidade da razão” e o tipo de satisfação legitimamente permitida (criticamente estabelecida) desta necessidade é tema central no opúsculo “*Que significa orientar-se no pensamento?*”, uma resposta ao conflito Mendelssohn X Jacobi. O resultado da investigação crítica acerca do alcance e dos limites da razão é, num *primeiro plano*, negativo, ou, como o próprio Kant o reconhece, *disciplinar*. É negativo porque, contra todas as expectativas dos racionalistas, Kant mostra que o único uso legítimo dos conceitos puros do entendimento do ponto de vista do *uso teórico* da razão é o (uso) empírico. Ou seja, o conhecimento de objetos só é possível no campo da experiência possível, sempre condicionada por condições sensíveis (*a priori* e empíricas). E quanto à razão, “a elevada pretensão do seu (da razão) poder especulativo, sobretudo o seu aspecto puramente imperativo (por demonstração), deve certamente rejeitar-se e, na medida em que é especulativa, nada mais se lhe deve deixar do que a função de purificar o conceito da razão comum das contradições e de defender as máximas de uma sã razão contra os seus próprios ataques sofisticos” ¹¹. Mas, nesta fala de Kant, já é possível vislumbrarmos que o resultado disciplinar aparentemente desfavorável ao interesse arquitetônico da razão mostra-se, afinal, como altamente favorável à razão, que só então pode encontrar a verdadeira fonte das questões que se lhe impõe naturalmente, e às quais ela não pode dar nenhuma resposta como faculdade do conhecimento.

¹¹ KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”, pp. 40-41.

Seguindo o raciocínio de Kant, sem entrarmos aqui no mérito do “conceito da razão comum”, podemos perguntar por que é preciso “defender as máximas de uma *sã razão* contra ataques sofisticos”? É preciso reconhecer aqui que outro *interesse* que não o meramente especulativo anima a razão nesta tarefa. Mais do que isso, Kant fala não apenas de interesse, mas de *necessidade* da razão. E é apenas com base nesta necessidade da razão que, segundo Kant, podemos pressupor e admitir algo que a razão com fundamentos objetivos não pode pretender saber¹². Isto não significa que o princípio moral não tenha uma fundamentação objetiva, mas apenas que é outro tipo de **saber**.

A “necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras: *primeiro*, no seu uso *teórico* e, em *segundo lugar*, no seu uso *prático*”. A necessidade da razão no seu uso teórico “é somente condicionada”. Não precisamos reconstruir toda argumentação de Kant sobre este tema da necessidade da razão no seu uso teórico para chegarmos ao ponto que fundamentalmente interessa aqui, e que é também o mais relevante segundo o pensamento de Kant. “Muito mais importante é a necessidade da razão no seu uso *prático*, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se *queremos* julgar, mas porque *devemos julgar*”¹³. É preciso notar nesta frase de Kant num texto de 1786, apenas um ano após a publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, toda complexidade do sistema da razão prática pura. Nesta frase, Kant contempla o conteúdo da *Fundamentação* no que diz respeito à busca e fixação do princípio supremo da moralidade (como imperativo categórico), e antecipa o conteúdo da **Dialética da razão prática pura** da segunda *Crítica*. Kant enfatiza a *separação* da lei moral como princípio absolutamente incondicionado, e, portanto, independente de qualquer fundamento teológico, e, ao mesmo tempo, o vínculo entre a lei moral e o postulado (da existência) de Deus (como satisfação da *necessidade* da razão). Segundo o autor,

O puro uso *prático* da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas todas elas conduzem à idéia do *sumo bem* [...] A razão necessita, pois, de admitir um tal bem supremo dependente e, em vista disso, uma inteligência suprema como sumo bem independente: não é, claro está, para daí derivar o aspecto obrigatório das leis morais ou os motivos para o seu cumprimento (...); mas apenas para dar realidade objetiva ao conceito de bem supremo (*Orientar-se*, p. 46).

¹² Id., lb., pp.43.

¹³ Id., lb., p. 46.

Mas, mesmo que a razão tenha necessidade de admitir uma inteligência suprema para dar realidade ao conceito de bem supremo, ela (a razão) precisa *orientar-se* por um princípio subjetivo, isto é, uma máxima, e não, pelo contrário, por um princípio objetivo. E isto pela imposição dos *limites* da própria razão. A restrição da razão como faculdade cognitiva ao âmbito da experiência possível e, apesar disso, a *necessidade* (Bedürfnis) da razão em relação ao incondicionado, fazem com que a razão possa valer-se apenas de princípios subjetivos para *orientar-se no pensamento*: “quando uma necessidade real e, de fato, em si mesma inerente à razão torna necessário o juízo e, no entanto, a carência do saber nos limita em relação aos elementos requeridos para o juízo, então, torna-se necessária uma máxima¹⁴ segundo a qual pronunciamos o nosso juízo; pois a razão quer ser pacificada” (*Orientar-se*, A 310). Segundo Kant, “[...] é uma exigência necessária da razão (e, enquanto houver homens, existirá sempre) *pressupor*, mas não demonstrar a existência de um ser supremo”. E como esta necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras, no seu uso teórico e no seu uso prático, relativamente ao uso teórico da razão Kant a designa como hipótese racional, mas relativamente ao propósito prático da razão chama-a **postulado** da razão: “não como se fosse um discernimento que satisfaria todas as exigências lógicas em relação à certeza, mas porque semelhante assentimento (pois, no homem, tudo se julga bem apenas no aspecto moral) não é inferior em grau a nenhum saber, embora seja totalmente distinto do saber quanto à natureza” (*Orientar-se*, A 320). Embora o pensamento crítico pareça ancorado em elementos assistemáticos, e não submetidos à própria crítica, como “necessidade” e “interesse” da razão, estes elementos, segundo Kant, definem a própria “natureza” da razão. E estes mesmos elementos são desvelados, explicitados, pela própria crítica, como constitutivos da razão. E o argumento privilegiado para a explicitação destes elementos é o da delimitação clara dos limites da razão (pura).

¹⁴ Sobre a concepção kantiana de máximas como “princípios subjetivos” que não está restrito ao uso prático da razão, ou seja, como princípios não só do querer mas do próprio pensar ver CRP.....

1.3 O USO DA RAZÃO

1.3.1 Fundamentação e delimitação do conhecimento

Na **Analítica Transcendental** da primeira *Crítica*, o esforço de Kant se mostra, alinhado ao “juízo amadurecido da época”, de condenar todas as “presunções infundadas da razão”. Mas, aí encontramos também seu esforço para encontrar uma resposta satisfatória à acusação dos empiristas (Hume) contra certas pretensões da razão que Kant reconhece *legítimas* ao *entendimento* puro. É especialmente com a dedução transcendental das categorias que Kant apresenta o pensamento crítico como uma “terceira via” entre o empirismo/ceticismo e o racionalismo dogmático, tendo em vista certas questões que a razão não pode evitar, embora não possa dar-lhes uma resposta satisfatória – pelo menos com *propósito teórico*, conforme adverte Kant já no **Prefácio** da *Crítica*. Com o argumento da dedução das categorias, Kant não mostra apenas os fundamentos, mas também os limites de todo conhecimento possível, e aponta para os limites da própria razão. Com a dedução, Kant pretende ter superado tanto o dogmatismo, na medida em que seu argumento resulta na restrição do entendimento a um *uso empírico*, quanto o empirismo, na medida em que mostra que o entendimento puro pode ser *origem* de conceitos *a priori*, que só enquanto tais são necessários e objetivamente válidos. Contra a pretensão dos racionalistas dogmáticos, Kant mostra que os conceitos do entendimento, embora puros, admitem apenas um uso empírico, ou seja, que a *realidade objetiva* de tais conceitos está condicionada às condições sensíveis (formais e materiais) do conhecimento humano, porque o uso empírico dos conceitos é o único que pode ser verificado justamente na medida em que neste (uso) os conceitos são referidos, por meio das intuições puras da sensibilidade, aos objetos de uma experiência possível. Pois, “só na intuição se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e, portanto, validade objetiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma” (CRP, A 239/B 298). Por isso, não obstante as categorias serem, de acordo com a dedução transcendental, conceitos *puros* do entendimento, tais conceitos não admitem, do ponto de vista do uso teórico da razão, qualquer uso legítimo além do empírico. Isso porque a realidade objetiva

destes conceitos implica uma atividade de *síntese* do entendimento, o que apenas pode ser admitido na medida da aplicação dos conceitos puros aos dados da intuição sensível. Assim, na dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, Kant mostra que nenhum uso transcendente das categorias é legítimo. O entendimento, também segundo Kant, a exemplo dos empiristas, é uma faculdade do conhecimento (*stricto sensu*) apenas quando ligada à sensibilidade. Ou seja, a sensibilidade *condiciona* o uso dos conceitos do entendimento enquanto faculdade cognitiva.

Com a dedução transcendental das categorias, Kant mostra que o uso especulativo da razão nunca alcança além dos objetos da experiência possível. Neste aspecto, a dedução das categorias ocupa um lugar central no que pode ser considerado o principal propósito da primeira *Crítica*, que é a determinação do alcance e dos limites da razão pura. É o próprio Kant quem destaca, no Prefácio da Primeira Edição da *Crítica*, o capítulo intitulado *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, ao considerar as investigações apresentadas neste capítulo as mais importantes que ele conhece “para estabelecer os fundamentos da faculdade que designa[mos] por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso” (CRP, A XVI). O principal resultado da dedução das categorias, independentemente da leitura que se faça deste capítulo fundamental da filosofia transcendental, é que o entendimento, com seus conceitos puros e princípios *a priori*, comporta apenas um *uso empírico* e nunca um *uso transcendental* (cf. CRP, A 238/B 297). Várias passagens da *Crítica* podem ser referidas para confirmar este resultado. Mas, mais importante do que simplesmente buscar referências textuais para algo sobre o que já não pode haver dúvida entre os que se dedicam seriamente a compreender o pensamento de Kant, é explicar o que está implicado neste resultado.

Que se possa fazer apenas um uso empírico dos conceitos e princípios *a priori* do entendimento significa que tais conceitos e princípios constituem tão somente as condições (formais) de possibilidade de toda experiência possível (ver A 236-7/B 295-6). Ora, do ponto de vista do pensamento crítico transcendental, os objetos de uma experiência possível podem ser considerados apenas como *phaenomena*, isto é, como eles nos aparecem, ou como nos são dados na intuição sensível. Não é preciso aqui, em virtude do que se propõe, reconstruir toda a argumentação kantiana desenvolvida na **Estética Transcendental**. Mas, é preciso

termos claro o que Kant entende por *phaenomena* enquanto objeto do conhecimento. *Phaenomena*, para Kant, são “objetos dos sentidos”, entes sensíveis, “a maneira como nossos sentidos são afetados por [este] algo desconhecido”. E apesar de Kant distinguir os *phaenomena* das coisas em si, o *phaenomenon* não é simplesmente a *aparência* das *coisas em si* e sim as coisas mesmas *como elas nos aparecem*¹⁵. Por isso, não se pode confundir o *phaenomenon* com mera aparência das coisas. Kant nos adverte a este respeito no § 32 dos *Prolegômenos*. Neste contexto, numa referência implícita a Platão, lemos a consideração de Kant de que “[d]esde os tempos mais remotos da filosofia, os pesquisadores da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis, ou fenômenos (*phaenomena*), que constituem o mundo sensível, seres inteligíveis (*noumena*), que deveriam constituir o mundo inteligível, e, como confundiram fenômeno com aparência [...], atribuíram realidade apenas aos seres inteligíveis”. Nesta passagem, temos um indicativo de como *não entender* a concepção kantiana de *phaenomenon*, e, conseqüentemente, de *noumenon*.

A questão que se impõe, obviamente, na leitura do pensamento crítico, é a da distinção de todas as coisas em geral em *phaenomena* e *noumena*. Como Kant pensa que “quando consideramos os objetos dos sentidos – como é justo – simples *phaenomena*, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não a conhecermos como é constituída em si mesma [...]”¹⁶. Na medida em que Kant acusa a confusão de “fenômeno” com “aparência” podemos considerar que, do ponto de vista da filosofia crítica, os *phaenomena* não são mera ilusão, e sim “aquilo que aparece”. Daí a *realidade empírica* dos mesmos, de acordo com o pensamento crítico. Para Kant, os *phaenomena*, enquanto entes sensíveis, são propriamente os objetos enquanto objetos de uma experiência possível e, como tais, os únicos objetos com *realidade objetiva*, já que sem a intuição empírica não há matéria para o conhecimento. Por conseguinte, Kant nega a realidade dos *noumena* se a realidade de um objeto,

¹⁵ Na sexta seção do Capítulo sobre a “Antinomia da razão pura” (O Idealismo Transcendental Chave da Solução da Dialética Cosmológica) Kant procura estabelecer a diferença entre o idealismo empírico (Berkeley) e seu próprio Idealismo Transcendental. Enquanto, segundo Kant, o idealismo empírico “[...] nega – ou pelo menos julga duvidosa – a existência de seres extensos no espaço e não admite neste ponto nenhuma diferença, suficientemente demonstrável, entre o sonho e a realidade” (CRP, A 491/B 519), “o nosso idealismo transcendental permite que os objetos da intuição externa existam realmente tal como são intuídos no espaço, e todas as mudanças no tempo sejam como o sentido interno as representa” (A 491/B 520).

¹⁶ Kan, I. *Prolegômenos*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. (Coleção Os Pensadores), § 32.

qualquer que ele seja, implica a possibilidade de seu conhecimento (*stricto sensu*). Conforme adverte Kant, não estamos autorizados a “tomar por conceito *determinado* de um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente *indeterminado* de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior a nossa sensibilidade” (B 307). Isto significa que a representação de um objeto em si, produzida pelo entendimento quando dá o nome de fenômeno a um objeto em relação com a nossa sensibilidade não é outra coisa senão (a representação de) um *conceito totalmente indeterminado* de algo em geral, independente de nossa sensibilidade. É preciso, não obstante, reconhecer que esta tese é menos explícita nos textos de Kant do que gostaríamos que fosse, ou talvez até menos explícita do que o próprio Kant gostaria que fosse.

Seja por falta de clareza quanto a sua própria concepção da relação “*phaenomena/noumena*” (pelo menos até sua formulação de 1787), seja apenas pelo uso impreciso da linguagem, Kant afirma, por exemplo, que “[o] entendimento, justamente por admitir *phaenomena*, aceita também a existência das coisas em si mesmas, donde podemos afirmar que a representação [...] de simples seres inteligíveis, não só é admissível como inevitável” (*Prolegômenos*, § 32). Ora, a primeira reação do leitor a estas considerações só pode ser de perplexidade. Pois, a filosofia crítica limita o uso da faculdade cognitiva ao “mundo sensível”, e, ao mesmo tempo, parece pressupor como fundamento deste um “mundo inteligível” não cognoscível. Mas, apesar da linguagem imprecisa e até ambígua de Kant, é oportuno reconhecer que Kant não está admitindo a existência *positiva* de um mundo inteligível quando diz que o entendimento “aceita a existência das coisas em si mesmas”. O que, sim, Kant não ignora é que mesmo sendo o conhecimento humano restrito à experiência possível, a razão humana é de uma *natureza* tal que não se satisfaz apenas com seu *uso* empírico (dirigido a toda experiência possível). Soma-se a isto a própria origem *a priori* das categorias, ou seja, o fato de que tais conceitos subsistem no entendimento independentemente da sensibilidade. Kant nota que há “algo de capcioso com nossos conceitos de entendimento puro, com respeito à atração que exercem para um uso transcendente” (*Proleg.*, § 33). Seja como for, ao conceito de *phaenomena* se contrapõe o conceito de *noumena*, conceito não-contraditório embora indeterminado (e indeterminável do ponto de vista do uso teórico da razão) que Kant chama *problemático* (cf. B 310). E por isso temos, segundo Kant, um entendimento que se estende *problematicamente* para além dos

phaenomena, ainda que não possa ser usado *assertoricamente* para além dos limites impostos pela sensibilidade (A 255/B 310). “O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar *noumena* as coisas em si. Mas, logo, simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido” (A 256/ B 312). Daí que, para Kant, o conceito de um *noumenon* é um *conceito-limite*, pelo qual a razão cerceia a pretensão da sensibilidade (B 311).

Com efeito, diferente do que pensavam os empiristas, Kant observa que, se abstrairmos de toda intuição “[...] resta ainda a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível” (CRP, A 254/B 309). Por conseguinte, “as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados” (A 254/B 309). Ou seja, o entendimento não é restringido *absolutamente* pela sensibilidade, e sim apenas quanto à pretensão do conhecimento de objetos, que é sempre restrito às coisas enquanto objetos da sensibilidade, ou seja, enquanto objetos de uma experiência possível. Mas, a razão tem um “interesse arquetônico” e “necessidade do incondicionado”, e a experiência pura e simplesmente não pode satisfazer este interesse e necessidade da razão. Não obstante este aparente paradoxo da razão, Kant introduz na passagem em que afirma que “nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível”, uma nota “[p]ara evitar alarme precipitado quanto às conseqüências prejudiciais e inquietantes desta proposição” (B 166, nota), especialmente no que diz respeito ao interesse arquetônico da razão. Nesta nota, Kant lembra o seu leitor que

as categorias no *pensamento* não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível; [que elas] têm [ainda] um campo ilimitado e [que] só o *conhecimento* daquilo que pensamos, a determinação do objeto, tem necessidade da intuição; pelo que, na consciência desta última, o pensamento do objeto pode sempre ter ainda conseqüências úteis e verdadeiras, relativamente ao *uso da razão* no sujeito” (B 166, nota).

A observação nesta nota apenas pode ser compreendida plenamente se considerarmos que, com a dedução das categorias, Kant alcança uma dupla finalidade: prevenir o *uso equivocado* dos conceitos puros do entendimento e, ao

mesmo tempo, manter em aberto a possibilidade de outro uso destes conceitos desde que não com propósito teórico – para preparar o terreno para determinar (posteriormente) a verdadeira fonte de toda a metafísica.

Nesta perspectiva, insere-se perfeitamente a doutrina dos *noumena*. Não é o caso que Kant tenha pressuposto, incoerente e incoseqüentemente, um mundo inteligível, um mundo de coisas inteligíveis, supostamente conhecíveis por uma também suposta intuição intelectual. Quanto a isto, apesar de algumas formulações ambíguas, Kant parece bastante seguro de sua posição:

não obstante a independência de nossos conceitos de entendimento puro e princípios de experiência e mesmo o âmbito aparentemente maior de seu uso, todavia, por meio desta nada pode ser pensado fora do campo da experiência, porque nada podem fazer a não ser determinar apenas a forma lógica do juízo em relação a intuições dadas [...], conseqüentemente, todos os *noumena* bem como o conjunto dos mesmos, de um mundo inteligível, nada mais são do que representações de um problema, cujo objeto é possível em si, mas cuja solução, de acordo com a natureza de nosso entendimento, é totalmente impossível, visto não ser nosso entendimento um poder de intuição, mas apenas a conexão de intuições dadas numa experiência [...] (*Proleg.*, § 34).

Kant reconhece os limites do conhecimento e do entendimento enquanto faculdade cognitiva, mas admite, ao mesmo tempo, a existência de um *problema* cuja solução implica o reconhecimento de um outro uso da razão que não o propriamente *constitutivo*.

Kant considera inútil simplesmente querer reprimir, com “advertências a respeito da dificuldade da solução”, as tentativas da razão pura como, por exemplo, pensar não mais a natureza na sua estrutura interna - o que os princípios da experiência nos facultam - mas o próprio *mundo* como um todo, “[...] para a construção do qual não nos podem faltar os materiais, porque uma imaginação fecunda os traz com abundância e, apesar de não confirmados pela experiência, tampouco são desmentidos por ela” (*Prolegômenos*, § 35). A solução de problemas como este, de caráter metafísico, só pode advir, então, do reconhecimento da *natureza dialética* da razão, “revelada” pela crítica da razão pura, “ciência” cujo objeto é distinguir os âmbitos do uso fecundo e do uso nulo da razão, e pela qual Kant enfrenta todos os problemas da razão com perspectiva de solução não cética nem dogmática.

Considerada apenas a teoria do conhecimento no conjunto do pensamento kantiano, temos de reconhecer já os dois modos segundo os quais os objetos

podem ser considerados, a saber, como *phaenomena* e como *noumena* (coisa-em-si). E o que Kant mostra na “Analítica Transcendental” da primeira *Crítica* é que apenas o uso empírico do entendimento, o uso que se refere aos objetos considerados como *phaenomena* pode ser verificado (cf. CRP, A 239/B 298), não obstante a *origem a priori* de todos os conceitos do próprio entendimento. Ou seja, sem intuições empíricas, tais conceitos, conquanto possíveis *a priori*, “não possuem qualquer realidade objetiva, [e] são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações” (A 239/B 298). Considerando que “não podemos *conhecer* nenhum objeto pensado [por meio das categorias] a não ser por intuições”, e que “todas as nossas intuições são sensíveis”; que o conhecimento dos objetos dados na intuição sensível é empírico, e que o conhecimento empírico é a própria experiência, Kant conclui que “*nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível*” (B 165-6). Este é um resultado que, tomado como certo e definitivo, sem dúvida, acaba com as pretensões da metafísica tradicional, do racionalismo dogmático. A Metafísica não pode ser considerada uma ciência no sentido estrito do termo, como já eram na época de Kant ciências constituídas a Matemática e a Física.

1.3.2 *Phaenomena e noumena*

A distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* tal como Kant a concebe na *Crítica* envolve uma complexidade tal que uma melhor compreensão das complicações envolvidas nesta distinção exige-nos considerar, em um só momento, tanto o aspecto *metafísico-epistemológico* em relação aos objetos do conhecimento quanto o aspecto propriamente *metafísico-sistemático* da razão. Estes dois aspectos sob os quais consideramos a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* são sintetizados por Kant em nota do **Prefácio da Segunda Edição** da *Crítica*. Em relação a sua distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumen*, Kant observa que “[a] *análise* do *metafísico* divide o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito diferentes: o das coisas como fenômenos e o das coisas em si [...]” (CRP, B XX). Esta asserção, embora sucinta, descreve bem o conteúdo da **Estética Transcendental** e da **Analítica Transcendental**, contexto em que Kant desenvolve sua epistemologia, investigando

as condições de possibilidade *a priori* de todo conhecimento. Na **Doutrina Transcendental dos Elementos**, Kant *analisa* o alcance do entendimento humano em termos de conhecimento *a priori*, e conclui que só podemos conhecer *a priori* aquilo que nós mesmos pomos nas coisas, ou seja, apenas as condições *formais* de todo conhecimento, que são condições do próprio sujeito do conhecimento. Com isso, Kant desenvolve na parte analítica da *Crítica* sua “metafísica da experiência”, sob a condição de que apenas conhecemos as coisas como elas nos aparecem no espaço e tempo (intuições puras da sensibilidade), isto é, como *phaenomena*. De modo que a analítica do entendimento puro resulta em negativa às pretensões da metafísica geral de conhecer as coisas na sua natureza *em si*. Kant estabelece uma *nova metafísica* com as formas puras do conhecimento, condições subjetivas e, contudo, objetivamente válidas porque condições necessárias e universais de todo conhecimento. Como as condições formais exigem ainda a *condição material* do conhecimento a qual é satisfeita apenas com intuições empíricas, a analítica do entendimento puro resulta na restrição do conhecimento ao âmbito da experiência possível. Mas, se a análise do metafísico divide o conhecimento em dois elementos: o das coisas em si e o das coisas como *phaenomena*, e se a **Analítica Transcendental** mostra que, como objeto de conhecimento, podemos apenas considerar as coisas como *phaenomena*, como objetos da experiência possível, esta mesma analítica do entendimento não dá conta de uma exigência fundamental da razão, qual seja, a do *incondicionado*. E, conquanto não tenha resposta para a tendência natural da razão ao incondicionado, a Analítica Transcendental, por assim dizer, “abre as portas” para a solução desta questão que a razão, segundo Kant, naturalmente se impõe e que não pode resolver com o uso empírico – único uso legítimo - dos conceitos puros do entendimento. Por isso, Kant continua sua nota explicativa para dizer que “[...] [a] dialética reúne-os [o conhecimento das coisas como *phaenomena* e o *conhecimento das condições* deste conhecimento] para os pôr de acordo com a idéia racional e necessária do incondicionado e verifica que essa concordância se obtém unicamente graças a essa distinção a qual é, portanto, verdadeira” (CRP, B XX).

Kant dedica um capítulo inteiro na própria **Analítica** para tratar “Do Princípio da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” (CRP, A 235-6/B 294-5), o que poderia servir para restringirmos a questão ao âmbito da epistemologia. Com efeito, como Kant situa o capítulo sobre *Phaenomena* e

noumena na **Analítica Transcendental**, a tendência do leitor “desavisado” sobre o conteúdo da **Dialética** é pensar que se trata de uma distinção restrita à esfera do entendimento e *necessária em si*, pura e simplesmente, como recurso da filosofia transcendental para explicar a possibilidade dos juízos *teóricos* sintéticos *a priori*. Mas, tal distinção é, por assim dizer, o fio condutor e o eixo central de todo o projeto crítico. Por isso talvez haja quem considere incompleta a argumentação de Kant sobre a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*¹⁷. Pois, quem está familiarizado com o conteúdo da **Dialética Transcendental**, de acordo ou não com Kant, cedo percebe que a distinção entre *phaenomena* e *noumena* é necessária, principalmente, pelo menos do ponto de vista da filosofia crítica, tendo em vista a solução *de todos os problemas da razão pura*; e que a discussão estabelecida por Kant no capítulo aqui em questão apenas pode ser entendida em sua plenitude à luz da argumentação exposta na **Dialética**. Mas isto também não significa que o conteúdo que Kant apresenta no capítulo sobre a “Distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” é incompleto ou semi-crítico, independentemente da época de sua redação¹⁸. É certo que o pensamento de Kant no que diz respeito à distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* apenas pode ser compreendido satisfatoriamente à luz de uma boa leitura da **Dialética Transcendental**. Mas isso não significa, como parece ter pensado Kemp-Smith, que ao findar a **Analítica Transcendental**, precisamente no capítulo sobre *Phaenomena e noumena*, Kant não ofereça mais do que uma mera recapitulação dos resultados (*negativos*) da Analítica¹⁹.

¹⁷ A posição de Kemp Smith (*Commentary to Kant's "Critique of pure reason"*), por exemplo, é de que a localização do capítulo em questão é infeliz porque não dá conta do(s) problema(s) que a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* propõe resolver. Ele considera que dentro dos limites da **Analítica** Kant realmente não poderia fazer mais do que recapitular as conseqüências *negativas* da dedução transcendental e que neste lugar, embora Kant pudesse, a partir da dedução das categorias, justificadamente, afirmar que é o entendimento que limita a sensibilidade, ele não estaria em posição de explicar que o termo entendimento, como empregado, tivesse um significado mais amplo, permitindo a distinção entre entendimento em sentido estrito como a origem das categorias, e um poder mais alto ao qual Kant dá o título de Razão, como origem do conceito do incondicionado (cf. Kemp-Smith, *Commentary*, p. 414).

¹⁸ Kemp Smith afirma que este capítulo precisa ser considerado apenas como semi-crítico, pois trata-se de um escrito que, em comparação (com outros escritos da *Crítica*), foi redigido relativamente cedo por Kant. Como razão para sua afirmação, Kemp Smith nota o fato deste capítulo (pelo menos na **Primeira Edição da Crítica**) ter sido “formulado em termos da doutrina do objeto transcendental”.

¹⁹ Kemp-Smith, na verdade, está parafrazeando uma consideração do próprio Kant quando afirma que o capítulo sobre “*Phaenomena e noumena*” não pode produzir nenhum novo resultado (cf. *A Commentary*, p. 404). Com efeito, em A 236, B 295, Kant sugere que às questões inicialmente levantadas no capítulo aqui em questão já deu suficiente resposta ao longo da Analítica, e que tratar-se-ia agora apenas de “uma revista sumária das soluções dadas” para “reforçar a convicção, reunindo num só ponto os seus momentos” (cf. A 236, B 295). Mas, ao que parece Kemp-Smith

No capítulo aqui referido há uma discussão que, embora possa passar despercebida para alguns, Kant não poderia ter situado em outro lugar da *Crítica*, justamente porque diz respeito à “passagem” da **Analítica** para a **Dialética Transcendental** da razão pura: trata-se do problema do(s) limite(s) da razão. E, embora este problema transcenda as fronteiras da teoria do conhecimento, e precise ser tomado sob o aspecto crítico-sistemático²⁰ para que o conceito de *noumena* possa ser compreendido como uma *tarefa vinculada à limitação da nossa sensibilidade*, como reivindica Kant, ele não pode ser tratado independentemente da delimitação do conhecimento humano. Assim, apenas na medida em que compreendemos que o Entendimento oferece as condições *a priori* de possibilidade de todo o conhecimento é que podemos compreender que a limitação da nossa sensibilidade não é uma tarefa de competência do Entendimento pura e simplesmente, e sim da Razão, o que, razão sejadada a Kemp Smith, Kant não pôde mostrar simplesmente nos limites da **Analítica**. E o problema do(s) limite(s) da razão, não simplesmente dos limites do conhecimento, faz com que, no capítulo sobre *Phaenomena* e *noumena*, haja, por assim dizer, uma *sobreposição* de problemas do Entendimento e da Razão, ou seja, uma confluência, talvez mais implícita do que explícita, das questões tratadas na **Analítica** e de questões impostas pela **Dialética**, o que explica a dificuldade do texto e, principalmente, da compreensão do próprio problema. Esta conjuntura se mostra particularmente na concepção madura de Kant sobre o *noumena* como *conceito – limite*.

1.3.2.1 O conceito dos *noumena*

A concepção dos *noumena* como *conceito-limite* aparece em 1781, na **Primeira Edição** da *Crítica*, não no capítulo sobre *Phaenomena* e *noumena*, mas, na crítica de Kant ao sistema leibniziano (“Da Anfibolia dos conceitos da reflexão”).

subestimou o que podemos chamar de “caráter de transição” deste capítulo da **Analítica** para a **Dialética**.

²⁰ Para ilustrar o que queremos dizer, podemos tomar a secção em que Kant fala sobre o idealismo transcendental como “chave da solução da dialética cosmológica”. Neste contexto, ele apresenta uma distinção entre *causa não-sensível* das representações fenomênicas e *causa simplesmente inteligível*. Conforme Kant, “[a] causa não-sensível destas representações é-nos totalmente desconhecida” (A 494, B 522). “Entretanto, podemos dar o nome de objeto transcendental à causa simplesmente inteligível dos *phaenomena* em geral, só para termos algo que corresponda à sensibilidade considerada como receptividade. A este objeto transcendental, podemos atribuir toda a extensão e encadeamento das nossas percepções possíveis e dizer que é dado em si, anteriormente a qualquer experiência” (A 494, B 522-523).

Contudo, de acordo com algumas passagens da *Crítica* nesta sua primeira edição - passagens estas, aliás, que permaneceram inalteradas na segunda edição, nota-se que, em 1781, Kant não havia ainda sequer se aproximado de uma definição única, clara, e inequívoca, para expressar seu entendimento dos *noumena*, embora já em 1781, sejam visíveis os esforços de Kant na busca de uma concepção dos *noumena* que o pudesse levar à solução do problema da metafísica como “disposição natural” da razão humana, sem infringir os resultados da própria Analítica do Entendimento. Em A 285 (B 341), por exemplo, Kant usa o termo *noumenon* para definir “um objeto determinável por meros conceitos”, o que ele afirma ser impossível: “se entendermos por objetos simplesmente inteligíveis aquelas coisas que são pensadas pelas categorias puras sem qualquer esquema da sensibilidade, então tais objetos são impossíveis” (CRP, A 286/B 342). Mas, a seguir Kant apresenta uma outra formulação para definir os objetos inteligíveis e os caracteriza como *noumena*: “se por objetos inteligíveis entendermos apenas objetos de uma intuição não-sensível, para os quais não são válidas as nossas categorias e dos quais, portanto, não podemos ter conhecimento (nem intuição nem conceito), teremos que admitir os *noumena* em sentido apenas negativo [...]” (A 286/B 342). Neste contexto²¹ Kant sequer considera o *noumenon* como objeto do entendimento puro²². Pois, como mostra a **Analítica Transcendental**, as categorias sem os dados da sensibilidade são “apenas formas subjetivas da unidade do entendimento, porém destituídas de objeto” (A 287/B 343), enquanto o *noumenon* “significa, afinal, o conceito problemático de um objeto para uma intuição e um entendimento totalmente diferente dos nossos e é, por conseguinte, ele próprio um problema” (A 287/B 343-4).

No mesmo parágrafo, porém, Kant acrescenta ainda uma última caracterização do *noumenon*

²¹ Parte final do Apêndice à “Analítica” - Da anfíbolia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental (A 260, B 316) - onde Kant trava um debate com Leibniz.

²² Pode-se nos objetar que ao distinguirmos o “objeto do entendimento puro” do “*noumenon*” estamos aqui fazendo algo que em tese condenamos, a saber, tomando uma afirmação isolada, num contexto isolado, quando deveríamos prestar atenção em várias passagens nas quais Kant identifica “objeto do entendimento” e “*noumenon*” (cf., por ex., B 303). Mas não se trata disso. Também não se trata de fazer uma análise comparativa entre a primeira e a segunda edição da *Crítica* no que diz respeito à concepção kantiana do noumenon. Antes nossa intenção é mostrar o problema que Kant está tentando resolver em toda sua complexidade, para o que parece contribuir bastante o texto no qual Kant apresenta sua crítica ao sistema de Leibniz – sem, contudo, entrarmos aqui no mérito desta crítica.

O conceito de *noumenon* não é, pois, o conceito de um objeto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade: a de saber se não haverá objetos completamente independentes desta intuição da sensibilidade [...] visto que a intuição sensível não se dirige a todos os objetos, indistintamente, sobeja lugar para muitos outros objetos diferentes, que ela não nega absolutamente [...] mas que [...] também não podem ser afirmados como objetos para o nosso entendimento” (CRP, A 287-8/B 344).

Estas considerações sobre o conceito de *noumenon* tanto pressupõem o resultado da **Estética Transcendental** de que conhecemos os objetos apenas como *phaenomena*, isto é, apenas conhecemos as coisas como elas nos são dadas na sensibilidade e nunca como são *em si mesmas*, quanto antecipam a discussão da **Dialética Transcendental**.

Na **Segunda Edição** da *Crítica*, Kant parece amenizar o (aparente) paradoxo da “inevitabilidade-incognoscibilidade” da *coisa-em-si*. É notável, primeiramente, que ele parece atribuir um duplo sentido ao conceito de *noumenon*, apontando ora para o aspecto epistemológico, ora para o carácter sistemático da razão, e isto com uma clareza inexistente na primeira edição da *Crítica*, e também nos *Prolegômenos*. Kant considera que

quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (*phaenomena*), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já *na nossa mente* (grifo meu) contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos simplesmente pensados pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (*noumena*) (CRP, B 306).

Ou seja, Kant considera que “aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento e pode também haver outros seres do entendimento, com os quais nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação” (B 308-309).

De acordo com estas considerações, podemos inferir que, por *noumenon*, Kant afinal não designa *simplesmente* a contraparte do *phaenomenon*, como sugere, por exemplo, a passagem da *Crítica* em A 251-2. Por *noumenon*, ele também designa aqueles objetos da metafísica tradicional que são *naturalmente* necessários à razão. Quanto ao primeiro sentido do conceito *noumenon* - abstraindo aqui de toda problemática que possa estar implicada na concepção e na

própria linguagem de Kant -, não parece haver dificuldade em admitir esta outra possibilidade de, pelo menos, *pensar* as coisas em si, independentemente de nossa sensibilidade. Afinal, os objetos dados à nossa intuição sensível não são considerados como *coisas em si*, mas apenas *como elas nos aparecem*. Mas, o segundo sentido que Kant atribui ao conceito de *noumena*, para designar “outras coisas possíveis” que não os objetos de nossos sentidos enquanto simplesmente *pensados* pelo entendimento (cf. CRP, B 306) apenas pode ser compreendido à luz da **Dialética Transcendental**. A questão que se impõe, pois, à filosofia crítica, é “se os nossos conceitos puros do entendimento não possuem significado em relação a estes últimos e não poderiam constituir um modo de conhecimento desses objetos” (B 306), da metafísica especial – Deus, a alma, o mundo.

1.3.2.2 *Noumenon* em sentido *negativo* e *positivo*

Na **Segunda Edição** da *Crítica*, Kant vai apresentar uma definição de *noumena* muito mais precisa e coerente com a *investigação transcendental*. Na edição de 1787, ele não apenas mantém a distinção entre *phaenomena* e *noumena* em sentido negativo, como parece ter sido o caso já em 1781, mas restringe ainda mais o *noumenon* em sentido *negativo*. O que foi definido na primeira edição como *noumenon* em sentido negativo é considerado, na segunda edição, como *noumenon* em sentido positivo, sobre o qual, de acordo com os resultados da investigação transcendental, sequer é possível cogitar. O *noumenon*, entendido como o objeto de uma intuição não-sensível, conforme definido na Primeira Edição da *Crítica* em sentido *negativo*, na segunda Edição é considerado num sentido *positivo*. Mas, neste sentido, os *noumena* não têm mais lugar dentro do sistema da filosofia crítica, posto que tal “objeto inteligível” implicaria “um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade” (B 307). Kant então define *noumenon* como uma coisa *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, e aí sim este conceito pode ser considerado em sentido *negativo*. O *noumenon*, entendido como algo que *não é objeto de nossa intuição sensível*, este sim, não apenas tem o seu lugar legítimo no sistema crítico como, inclusive, é indispensável tendo em vista a natureza dos

problemas mais fundamentais que, por assim dizer, impulsionaram o trabalho de Kant de uma crítica da razão (pura). Para Kant,

Se entendemos por *noumenon* uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um *noumenon* em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o *noumenon* em sentido *positivo* (B 307).

Assim, como sobre este segundo sentido de *noumenon* a reflexão transcendental não pode sequer se manifestar, pois está completamente fora do alcance de nossas faculdades cognitivas, em relação ao primeiro sentido, ela não pode deixar de se manifestar.

Como Kant nota já na primeira edição da *Crítica*, “[o] conceito de *noumenon* não é, pois, o conceito de um objeto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade [...]” (CRP, A 287-8/B 344). E assim Kant considera que sua *doutrina da sensibilidade*, exposta ao longo da **Estética e Analítica Transcendental**, é, “simultaneamente, a doutrina dos *noumena* em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir [...]” (B 307). O alargamento do entendimento em relação à intuição (sensível) consiste, então, apenas em poder *pensar* objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados, o que não significa, em hipótese alguma, a determinação de uma esfera maior de objetos (B 309). De acordo com Kant,

O *noumenon* não é um *objeto inteligível* particular para o nosso entendimento; [pois] um entendimento a que pertencesse esse objeto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível, possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação (A 256/B 311-12).

Com a concepção dos *noumena* em sentido negativo como apresentada particularmente na **Segunda Edição** da *Crítica*, Kant simplesmente mostra que o entendimento humano recebe “uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar *noumena* as coisas em si (não consideradas como *phaenomena*)” (A 256/ B 311). Mas, dizer que o conceito de *noumena* confere uma “ampliação negativa” ao entendimento humano significa reconhecer que o entendimento não apenas limita a sensibilidade,

mas também, “simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido” (A 256/B 312). De acordo com Kant, “temos um entendimento que, *problematicamente*, se estende para além dos *phaenomena*, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, por meio da qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado *assertoriamente*, para além da sensibilidade”²³. Por isso, o conceito de *noumenon* é definido por Kant como *conceito-limite*, que serve *simplesmente* para “cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo” (CRP A 255/ B 311). E assim vemos como a doutrina dos *noumena* em sentido negativo, que caracteriza os *noumena* como conceito-limite, e que é particularmente aperfeiçoada na segunda edição da *Crítica*, está entranhavelmente ligada à tarefa mais fundamental da filosofia transcendental, a saber, a definição do alcance e dos limites da razão pura.

1.3.2.2.1 *Noumenon como conceito-limite*

A concepção dos *noumena* como *conceito-limite* se mostra em toda sua pertinência se levarmos em conta que o conhecimento fundamentado e delimitado por Kant na **Estética e Analítica Transcendental** se restringe às coisas como *phaenomena*, o que exige, pelo menos, o *pensamento* das coisas em si. No entanto, mostra-se mais pertinente ainda se considerarmos como “pano de fundo” do pensamento crítico a *tendência natural* da razão para as questões metafísicas, ou seja, se levarmos em conta que a razão pensa *necessariamente* objetos para os quais nunca poderá encontrar correspondentes na experiência.

Se, *por um lado*, como anuncia Kant, um dos propósitos do pensamento crítico é superar o dogmatismo, caracterizado, em certa medida, pelo (pretense) conhecimento dos *noumena* (seres do entendimento), *por outro lado*, Kant precisa explicar por que ele mantém na estrutura do seu pensamento a figura do *noumenon*, e exatamente que sentido ou função ele atribui a este conceito. Essa parece ser a razão de Kant reescrever substancialmente o capítulo sobre “O princípio da distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” na **Segunda Edição** da *Crítica*.

²³ Idem, A 255, B 310.

Deve ser claro que o conceito de *noumenon*, como mantido na estrutura da filosofia transcendental, não nos autoriza um conhecimento metafísico no sentido pretendido pela tradição racionalista, porque, afinal, para Kant, tudo o que ultrapassa o limite da experiência possível, conquanto se apresente à razão como necessário, não passa de objeto do puro *pensamento*. Então, como deve ser entendido, precisamente, o conceito de *noumena* na filosofia de Kant, já que tal conceito é inevitável embora não designa nenhum objeto cognoscível? A resposta a esta questão depende justamente de como lemos a função do conceito dos *noumena* dentro do pensamento kantiano, de modo que esta figura do pensamento possa ocupar um lugar legítimo na Filosofia Crítica. E a resposta de Kant só pode ser uma definição dos *noumena* com a qual não estamos autorizados a admitir qualquer outro uso das categorias que não o empírico – pelo menos no que diz respeito ao uso teórico da razão, mas especialmente uma concepção que possa ser *justificada* dentro do próprio sistema da filosofia crítica. Esta resposta foi elaborada entre 1781 e 1787, com a concepção dos *noumena* como conceito-limite.

No final do “Apêndice” à **Analítica Transcendental** (“Da Anfibia dos Conceitos da Reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental”), Kant considera que “[s]e por objetos inteligíveis entendermos apenas objetos de uma intuição não-sensível, para os quais não são válidas as nossas categorias e dos quais, portanto, não poderemos ter conhecimento (nem intuição nem conceito), teremos que admitir os *noumena* neste sentido apenas negativo [...]” (CRP, A 286/B 342). O propósito de Kant aqui não pode ser mais claro. Ele está dizendo que *não podemos conhecer os noumena*. Mas, para estar de acordo com toda sua argumentação desenvolvida na Analítica, Kant não poderia se referir aos *noumena* como “objetos de uma intuição não-sensível”. Pois, esta seria já uma definição *positiva* de tais objetos na medida em que são atribuídos a uma certa faculdade, mesmo que dela nada se possa saber, exceto que não é a nossa faculdade intuitiva (que é sempre sensível). De modo que a simples impossibilidade de conhecer os *noumena*, na medida em que estes sejam considerados como objetos de uma outra faculdade a que sequer temos acesso, não é suficiente para defini-los, do ponto de vista da filosofia crítica, nem sequer em “sentido apenas negativo”, como parece foi o entendimento de Kant por ocasião da **Primeira Edição** da *Crítica*. Estas considerações nos ajudam a compreender as alterações introduzidas por Kant no capítulo sobre a distinção dos objetos em

phaenomena e *noumena* na **Segunda Edição** da *Crítica*, no sentido de precisar a concepção madura de Kant do conceito de *noumenon* em sentido *negativo*. Mesmo tendo considerando já em 1781 os *noumena* apenas em sentido negativo, e o conceito de um *noumenon* como meramente problemático, isto é, como a mera “representação de uma coisa acerca da qual não podemos dizer se é possível ou impossível, porquanto não conhecemos qualquer outro modo de intuir que não seja a nossa intuição sensível, nem qualquer modo de conceitos que não sejam as categorias, e nenhum desses dois modos é adequado a um objeto extra-sensível” (A 286-7/B 343), Kant parece ter-se dado conta da dificuldade que envolvia tal concepção desde o ponto de vista da filosofia transcendental.

Na medida em que o *noumenon* é entendido em sentido negativo de acordo com a versão da **Segunda Edição** da *Crítica*, conforme acima explicitado, o conceito de *noumenon* desempenha um papel fundamental na filosofia crítica. É este conceito que Kant usa para indicar os limites do conhecimento à experiência possível, que é sempre empírica e, ao mesmo tempo, “[...] indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa” (A 255/B 310). Pois, mesmo sendo o entendimento uma faculdade do conhecimento que apenas ligada à sensibilidade produz o conhecimento, se abstrairmos de toda intuição “[...] resta ainda a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível” (CRP, A 254/B 309). É que “as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados” (A 254/B 309). Ou seja, o entendimento não é restringido absolutamente pela sensibilidade, mas apenas quanto à *realidade objetiva* de seus conceitos, condicionada às coisas enquanto objetos da intuição sensível, numa palavra, aos *phaenomena*. Kant reconhece, afinal, que sua investigação transcendental, longe de dar uma resposta positiva aos *problemas da razão* que motivaram o pensamento crítico, acabou com todas as pretensões de *uma razão dogmática*, e, neste sentido, não foi além de seus predecessores empiristas. Mesmo assim, o filósofo não deixa de enfatizar a vantagem incomparável de sua reflexão transcendental no que diz respeito à determinação do *limite da razão* e às conseqüências favoráveis que daí resultam para a moral e a metafísica. Mas, a compreensão dos *noumena* como *conceito-limite* passa pela distinção entre conceitos puros do entendimento

(categorias) e conceitos puros da razão (idéias), bem como pela definição e justificação de um uso legítimo destes últimos.

1.3.3 Conceitos puros do entendimento e conceitos puros (idéias) da razão

A importância da distinção entre conceitos do entendimento (categorias) e conceitos da razão (idéias) é vista em todo Livro Primeiro da **Dialética Transcendental** (“Dos Conceitos d Razão Pura” – A 310-338/B 366-396). As considerações de Kant no final deste capítulo indicam explicitamente seu objetivo (atingido): “retirar da sua posição equívoca os conceitos transcendentais da razão que, nas suas teorias, os filósofos habitualmente misturam com outros, sem nunca propriamente os distinguirem dos conceitos do entendimento; conseguimos indicar com a sua origem, o seu número determinado [...] delimitando e circunscrevendo assim um campo particular para a razão pura” (A 338/B 396). Mais importante então neste capítulo sobre os Conceitos da Razão Pura é justamente percebermos o esforço de Kant por estabelecer os conceitos da razão pura como idéias *transcendentais*, isto é, como idéias de *uma totalidade necessariamente pressuposta*, e não apenas arbitrariamente pensada pela razão (cf. A 337/B 394). Por isso, embora a distinção entre Entendimento e Razão seja aqui considerada, não se trata de fazer uma “comparação” entre as categorias e as idéias, mas de destacar justamente este *campo* delimitado para a razão pura.

A distinção entre entendimento e razão é apresentada por Kant no início da **Dialética Transcendental**: “Na primeira parte da nossa Lógica transcendental definimos o entendimento como a faculdade das regras; aqui distinguimos a razão do entendimento chamando-lhe a *faculdade dos princípios*” (CRP, A 299/B 356). “[...] a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (A 302/B 359). Mas, como Kant mesmo reconhece, a expressão “princípio” é ambígua, e ele mesmo usa este termo em outro sentido que não o que ele usa para indicar o “objeto” da razão ao referir-se à razão como faculdade dos princípios. Kant então denomina “princípio” o conhecimento sintético por conceitos, o que o entendimento não pode proporcionar (cf. A 301/B 357-8). “Como quer que seja (...) o conhecimento por princípios (considerado em si próprio) é algo completamente diferente do simples conhecimento pelo entendimento, que pode, é certo, preceder outros conhecimentos sob a forma de princípios, mas que (sendo sintético), não se funda

em si mesmo no simples pensamento, nem contém em si algo de universal, segundo conceitos” (A 302/B 358). Como a síntese do entendimento incide sobre os objetos da intuição, a *síntese* da razão incide sobre as regras do entendimento. A razão é, pois, a faculdade dos *raciocínios*, isto é, de conhecimentos não extraídos imediatamente de um juízo (premissa *maior*), mas mediante o auxílio de um juízo intermediário (premissa *menor*).

Se o juízo inferido já se encontra no primeiro, de tal modo que dele pode ser extraído sem intermédio de uma terceira representação, a inferência é imediata (*consequentia immediata*); quanto a mim, preferiria denominá-la inferência do entendimento. Mas se, além do conhecimento que serve de princípio, é necessário ainda outro juízo para operar a conclusão, a inferência denomina-se inferência de razão (raciocínio) (A 303/B 360).

Nota-se com relação ao entendimento que seus conceitos “[...] nada mais contêm que a unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem necessariamente pertencer a uma ciência empírica possível” (A 310/B 366-7). Mas, Kant também considera em relação a estes conceitos que eles “dão matéria ao raciocínio e não há anteriormente a eles nenhuns conceitos *a priori* de objetos, a partir dos quais se possam concluir” (A 310/B 367). Ou seja, que os conceitos puros da razão têm sua origem na *natureza* mesma da razão, todavia não independentemente do material fornecido pelo entendimento (nos seus conceitos e princípios *a priori*). A novidade é que os conceitos da razão não se restringem ao uso que o entendimento pode fazer de seus conceitos, e, neste sentido, a razão é fonte de conceitos puros completamente diferentes das categorias, conceitos puros cuja origem é o entendimento. À razão assim diferenciada do entendimento, Kant atribui duas capacidades: não apenas uma capacidade lógica, mas também uma capacidade transcendental. E como na **Analítica Transcendental** com relação aos conceitos puros do entendimento, na **Dialética** Kant também faz repousar a capacidade transcendental da razão no seu uso lógico.

O princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado, pelo qual se lhe completa a unidade (cf. A 307/B 364). A questão é se esta “máxima lógica” da razão pode converter-se em “princípio da razão pura”. Para isto, é preciso que “dado o incondicionado” seja também “dada toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” (A 307-8/B 364). Tal princípio, segundo Kant, seria *sintético* porque “o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer

condição, mas não ao incondicionado” (A 308/B 364). Para Kant, importa verificar a capacidade da razão para um uso puro, e “investigar, pois, se esta *necessidade* da razão, devido a um mal-entendido, foi considerada um princípio transcendental da razão pura, postulando com excessiva precipitação essa integridade absoluta da série das condições nos próprios objetos [...]” (A 309/B 365-366). Como já sabemos, Kant vai mostrar que este procedimento precipitado de postular a “integridade absoluta da série das condições”, que é uma *necessidade* subjetiva da razão, nos próprios objetos é característico dos racionalistas dogmáticos. Eles ignoraram a diferença entre os conceitos do entendimento, que, apesar de puros, aplicam-se unicamente à experiência possível, e os conceitos da razão, que se elevam naturalmente e necessariamente acima de qualquer experiência, mas apenas para alargar e *orientar* o uso do entendimento e não para postular qualquer objeto que seja.

Kant deixa transparecer, já nas primeiras linhas do **Prefácio da Primeira Edição** da Crítica, que o uso puro da razão constitui o verdadeiro problema da *Crítica da razão pura*. O caráter problemático desta questão é ressaltado por ele no início da **Dialética**, conforme se pode ler abaixo:

Pode isolar-se a razão? E, neste caso, será ela ainda uma fonte própria de conceitos e juízos que só nela se originam e pelos quais se relaciona com objetos? Ou será mera faculdade subalterna de conferir a conhecimentos dados uma certa forma, a chamada forma lógica, pela qual os conhecimentos do entendimento são ordenados uns aos outros e as regras inferiores subordinadas a outras mais elevadas (cuja condição engloba na sua esfera a condição das primeiras), tanto quanto se poderá conseguir pela comparação entre elas? Esta é a questão que vai nos ocupar agora (A 305/B 362). A questão é esta, numa palavra: se a razão em si, isto é, a razão pura, contém a priori princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios (A 306/B 363).

A resposta Kantiana à primeira questão desta citação é sim. Para o autor, a razão é uma fonte própria de conceitos e princípios que *só nela se originam* e, neste sentido, pode isolar-se a razão.

As idéias da razão são conceitos necessários aos quais, contudo, não podem ser dado nos sentidos objetos que lhes correspondam (cf. A 327/B 383). “São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta das condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento” (A 327/B 383). O “título comum

a todos os conceitos da razão” é o da “*totalidade das condições* relativamente a um condicionado dado”, ou seja, o *incondicionado* (cf. A 322-24/B 379-380). Mas, a razão com seus conceitos e juízos não pode relacionar-se com qualquer objeto com pretensão de conhecimento. Então, se a razão pura contém conceitos e princípios (sintéticos) *a priori* que são necessários não apenas em sentido lógico, mas transcendental, a questão é: que *uso* Kant atribui a tais conceitos e princípios da razão, e como ele os legitima como princípios subjetivos, mas, mesmo assim, necessários?

Pode pensar-se aqui que todas estas considerações sobre as idéias da razão têm como único objetivo conduzir a discussão para o campo da moral, como, aliás, nos é permitido. Mas este é já um lugar bastante comum na literatura secundária: a importância da solução da Antinomia da razão pura como condição para o estabelecimento do princípio moral supremo. E seríamos dispensados de insistir nesta mesma tecla não fosse a solução da Antinomia realmente buscada na *Crítica* e recomendada por Kant na *Fundamentação* como *condição de possibilidade*, por assim dizer, da liberdade prática. Com efeito, que as idéias são particularmente importantes na Filosofia Prática, pelo menos desde Platão, Kant observa com todas as letras na **Dialética Transcendental**. Ele parte do pensamento de Platão para “colocá-lo a nova luz, graças a novo esforço” (A 316/B 372). Já aí Kant identifica as idéias como “causas eficientes (das ações e seus objetos)”, eficiência esta atribuída à “razão humana (que) mostra verdadeira causalidade” (A 317/B 374). Para Kant, o esforço de Platão é “digno de respeito e merecedor de ser continuado”, e “em relação aos princípios de moralidade, da legislação e da religião, em que as idéias tornam possível, antes de tudo, a própria experiência (a experiência do bem), embora nunca possam nela ser perfeitamente expressas, esta tentativa tem um particular mérito [...]” (A 318/B 375). E, para completar, ao introduzir o tema das idéias propriamente transcendentais, Kant anuncia sua próxima tarefa: “aplainar e consolidar o terreno para o majestoso edifício da moral, onde se encontra toda a espécie de galerias de toupeira, que a razão em busca de tesouros, escavou sem proveito, apesar das suas boas intenções e que ameaçam a solidez dessa construção” (A 319/B 375-6). Mas entre a tarefa de “aplainar e consolidar o terreno para o edifício da moral” e a fundamentação propriamente dita do princípio da moral é preciso percorrer um “caminho tortuoso”. Esse passa pela identificação dos conceitos puros da razão (idéias) como conceitos-limite, o que só é possível se

considerarmos o interesse especulativo da razão e o uso regulativo (legítimo e necessário) das idéias transcendentais com relação ao uso teórico da razão.

1.3.3.1 Uso regulativo e constitutivo das idéias

Um dos resultados da **Analítica Transcendental** da *Crítica da razão pura* é “[...] que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento [...]” (A 642/B 671). Não obstante isso, na **Dialética Transcendental** Kant “insiste” na particularidade da razão humana de ter um “pendor natural” para transpor a fronteira da experiência possível. Segundo Kant, “as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento [...]” (A 642/B 671). Mais do que isso, Kant afirma que “[t]udo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo [...]”, de modo que “tanto quanto se pode supor, as idéias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso *imanente* [...]” (A 643/B 671). Kant se vê na conjuntura de explicitar que uso legítimo pode ser atribuído a conceitos aos quais nenhum objeto corresponde ou possa, porventura, corresponder. Mas, antes mesmo de tornar explícito o (único) uso legítimo das idéias da razão, Kant mostra em que sentido estes conceitos são “naturais” para a razão, ou seja, porque fazem parte da natureza mesma da razão. E a resposta que encontramos na *Crítica* é que as idéias são conceitos “necessários” da razão, designados pelo “título comum” do *incondicionado*. De acordo com Kant, trata-se de conceitos “logicamente” necessários, extraídos da razão não “por simples reflexão, mas por conclusão” (cf. A 310/B 366).

Mas, Kant os considera também conceitos “transcendentalmente” necessários – o que explica a “ilusão transcendental”²⁴ da qual são vítimas os que não consideram a natureza mesma destes conceitos e dos raciocínios correspondentes, caindo na “armadilha” do dogmatismo. Pois, embora as idéias transcendentais sejam naturais para a razão, é preciso evitar o uso dogmático destes conceitos da razão, que é ilegítimo porque transcende os limites da própria razão. Por isso, segundo Kant, as idéias da razão “não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio

²⁴ Cf. a respeito da doutrina kantiana da ilusão transcendental o trabalho de Michelle Grier, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge University Press, 2001, especialmente capítulos 4 e 8.

forneça conceitos de determinados objetos” (A 644/B 672). Fazer um uso *constitutivo* de um conceito da razão pura seria, por exemplo, considerar a *totalidade* absoluta da série das condições nos fenômenos como “dada em si no objeto”. Este seria um uso ilegítimo das idéias já que os objetos nos podem ser dados apenas na intuição sensível, e nenhuma intuição da totalidade da série das condições nos fenômenos é possível. Ora, se as idéias não são de uso constitutivo e, ainda assim, possuem um uso legítimo e são adequadas a um fim, que outro uso legítimo, necessário, pode ser atribuído às idéias? Kant responde: os conceitos da razão “têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras [...]” (A 644/B 672). Ao atribuir um uso regulativo necessário às idéias, Kant defende que as idéias servem apenas como regras (máximas) para *orientar o pensamento* na sua demanda pelo incondicionado.

Kant é consciente quanto ao problema que ele precisa resolver ao vetar o uso *constitutivo*, ou empírico, das idéias da razão, e defender, ao mesmo tempo, a *validade* objetiva de tais²⁵ princípios: “Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso?” (CRP, A 664/B 692). Kant nota então que “a idéia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e (que) indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob sua *orientação*²⁶ devemos *procurar* a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral” (A 671/B 699). E assim

²⁵ Em A 663-4, B 691-2 Kant considera notável nos princípios da *diversidade*, *afinidade* e *unidade* (da natureza) que eles “[...] parecem ser transcendentais e, embora contenham simples idéias para o uso empírico da razão, idéias que este uso aliás só pode seguir assintoticamente, ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir, possuem todavia, como princípios sintéticos *a priori*, validade objetiva, mas indeterminada, e servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizadas com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, sem que todavia se possa levar a cabo uma dedução transcendental, porque esta, como anteriormente demonstramos, é sempre impossível em relação às idéias.” À propósito, esta afirmação de Kant da impossibilidade de uma dedução transcendental das idéias parece contrastar com a passagem em A 669-70, B 697-8, na qual Kant declara que “[n]ão podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental”. Mas é possível pensarmos que quando Kant fala da impossibilidade de uma dedução das idéias transcendentais, ele esteja, muito provavelmente, pensando em uma dedução como a das categorias. Esta leitura é favorecida pelas próprias palavras de Kant, ao afirmar que “[a]s idéias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias; mas, para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja [...] tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução [...]” (A 669-70, B 697, 698).

²⁶ Grifo acrescentado. A propósito ver o opúsculo de Kant “Que significa orientar-se no pensamento?”.

Kant pretende ter esclarecido como o “pendor natural” da razão humana para transpor as fronteiras da experiência possível está em conformidade com os resultados da **Analítica**, e mesmo confirma a restrição do uso constitutivo das categorias ao âmbito dos objetos da experiência possível, isto é, aos *phaenomena*.

Então, que argumento Kant usa para mostrar a *validade objetiva* das idéias, já que elas são *naturais* para a razão? Qual a natureza da dedução dos conceitos puros da razão, uma vez que a *realidade objetiva* destes conceitos não pode, a exemplo dos conceitos do entendimento, ser demonstrada a partir da sua aplicabilidade aos objetos da experiência? Pois, “para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (*entia rationis ratiocinantis*), tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias” (A 669-70/B 697-8).

Conforme argumenta Kant, a dedução transcendental e com ela a prova da *validade objetiva* das idéias não depende da referência destes conceitos a nenhum objeto que lhes corresponda, “nem à sua *determinação*”. Pois, no caso dos conceitos puros da razão não lhe é dado um *objeto pura e simplesmente*, mas apenas um *objeto na idéia*²⁷. E este “objeto na idéia” é apenas um “pressuposto” da unidade sistemática de “todas as regras do uso empírico da razão”. A dedução das idéias consistiria, então, justamente em “mostrar que [...] todas as regras do uso empírico da razão conduzem à sua unidade sistemática, mediante o pressuposto de um tal *objeto na idéia* [...]” (A 671/ B 699)²⁸. De modo que as idéias da razão não constituem *princípios objetivos*, mas subjetivos, ou *máximas* da razão, princípios “[...] que não derivam da natureza do objeto, mas do *interesse da razão* (grifo meu) por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto” (A 666/B 694)²⁹. E

²⁷ Kant esclarece a diferença entre o que é dado à razão como *objeto pura e simplesmente* e o que é dado somente como *objeto na idéia*: “No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto; no segundo, há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa idéia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente” (A 670, B 698).

²⁸ Kant esclarece o pressuposto da unidade sistemática de todas as regras do uso do entendimento em relação às idéias: psicológica, cosmológica e teológica: “não derivamos os fenômenos internos da alma de uma substância pensante simples, mas uns dos outros segundo a idéia de um ser simples; não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da idéia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para a sua maior satisfação, à ligação de causa e efeitos do mundo” (A 673, B 701).

²⁹ “Há, pois, máximas da razão especulativa que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos” (A 666, B 694).

mesmo que a elas não corresponda qualquer objeto da experiência, tais idéias estão relacionadas, ainda que indiretamente, a este objeto, “[...] não para *determinar* algo nele, mas tão-só para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo [...]” (A 665-6/B 693-4). Eis porque as idéias da razão admitem, segundo Kant, apenas um uso regulativo, referindo-se apenas ao próprio entendimento para melhor corrigir e consolidar os limites do conhecimento do que se esses (limites) fossem determinados “pelo simples uso dos princípios do entendimento” (ver CRP, A 671/B 699).

A questão dos limites do conhecimento nos remete assim à determinação do “limite da razão”, “lugar” constituído pela crítica da razão na “linha divisória” entre o uso constitutivo dos conceitos do entendimento e o uso regulativo das idéias da razão. Pelo exame crítico da razão pura, Kant mostra que a razão não só reconhece como também delimita o âmbito do uso constitutivo dos conceitos do entendimento, ou seja, é a própria razão que determina o seu alcance como faculdade cognitiva. Por isso, conforme argumenta Kant, a razão pode também reivindicar um “espaço” que lhe compete única e exclusivamente. E Kant sustenta que ambos os espaços, o que corresponde à esfera do conhecimento propriamente dito e o que delimita esta esfera são “constitutivos” do limite da razão pura. Com efeito, mais tarde nos *Prolegômenos* Kant define explicitamente os limites da razão: “[...]limites (em entes extensos) pressupõem sempre um espaço que é encontrado fora de um lugar e o compreende [...]. Nossa razão vê [entretanto] da mesma forma, ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados e se limite apenas a fenômenos” (*Prolegômenos*, § 57). Explorar o tema **do limite** da razão é nossa próxima tarefa.

1.3.4 Os limites da razão e sua determinação

Os princípios da experiência são *a priori* porque o entendimento é a origem de certos conceitos necessários à experiência - e a própria sensibilidade possui intuições puras que são condições formais (*a priori*) de todo dado sensível. Com a dedução transcendental, Kant justifica tais condições do conhecimento, e *determina* o alcance da razão como faculdade cognitiva aos objetos da experiência, ou seja, aos objetos como nos são dados na intuição empírica. A questão da crítica é

exatamente “determinar até onde e porque somente até lá e não mais adiante se pode confiar na razão” (*Prolegômenos*, § 57), ou seja, terminar com a confusão sobre o alcance da razão, provocada por dogmáticos e céticos. E Kant, com efeito, está decidido a terminar com a “confusão” instaurada com a crítica cética dos empiristas às pretensões dogmáticas dos racionalistas, mediante “princípios deduzidos da determinação formal dos limites de nosso uso do entendimento, evitando, assim, qualquer recaída futura” (*Proleg.*, § 57).

Kant reconhece na experiência a *condição restritiva* de todo conhecimento possível, mas admite que a razão quer mais do que apenas “soletrar a experiência”³⁰. Além disso, “[a] experiência que contém tudo o que pertence ao mundo dos sentidos, não se limita a si mesma: de cada condicionado, chega sempre só a outro condicionado. O que deve limitá-la encontra-se necessariamente fora dela, e este é o campo dos puros entes de entendimento” (*Proleg.*, § 59). Por outro lado, a razão humana é naturalmente disposta à metafísica³¹, cujo (suposto) objeto transcende os limites de toda experiência possível. Manifesta-se aí o conflito da razão consigo mesma para o qual o Idealismo Transcendental é a “chave da solução”. A distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* permite a Kant estabelecer os **limites da razão**, tanto em relação aos objetos do conhecimento, restritos à experiência possível, quanto em relação à tendência da mesma razão para o incondicionado. Ou seja, delimita o campo do conhecimento possível, que é sempre condicionado, sem prejuízo para a razão na sua *necessidade subjetiva* do incondicionado.

A determinação dos limites da razão e todas as questões implicadas nesta determinação são ilustradas por Kant no início do Capítulo III da “Analítica dos Princípios”³², por uma metáfora na qual ele indica que a delimitação do conhecimento (da experiência) só é possível se considerarmos “algo” externo à

³⁰ “É verdade que não podemos, além de toda experiência possível, dar um conceito definido do que possam ser as coisas em si mesmas. Mas não conseguimos livrar-nos completamente de procurá-las, pois a experiência nunca satisfaz totalmente a razão” (*Proleg.*, § 57). Esta mesma compreensão da “*necessidade sentida*” aparece no início da **Dialética Transcendental**, onde Kant introduz o tema dos conceitos da razão pura numa referência a Platão: “Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiados altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras” (A 314/B 370-371).

³¹ Cf. **Introdução** da *Crítica da razão pura*, B 21-22.

³² “Do Princípio da Distinção de todos os Objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” (CRP, A 235/B 295ss).

própria experiência, exatamente como a delimitação de uma ilha que é cercada necessariamente pelo oceano³³. Já sabemos que esse “externo à experiência” só podem ser as idéias da razão, e sabemos também o tipo de uso legítimo que Kant concede a estas idéias. Mas, com respeito à determinação dos limites da razão Kant é muito mais claro nos *Prolegômenos* do que na própria *Crítica*. É nos *Prolegômenos* que Kant trata da “conclusão da determinação dos limites da razão pura”, diferenciando barreiras (que são meras negações) de limites (nos quais há algo de positivo). A questão é saber o que há de positivo nos limites da razão se as idéias transcendentais não autorizam qualquer conhecimento de objetos que transcendem a experiência possível; se, pelo contrário, elas são responsáveis mesmo pela delimitação do campo do conhecimento à mera experiência. Com efeito, no § 57, encontramos uma síntese de todo o empreendimento crítico em termos de Analítica do Entendimento e, conseqüentemente, de determinação dos limites da razão e das conseqüências da determinação destes limites. Kant inicia este parágrafo afirmando que

seria absurdo esperar conhecer mais de um objeto do que o que pertence à experiência possível dos mesmos, ou de uma coisa qualquer, da qual admitimos não ser ela um objeto de uma experiência possível, a fim de determinar como é em si mesma, segundo sua constituição [...].

Mas, de outro lado, seria absurdo ainda maior não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo do todo entendimento possível, por conseguinte, que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas.

O segundo parágrafo desta citação soa um tanto dogmático. Mas este aspecto pode ser de certo modo ignorado ou, pelo menos, relevado, se considerarmos as diferenças entre a **Primeira** e a **Segunda Edição** da *Crítica* no que diz respeito à concepção kantiana dos *noumena*. Aqui Kant está muito próximo da versão da **Primeira Edição** da *Crítica*, na qual ele define os *noumena* como “objetos de uma intuição não-sensível”. Mas, em 1787, Kant introduz algumas alterações no capítulo sobre “O Princípio da distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” e a definição de *noumena* que aí prevalece é de uma

³³ Para uma análise mais pormenorizada deste contexto, ver o artigo de Christian Hamm, “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”.

coisa “na medida em que não é objeto da nossa intuição-sensível”. A distinção é bastante sutil, mas importante para a coerência do pensamento crítico. Na versão mais madura de sua concepção dos *noumena*, Kant já não fala mais de “intuição não-sensível”, ou de outro “entendimento possível” (expressão usada nos *Prolegômenos*), ou seja, não se refere mais a elementos que comprometem sua determinação dos limites da razão pura. Podemos, então, desconsiderar um possível “resquício dogmático” em vista das considerações posteriores de Kant sobre os *noumena*.

Seja como for, encontramos nos *Prolegômenos* uma abordagem não mais metafórica, e muito direta, dos limites da razão. Kant define “limites” e os considera em relação à razão:

Limites (em entes extensos) pressupõem sempre um espaço, que é encontrado fora de um lugar determinado e o compreende; barreiras não necessitam disso, mas são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir inteireza absoluta. Nossa razão vê, entretanto, da mesma forma, ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados e se limite apenas a fenômenos (*Proleg.*, § 57).

Este espaço (vazio) que a razão “vê ao redor de si” é o “espaço” constituído pelas idéias transcendentais. Pois, a razão não satisfaz seu interesse e necessidade simplesmente com a ciência da natureza (*física*), e conceitos de “objetos” supra-sensíveis se impõem, naturalmente, à razão humana sem que esta possa apresentar qualquer explicação ou determinação de objetos que correspondam a tais conceitos a partir de seu uso empírico-constitutivo.

Mas, nem por isso Kant considera tais conceitos destituídos de um uso legítimo; “[...] e as idéias transcendentais, justamente por não se poder chegar até elas, pois não se deixam realizar, servem não só para nos mostrar realmente os limites do uso da razão pura, mas também a maneira de determiná-los, e estes são também o fim e a utilidade desta disposição natural de nossa razão que gerou a metafísica [...]” (*Proleg.*, § 57). E embora “as idéias transcendentais nos fazem ir necessariamente até elas”, elas só nos levaram até ao contato do espaço pleno (da experiência com o vazio do qual nada podemos saber, dos *noumenis*), e assim Kant determina com tais idéias os limites da razão. De acordo com a definição kantiana de “limites”, nos limites da razão há algo de *positivo*. Com efeito, “em todos os limites há algo de positivo (por exemplo, a superfície é o limite do espaço corpóreo, no

entanto, também ela é um espaço, que é o limite da superfície, o ponto é o limite da linha, mas sempre um lugar no espaço), ao passo que as barreiras só contêm negações” (§ 57). Por isso, com respeito à razão pura, podemos dizer que ela possui, no seu limite, como legítimos, tanto um uso empírico-constitutivo quanto um uso especulativo-regulativo. *Este limite* da razão é bem ilustrado na seguinte passagem do § 57 dos *Prolegômenos*:

Se conectarmos ao preceito de evitar todos os juízos transcendentais da razão pura o preceito, contrário na aparência, de remontar aos conceitos que estão fora do campo do uso imanente (empírico), veremos que os dois podem coexistir ao mesmo tempo, mas justamente até o *limite* de todo o uso legítimo da razão; pois esta pertence tanto ao campo da experiência como ao dos entes do pensamento, e somos ensinados deste modo, como tais idéias notáveis servem para apenas determinar o limite da razão humana, a saber, para de um lado não estender ilimitadamente o conhecimento da experiência, de maneira que nada nos restasse para conhecer senão o mundo, por outro lado não sair dos limites da experiência e querer julgar coisas fora dela como coisas em si mesmas.

É interessante notar que Kant apóia-se “neste limite” para formar juízos sobre a “**relação** que o mundo pode ter com um ente, cujo próprio conceito está além de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo” (§ 57, negrito acrescentado). E esta é uma informação valiosa para compreendermos o tipo de relação que se estabelece entre a liberdade e nossas ações morais.

2 A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES E O “LIMITE EXTREMO DE TODA A FILOSOFIA PRÁTICA”

2.1 SOBRE OS CRITÉRIOS DA MORALIDADE: NECESSIDADE E UNIVERSALIDADE, E A FONTE DO PRINCÍPIO MORAL SUPREMO

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant assume como tarefa a busca e fixação do *princípio* supremo da moralidade. Isto, contudo, não deve ser entendido com se Kant estivesse propondo um princípio novo para a moralidade³⁴. Pelo contrário, ele parte do “conhecimento moral da razão vulgar” para definir e fixar o que ele considera o único princípio prático que pode justificar o dever enquanto dever moral. Com efeito, nas duas primeiras seções da *Fundamentação*, Kant, dedica-se à análise dos conceitos de “boa vontade” (como o “incondicionalmente bom”), e de “dever” (que “contém em si o conceito de boa vontade”), até fixar a fórmula do imperativo categórico como dever incondicionado. Uma rápida consideração dos principais argumentos de Kant, neste contexto, pode nos ajudar a compreender a natureza da fórmula do princípio moral proposta por Kant. Se aqui insistimos com tema tão “básico” como a análise da “boa vontade” e do “dever” como conceitos morais fundamentais não é para aborrecer o leitor, mas para chamar atenção sobre falas de Kant que mostram o quanto é difícil separar sua “exposição” ou “dedução metafísica” da “justificação” ou “dedução transcendental” da lei moral³⁵.

³⁴ No **Prefácio** da segunda *Crítica* Kant nota que um crítico quis expressar um juízo desfavorável em relação à *Fundamentação* ao dizer que “nela não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade mas somente uma nova **fórmula**”, ao que Kant responde: “Mas quem é que queria introduzir também uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez?”. Ou seja, Kant deixa claro que não foi seu intento criar uma nova ética, um novo princípio moral. Mas, ao mesmo tempo, ele enfatiza a importância e o caráter indispensável de uma fórmula bem definida do dever moral. “Quem (porém) sabe o que significa para o matemático uma **fórmula**, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável” (CRP, A 14, nota 17, Ed. da Martins Fontes, com tradução e introdução de Valério Rohden, 2002). O crítico ao qual Kant se refere nesta nota, como nos indica Valério Rohden em um comentário adicional à nota de Kant, é Gottlob A. Tittel (1739-1816), adversário da ética de Kant.

³⁵ Sobre a distinção entre uma dedução metafísica da lei moral e a dedução transcendental do princípio da razão prática pura e as tarefas correspondentes em cada uma destas deduções, bem como sua respectiva delimitação tanto na *Fundamentação* quanto na segunda *Crítica*, ver o valioso trabalho de L. W. Beck “*A Commentary of Kant’s Critique of Practical Reason*”, especialmente os capítulos VIII e X.

Conforme se pode observar, já nas primeiras secções da *Fundamentação*, Kant usa uma linguagem que indica uma espécie de certeza acerca do princípio supremo da moralidade, embora ele não tenha abordado explicitamente a questão da validade objetiva deste princípio até o início da **Terceira Secção**. Ou seja, embora o tema da fundamentação do princípio supremo da moralidade seja reconhecidamente objeto da última *Secção*, mesmo nas primeiras secções da *Fundamentação*, a mera “exposição” do único princípio prático puro (o imperativo categórico) parece já ser a “afirmação” da validade objetiva de tal princípio. A reconstrução ainda que sucinta da análise de Kant dos conceitos de “dever” e “boa vontade” mostra isso.

Kant inicia a **Primeira Secção** da *Fundamentação* considerando que “nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**”³⁶. A boa vontade é de uma natureza tal que seu valor independe de qualquer utilidade que se lhe possa acrescentar, ou seja, “[a] boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma [...]” (BA 3). Além disso, Kant considera que “o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior” “reside já no bom senso natural e [que] mais precisa ser esclarecido do que ensinado” (BA 8). Porém, reconhece que, na “idéia do valor absoluto da simples vontade”, há “algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que, no fundo, haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade” (BA 4). Ora, nota-se nesta última fala de Kant o pressuposto de que a boa vontade é a vontade determinada pela razão pura, exatamente como acontece no princípio da autonomia da vontade. E se é assim, para a exposição do princípio moral (sua dedução metafísica), Kant, na verdade, já parte do princípio moral constituído como tal, ainda que não reconhecido em sua essência. E é por isso que Kant vai “pôr à prova” tal idéia de uma “boa vontade” ou vontade pura.

³⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995, BA 1. Nas próximas citações, a referência será feita no texto indicada pela sigla FMC, ou simplesmente pela indicação da paginação original (BA) de acordo com a tradução da edição aqui referida. Em algumas ocasiões a tradução foi alterada, e quando for o caso a alteração será devidamente observada em nota de rodapé.

O argumento que Kant desenvolve para pôr à prova a idéia da boa vontade, ou idéia “do valor absoluto da simples vontade”, é considerar o nosso “destino” como entes dotados de razão e vontade. De acordo com Kant, “se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela [a natureza] tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções” (BA 4). Segundo seu ponto de vista, o instinto seria muito mais eficaz na indicação de ações que nos ajudariam a realizar o propósito de nossa felicidade do que a própria razão (cf. BA 4-7). Assim, é preciso admitir que a razão prática, a razão enquanto governante da nossa faculdade de desejar se destina especialmente a “uma outra e mais digna intenção da existência” que não à felicidade; e que o “verdadeiro destino” da razão “[...] 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 era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdade e talentos” (BA 7). É notável que, já no início da análise de um conceito que Kant considera fundamental para a moralidade, fica clara sua posição segundo a qual a felicidade é excluída do *fundamento* da moralidade. Não obstante isso, Kant deixa transparecer também uma espécie de conflito entre a busca da felicidade e o cultivo da razão pura (cf. BA 5-7) como condição da vontade moral, o que mais tarde (na segunda *Crítica*) é apresentado e desenvolvido a partir da tensão entre a motivação moral e as motivações não morais (sempre presentes) no agir humano³⁷. Seja como for, para Kant, a razão “reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade” (BA 7), a qual tendo valor absoluto institui o critério moral supremo. Por isso, Kant reconhece na boa vontade “o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade” (BA 7).

O segundo conceito que Kant analisa é o conceito do “dever”. Segundo Kant, ele “[...] contém em si o de boa vontade, posto que, sob certas limitações e obstáculos subjetivos, fazem-na antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais

³⁷ A tensão entre moralidade e felicidade na natureza humana é uma constante nos escritos de Kant. Pois, embora a felicidade seja um aspecto natural na nossa natureza, e por isso mesmo ineliminável como motivação do agir humano, Kant dirige todo seu esforço para separar o princípio supremo da moralidade de toda mistura com motivações outras que não o próprio agir “por dever” (por respeito à lei). Contudo, na Dialética da segunda *Crítica* Kant tenta conciliar moralidade e felicidade na teoria do “sumo bem”. Embora esta teoria seja um complemento necessário ao trabalho da fundamentação racional de um princípio moral, ela não pesa diretamente na própria justificação deste princípio, sendo mais importante para a arquetônica da Razão em geral.

clara” (BA 8). É importante considerar que, antes mesmo da definição propriamente dita de um mandamento (da razão) como “[...] a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade” (BA 37), cuja fórmula Kant designa como *Imperativo*, a *essência*, por assim dizer, do princípio supremo da moralidade - como definido posteriormente por Kant na fórmula do Imperativo Categórico - aparece já nas primeiras páginas da **Segunda Secção** da *Fundamentação*.

Como enfatiza Kant, o dever comumente reconhecido – pela razão vulgar - como critério de ações morais, para ser considerado um princípio genuinamente moral, precisa ordenar incondicionalmente, isto é, independentemente de nossas inclinações e desejos, ou seja, nem todo dever é moral só porque é dever. A concepção kantiana do dever moral está imortalizada na distinção entre “agir em conformidade com o dever” e “agir por dever”, sendo apenas a ação *por dever* uma ação com *valor* moral. De acordo com esta concepção, a ação moral não é uma ação “boa para”, mas precisa ser “incondicionalmente boa”. E assim entendemos porque o conceito de dever que expressa ações genuinamente morais contém em si o (conceito) de boa vontade. A boa vontade é condição fundamental do dever moral. E o “denominador comum” entre o dever moral e a boa vontade, se assim podemos falar, é a incondicionalidade na sua demanda.

Segundo Kant, só o “princípio do querer” pode conferir às ações um valor incondicionalmente bom e, portanto, valor moral, desde que seja um princípio puro, *a priori*, concebido tão somente a partir da forma legisladora da razão. Pois, quando nosso princípio do querer é condicionado pelos propósitos e efeitos que esperamos de nossas ações, tal princípio apenas confere às ações um valor condicionado, já que, neste caso, nossas ações são boas apenas tendo em vista um objeto outro que não a própria ação (como boa) *em si*. Então, o valor moral de uma ação “[n]ão pode residir em mais parte alguma senão no *princípio da vontade* abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal ação” (BA 14). Ora, uma ação praticada segundo um princípio no qual o agente abstrai de todos os fins que possam ser realizados por tal ação é uma ação praticada por dever. Assim, agir “por dever” é agir moralmente. E o valor moral de uma ação praticada por dever está “[...] *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada” (FMC, BA 13). Ora, um princípio da vontade segundo o qual o agente abstrai de todos os

fins que possam ser realizados por uma ação é um princípio formal. Daí que numa ação praticada por dever, a vontade “terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral” (BA 14). E Kant, então, define o dever moral como a “necessidade de uma ação por respeito à lei” (14). Pois, “se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática [...]” (BA 15). A questão é, desde já, se pode haver tal lei pura, incondicionada, que determine *necessariamente* a vontade humana.

Kant parece responder positivamente a esta questão mesmo antes de explicitar qualquer “condição de possibilidade” objetivamente válida para a lei moral. Com efeito, antes ainda de simplesmente apresentar a fórmula da lei moral no imperativo categórico (“*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” - BA 52) Kant afirma que “a pura representação do dever e, em geral, da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (...), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar do campo empírico [...]” (BA 33). E Kant vai ainda mais longe ao considerar que uma lei moral “[...] é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os *seres racionais em geral*, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim *absoluta e necessariamente* [...]”(FMC, BA 28). Ora, se juntarmos a estas considerações a definição de “universalidade” e “necessidade” que Kant apresenta na **Introdução** da primeira *Crítica* (B 3-4), podemos compreender já que a razão é a única fonte de uma lei moral, da qual “[...] nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade” (BA 28). Não obstante estas considerações, que já apontam para uma lei da razão pura que tem “sobre o coração humano” “uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar do campo empírico”, Kant reconhece que a análise do conceito de dever e a definição da fórmula do imperativo categórico como único dever incondicionado (e por isso único critério para máximas morais) não garante a *validade objetiva* deste princípio como “lei” moral, isto é, como uma regra que obrigue incondicionalmente e necessariamente todos os entes racionais finitos, como ele pretende que seja o caso do imperativo categórico. É preciso algo mais para sustentar a validade de tal

princípio; é preciso justificar a validade objetiva desta pretensa lei moral. Então, pressuposto o imperativo categórico como único critério para a moralidade, segue-se a necessidade da sua *fundamentação* propriamente dita. Esta é a tarefa que Kant assume ou, pelo menos, inicia na **Terceira Secção** da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual, em geral, considera-se que o filósofo passa da “dedução metafísica” para a “dedução transcendental” do princípio moral.

Com efeito, nesta secção, Kant anuncia a *explicação* do princípio da Autonomia da Vontade pelo Conceito de Liberdade, a qual pode ser entendida como o anúncio da dedução transcendental do princípio supremo da moralidade. Ora, se a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento - argumento pelo qual Kant mostra que tais conceitos, ainda que puros e porque puros, são necessariamente válidos para o conhecimento dos objetos, em geral, e, em particular dos objetos da experiência possível - pode ser considerada a mais difícil de todas as partes da primeira *Crítica*, que dizer da dedução de um *princípio prático a priori*, necessária -, objetiva -, e universalmente válido, como é o caso do imperativo categórico? Com efeito, a justificação de um princípio moral puro comporta uma dificuldade ímpar, sem igual. E esta dificuldade não passa despercebida no texto de Kant. O texto implica considerações que apenas podem ser compreendidas à luz da solução de problemas de competência exclusiva da razão especulativa³⁸. Como, então, é possível um imperativo categórico? Esta é a questão que Kant precisa responder para apresentar uma justificação para o princípio supremo da moralidade tal como ele o formula na **Segunda Secção** da *Fundamentação*.

2.2 COMO É POSSÍVEL UM IMPERATIVO CATEGÓRICO?

De acordo com Kant, a questão da possibilidade de uma lei apodítica, de um imperativo categórico, que sirva como fundamento determinante objetivo da vontade, diz respeito à *validade objetiva* de um princípio moral supremo, e implica uma

³⁸ Cf. Dieter Henrich, “The Deduction of the Moral Law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant’s Groundwork of the metaphysics of morals”. In. P. Guyer (ed.), *Groundworks of the metaphysics of morals: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, p. 322. Paton a este respeito é mais direto e objetivo: “In chapter III we have to make an incursion into Kant’s own metaphysical doctrines, his views of freedom and necessity, and his distinction between the phenomenal and noumenal world”. H. J. Paton, *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p. 200.

investigação acerca da possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*. Não há dúvida de que a questão central que anima toda a argumentação de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* a partir da **Segunda Secção**, e especialmente na **Terceira Secção**, é “como é possível um imperativo categórico?” Mas, se e como Kant responde de fato esta questão na *Fundamentação* é outra questão. Não é raro encontrarmos na literatura secundária algumas posições que atestam o fracasso de Kant na *Fundamentação* com respeito à justificação do imperativo categórico. É certo que o texto de Kant não é muito claro e, às vezes, ambíguo, no que diz respeito à questão da possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*: trata-se da lei moral enquanto válida para todos os seres racionais, ou da lei moral aplicada a seres racionais finitos na forma do imperativo categórico? Seja como for, é preciso identificar exatamente a natureza do problema proposto para sabermos se Kant respondeu ou não a questão, e se ele respondeu **como** respondeu. Então, o que exatamente Kant está perguntando quando ele (se) coloca a questão da possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*? E que resposta ele apresenta para esta pergunta? A discussão acerca da possibilidade do imperativo categórico já assumiu proporções tais que uma nova abordagem poderia parecer, sob qualquer pretexto, desnecessária. Mas a diversidade de interpretações desta questão nos indica o contrário. Algumas destas interpretações são aqui consideradas, mas, ainda que eventualmente possamos discordar de um ou outro aspecto de cada interpretação aqui referida, não interessa particularmente refutar qualquer interpretação acerca da possibilidade do imperativo categórico. O recurso a algumas leituras do problema proposto tem a finalidade de ajudar a esclarecer em que sentido é aqui entendida a questão posta por Kant acerca do princípio moral como proposição prática sintética *a priori*.

Paul Guyer, em um ensaio sobre a possibilidade do imperativo categórico³⁹, considera que existem duas questões diferentes a serem respondidas na *Fundamentação*, e que existem duas proposições sintéticas *a priori* diferentes a serem demonstradas. Segundo o autor, uma concerne aos seres racionais em geral e outra acerca da submissão de seres racionais finitos ao princípio supremo da

³⁹ “The Possibility of the Categorical Imperative”, in. Paul GUYER, *Kant on Freedom, law, and happiness*, pp. 172-206.

moralidade, respectivamente na **Segunda e Terceira Secção** da *Fundamentação*⁴⁰. Guyer desenvolve toda sua interpretação acerca do caráter sintético *a priori* do princípio moral concernente aos seres racionais em geral a partir de uma análise das diferentes fórmulas sob as quais Kant apresenta o imperativo categórico. Mas, “há controvérsia”.

Zeljko Loparic, por exemplo, não problematiza a possibilidade da lei moral concernente aos seres racionais em geral - como faz Guyer. Segundo a interpretação de Loparic, a questão da possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori* concerne apenas à submissão de seres racionais finitos ao princípio supremo da moralidade. Sua tese é de que para mostrar que a fórmula do imperativo categórico expressa uma lei, um juízo sintético *a priori*, objetivamente válido, “Kant precisa exibir um *dado (datum)* sensível, não cognitivo, e *a priori* que possa conferir a ‘realidade objetiva’ e a ‘validade objetiva’ da fórmula da lei”⁴¹. Este *dado*, segundo Loparic, é o *sentimento de respeito*, que aparece em sua leitura como elemento *constitutivo* da lei moral na doutrina do facto da razão na segunda *Crítica*. Estas seriam, grosso modo, as razões pelas quais Loparic considera que, na *Fundamentação* (III), “Kant está num impasse e se vê na contingência de concluir que a sua tentativa de estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral fracassou porque não podia deixar de fracassar”⁴². A razão deste (suposto) fracasso, segundo Loparic, é que, em 1785, Kant teria identificado, “equivocadamente, o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, com a liberdade da vontade”⁴³. De acordo com a perspectiva de Loparic o que Kant precisa responder é como um princípio puro, concebido totalmente *a priori*, pode ter influência sobre a vontade humana. Com efeito, não basta definir a fórmula de um imperativo categórico e considerá-lo como o único princípio supremo da moralidade, é preciso mostrar como tal princípio pode ter uma influência efetiva sobre nossa vontade. Pois, certamente a mera concepção da fórmula do imperativo categórico não é suficiente para determinar sua validade como

⁴⁰ “Just as he suggests that there two different questions about possibility that are to be answered in *Groundwork* II and III respectively, Kant also suggests that there are two different synthetic *a priori* propositions to be demonstrated in these two parts of the work” (“The Possibility of the Categorical Imperative”, p. 179).

⁴¹ Zeljko Loparic, “O fato da razão – uma interpretação semântica”. *Analytica*, p. 32.

⁴² Idem, p. 31.

⁴³ Id., ibid.

princípio prático, ou seja, “ela *não* basta para provar que a lei moral está em vigor”⁴⁴. Ou seja, a questão da submissão de seres racionais finitos a um princípio *a priori* pode (e deve) ser considerado um aspecto importante a ser considerado na questão acerca da possibilidade de um imperativo categórico.

Contudo, é preciso reconhecer, de algum modo, que a resposta à questão sobre a influência de um princípio racional puro sobre a vontade humana (que é afetada por móbeis da sensibilidade), ou sobre a efetividade da fórmula da lei moral como juízo prático, pressupõe já a admissão da *validade objetiva* de um tal princípio prático puro. E assim o leitor de Kant se vê, em certa medida, forçado a reconhecer uma distinção entre a lei moral *em geral* e esta *mesma lei* considerada em relação à vontade humana, como imperativo categórico, e a averiguar *primeiramente* a validade da lei moral mesma, válida para todos os seres racionais, que só enquanto tal é válida também para seres racionais finitos. E desta (in)distinção parece depender toda interpretação da questão acerca da possibilidade do imperativo categórico como proposição prática sintética *a priori*. Não se trata aqui especificamente de refutar a leitura de Loparic, mas parece-nos oportuno notar que sua interpretação (seja do argumento da *Fundamentação* III, seja da doutrina do facto da razão) desvia-se do problema fundamental proposto por Kant, e que, em certo sentido, ele “mal compreendeu” tal problema. Como nos adverte H. J. Paton em seu *Categorical Imperative*, o significado da questão ‘como é possível um imperativo categórico?’, pode ser mal compreendida de várias maneiras⁴⁵. E, de acordo com a leitura de Paton, um dos equívocos na interpretação deste problema é justamente o que parece cometer Loparic. Ele parece considerar que, ao colocar a questão da possibilidade do imperativo categórico como uma proposição prática sintética *a priori*, Kant esteja “questionando como um imperativo categórico pode manifestar-se ele mesmo na ação ao dar origem a alguma emoção a qual pode agir como motivo”.

Paton reconhece “que na *Crítica da razão prática* Kant tenta explicar como a consciência da (nossa) sujeição à lei moral origina o sentimento de respeito ou reverência o qual é o lado emocional da ação moral e pode ser considerado como seu motivo; mas esta explicação não diz respeito à possibilidade do[s] imperativo[s]

⁴⁴ Id., p. 39.

⁴⁵ H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 204: “We must be clear at the outset as to meaning of the question ‘How is a categorical imperative possible?’ There are various ways in which this question may be misunderstood”.

categorico[s]”⁴⁶. Conforme Paton, esta seria uma questão de ordem psicológica mais do que uma questão transcendental, enquanto a questão da possibilidade de uma proposição sintética *a priori* (ainda que prática) seria de caráter estritamente transcendental. Esta distinção que Paton estabelece entre uma questão estritamente transcendental e uma questão de ordem psicológica é importante e nos ajuda a circunscrever o âmbito da questão da possibilidade do imperativo categorico como problema da *fundamentação* de um princípio prático puro. No que diz respeito ao argumento de Loparic sobre o sentimento de respeito ser o “terceiro elemento” responsável pelo caráter sintético da lei moral, podemos por ora dizer que se a síntese implicada na possibilidade do imperativo categorico dependesse do respeito pela lei⁴⁷, tal imperativo não seria categorico. Pelo contrário, ele só valeria para quem fizesse do respeito pela lei o *móbil* (condição subjetiva) de sua ação. Mas a validade objetiva do imperativo categorico, segundo Kant, repousa justamente no fato de ele ser uma lei, ou seja, um princípio universal, cuja validade independe de que todos os entes racionais finitos obedeçam tal lei. Assim, como a leitura de Paton sugere, uma questão é a possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*, outra bem diferente é a questão do acesso desta proposição-princípio no ânimo humano. Pois, embora o imperativo categorico assuma a forma de um princípio autônomo, o princípio mesmo da autonomia não necessariamente toma a forma de um imperativo categorico, antes é “condição de possibilidade” deste.

A autonomia da vontade expressa a essência da lei moral como princípio da razão pura de acordo com o qual um agente racional como tal agiria

⁴⁶ As duas citações feitas no texto acima são traduções livres do seguinte trecho do texto de Paton sobre a questão da possibilidade do imperativo categorico, que aqui é citado de modo mais completo: “We are concerned solely with the validity of propositions, just as we are when we ask how pure mathematics is possible. No doubt there are important differences between theoretical and practical propositions as regards validity: but if we turn back to Kant’s discussion of the possibility of hypothetical imperatives, we shall see that there too he deals with the validity of a proposition and indicates clearly enough that the question about the possibility of a categorical imperative is of the same kind as the question about the possibility of hypothetical imperatives.

Hence it is a mistake to suppose we are concerned with psychological questions. We are not asking how a categorical imperative can manifest itself in action by giving rise to some emotion which can act as a motive. It is true that in the Critique of Practical Reason Kant does attempt to explain how consciousness of our subjection to moral law can arouse the feeling of respect or reverence which is the emotional side of moral action and may be regarded as its motive; but this explanation is not concerned with the possibility of categorical imperatives” (Paton, *The Categorical Imperative*, p. 205).

⁴⁷ Esta parece ser a tese defendida por Loparic, de que “a síntese *a priori* entre a vontade humana e a condição da universalizabilidade das máximas” é “feita pelo sentimento de respeito causado em nós pelo poder da lei moral”(Loparic, “O Fato da Razão – uma Interpretação Semântica”, p., 38).

necessariamente se a razão tivesse controle total sobre as paixões⁴⁸. Como entes racionais finitos, não temos sob a razão o controle total de nossas paixões, e experimentamos a lei moral como imperativo categórico. E é por isso que “Kant tenta justificar o princípio *como uma lei moral* e apenas desse modo justificá-lo *como um imperativo categórico*: se ele é um princípio sobre o qual um agente totalmente racional agiria necessariamente, ele precisa ser também – nesta visão – um princípio sobre o qual um agente imperfeitamente racional *deveria* agir, se ele é tentado a agir de outra maneira”⁴⁹. E apenas *depois* de concebida e validada a lei moral como uma lei da razão pura é que se impõe a questão de como um princípio racional puro pode influenciar a vontade humana. Ou seja, a questão da motivação moral pressupõe já o reconhecimento da *validade objetiva* do princípio supremo da moralidade como proposição (prática) sintética *a priori*, que em ações com valor moral deve ser considerado tanto como fundamento determinante objetivo quanto como fundamento determinante subjetivo de nossa vontade. Assim podemos entender o fato de reconhecermos a objetividade da lei, ou seja, nossa submissão a ela, sem que isso implique necessariamente o cumprimento da mesma.

De acordo com estas considerações, a resposta à pergunta “como é possível um imperativo categórico?” pode ser encontrada, em boa medida, na própria *Fundamentação*, e não apenas com a doutrina do fato da razão - a despeito do argumento de Loparic⁵⁰. Com efeito, já na *Fundamentação*, Kant julgou ter indicado o único pressuposto de que depende a possibilidade do imperativo categórico, a (idéia da) liberdade. E mesmo que Kant não tenha aí nenhuma evidência da possibilidade da liberdade, mas apenas o resultado da *Crítica da razão pura* de que não é impossível *pensarmos* a liberdade, uma coisa é certa: se a moralidade com sua lei não é mera quimera da razão, então a liberdade deve ser pressuposta necessariamente. Isso porque uma ação moral, isto é, uma ação realizada *por dever*, enquanto ação incondicionalmente boa, pode ser concebida apenas como

⁴⁸ Cf. Paton, “[t]hough Kant does not always keep the distinction clear, we should not forget that the principle of autonomy need not take the form of a categorical imperative: it expresses the essence of moral law – that is, it is the principle on which a rational agent as such would necessarily act if reason had full control over passion” (op. cit., p. 199).

⁴⁹ “[As we shall see] Kant attempts to justify the principle *as a moral law* and only thereby to justify it *as a categorical imperative*: if it is a principle on which a fully rational agent would necessarily act, it must also be – on his view – a principle on which an imperfectly rational agent *ought* to act, if he is tempted to do otherwise” (Paton, op. cit., p. 199).

⁵⁰ Segundo Loparic, a resposta à questão: como é possível um imperativo categórico como proposição sintética *a priori* é dada por Kant apenas na doutrina do fato da razão.

ação de uma *boa vontade*, ou vontade “determinada” pela razão pura como “causalidade por liberdade”. Então, quanto à possibilidade do imperativo categórico, podemos encontrar já na *Fundamentação* a seguinte consideração de Kant:

À pergunta, pois: - como é possível um imperativo categórico? pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer, a idéia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente (FMC, BA 124).

Mas, se Kant pôde *indicar* o único pressuposto de que depende a possibilidade do imperativo categórico, ele não pôde *explicar* “como seja possível esse pressuposto mesmo, [pois] isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana” (BA 124). Daí a dúvida que se levanta, em certa medida justificada, sobre o êxito de Kant em sua tentativa de resposta à questão “como é possível um imperativo categórico?” no argumento da *Fundamentação*.

Que Kant tenha pretendido “deduzir”⁵¹ o princípio supremo da moralidade a partir da liberdade parece questão indisputável⁵². Mas é difícil saber ao certo, pelo texto da *Fundamentação*, se ele pensava ser possível explicar a possibilidade da própria liberdade, ou apresentar uma dedução (*stricto sensu*) do conceito *positivo* de liberdade. Contudo, esta deveria ser a tese pressuposta nas interpretações que consideram que Kant fracassou em sua tentativa de apresentar uma dedução do princípio moral na *Fundamentação* III – porque simplesmente não há uma dedução *stricto sensu* da liberdade neste contexto. Não obstante isso, o argumento de Kant pode ser interpretado positivamente, ou seja, como obtendo êxito no que diz respeito à validade de um princípio prático puro, justamente por confirmar a impossibilidade de uma tal dedução da liberdade. Se Kant quisesse aí apresentar uma dedução da “causalidade por liberdade”, entendida no sentido de uma *comprovação da aplicabilidade* deste conceito como uma espécie de causalidade, ainda que apenas para o uso prático da razão, ele estaria simplesmente desconsiderando todo o

⁵¹ A expressão “deduzir” nesta frase não deve ser entendida no sentido da dedução transcendental das categorias, que aqui passamos a denominar “dedução em sentido estrito”, mas num sentido mais amplo, como indicando o “*quid juris?*” do princípio moral.

⁵² Mesmo na segunda *Crítica* quando Kant parece inverter a ordem desta argumentação, indicando o princípio moral como princípio da dedução da liberdade (cf. CRPr, A 82), a liberdade ainda é definida como a *ratio essendi* da lei moral. Isto deveria ser suficiente para indicar que no argumento da **Terceira Secção** da *Fundamentação* Kant não identifica equivocadamente o “terceiro elemento” que torna possível e efetiva a lei moral com a liberdade da vontade, como sugere Loparic.

trabalho da *Crítica da razão pura*, pois ultrapassaria os limites da razão. Por isso Kant insiste no limite da Filosofia Prática, o qual foi estabelecido pela própria Crítica da razão. Além disso, na segunda *Crítica* Kant, sustenta a tese de que não se pode explicar como é possível uma razão pura prática, ou seja, uma causalidade da razão (pela liberdade). Ele não oferece e nem pode oferecer uma resposta a estas questões. Sob este aspecto, então, pelo menos de um ponto de vista sistemático, temos de contentar-nos com o pressuposto da necessidade da liberdade prática, ou seja, com o argumento da *defesa* da liberdade: Kant parte do resultado da primeira *Crítica* de que, pelo menos, não é impossível pensarmos a liberdade (porque é um conceito não-contraditório), e considera que assim como não se pode explicar como ela é possível, tampouco se pode afirmar que ela é impossível. E quem espera encontrar na *explicação* (da possibilidade) da liberdade “a chave da explicação do imperativo categórico” depara-se (ou não) com o “fundamento último” da moralidade que apenas comporta uma “explicitação crítica”, mas nunca uma “prova ostensiva”. Por isso a dedução do imperativo categórico que Kant apresenta na *Fundamentação* não é tão completa a ponto de responder acerca da “necessidade prática incondicionada deste imperativo moral”. Mas, isto pode significar apenas que o argumento é insuficiente, que pode e precisa ser complementado, mas não que ele tenha que ser corrigido ou substituído por outro. Pois, a validade da lei moral como princípio da autonomia da vontade é reconhecida já na *Fundamentação*, e isto sob o pressuposto da liberdade da vontade, que, conforme Kant, “não é somente muito *possível* [...], mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade [...]” (BA 124), embora a possibilidade mesma da liberdade não possa ser *explicada*.

Estas considerações podem sugerir que a lei moral é distinta do imperativo categórico, como se Kant concebesse a lei moral de modo completamente alheio às reais possibilidades (faculdades) de um ente racional finito. Mas, não é o caso que ao estabelecer a conexão entre razão, liberdade e moralidade na **Terceira Secção** da *Fundamentação* Kant faça abstração de entes racionais finitos. No **Prefácio** da segunda *Crítica*, Kant afirma justamente que o sistema “desenvolvido sobre a razão prática pura” pressupõe a *Fundamentação da metafísica dos costumes* justamente “na medida em que esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste” (CRPr, A 14). Ora, o princípio

moral só se apresenta como princípio do dever, portanto sob a fórmula de um imperativo categórico, para entes racionais finitos, não para entes racionais puros (dos quais, aliás, nada pode ser dito). De modo que é a própria conexão entre razão, liberdade e moralidade que Kant estabelece no argumento da *Fundamentação* que justifica o princípio moral em termos de dever, haja vista a relação de um princípio racional puro com uma vontade sujeita a outros fundamentos determinantes que não a própria lei da razão pura. Se, pelo contrário, ao conectar liberdade e moralidade Kant fizesse abstração de entes racionais finitos, a possibilidade da liberdade não seria problema. Conforme Kant, a lei moral enquanto tal é uma proposição analítica, pois da simples análise do princípio da autonomia segue-se o pressuposto da liberdade. O problema é o fato de que esta lei seja possível e válida para entes racionais finitos e, mesmo assim, continue sendo uma “lei da liberdade”.

A liberdade é um problema para a moralidade porque nosso arbítrio (humano) é sensivelmente afetado, e a razão em entes racionais finitos na maioria das ações (para não dizer em quase todas as ações) está a serviço de algum interesse da sensibilidade. Contudo, Kant defende que, para admitirmos ações com valor moral, é preciso reconhecer que nossa vontade pode ser determinada não apenas por nossas inclinações e desejos, mas pela razão pura, isto é, que nossa vontade seja *livre* de qualquer condicionamento empírico para se autodeterminar. Por isso, é preciso, pelo menos, indicar a possibilidade do livre arbítrio, ou seja, do arbítrio ter um fundamento determinante independentemente das inclinações sensíveis. Este é o problema fundamental do imperativo categórico, expresso já na própria fórmula do imperativo categórico: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (BA 52). E apenas estabelecida a conexão entre razão pura e lei moral se impõe a questão de como um princípio racional puro pode influenciar a vontade humana. Pois, o imperativo categórico é o próprio princípio da autonomia da vontade considerado sob o *ponto de vista* de entes racionais finitos, nos quais a vontade que deve ser imediatamente determinada pela razão no caso de máximas morais é também afetada por desejos e inclinações⁵³. Trata-se, então, de encontrar o “lugar” para a liberdade como espécie de causalidade da nossa vontade como entes racionais finitos. A liberdade é

⁵³ Isto fica bastante claro em passagens da segunda *Crítica*, como a que segue: “Com efeito, a lei moral é, para a vontade de um ente sumamente perfeito, uma lei de santidade mas, para a vontade de todo ente racional finito, é uma lei do dever, da necessidade moral [...]” (CRPr, A 146).

já por definição um problema para a moralidade, porque, como entes naturais, estamos sujeitos ao mecanismo na natureza. E, para escapar ao obstáculo do mecanismo que a natureza antepõe à liberdade humana, Kant propõe uma concepção de liberdade prática absolutamente incondicionada, e a questão então é como admitir uma liberdade prática transcendental.

Trata-se, sem dúvida, da determinação da vontade pela razão pura em entes racionais cuja vontade é influenciada também pelas inclinações; mais precisamente, trata-se da influência necessária da razão pura (prática) sobre nossa sensibilidade. Mas esta é uma questão difícil de ser resolvida, e, inclusive, um aspecto da questão sobre a possibilidade de um imperativo categórico que transcende, por assim dizer, as fronteiras da Filosofia Prática. Mesmo assim, podemos identificar na questão “como é possível o imperativo categórico” pelo menos dois aspectos principais: a) o problema da constituição mesma deste imperativo como lei da razão pura; e, b) o problema de como tal princípio, sendo puramente racional, pode ser um fundamento determinante da vontade humana, afetada naturalmente por inclinações e desejos. Vale lembrar aqui no que diz respeito à fundamentação do princípio supremo da moralidade que, para Kant, “[...] a questão não é [agora] de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer [...]” (BA 28). Assim, para o propósito deste trabalho, o mais interessante e essencial é mostrar que a pergunta “como é possível um imperativo categórico?” está relacionada à possibilidade da *liberdade da vontade* em entes racionais finitos, pois aí se mostra a possibilidade da determinação da vontade pela razão. Pois, uma vez reconhecida a lei da razão cuja essência é a liberdade, o dever segue-se naturalmente como consequência da nossa constituição sensível – segundo a qual nossa vontade está invariavelmente sujeita ao mecanismo natural, ou seja, condicionada empiricamente.

2.3 SOBRE A AUTONOMIA DA VONTADE

A autonomia como capacidade de autodeterminação da vontade é, sabidamente, o princípio fundamental da ética kantiana. Conforme Kant, “[p]ela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se [porém,] mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral” (FMC, BA 88). Com efeito, em boa parte da **Segunda Seção** da *Fundamentação* Kant se dedica à

análise dos conceitos da moralidade, especialmente do conceito do “dever” até que deste surja o princípio da moralidade, primeiro sob a fórmula do imperativo categórico, e, por fim, sob a fórmula da autonomia, a vontade⁵⁴. Contudo, o princípio da moralidade não é, segundo Kant, uma proposição analítica, mas sintética *a priori*. E conquanto Kant mostre, pela análise dos conceitos da moralidade que o princípio da autonomia é o único candidato a um princípio supremo da moral, ele mostra apenas que um princípio prático com *status* de lei, isto é, um princípio objetivo-, necessário e universalmente válido como no caso de um imperativo categórico, tem sua origem *a priori*, na razão. Outra coisa é mostrar que tal princípio da razão pura vale objetivamente, com força de lei para nossa vontade, para o que a mera análise dos conceitos da moralidade é insuficiente. Por isso Kant conclui a **Segunda Secção** da *Fundamentação* com as seguintes considerações:

Mostramos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade. Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma idéia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda secção foi, pois, como a primeira, analítica. Ora para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori*, é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática*, o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma crítica desta faculdade da razão (FMC, BA 96).

Esta citação de Kant mostra bem as “duas tarefas” que estão vinculadas à busca e à fixação do princípio supremo da moralidade, a saber: sua *exposição* e sua *dedução*, tarefas correspondentes à argumentação da **Segunda e Terceira** secções da *Fundamentação*, respectivamente. Mas, ainda que esta separação de tarefas em relação ao princípio da moral (por um lado sua exposição, por outro sua dedução) seja necessária (do contrário não a encontraríamos no próprio texto de Kant); e ainda que a dedução do princípio moral seja a tarefa mais importante em termos da fundamentação deste princípio, e que Kant não consegue executar esta tarefa pela

⁵⁴ Cf. especialmente *Fundamentação* BA 52-73. Kant conclui esta passagem entre a primeira fórmula enunciada do imperativo categórico (BA 52) e a terceira fórmula do princípio moral, qual seja a “idéia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal*”, afirmando que “se há um imperativo categórico (i. é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem” (BA, 72-73).

mera análise dos conceitos da moralidade, é preciso observar que, já na análise dos conceitos da moralidade, Kant trabalha com pressupostos que lhe permitem considerar o princípio da autonomia como o único princípio da moral.

Kant não apresenta *primeiro* a fórmula do imperativo categórico e depois simplesmente mostra que esta fórmula, de algum modo, está vinculada ao princípio da autonomia. Pelo contrário, a *idéia* de autolegislação de um ser racional como tal precede a própria exposição dos imperativos⁵⁵ definidos como mandamentos da razão a uma vontade cujas máximas não são plenamente conformes com a razão. Por isso, Kant pode dizer, no final da **Segunda Secção**, que, na base do conceito de moralidade posto universalmente em voga, está o princípio da autonomia da vontade (e que só este pode explicar o dever moral como dever incondicional). No início da **Segunda Secção** da *Fundamentação*, encontramos a famosa e significativa passagem que diz: “[t]udo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou só ele tem uma *vontade*” (BA 36); e “[c]omo para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (FMC, BA 36). Mas, se, por um lado, Kant identifica “vontade” e “razão prática”, por outro, vemos também um certo distanciamento entre razão e vontade. Pois, ainda conforme Kant, há casos em que “a vontade não é *em si* plenamente conforme com a razão (como acontece realmente entre os homens)” (BA 37).

Ora, o primeiro pressuposto implícito nesta última frase de Kant é o de que a vontade pode representar-se por leis cuja origem não é a razão mesma, e, conseqüentemente, que a razão é não só a faculdade necessária para “derivar ações das leis”, mas uma *fonte* própria de leis puras, pelo menos de *uma* lei pura, a lei da moralidade. Daí Kant poder estabelecer bem cedo em sua argumentação a fonte do princípio moral na razão, e o *dever* na relação “das leis objetivas (da razão) para uma vontade não absolutamente boa” (BA 37). Assim, encontramos elementos que nos permitem observar o vínculo que Kant estabelece entre o imperativo categórico e o princípio da autonomia, indicando este como o único fundamento possível daquele, já na **Segunda Secção** da *Fundamentação*, antes, portanto, de apresentar propriamente a dedução do imperativo categórico, tarefa a qual Kant se

⁵⁵ Isto é sugerido no início da **Segunda Secção** da *Fundamentação* quando Kant indica seu “plano de trabalho”: “[...] descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo de suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever” (BA 36).

dedica explicitamente na **Terceira Secção**. É notável aqui que somente após considerar a vontade como capacidade de agir segundo a representação de leis é que Kant desloca sua argumentação para a análise do conceito de dever, definindo uma lei objetiva do querer em geral como imperativa em relação a uma vontade não conforme a razão (faculdade de leis objetivas). Nos imperativos hipotéticos, o que confere o caráter de obrigatoriedade a estes preceitos da razão, é o fim que se quer alcançar com determinada ação, o que faz da ação em conformidade com tais imperativos uma ação boa (necessária) como *meio* para o fim desejado, a satisfação de um interesse qualquer. Mas, no imperativo categórico, o agente moral aparentemente renuncia a todo interesse que se possa ter em uma determinada ação e age simplesmente *por dever*, porque apenas a ação que ele assim se representa é *boa em si*, ou seja, é incondicionalmente boa. Com efeito, a principal característica que ressalta da análise do imperativo categórico como dever incondicionado, em contraste com os imperativos hipotéticos, é “a renúncia a todo interesse no querer por dever”. Mas, diferentemente do que pode parecer à primeira vista, para Kant, agir *por dever* não implica a renúncia da própria vontade, pelo contrário, é no agir “por dever” que o valor da vontade aparece em toda sua plenitude.

Embora Kant não explore neste contexto o tema do interesse moral – exceto talvez na apresentação das demais fórmulas do imperativo categórico, e mesmo assim de implicitamente – é um erro pensarmos que, no contexto da *mera exposição* do princípio fundamental da moralidade, Kant concebe a ação moral como absolutamente desinteressada. Seria equivocado entendermos a caracterização de uma ação *por dever* como uma ação na qual o agente renuncia a todo e qualquer interesse – embora o texto de Kant possa nos passar inicialmente esta impressão. Pelo contrário, nota-se que, quando Kant distingue os imperativos hipotéticos do imperativo categórico, ele não está simplesmente distinguindo entre critérios para um agir com interesse e um critério para agir de modo totalmente desinteressado, mas que ele está caracterizando (ainda que implicitamente) diferentes tipos possíveis de interesses na ação: um interesse na satisfação de nossos desejos e inclinações, que gera ações empiricamente condicionadas; e um interesse na realização da nossa natureza racional como *fim em si mesma*. Isto fica claro se levarmos em conta que Kant faz uso de dois conceitos para se referir à vontade, melhor, para caracterizá-la distintamente, ora como submetida a leis (*Wüllkur*) ora

como *legisladora universal* (Wille). A vontade de todo ser racional como vontade legisladora universal (Wille) não depende de qualquer interesse; “pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal” (BA 72). Mas, a vontade enquanto *subordinada a leis* (Wüllkur) pode “estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse” (BA 72). A diferença do interesse moral em relação a outros interesses que é que, no caso das ações morais, o interesse deve ser na própria lei que é auto-imposta. Kant ainda não pode dizer nada acerca de como podemos tomar interesse na própria lei moral, porque a lei mesma implica um uso sintético da razão prática pura, cuja possibilidade ou não depende do resultado de uma crítica da própria razão prática. Mesmo assim, já é claro que a resposta à questão da possibilidade de um imperativo categórico como princípio da autonomia da vontade implica: a) a exclusão de todo e qualquer interesse particular (sensível-empírico) no agir por dever, porque este deve ser incondicionado; e, b) a identificação da “necessidade” de tomarmos um “interesse” na própria lei moral.

Estes aspectos envolvidos na questão podem parecer a princípio contraditórios. Mas, com o princípio da autonomia, Kant mostra que a vontade submetida à lei moral precisa abrir mão de todo e qualquer interesse, exceto o interesse na própria lei. Pois, neste caso, o homem não está apenas ligado a leis pelo dever, mas, antes de tudo, sujeita-se *só à sua própria legislação* (cf. FMC, BA 73). Mas, como podemos tomar interesse numa lei da razão pura? Kant demora um pouco para falar do interesse que anda ligado às idéias da moralidade. Talvez pelo risco de misturar à *lei do dever* (ao imperativo categórico) qualquer elemento empírico, comprometendo com isso a necessidade e universalidade da pretendida lei. Isto é o que Kant sugere na seguinte passagem da **Terceira Secção** da *Fundamentação*:

Mas, porque é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me *impele* a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho necessariamente que tomar um interesse nisso e compreender como isso se passa; pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afetados por sensibilidade como móveis de outra espécie, para seres em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, aquela necessidade da ação chama-se apenas um dever, e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva (BA 102-103).

Por ora basta considerarmos que a “[...] renúncia a todo o interesse no querer por dever como carácter específico de distinção do imperativo categórico em face do hipotético”, segundo Kant, “é precisamente o que acontece na [presente] terceira fórmula do princípio, isto é, na idéia da vontade de todo ser racional como *vontade legisladora universal*” (BA 71). Esta característica da renúncia a todo interesse da vontade como legisladora universal é o elo que vincula o imperativo categórico ao princípio da autonomia da vontade. Então, nas páginas finais da **Segunda Secção** da *Fundamentação*, Kant inicia a discussão da autonomia da vontade como princípio oposto à heteronomia da vontade (fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade).

Mas, o próprio princípio da autonomia requer uma explicação quanto à sua *validade*. E Kant justamente propõe a explicação deste princípio pelo conceito de liberdade na **Terceira Secção**.

2.4 DIFICULDADES DA TERCEIRA SECÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO

Kant inicia a **Terceira Secção** da *Fundamentação* propondo a explicação da Autonomia da Vontade pelo conceito da Liberdade, e conclui pela exatidão da *dedução* do imperativo categórico a partir da indicação da liberdade como único pressuposto de que depende a sua possibilidade (cf. BA 124). Não há dúvida de que a “dedução” do imperativo categórico é o principal argumento da *Fundamentação* III. Mas, como o imperativo categórico assume a forma da autonomia da vontade, embora o princípio da autonomia não necessariamente tome a forma de um imperativo categórico - por exemplo, em relação a seres racionais em geral, a resposta à pergunta pela possibilidade do imperativo categórico como proposição prática sintética *a priori* repousa na possibilidade da explicação do Princípio da Autonomia. E, segundo Kant, a chave da explicação do princípio da autonomia da vontade é o conceito de liberdade. Que a liberdade seja a “condição de possibilidade *a priori*”, ou seja, um pressuposto necessário para o imperativo moral é algo que se deduz (em sentido lógico) da própria fórmula da Autonomia da Vontade – uma das fórmulas do imperativo categórico - na medida em que tal imperativo não ordena senão agir de acordo com *máximas próprias* desde que tais máximas possam ser consideradas como leis universais (cf. BA 87). Mas, se a liberdade é necessária para explicar a autonomia da vontade, e com esta o imperativo categórico, o próprio

conceito de liberdade não pode ser explicado na sua *realidade* objetiva independentemente do princípio moral, o qual, contudo, deveria ser explicado pela liberdade⁵⁶. Com efeito, na explicação da autonomia da vontade encontra-se a primeira e principal dificuldade no texto, porque para “explicar” a Autonomia da Vontade, Kant precisa conceber a liberdade em sentido *positivo*, ou seja, conceber a liberdade num sentido que a primeira *Crítica* considera fora o alcance da razão especulativa.

A liberdade não pode ser inferida da experiência, já que “não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois (o conceito) se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias” (FMC, BA 113). Além disso, “a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza, o exato oposto da liberdade” (CRPr, A 53). Nota-se aqui que a compreensão kantiana de “experiência” abrange inclusive a dimensão subjetiva, ou psicológica, do sujeito, e que a liberdade exigida pela lei moral é essencialmente distinta da liberdade psicológica. Kant não desenvolve na própria *Fundamentação* a diferença entre liberdade psicológica e a liberdade exigida pela lei moral, mas esta diferenciação é fundamental para a compreensão da sua concepção do princípio moral fundamental. No final da Analítica da *Crítica da razão prática* (“Elucidação crítica da analítica da razão prática pura” – A 159ss), Kant observa que a liberdade moral-prática não é uma propriedade psicológica “cuja explicação consistisse unicamente numa investigação mais exata da natureza da alma e dos motivos da vontade [...]” (CRPr A 168), mas que tem um caráter transcendental. E é justamente por conceber a liberdade como uma idéia transcendental que Kant enfrenta grande dificuldade na tarefa da dedução do princípio moral supremo.

Kant pode contar com os resultados da *Crítica da razão pura* no que diz respeito à possibilidade do *pensamento* da liberdade frente à necessidade natural. De acordo com sua doutrina do idealismo transcendental, é possível, pelo menos, *pensarmos* uma causalidade pela liberdade sem entrar em contradição com a lei da necessidade universal da natureza (cf. CRP, A 538/B 566ss). Mas, admitir a possibilidade de pensarmos uma causalidade pela liberdade não significa, de

⁵⁶ Kant explora a relação entre a liberdade e o princípio da moralidade em detalhes na segunda *Crítica*, o que lhe permite caracterizar, no **Prefácio** da obra, a liberdade como a *ratio essendi* da lei moral e esta como a *ratio cognoscendi* daquela.

nenhuma maneira, “expor a *realidade* da liberdade” (CRP, A 557/B 585). Ou seja, com respeito ao uso teórico da razão a liberdade é considerada apenas como uma idéia da razão, sem qualquer uso constitutivo. E a discussão acerca da possibilidade ou não da liberdade frente à necessidade universal da natureza, que resulta na concepção da liberdade como “mera” idéia regulativa da razão, é uma discussão metafísica que, a princípio, satisfaz a razão em seu uso teórico, mas não serve para o uso prático da razão. Para justificar o princípio da moralidade como autonomia da vontade, Kant precisa da liberdade como algo mais do que uma simples idéia regulativa da razão, o que, porém, a investigação transcendental *stricto sensu* não pode fornecer. Assim, no que diz respeito à liberdade, os resultados da investigação crítico-transcendental à primeira vista mais parecem dificultar do que contribuir para a fundamentação do imperativo moral.

Com efeito, na **Doutrina do Método** da *Crítica da razão pura*, muito antes de Kant chegar à fórmula do princípio da Autonomia da Vontade, encontramos a tensão entre os limites da razão no seu uso teórico-especulativo e o *interesse prático* da razão na realidade da liberdade, ou seja, na realidade de algo que transcende todo uso teórico legítimo da razão. A este respeito, é bastante ilustrativa a seguinte passagem do **Cânone da Razão Pura**:

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (...) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema (...) A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-lo de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático; sobre ela, na Antinomia da razão pura, encontram-se já explicações suficientes” (CRP, A 803-4/B 831-2).

Esta passagem sugere um “abismo” entre o limite do uso teórico e o uso prático da razão; sugere também que a liberdade transcendental é um problema apenas para o uso teórico da razão, que exige independência da razão relativamente às causas determinantes do mundo sensível, e que a liberdade prática é assunto da razão apenas em seu uso prático.

Mas, ao propor a fundamentação da metafísica dos costumes, a “unidade da razão” se impõe ao pensamento crítico, e o desafio de Kant é então apresentar uma justificativa para o princípio supremo da moralidade não à revelia dos limites da

razão estabelecidos na *Crítica*, mas, pelo contrário, respeitando aqueles limites, sob pena de uma razão fragmentária. É por isso que, no **Prefácio** da *Fundamentação*, mesmo considerando que “[...] a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética” (BA, XIII, XIV), Kant exige, “para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum, pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar” (BA, XIV). Trata-se, pois, não apenas de apresentar “qualquer” justificativa para o princípio supremo da moralidade, mas de conciliar a exigência da *Crítica* em relação ao limite da razão em seu uso teórico e o interesse prático da razão na liberdade. Então, pareceria incoerente e inconsistente se agora na *Fundamentação*, Kant se valesse do conceito de liberdade definido apenas em sentido *negativo*, do qual ele não apenas não pôde expor a realidade objetiva, mas mostrou mesmo o porquê da impossibilidade desta tarefa, para dele simplesmente inferir um conceito *positivo* de liberdade e sem mais pretender uma dedução do princípio supremo da moralidade.

Todavia, parece ser exatamente esta a estratégia de Kant no início da **Terceira Seção** da *Fundamentação*. Com o propósito de “explicar a Autonomia da Vontade”, ele recorre, primeiramente, a uma definição de liberdade em sentido *negativo*. Na primeira frase do primeiro parágrafo, lemos que “[a] *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e (que) *liberdade* seria aquela propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente independente de causas estranhas que a *determinem*” (BA 97). Ora, “independência de causas estranhas” é como Kant define a liberdade transcendental. Além disso, no segundo parágrafo, lemos que esta definição da liberdade é *negativa*, e que ela é infecunda para conhecer a essência própria da liberdade (cf. BA 97). Ou seja, a definição negativa de liberdade que Kant apresenta no início desta seção é o que se pode chamar de uma concepção de *liberdade prática em sentido negativo* – numa espécie de aplicação do conceito de liberdade *em geral em sentido negativo*. Por estranha que possa parecer tal concepção (o próprio Kant não fala nestes termos), ela nos ajuda a compreender toda a complexidade do problema em questão. Embora Kant apresente uma concepção de liberdade que inegavelmente resulta de seu idealismo transcendental, em nenhum momento, Kant faz referência à razão especulativa para

dela deduzir o conceito de liberdade. Pelo contrário, nota-se, desde o início, que o argumento de Kant, na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, é uma proposta para justificar o princípio da moralidade dentro de um *sistema próprio da razão prática pura*, e não de deduzi-lo da razão teórica como pode parecer a princípio⁵⁷. O argumento de Kant, neste contexto, é de que da definição da liberdade da vontade em sentido negativo, entendida como mera independência da vontade em relação às determinações estranhas a si mesma, “decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo” (BA 97).

O problema é que, mesmo Kant tendo se esforçado por manter-se dentro das fronteiras do sistema da razão pura prática, não conseguiu mostrar como derivar um conceito positivo de liberdade, como propriedade da vontade pela qual ela possa ser eficiente em si mesma, da definição *negativa* da liberdade da vontade, ou seja, da independência da vontade em relação a determinações estranhas. Kant até tenta explicar a *origem* desta liberdade positiva como liberdade essencialmente prática: “[...] a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular [...] que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (BA 98). Mas, com esta consideração Kant acaba retornando ao ponto que deveria ser explicado pela liberdade, ou seja, ao próprio princípio da autonomia. E assim a lei prática da razão que deveria ser explicada pelo conceito de liberdade mostra-se afinal como a própria origem da liberdade. Pois, liberdade da vontade em sentido *positivo* é já autonomia, isto é, propriedade da vontade de ser lei para si mesma⁵⁸. Ora, autonomia é justamente o que caracteriza a fórmula do imperativo categórico, ou seja, “o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter a si mesma por objeto como lei universal” (BA 98), de modo que, pondera Kant, afinal, “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (BA 98). Kant então parece direcionar sua argumentação para outro foco. Aparentemente ele “suspende”

⁵⁷ Sobre a (suposta) tentativa de Kant de deduzir o imperativo categórico da razão teórica pelo conceito de liberdade transcendental ver o importante ensaio de Dieter Henrich, “The concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”.

⁵⁸ “A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o referido era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (FMC, BA 98).

o problema da liberdade enquanto tal para esclarecer como uma vontade submetida a leis morais pode ser considerada uma vontade livre.

O argumento de Kant, então, é que “vontade livre” e “vontade submetida a leis morais”, são sim “uma e a mesma coisa”, mas que precisa ser considerada sob dois pontos de vistas diferentes. Esta parece uma estratégia não só para responder à dificuldade que representa a concepção (necessária) da liberdade em sentido *positivo*, mas também para explicar o princípio da autonomia, ou princípio supremo da moralidade, como uma proposição sintética *a priori*. Com efeito, da “vontade submetida à lei moral” não se segue analiticamente que a vontade é livre em sentido positivo. O que a análise do conceito do “dever” mostra é que, sob o comando do imperativo categórico, o agente precisa renunciar a toda matéria da máxima de sua ação (isto é, de todo “objeto” do querer), e, neste sentido, sua vontade é livre em relação às inclinações. Mas esta liberdade pode ser concebida apenas em sentido negativo. Outra coisa é justificar o princípio moral como “lei da liberdade”, para o que Kant precisa conceber a liberdade em sentido positivo, isto é, valendo como uma lei “natural”. Ora, como faculdade de auto-legislação, a vontade, e, conseqüentemente, a liberdade, precisa ser tomada de outro ponto de vista que não o ponto de vista segundo o qual a vontade é submetida à lei moral. E o fato da vontade ter de ser considerada sob dois pontos de vistas diferentes para compreendermos como a “vontade livre” e “vontade submetida a leis morais” são uma e a mesma coisa, indicaria também como é possível uma proposição prática sintética *a priori*.

Com efeito, de acordo com o exposto nas duas primeiras secções da *Fundamentação*, a capacidade de auto-legislação da vontade expressa pelo imperativo categórico pressupõe a *boa vontade*, ou vontade pura. Mas, que “uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal” não é uma proposição analítica, “pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima” (BA 98-99). Por isso, para mostrar a validade do princípio da autonomia, e a conseqüente justificação do imperativo categórico, Kant precisa explicar como é possível esta proposição prática sintética *a priori*, segundo a qual uma vontade boa possa ser auto-legisladora. Como em toda proposição sintética, é necessário um “terceiro elemento” para enlaçar o conceito de boa vontade e a propriedade de sua máxima de poder ser (considerada como) lei universal. Este elemento, segundo Kant, é proporcionado pelo conceito *positivo* de

liberdade (cf. BA 99). Com efeito, mesmo sem ter ainda resolvido o problema da liberdade em sentido *positivo*, Kant atribui ao conceito positivo de liberdade a “responsabilidade” pela ligação dos *conhecimentos* (vontade pura e capacidade de autolegislação) ligados na proposição prática sintética *a priori*. Ora, este “terceiro elemento” não pode ser a natureza do mundo sensível, pois aí só encontramos as leis da natureza e não da liberdade, e Kant reconhece afinal que “[o] que seja [então] este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma idéia *a priori*, eis o que se não pode ainda mostrar, como também se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico” (BA 99).

São duas páginas apenas nas quais Kant parece argumentar *desde* o “sistema da razão prática pura” para em seguida, aparentemente, mudar o rumo de sua argumentação. Kant parece agora dirigir seu esforço no sentido de “estabelecer” o princípio da autonomia como princípio válido para todo ser racional, e só então válido também para seres racionais finitos – caso em que o princípio da autonomia toma a forma de um imperativo categórico. Esta consideração faz sentido se considerarmos (uma vez mais) que o imperativo categórico necessariamente pressupõe e expressa um princípio da autonomia da vontade, mas que o princípio da autonomia não necessariamente assume a forma de um imperativo. Kant é categórico: sem liberdade não há moralidade. E, não sendo possível uma dedução propriamente dita da liberdade, é preciso, pelo menos, mostrar o lugar da liberdade prática no sistema da razão pura.

A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais (BA 99). “Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais [...]” (BA 99-100). Note-se, primeiramente, que, já neste contexto, Kant trata a moralidade como um “fato”, ele simplesmente afirma que “a moralidade nos serve de lei”, embora “somente enquanto somos *seres racionais*”. Ora, se a moralidade “nos serve de lei enquanto somos seres racionais”, e se esta lei “não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade”, a própria liberdade (prática) tem que ser admitida (pressuposta) como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Kant então afirma que “[t]odo o ser que não pode agir senão *sob a idéia*

da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica” (BA 100-101). Kant reconhece, porém, que mesmo tendo referido o conceito (determinado!) da moralidade à idéia da liberdade, não pode “[...] demonstrar esta (a liberdade) como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana [...]” (BA 101). A tarefa de Kant é árdua, e sua posição, no mínimo, desconfortável: ele defende que, para salvaguardar a moralidade, “temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia da sua liberdade” (BA 102); mas, ao mesmo tempo, precisa admitir a impossibilidade de explicar o próprio princípio da autonomia da vontade, o que seria o mesmo que explicar *como* é possível a liberdade – pois disso a razão humana não é capaz.

Kant por certo cria no seu leitor a expectativa da justificação do imperativo categórico pelo conceito de liberdade. Mas, se a lei moral nos remete à liberdade, ao princípio da autonomia da vontade, a liberdade mesma não se deixa demonstrar na sua *realidade e necessidade objetiva*. Pois, “liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto, conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (...)” (BA 104-105). Então, a dedução do princípio da moralidade comporta já em si uma grande dificuldade, dificuldade esta que se apresenta ao leitor da *Fundamentação* especialmente se este estiver familiarizado com a primeira *Crítica*. Kant, contudo, é irredutível em sua defesa da liberdade e com ela do imperativo categórico. E mesmo não podendo contar com uma dedução transcendental (teórica) da liberdade, Kant recorre à *idéia da liberdade*, e à razão como pura espontaneidade, não para “derivar” daí o princípio supremo da moralidade, mas para defender a liberdade prática cujo pressuposto é, segundo Kant, suficiente para admitirmos a *validade objetiva* do princípio da moralidade.

É preciso, sem dúvida, reconhecer que, com vistas à fundamentação da lei moral, Kant recorre a considerações metafísicas tais como a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*, a idéia transcendental da liberdade e ao (suposto) mundo inteligível. E é igualmente preciso admitir que esta incursão de

Kant por temas metafísicos, pelos quais a razão especulativa nutre o “maior interesse”, realmente torna sua argumentação ainda mais densa e de difícil compreensão. Pois, enquanto no início do texto Kant parece argumentar já a partir do âmbito da própria Filosofia Moral para explicar o princípio da autonomia da vontade, no desenrolar da argumentação ele parece retroceder para o conceito teórico de liberdade, dando a impressão de querer deduzir o imperativo categórico *diretamente* da liberdade transcendental. Mas, se Kant fala de um “mundo inteligível”, da idéia da liberdade, de “causa *noumena*”, não é para “inferir” destes elementos a realidade da liberdade. A defesa da possibilidade da liberdade contra o ataque dos cétricos que pretendem eliminar a liberdade com argumentos sofísticos (cf. BA 114-115) passa por argumentos especulativos, segundo os quais Kant mostra que, assim como não se pode afirmar, tampouco se pode negar qualquer coisa que transcenda o limite da experiência possível. Mas, a defesa da liberdade prática vai além do caráter disciplinar da *Crítica da razão pura* – que é condição necessária, mas não suficiente para justificar um princípio prático puro.

A incursão de Kant por temas metafísicos no contexto da *Fundamentação* assume um caráter de e como propriedade da vontade pela qual ela possa ser eficiente em si mesma excerto quando observamos uma nota explicativa na qual ele esclarece que seu método consiste em “admitir como suficiente (...) a liberdade apenas como baseada só *na idéia* por seres racionais nas suas ações”, desobrigando-se de “demonstrar a liberdade também no sentido teórico” (BA 100, nota). Com efeito, a “demonstração” teórica da liberdade é um ponto indeciso, como nota Kant ainda na nota aqui referida, trata-se apenas de uma idéia destituída de *realidade objetiva*. E, apesar disso, Kant vincula a idéia da liberdade à vontade de todos os entes racionais, conferindo, por assim dizer, *certa realidade* à liberdade desde o ponto de vista do uso prático da razão: “A todo o ser racional que tem uma vontade, temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos” (BA 100-101); além disso, “[...] a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais” (BA 101). É certo, porém, que o conceito de liberdade de que se vale Kant aqui parece, a princípio, ser o da própria razão pura em geral,

como espontaneidade pura. Esta parece ser a tese defendida por Dieter Henrich no seu ensaio “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”.

Henrich caracteriza o argumento de Kant da *Fundamentação* III como uma tentativa de “dedução indireta” do princípio moral da razão teórica⁵⁹, do próprio princípio da unidade da apercepção (da razão pura teórica), e ademais considera esta tentativa um resquício do programa pré-crítico de fundamentação do princípio moral. Mas, de acordo com Henrich, a tentativa de Kant falha porque a espontaneidade do eu não prova a *libertas transcendentalis* – como de resto podemos ler na própria *Crítica* – do mesmo modo como não é possível inferir um eu substancial da unidade do “Eu penso”. Ou seja, a tentativa de Kant falha porque “é impossível alcançar no pensamento teórico o tipo de liberdade que o eu necessariamente atribui a ele mesmo nas ações morais”⁶⁰. Mas, estas considerações de Henrich, se bem entendidas, não são exatamente adequadas ao argumento kantiano da dedução do imperativo moral⁶¹. Henrich parece sugerir que o êxito na dedução do imperativo categórico implicaria derivá-lo de outro princípio “mais fundamental” que não o próprio princípio da autonomia da vontade. Ora, isto sim comprometeria o próprio princípio moral como autolegislação, e, se esta fosse a estratégia de Kant, ele necessariamente teria de falhar em sua tentativa de apresentar uma dedução do imperativo categórico na **Terceira Secção** da *Fundamentação*.

Ao contrário do que sugere Henrich, Kant não parece querer derivar o imperativo categórico do princípio da apercepção. Não é claro que Kant tenha ido buscar na razão teórica a liberdade que o eu precisa atribuir-se nas ações morais. É certo, como vimos há pouco, que, na sua argumentação, Kant desvia o curso de suas considerações sobre a justificação do princípio prático da razão para questões

⁵⁹ Cf. Dieter Henrich, “The concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”, p. 74-81. Henrich divide as várias tentativas de Kant de uma dedução da moralidade em dois grupos, um formado por deduções diretas, outro por deduções indiretas (cf. p. 74). E considera que na *Fundamentação* III nós ainda ouvimos ecos distintos de uma tentativa de dedução indireta da obrigação moral da razão teórica (cf. p. 82).

⁶⁰ Considerando que Kant tenta deduzir a moralidade da razão teórica Henrich pondera: “The difference between the ‘freedom’ of thinking and moral freedom can also be seen by comparing the privative modi of knowing the truth and knowing the good [...] Therefore we cannot assign to the theoretical subject the kind of freedom that must be presupposed by the self of moral insight in its ontological search for certainty” (op. cit., p. 82).

⁶¹ Obviamente o argumento de Henrich é bem mais complexo do que as breves considerações traçadas acima podem reproduzir. Mas, não se trata aqui de refutar Henrich, para o que sim precisaríamos reconstruir toda sua argumentação. O recurso rápido à tese de Henrich visa ilustrar o tipo de leitura que não fizemos do argumento de Kant acerca da dedução do princípio supremo da moralidade na **Terceira Secção** da *Fundamentação*.

que aparentemente só dizem respeito à razão especulativa. Mas, isto não significa, necessariamente, que Kant tenha ido buscar na razão teórica a liberdade de que o eu precisa atribuir-se nas ações morais. Pelo contrário, podemos entender que esta incursão de Kant por temas metafísicos foi com o propósito de mostrar o terreno já aplainado (pela *Crítica*) no qual *repousa* a liberdade prática. E, por frágil que seja o resultado desta operação de Kant, pois a partir dela, ele pode apenas *defender* e não *demonstrar* a realidade objetiva da liberdade, e tão somente a partir da defesa da liberdade reivindicar a exatidão da dedução do imperativo categórico, a leitura de Henrich da **Terceira Secção** da *Fundamentação* aqui considerada - não obstante a relevância de suas considerações para a compreensão do argumento de Kant - parece não fazer justiça ao argumento da dedução que Kant apresenta neste contexto. A leitura que propomos da argumentação kantiana desenvolvida na *Fundamentação* III parece-nos mais fiel às considerações de Kant acerca dos limites da filosofia prática do que as de Henrich.

Kant parece não ignorar nenhuma das dificuldades que envolvem a fundamentação do princípio da autonomia, e, no entanto, tais dificuldades não o impediram de sustentar que uma lei prática incondicionada, como é o caso do imperativo categórico, não expressa outra coisa senão a própria autonomia da vontade (em entes dotados de razão e vontade); ou seja, que a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade, e que tal princípio é idêntico ao conceito de liberdade em sentido *positivo*. A tese de Kant na *Fundamentação* é que a liberdade positiva é o pressuposto absolutamente necessário do princípio supremo da moralidade. Neste contexto, Kant, impedido pelos limites da própria razão, não consegue apresentar uma “forma forte” de dedução da liberdade, pelo que prevalece uma “forma fraca” de dedução deste conceito⁶². Mas, Kant mesmo não usa esta terminologia diferenciando uma “forma forte” e uma “forma fraca” de dedução. Ele sequer fala de uma dedução da liberdade. O que ele reivindica é, sim, ter *indicado* a liberdade com o único pressuposto necessário do princípio supremo da moralidade, o que Kant considera suficiente para a convicção da *validade objetiva* do princípio da moralidade.

⁶² É curioso que depois de defender o fracasso de uma suposta tentativa de deduzir o princípio supremo da moralidade da razão teórica, Henrich parece defender que, na *Fundamentação* III, há uma “forma fraca” de dedução da liberdade (cf. D. Henrich, “The Deduction of the moral law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant’s Groundwork of the metaphysics of morals: critical essays”). Em que medida as teses de Henrich são conciliáveis fica aqui em aberto.

A tese da dedução da liberdade e com ela do princípio moral parece comprometida se considerarmos que, na segunda *Crítica*, Kant aparentemente inverte o argumento ao falar da dedução da liberdade a partir da própria lei moral.

Mas, se insistirmos em que há uma dedução da liberdade na *Fundamentação*, ainda que de uma “forma fraca”, como sugere Henrich, o problema relativo a este tipo de dedução que Kant oferece do princípio moral é que o mero pressuposto da liberdade não é suficiente para o *conhecimento* do incondicionalmente prático, ou seja, da “necessidade da lei moral enquanto lei prática suprema de entes racionais, aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade” (CRPr A 167). Com efeito, a única resposta de Kant à pergunta “como é possível um imperativo categórico?” foi, como ele reconhece, “indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a idéia da liberdade”, e “evidenciar” *em alguma medida* “a necessidade deste pressuposto” (BA 124). Em que medida Kant pôde indicar a possibilidade da liberdade e a necessidade deste pressuposto nas ações morais, isto é, nas ações por dever é o que veremos a seguir.

2.5 SOBRE O “MUNDO INTELIGÍVEL”: O “PONTO DE VISTA” DE NOSSA NATUREZA RACIONAL

A complexidade da terceira seção da *Fundamentação* se mostra especialmente na medida em que a justificação do princípio supremo da moralidade requer, antes de tudo, coerência com os resultados já obtidos na *Crítica da razão pura*, mas, ao mesmo tempo, Kant já não pode contar com argumentos válidos para a razão teórica (mais precisamente, para o uso teórico da razão). Não obstante isso, as primeiras impressões que ficam no leitor da *Fundamentação* III é que o argumento de Kant de alguma maneira recai (ou permanece) no âmbito da razão especulativa⁶³. Pois, Kant se vale do pressuposto da liberdade para explicar a Autonomia da Vontade como princípio moral supremo, mas aparentemente ele não consegue avançar em relação ao conceito de liberdade já estabelecido no reduto da razão especulativa, ou seja, em relação à *mera* idéia da liberdade. Além disso,

⁶³ Cf. enfatiza Henrich: “[...] the particular difficulty of the *Groundwork* results not primarily from the peculiarities of its position, but rather from the fact that Kant’s explanations are unclear and inperspicuously intertwined, and that the decisiveness of his tone masks an exposition of his conception that is not yet fully determinate and about whose proper character Kant is not yet able to speak in a way free of theoretical obscurities and ambivalences” (pp. 310-311)

Kant toma como ponto de partida de sua “busca e fixação” do princípio supremo da moral a Filosofia Moral Popular, especificamente um critério da moralidade que ele pretende mostrar como *a priori* em sua origem e (apenas) como tal necessário e universalmente válido como critério moral. Podemos então dizer que, na base do projeto da fundamentação da moralidade, há uma “metafísica dos costumes”, ou seja, um princípio prático puro do qual derivam todos os deveres morais. Todavia, Kant precisa demonstrar justamente o uso prático puro da razão mostrando a validade prática objetiva de um princípio puro, que só sendo puro pode ser considerado necessário e universalmente válido. A questão é como conciliar um imperativo moral com a condição fundamental da moralidade, a saber, a liberdade da vontade.

O recurso de Kant para explicar como podemos considerar-nos como livres, e, contudo, submetidos, obrigados, à lei moral “é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (BA 105). Então, Kant resgata sucintamente da sua teoria do conhecimento a distinção entre *phaenomena* e *noumena* e a aplica aos entes racionais finitos (homens):

Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido interno pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar, por assim dizer, a si mesmo e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido interno e conseqüentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível*, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual*, de que aliás nada mais sabe (FMC, BA 106, 107).

Esta passagem é muito densa – aliás, como todas as incursões que Kant faz na **Terceira Seção** da *Fundamentação* em temas metafísicos. À primeira vista, ela sugere a afirmação (positiva) de um elemento já “condenado” pela *Crítica da razão pura*, qual seja, o de um “mundo inteligível”. Pois, da distinção entre *phaenomena* e *noumena* Kant passa para a distinção entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, e diz que, neste último, nós podemos contar-nos como membros pelo que em nós possa ser pura atividade.

Do ponto de vista do uso teórico da razão, embora a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena* seja legítima e até necessária, não se segue daí a distinção entre um mundo sensível e um suposto mundo inteligível. Pelo contrário, conforme argumenta Kant, na primeira *Crítica*, o conceito de *noumena* é um simples conceito *problemático*, *não impensável*, *não-contraditório*, contudo, vazio de conteúdo, do qual, portanto, não podemos saber nada. E a liberdade enquanto “causa *noumenon*” é apenas uma *idéia* da razão à qual nenhum “objeto” corresponde. Ou seja, simplesmente não há nenhum “mundo inteligível”, mundo de objetos *conhecidos* tão somente pela razão. Então a incursão de Kant por temas da filosofia especulativa para supostamente justificar o princípio supremo da moralidade a partir de elementos já “condenados” pela *Crítica* parece ir contra as recomendações da investigação crítico-transcendental. Com efeito, como Kant pode agora se valer de um recurso “metafísico”, a saber, a figura do mundo inteligível, para, por assim dizer, acomodar a liberdade como “propriedade causal” da vontade de entes racionais finitos? E, no entanto, é no “mundo inteligível” que Kant encontra resposta para o problema da liberdade.

A questão, então, é: em que *sentido* Kant entende “mundo inteligível” no contexto da fundamentação do princípio da moralidade e por que ele está autorizado a usar este elemento aparentemente transcendente como figura importante na constituição deste princípio. É preciso reconhecer em que medida Kant estabelece uma “linha divisória” entre a investigação teórico-especulativa e a filosofia moral. Mas, seja como for, nota-se que a “dupla perspectiva” oferecida pela filosofia transcendental para a consideração dos objetos em geral aplica-se também ao homem; e que ao aspecto sensível do sujeito (agente) Kant atribui um fundamento inteligível, o Eu tal como seja constituído *em si*, e que, conseqüentemente, o mesmo sujeito pode contar-se entre o *mundo sensível* e também “no *mundo inteligível*”; que o argumento de Kant acerca do princípio supremo da moralidade se desenvolve a partir desta dupla perspectiva segundo a qual é possível compreender que “[...] quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*” nós “adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos, que vemos diante dos nossos olhos” (BA 105).

É posição de Kant, já sustentada na primeira *Crítica*, que a razão humana *naturalmente* se eleva acima do mundo da sensibilidade, do mundo da natureza

enquanto experiência possível. Esta é a condição para que o homem como ser racional, isto é, como inteligência, possa *reconhecer* outras leis “do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações” que não as leis naturais, leis independentes da natureza, fundadas somente na razão. Mas, mais do que uma possibilidade, a razão impõe outra “lei” à vontade humana que não a lei na natureza. Para Kant “[c]omo ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade” (BA 109). É por afirmações como essas no contexto da *Fundamentação*, nas quais o que está em jogo é um *possível uso sintético da razão pura prática*” (cf. BA 96), que somos levados a pensar que, ao contrário dos argumentos da primeira *Crítica*, pelos quais Kant concebe o “mundo inteligível” apenas em sentido *negativo*, Kant esteja reivindicando aqui o “mundo inteligível” em sentido *positivo*. Neste ponto, então, poderia apresentar-se uma incompatibilidade entre a reivindicação da *Fundamentação* e os resultados obtidos por Kant na *Crítica da razão pura*. Mas, uma análise atenta do texto de Kant mostra-nos que não há incompatibilidade entre o argumento da *Fundamentação* e os resultados da primeira *Crítica*, simplesmente porque Kant mantém o seu argumento com respeito ao uso prático da razão nos limites da razão impostos pela *Crítica*. Seria um erro interpretarmos a figura do “mundo inteligível” na *Fundamentação* como se Kant estivesse re-introduzindo pela “porta dos fundos” do sistema da razão pura a figura de um mundo de seres puramente inteligíveis. O próprio Kant considera a distinção entre um mundo sensível e um mundo inteligível algo grosseira (cf. BA 106). E é o mínimo que ele poderia fazer ao recorrer a um elemento que ele mesmo não admitiu senão como conceito negativo na *Crítica da razão pura* (cf. A 255/B 311).

Mas, é exatamente por ter restringido o “mundo inteligível” a um conceito negativo (no qual podemos *pensar* porque não é contraditório) que Kant pode agora se valer deste conceito com respeito ao uso prático puro da razão. Isto não significa que, com relação ao uso prático da razão, Kant defenda uma concepção *positiva* do mundo inteligível. Antes, este conceito serve justamente para indicar o *lugar* da liberdade no sistema da razão pura, a saber, no próprio *limite da razão*. A questão então não é entender como, para a fundamentação do princípio supremo da moralidade, Kant pode se valer de uma figura argumentativa que tanto esforço lhe

custou para refutar na primeira *Crítica*, mas sim que função esta figura desempenha na proposta kantiana de fundamentação do princípio supremo da moralidade. Podemos conceder a Kant a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível como parte preparatória para o argumento da dedução do imperativo categórico se compreendermos que Kant não está reivindicando a *existência* de nenhum “mundo inteligível”, mas, antes, ressaltando “dois pontos de vista” sob os quais um ente racional finito pode ser considerado (e considerar-se a si mesmo), a saber, o ponto de vista da sensibilidade (“mundo sensível”) e o ponto de vista da razão (“mundo inteligível”).

É a partir da consideração destes dois pontos de vista sob os quais o mesmo sujeito (racional finito) pode ser considerado que Kant vai explicar como o dever moral pode ser justificado apenas como um princípio da autonomia da vontade. A distinção entre mundo sensível e mundo inteligível entendida como expressão dos dois pontos de vista sob os quais um ser racional finito pode ser considerado confere legitimidade à pretensão da liberdade da vontade. Pois, no “mundo inteligível” “só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade” (BA 118). Pelo que a liberdade (da vontade) só pode ser concebida a partir do ponto de vista deste mundo inteligível. Assim, com a figura do “mundo inteligível”, Kant situa o lugar da liberdade no sistema da razão, e resolve o problema intrínseco ao sistema da filosofia prática, que é o da fundamentação de um princípio moral supremo. De acordo com Kant, a dupla *perspectiva* sob a qual podemos nos representar como membros do mundo sensível e também do mundo inteligível permite-nos “considerar-nos como livres na ordem das causas eficientes” e, ao mesmo tempo, “nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins” (FMC, BA 104).

Mas, ainda que possamos considerarmo-nos como livres sob o ponto de vista do mundo inteligível, a própria liberdade continua sendo “apenas uma *idéia* da razão”. A liberdade não pode ser explicada porque tudo o que admite uma explicação está sob o domínio das leis da natureza, mas a liberdade é, antes de tudo, independência em relação a tais leis. E assim como Kant não pode explicar a possibilidade da liberdade, ele tampouco pode recorrer a uma figura transcendente, que seria o mundo inteligível considerado *positivamente*, para daí deduzir a liberdade. Neste caso, Kant estaria transgredindo os limites da Razão, pois, embora se trate aqui do uso prático da razão, a razão é sempre uma e a mesma – seja com

relação a seu uso teórico ou prático -, e seu *limite* deve sempre ser levado em conta num propósito filosófico não dogmático, como é o caso da Filosofia Crítica.

Além do limite da razão imposto à razão pela *Crítica*, na *Crítica da razão pura* fica evidenciada a *necessidade* (e universalidade) das leis da natureza, sob as quais estão submetidas todas as coisas como objetos da experiência possível. De modo que, segundo o ponto de vista do uso teórico da razão, a liberdade não pode ocupar nenhum lugar no espaço e nem ser reconhecida em tempo algum. Contudo, a razão em seu uso prático exige a liberdade como pressuposto necessário da moralidade. Podemos, então, considerar aqui a dialética da razão sob um novo ângulo, por assim dizer. Isso porque, embora a dialética da razão especulativa tenha sido elucidada, na medida em que Kant mostra que a liberdade não é contraditória, isso não é a mesma coisa que mostrar que a liberdade é possível, que ela tem *realidade* prática objetiva como pressuposto necessário da moralidade. Assim podemos ainda falar de uma dialética da razão no que diz respeito às exigências dos diferentes usos – teórico e prático – da razão.

Aqui poderíamos notar outro bom motivo para justificar a incursão de Kant pela filosofia especulativa no contexto da fundamentação do princípio supremo da moralidade que diz respeito apenas à filosofia moral: a necessidade de indicar (especialmente para os não familiarizados com a argumentação desenvolvida na primeira *Crítica*) a possibilidade da liberdade frente à necessidade natural. Pois, se a liberdade é um pressuposto necessário para nossas ações morais, “é igualmente necessário que tudo o que acontece esteja determinado inevitavelmente por leis naturais [...]” (BA 114)⁶⁴. Ora, na primeira *Crítica*, Kant mostra justamente que tudo o que é determinado inevitavelmente por leis da natureza são as coisas consideradas com fenômenos, mas indica também que as coisas assim consideradas não constituem todo o universo de coisas *possíveis*.

A dificuldade com respeito à liberdade, se comparada ao conceito de necessidade natural, é que a necessidade natural, embora não seja um conceito da experiência, e sim um conceito *a priori*, é “confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é o conhecimento sistemático dos objetos dos sentidos segundo leis universais” (FMC, BA 114). Já no que diz respeito à liberdade, a experiência mostra, em geral, o

⁶⁴ Trad. Paulo Quintela modificada.

contrário de exigências que representamos como necessárias quando pressupomos a liberdade da vontade. Parece, então, que a liberdade (da vontade) está em contradição com a necessidade natural, e, acima de tudo, é preciso salvaguardar a liberdade mostrando que não há efetivamente contradição entre ambas. “Há, pois, que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade” (BA 115). A solução, em primeira instância, por assim dizer, desta “dialética da razão” não pertence, contudo, à filosofia prática. Antes, a filosofia prática exige da razão especulativa que ela “[...] acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se” (BA 116).

Neste ponto da argumentação, é especialmente importante considerar a diferença nos usos teórico e prático da razão. Isso porque, se considerarmos que são usos distintos, ainda que da mesma razão, podemos compreender a especificidade nas provas dos respectivos princípios fundamentais. Conforme Kant, (no ponto em que necessidade natural e liberdade parecem estar em contradição porque pertencem, afinal, a uma e mesma razão), “[...] a razão, com *intenção especulativa*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob a *intenção prática*, o caminho estreito da liberdade é o único pelo qual é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões” (BA 114)⁶⁵. Esta fala de Kant aponta para a liberdade como um *problema sem solução positiva* apenas para a filosofia especulativa, enquanto que, na filosofia prática, ela é *legitimamente* exigida e *necessariamente* pressuposta. A liberdade da vontade para Kant, embora ele não possa ainda justificá-la ostensivamente, é uma pretensão legítima da razão que “funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas [...]” (BA 117). Mas, a simples mudança de perspectiva do uso teórico da razão para o uso prático ainda não está suficientemente subsidiada para que Kant possa concluir sua argumentação sobre a fundamentação do imperativo categórico com base na liberdade, ou autonomia, da vontade.

⁶⁵ Na tradução de Paulo Quintela lê-se: “[...] a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha [...] sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que [...]”. Tradução alterada com base em Seminário de Tradução oferecido pelo professor Christian Hamm no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria.

Agir de acordo com o princípio da autonomia implica a liberdade. Liberdade, como Kant a define já na *Crítica da razão pura*, pressupõe independência de toda e qualquer determinação (da vontade) pelas leis causais da natureza. Então, o princípio da autonomia exige-nos tomar um ponto de vista no qual a razão abstrai de todo o condicionamento sensível da vontade e, *além disso*, assume exclusividade na sua determinação. Esta possibilidade se deve em parte justamente ao recurso de Kant à distinção dos objetos em *phaenomena* e *noumena*, à distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. É o recurso ao “mundo inteligível” que permite a Kant apontar o único “lugar” permitido às idéias morais sem infringir o limite da razão definido na *Crítica* e, especialmente, nos *Prolegômenos*, a saber, o próprio limite da razão.

Com efeito, Kant se vale do conceito de “mundo inteligível” na filosofia prática no mesmo sentido que atribui a esta expressão em sua filosofia especulativa. Ou seja, o mundo inteligível “é apenas um pensamento negativo com respeito ao mundo sensível” (FMC, BA 118-19), que nos permite o pensamento de uma outra causalidade que não a causalidade por necessidade (causalidade da natureza), mas a da causalidade por liberdade. Ou seja, o *pensamento* do mundo inteligível, diferentemente do mundo sensível, dá à razão a lei da liberdade. E se considerarmos a razão tão somente a partir de seu uso teórico-especulativo não temos mais que o pensamento da liberdade (e apenas em sentido *negativo*, e não *positivo*, como causalidade efetiva). Mas, Kant ressalta que à liberdade “está ligada ao mesmo tempo uma faculdade (positiva) e até uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei” (BA 119). Neste ponto, e tão somente neste ponto, *sob a intenção prática da razão*, o mundo inteligível *torna-se* positivo, no sentido de que o agente moral assume um ponto de vista inteligível sob o qual concebe a máxima de sua ação. Mas isto não significa nem sequer que a razão possa “tirar do [suposto] mundo inteligível um objeto da vontade, isto é um motivo, [pois] então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe” (FMC, BA 119). Kant mantém a coerência com sua doutrina exposta na *Crítica da razão pura* sobre o mundo inteligível ao considerar que “[o] conceito de um mundo inteligível é [portanto] apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como*

prática, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem [...]” (BA 119). Nestas considerações de Kant, nota-se seu esforço não para deduzir o imperativo categórico da razão especulativa, mas para explicitar as condições em que é possível conceber coerentemente um princípio prático da razão pura.

2.6 A LIBERDADE PRÁTICA NO LIMITE DA RAZÃO E O LIMITE EXTREMO DE TODA A FILOSOFIA PRÁTICA

Uma leitura rápida da **Terceira Secção** da *Fundamentação* pode nos dar a impressão de que, neste texto, Kant não avança propriamente no terreno da filosofia prática. Pois, à medida que a liberdade vai sendo afirmada mais e mais como condição (*ratio essendi*) da moralidade, mais se “evidencia” a impossibilidade de explicar a *realidade objetiva* da liberdade. Ora, que a realidade da liberdade não pode ser explicada o leitor da *Crítica da razão pura* já sabia. Não obstante, para defender a liberdade prática, Kant precisa do resultado da *Crítica* no que diz respeito à solução da antinomia “necessidade x liberdade”. Com efeito, na *Crítica da razão pura*, Kant mostra que não há verdadeira contradição entre liberdade e necessidade natural. Aliás, este argumento é de competência exclusiva da filosofia especulativa. Então, no contexto da fundamentação da moralidade, Kant pressupõe que entre liberdade e necessidade natural não se encontra nenhuma verdadeira contradição. Por assim dizer, ele “acrescenta” à definição negativa da liberdade a vontade como faculdade positiva, como *causalidade* dos entes racionais, como “[...] faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei” (FMC, BA 119). Mas, mesmo com este elemento adicional, Kant não pode explicar ainda como a razão pura pode determinar a vontade de um ente racional finito independentemente de toda e qualquer condição sensível, ou matéria da vontade. E, assim, a liberdade “vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais)” (BA 120/121). O próprio subtítulo introduzido na última parte

da **Terceira Secção** da *Fundamentação* indica o reconhecimento de Kant do “Limite Extremo de Toda a Filosofia Prática”, e, no texto correspondente, Kant nota a impossibilidade de “*explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que *explicar como é possível a liberdade*” (BA 120).

Contudo, o que pode a primeira vista parecer uma fraqueza no argumento kantiano mostra-se cada vez mais claramente como a única resposta possível da Filosofia Prática com relação à fundamentação de um princípio prático puro - ainda que, neste contexto, Kant não tenha ainda isso claro e suficientemente estabelecido -, e à demanda da razão por unidade. A não explicabilidade da liberdade é o único modo de Kant permanecer com a razão, mesmo em seu uso prático, dentro de limites já previamente estabelecidos (Cf. *Crítica da razão pura e Prolegômenos*). Embora Kant defenda que, com a razão prática nos transpomos para uma ordem inteligível, “uma ordem de coisas totalmente diferente da dos [nossos] apetites no campo da sensibilidade”, ele deixa claro que esta operação da razão ocorre apenas em *pensamento*. Assim, se, por um lado, o puro pensamento de uma ordem inteligível, a qual podemos representar apenas pela *idéia* da liberdade (da vontade), pode parecer, a princípio, muito pouco para admitirmos a validade do imperativo categórico, por outro, este pensamento é tudo o que a filosofia prática pode oferecer para defender a validade de um princípio moral, pois, do contrário, a razão mesmo em seu uso prático, ultrapassaria seus próprios *limites, criticamente estabelecidos*, e recairia num uso dogmático. A seguinte passagem é significativa a este respeito.

[Pois] nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora, a liberdade é uma mera *idéia* cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida” (FMC, BA 120).

Por isso ao “introduzir-se pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites [como razão pura]; mas [que] ultrapassa-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento*” (BA 118). E o que pode parecer uma deficiência do argumento da dedução do princípio moral, uma falha na própria tentativa de Kant de apresentar uma dedução para o imperativo categórico, mostra-se, afinal, como mérito da Filosofia Crítica, e manifesta

a coerência do pensamento de Kant expresso na *Fundamentação* e na primeira *Crítica*.

No contexto da *Fundamentação*, o que Kant oferece ao seu leitor não é, propriamente, a *explicação* da realidade da liberdade, mas apenas sua *defesa*, a qual pressupõe, primeiramente, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e, por isso, atrevidamente declaram a liberdade impossível” (BA 121). Mais do que refutar as possíveis objeções acerca da possibilidade da liberdade, é preciso afirmar *positivamente* esta possibilidade. Mas, afirmar positivamente a possibilidade da liberdade é tudo o que Kant pode fazer, já que nenhuma explicação ou demonstração da liberdade é possível. E como a liberdade é condição da moralidade, também a dedução do imperativo categórico consiste apenas em poder “[...] indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a idéia da liberdade”, e igualmente poder “aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente” (BA 124). Kant conclui a Terceira Secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* afirmando que nós não podemos *saber como* é possível a liberdade prática enquanto “princípio causal” das ações morais, posto que mesmo a razão prática (pura) pode contar apenas com a idéia (transcendental) de liberdade, da qual nada podemos *saber*.

Uma vez mais, podemos questionar: se não há dedução da liberdade, e se a validade do imperativo categórico depende da possibilidade de nos considerarmos como livres, é de se perguntar pela legitimidade da (pretendida) dedução do imperativo categórico. Como resposta a isto, Kant aponta para o limite da filosofia prática, que *coincide* com o limite da própria razão pura em geral, e assim vislumbramos que a liberdade prática, pressuposto do qual depende necessariamente a possibilidade do imperativo categórico, encontra-se justamente no *limite da razão*, pelo que pode ser indicada sem riscos como *pressuposto racionalmente fundado* para a lei moral. Se reconhecemos, no limite da razão, o “lugar” da liberdade prática, isto é, o “terreno aplainado” no qual ela repousa, podemos entender por que para responder como é possível um imperativo categórico, Kant argumenta não só *a partir* da solução da dialética da razão necessidade/liberdade, mas, principalmente, com a condição *sine qua non* desta solução, a saber, a distinção (transcendental) de todos os objetos em *phaenomena* e

noumena aplicada aos próprios entes racionais. Esta distinção possibilita a Kant o recurso legítimo ao “mundo inteligível” como o *lugar* da (causalidade pela) liberdade da vontade sem ultrapassar os limites da razão.

Contudo, esta incursão de Kant pela filosofia especulativa para poder indicar, pelo menos, o lugar da liberdade prática no sistema da razão pura parece não ter sido bem compreendida pelos contemporâneos de Kant. No **Prefácio** da segunda *Crítica*, Kant ressalta a acusação que pesou sobre ele de incoerência com relação à doutrina exposta na primeira *Crítica*: a incoerência de defender a validade objetiva de princípio supremo da moralidade com base no pressuposto da liberdade prática, posto que o uso supra-sensível das categorias foi terminantemente contestado pela razão teórica. É certo que, na *Fundamentação*, o argumento de Kant não é suficientemente claro para que o leitor possa facilmente separar o uso prático do uso especulativo da razão. E, então, o limite da razão especulativa que deveria ser visto como um resultado altamente favorável à filosofia prática é considerado como um obstáculo à própria liberdade prática, provavelmente por não ter sido compreendido em toda sua extensão (por ser entendido não como limite, mas, como barreira - conforme distinção de Kant que encontramos no § 57 dos *Prolegômenos*). Kant, então, na *Crítica da razão prática* procura esclarecer como ele pôde “contestar realidade objetiva ao uso supra-sensível (teórico) das categorias e, contudo, conceder-lhes essa realidade com respeito aos objetos da razão prática pura” (CRPr, A 8). O filósofo mostra-se consciente das dificuldades implicadas nesta questão, as quais são mais inerentes à própria natureza de um princípio prático incondicionado do que à argumentação esotérica de Kant.

3 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE NO LIMITE DA RAZÃO

3.1 RAZÃO TEÓRICA, RAZÃO ESPECULATIVA E RAZÃO PRÁTICA E A IDÉIA DE SUA UNIDADE

No Prefácio à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma seu propósito de “*publicar um dia uma Metafísica dos Costumes*” e indica que “*não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma razão pura prática, assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada*” (FMC, BA XIII). Mas, “*para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, (é preciso) que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum*⁶⁶; pois, no fim de contas, trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar” (FMC, BA XIV). Ao afirmar que a razão especulativa e a razão pura prática são sempre uma só e mesma razão, que se diferencia apenas na aplicação, ou seja, que tão somente admite usos distintos, Kant parece pressupor já a unidade da razão “neste” princípio. E, contudo, permanece a “tarefa” de demonstrar “a unidade da razão pura prática com a razão especulativa” para que a “Crítica duma razão prática” possa ser concluída. Não obstante estas considerações acerca do caráter problemático das formulações de Kant sobre a unidade da razão, o problema da unidade da razão não é abordado *per se*. Pois, considera-se aqui esta unidade como problema apenas na medida em que Kant procura definir um princípio prático da razão pura. Ou seja, entende-se a unidade da razão apenas como tarefa intrinsecamente ligada à “determinação” do princípio supremo da moralidade. Não é o caso de considerarmos a unidade da razão como um problema teórico, um problema de caráter epistemológico, que nos permita interpretar a unidade da razão como a idéia

⁶⁶ Esta referência de Kant a um “princípio comum” pelo qual se possa “demonstrar” a unidade da razão pura prática com a razão especulativa causa certo embaraço no leitor que já aprendeu da primeira *Crítica* que o princípio da moralidade (se tal princípio “existe”) não faz parte do quadro de princípios da razão teórica. Mas, pelo menos, a consideração de Kant de um possível princípio comum indica sua preocupação com que a “busca e fixação” do princípio supremo da moralidade leve em conta mais do que simplesmente uma análise (crítica) do uso prático da razão, e considere a unidade do prático-moral da razão com seu uso especulativo. Conforme a tese aqui defendida, esta unidade não se dá por um princípio comum, mas no limite da razão, no qual a razão especulativa reconhece ao seu redor um “espaço vazio” que só as idéias morais podem ocupar.

regulativa da alma⁶⁷. Tampouco é o caso aqui definirmos se o problema da unidade da razão é teórico - neste caso a unidade da razão poderia ser considerada como uma idéia regulativa, ou moral - caso em que a unidade da razão teria que ser considerada um postulado prático⁶⁸. Estas tarefas ficam melhor situadas numa abordagem mais específica (embora mais abrangente do que aqui nos propomos) do problema da unidade da razão.

Para o que aqui propomos com relação ao problema da unidade da razão, basta considerarmos que, na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece a unidade sistemática da razão especulativa, ainda que a partir de princípios subjetivos (máximas), pois, que os princípios regulativos são os únicos que podem satisfazer a exigência da razão com relação à (idéia da) experiência como *totalidade*. De modo que, ao exigir a unidade da razão pura prática com a razão especulativa, o que Kant precisa fazer é comprovar, em termos de uma crítica da razão pura prática, além do uso regulativo das idéias da razão especulativa, um uso prático de uma dessas idéias transcendentais da razão, a saber, da idéia de liberdade. Isto também indica por que Kant insiste na necessidade de demonstrar a unidade da razão especulativa com a razão pura prática num princípio comum, conforme lemos no **Prefácio** da *Fundamentação*, quando, na verdade, nenhum princípio comum da razão prática com a razão especulativa contempla a solução de Kant para o problema da justificação do princípio moral supremo. Por isso não se trata aqui de buscar qualquer solução para o problema da unidade da razão. O que importa é, antes de tudo, apontar o “vínculo” entre o problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade e o problema da unidade da razão, tendo em vista o lugar sistemático do princípio moral na arquitetônica da razão pura.

Contudo, estas considerações indicam também que a resposta de Kant para o problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade seria, em certa medida, a “solução” para o problema da unidade da razão, já que, segundo Kant, há uma espécie de conexão entre o problema da “dedução” da lei moral e o problema da unidade da razão. Por isso o problema da unidade da razão tal como aqui considerado não deve ser entendido como um problema “independente” que se apresente “antes” ou “depois” de estabelecidos os princípios, teórico e prático, da

⁶⁷ Esta parece ser a interpretação de Pauline Kleingeld no ensaio “Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason”, pp. 318ss.

⁶⁸ Segundo Kleingeld, “[g]iven that the problem of the unity of reason is itself a theoretical, not a moral problem, the unity of reason is a regulative idea, not a practical postulate” (op. cit., p.119).

razão pura, ou como o problema da *unificação* da razão enquanto teórica e prática, que é o problema da harmonia de usos distintos da razão a partir dos princípios da natureza e da liberdade⁶⁹. Não é isso o que Kant exige para a fundamentação do princípio moral. Para a fundamentação de um princípio prático puro, conforme “resulta” da análise das duas primeiras seções da *Fundamentação*, Kant precisa estabelecer as condições de tal princípio, o que equivale primeiramente a mostrar que há uma razão prática pura – tarefa a que Kant se dedica especialmente na segunda *Crítica*.

É claro que o que importa desde a *Fundamentação* e, principalmente na *Crítica da razão prática* “é a determinação de uma faculdade particular da alma humana”, a saber, a faculdade de apetição “segundo suas fontes, conteúdos e limites” (CRPr, A 18). Mas, como nota Kant em 1788, “há ainda um segundo cuidado, que é mais filosófico e arquetônico, a saber, de compreender corretamente a idéia do todo e a partir dela abarcar com a vista, em uma faculdade racional pura, todas aquelas partes na sua relação recíproca mediante a derivação das mesmas do conceito daquele todo” (CRPr, A 18). Este cuidado não pode ser outro senão abarcar a razão pura na “totalidade” de seus princípios e mostrar como se articulam os diferentes princípios da razão (teóricos, especulativos e prático). Assim, embora Kant aparentemente apresente para a segunda *Crítica* uma tarefa específica da Filosofia Moral, qual seja, “meramente demonstrar que há uma razão prática pura” a partir da crítica de “toda a sua faculdade prática” (CRPr, A 3), esta tarefa uma vez executada contempla, em certa medida, o “interesse arquetônico” da razão. Pois, na *Crítica da razão prática* é estabelecida a “liberdade transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia [...]” (A 4). Com efeito, para Kant “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática⁷⁰, constitui o

⁶⁹ “The problem of the unity of reason [discussed in the previous two sections was] the problem of whether theoretical and practical reason could be said to be two modes of employment of one and the same reason. The problem of the unification of theoretical and practical reason, [on the other hand,] is the problem of whether these two uses are in harmony with each other” (Pauline KLEINGELD, “Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason”, p. 323).

⁷⁰ Kant provavelmente esteja aqui se referindo às passagens em CRPr A 82-83, no Capítulo “Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura”. Logo após afirmar que “a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução [...]” (A 81), Kant nota que “algo diverso e inteiramente paradoxal <Widersinnisches> substitui esta inutilmente procurada dedução do princípio moral, a saber, que ele mesmo serve, inversamente, como princípio da dedução de uma imperscrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar, mas que a razão especulativa

fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...]” (A 4). Mas, não é só isso, “[...] mediante o conceito de liberdade é proporcionada realidade objetiva às idéias de Deus e de imortalidade e <é proporcionada> a faculdade, antes, a necessidade subjetiva (carência da razão pura) de admiti-las, sem que com isso, todavia, a razão seja ampliada no conhecimento teórico [...]” (CRPr, A 6). E, finalmente, “[...] assim o uso prático da razão é conectado com os elementos do uso teórico” (A 7)⁷¹.

Compreende-se, pois, que do ponto de vista da Filosofia Crítica, a justificação do princípio supremo da moralidade serve não apenas para o desenvolvimento de um *sistema* da razão no seu uso prático, mas, especialmente, *realiza a tendência natural da razão em geral* ao incondicionado, tarefa esta que a crítica da razão pura mostrou ser impossível à razão no seu uso teórico, tendo a razão que se contentar aí com meros princípios regulativos e não postulados como a razão prática. Com efeito, na *Crítica da razão prática* encontramos a resposta de Kant não só para o problema da justificação de um princípio prático da razão pura, mas, também, para o problema da unidade da razão pura prática com a razão especulativa.

Contudo, é notável, desde o início do **Prefácio** da segunda *Crítica*, que Kant se refere ao paralelismo desta com a *Crítica da razão pura* sempre indicando as diferenças entre “razão prática pura” e “razão teórica” que, em alguma medida, podem ser consideradas “unidades sistemáticas particulares” cujos princípios específicos repousam, senão em faculdades distintas, pelo menos em usos

(para encontrar entre as suas idéias cosmológicas, segundo sua causalidade, o incondicionado e assim não contradizer a si mesma) tinha de admitir pelo menos como possível, ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não apenas a possibilidade mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles” (CRPr A 82). E, mais adiante, ele afirma que “a lei moral prova satisfatoriamente sua [da liberdade] realidade também para a crítica da razão especulativa, pelo fato de que ela acrescenta a uma causalidade pensada só negativamente, [...], uma determinação positiva [...], e assim consegue dar à razão, que se excedia com suas idéias sempre que queria proceder especulativamente, pela primeira vez realidade objetiva, embora apenas prática [...]” (A 83).

⁷¹ Embora aqui se menciona a “necessidade subjetiva” de postular a realidade objetiva das idéias de Deus e da imortalidade da alma como “condição” para a conexão do uso prático da razão com os elementos do uso teórico, que são exatamente os “objetos” da metafísica (razão especulativa); e conquanto uma abordagem “completa” da satisfação do “interesse arquetônico” da razão pelo estabelecimento de um princípio prático puro sem dúvida nos exige uma consideração detalhada da **Dialética da Razão Prática Pura**, inclusive porque a teoria do sumo bem é uma parte necessária da filosofia moral de Kant na medida em que a felicidade é também um “fim natural” para os seres humanos, e, por isso, a necessidade dos Postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus; contudo, tendo em vista especialmente a fundamentação do princípio supremo da moralidade, para o que não são necessários os referidos postulados, aqui o tema da dialética é apenas indicado como o desenvolvimento “natural” da argumentação kantiana, sem nos comprometermos aqui demais com temas dos quais ainda não se tem domínio.

diferentes da razão, e que, por conseguinte, demandam modos de justificação diferenciados. Este é o ponto crucial e decisivo: “deixar claro”, de algum modo, que se trata da mesma razão empregada diferentemente. E, embora Kant não discuta explicitamente sua estratégia ou pressupostos metodológicos para executar esta tarefa, podemos observar que, em sua argumentação, ele volta ao “único lugar” possível em que encontra a fonte de um possível uso prático puro (uso moral) da razão, ou seja, à própria razão enquanto faculdade pura, como origem de conceitos e idéias; em uma palavra àquilo que Kant define, especialmente no § 57 dos *Prolegômenos*, como o *limite da razão*⁷².

Nota-se, pois, que se apenas na *Crítica da razão prática* Kant consegue dar uma resposta completa ao problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade, o *lugar sistemático* deste princípio na arquitetura da razão vinha sendo anunciado há tempos por Kant. Por isso é necessário, ao nos ocuparmos com a proposta kantiana de uma fundamentação racional da moralidade, levarmos em conta a distinção entre razão teórica e razão especulativa, ou, mais precisamente, a distinção que Kant estabelece entre o uso constitutivo e o uso regulativo da razão teórica. Além disso, é notável também que Kant refere-se à unidade da razão pura prática com a razão “especulativa”, cujos conceitos puros (idéias) não só completam o sistema da razão teórica em seu uso empírico como também, e principalmente, permitem à razão passar a um uso prático, o qual é totalmente diferente do uso teórico de seus conceitos (cf. CRPr A 11)⁷³. É certo que os mesmos conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa constituem agora o objeto da crítica da razão prática, e, neste sentido, podem ser considerados “princípios comuns”, mas tais conceitos e proposições são “submetidos de novo à prova” – e não somente na segunda *Crítica*, mas já na *Fundamentação*, porque tomados sob outro ponto de vista da razão.

⁷² Que o limite da razão é o “lugar” da moralidade no sistema da razão pura é o que Kant deixa ver já nos *Prolegômenos*, cf. a respeito especialmente o § 60. Mas, embora em 1783 o “lugar vazio” já estivesse preparado para ser ocupado pelas idéias morais, Kant não tinha ainda um “princípio” moral objetivamente válido que pudesse conferir “realidade” a tais idéias. Então a busca deste princípio resulta, em 1785, no trabalho mais significativo de Kant em relação à sua concepção do princípio moral como Autonomia da Vontade, a saber, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

⁷³ O uso especulativo dos conceitos puros da razão (idéias) é apenas regulativo, mas o uso prático da idéia da liberdade, embora possa ser considerado um “princípio comum” com a razão especulativa não é meramente regulativo. O princípio supremo da moralidade não recomenda agirmos simplesmente “como se” fôssemos livres. Pelo contrário, ele confere realidade objetiva à liberdade, e neste sentido a razão especulativa e a razão prática pura não podem compartilhar nenhum princípio comum.

A última seção da *Fundamentação* é uma aproximação a uma crítica da razão prática pura, conforme podemos observar no título deste capítulo (“Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura”). Mas, neste contexto, Kant não satisfaz a exigência referida no **Prefácio** da *Fundamentação*, pois seus argumentos não são suficientes para *demonstrar* a realidade objetiva da liberdade como “condição de possibilidade” do princípio prático e, conseqüentemente, a unidade da razão prática pura com a razão especulativa. Com efeito, a “causalidade” por liberdade seria um “princípio comum” entre a razão pura prática e a razão especulativa. Contudo, enquanto a razão especulativa pode satisfazer-se em sua necessidade com um princípio *subjetivo* para *orientar-se no pensamento*, e mesmo apresenta uma dedução de suas máximas como princípios de uso apenas regulativo⁷⁴, a razão prática reivindica um princípio *objetivo*. E o problema então é como justificar um princípio prático puro, ou seja, totalmente *a priori*, sem o recurso da experiência, como necessário, objetivo e universalmente válido. E, mais, compatibilizar este princípio prático objetivo com o princípio subjetivo da razão especulativa, eis o que Kant ainda não podia realizar em 1785. Assim, entendemos por que, no mesmo texto em que Kant exige para a conclusão de uma crítica da razão pura prática a sua unidade com a razão especulativa, ele reconhece não ter chegado à perfeição de demonstrar a unidade da razão pura prática com a razão especulativa num princípio comum, pelo que intitula o texto “Fundamentação da metafísica dos costumes” em vez de lhe chamar “Crítica da razão pura prática” (cf. FMC, BA XIV).

Contudo, já na *Fundamentação*, em que todo argumento de Kant consiste, pelo menos, na *defesa* da liberdade, encontramos elementos para apoiar nossa tese da localização do princípio supremo da moralidade no “limite da razão”. O argumento da defesa da liberdade que Kant apresenta aí não diz respeito simplesmente à idéia transcendental (especulativa) da liberdade. A “garantia” desta idéia Kant já apresentara na solução da (Terceira) Antinomia da razão pura, na **Dialética** da primeira *Crítica*. Mas, o argumento da defesa da liberdade sustentado por Kant na *Fundamentação* contempla já a *força motivacional*, prática, portanto, da lei moral, cuja essência (*ratio essendi*) é a autonomia da vontade, ou seja, liberdade no sentido *positivo*. É certo que, neste contexto, falta ao argumento de Kant o

⁷⁴ Cf. **Apêndice À Dialética Transcendental** da *Crítica da razão pura*.

elemento para uma prova ostensiva, seja da lei moral seja da liberdade. Mas é exatamente esta “carência” no argumento da dedução do imperativo moral apresentado por Kant na *Fundamentação* que nos permite vislumbrar, neste contexto, o próprio “limite da razão” como o lugar sistemático do princípio supremo da moralidade. Um princípio moral necessário, objetivo e universalmente válido, criticamente concebido, não pode ter sua origem nem aquém da razão (na sensibilidade) nem além da razão (em uma suposta entidade transcendente), mas tão somente na Razão. Por outro lado, tampouco pode ter sua origem na razão teórica, que pode nos dar o “entendimento” de um princípio, mas não a “motivação” para segui-lo como preceito para nossa vontade.

Ora, é exatamente esta origem do princípio moral na razão mesma que Kant confirma na segunda *Crítica* com a doutrina do “fato da razão”. A lei moral com “fato da razão” impõe-se à consciência de todos os entes racionais como autonomia da vontade, e à consciência dos entes racionais finitos impõe-se como imperativa (categoricamente). E qualquer tentativa de deduzir tal lei, de derivá-la de algo outro que não a própria razão na sua capacidade legisladora *a priori* está fadada ao fracasso – como, aliás, Kant efetivamente reconhece e reiteradamente enfatiza. Uma vez estabelecida “de fato” uma lei prática da razão pura Kant considera provada a *realidade* da liberdade, porque a liberdade é a condição não só formal, mas, por assim dizer, *substancial* (*ratio essendi*), da lei moral. Eis a pedra de escândalo dos empiristas sendo defendida “quase dogmaticamente” por Kant. Pois, a possibilidade de conhecer a liberdade foi contestada pela *Crítica a razão pura*! Como agora, na *Crítica da razão prática*, pretender a *realidade* objetiva da liberdade, sem “qualquer prova” além de uma “suposta” lei que se apresenta como “Facto puro da razão”? Com efeito, tendo em vista os resultados obtidos por Kant na primeira *Crítica*, especificamente no que diz respeito à liberdade, concebida então apenas como uma idéia (transcendental) para uso regulativo da razão, ou seja, como um conceito que a razão pôde admitir, mas “só problemáticamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva [...]” (A 4), a pretensão de Kant de demonstrar que “há uma razão prática pura”, e com ela “também a liberdade transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava [...]” (A 4), ou seja, a pretensão de estabelecer a *realidade* da liberdade como “causalidade” das ações morais, parece, à primeira vista, transcender os limites da própria razão -

tão caros a Kant na primeira *Crítica*. Não por acaso Kant afirma no **Prefácio** da segunda *Crítica* que aqui “se esclarece, antes de mais nada, o enigma da Crítica, de como se possa contestar realidade objetiva ao **uso** supra-sensível das **categorias** e contudo **conceder-lhes** essa **realidade** com respeito aos objetos da razão prática pura: pois de início, enquanto se conhece um tal uso prático só pelo nome, isto necessariamente tem de parecer **inconseqüente**” (CRPr, A 8). Mas, também sobre este aspecto o argumento da *Crítica da razão prática* é, acima de tudo, o esclarecimento de uma tese já definida e defendida na *Fundamentação*. Do contrário Kant não teria porque (pretender) mostrar (aos seus contemporâneos – especialmente aos críticos da *Fundamentação*) a inexistência de qualquer inconseqüência no seu pensamento. Pelo contrário, ele estaria revendo suas posições, o que, contudo, não é o que se vê no texto *Crítica*.

Kant enfatiza que se

mediante uma análise completa desta [razão], se perceber que a realidade (*Realität*) pensada não visa nenhuma *determinação* teórica das *categorias* e nenhuma expansão do conhecimento até ao supra-sensível, mas que unicamente por aí se significa que, nesta relação, lhes cabe em suma um *objeto*, porque ou elas estão contidas na necessária determinação *a priori* da vontade, ou estão ligadas indissolavelmente ao seu objeto (*Gegenstand*), então essa inconseqüência desvanece-se; porque se faz desses conceitos um uso diverso daquele que precisa a razão especulativa (CRPr, A 8/9).

Mais uma vez, vemos Kant às voltas com os limites da razão, considerado aqui como ponto de intersecção da razão nos seus diferentes usos: teórico, especulativo e prático. É justamente no limite da razão que podemos reconhecer o lugar da (idéia da) *unidade da razão*, não obstante seus diversos princípios: teórico-constitutivos, teórico-regulativos, e prático.

Conceder *realidade* objetiva para a liberdade prática na medida em que ela é exigida pelo princípio supremo da moralidade ou lei prática da razão pura, sem pretender qualquer “determinação teórica das categorias” (particularmente da categoria de causalidade) significa, em termos de Kant, não apenas respeitar os limites da razão estabelecidos pela *Crítica da razão pura*, mas situar a liberdade num “lugar” legítimo, que não pode ser outro que o limite da razão, “espaço arranjado” pelas próprias idéias da razão especulativa. A natureza deste “espaço”, do limite da razão, estabelecido pela própria razão, faz com que, mesmo na *Crítica da razão prática*, Kant afirme não ser possível *explicar* a possibilidade da liberdade como *causa noumenon*, não obstante sua *facticidade*, sob pena do colapso do

pensamento crítico. E por isso a afirmação de Kant de que a razão prática pura ocupa com a lei moral (e sua condição: a liberdade) o “lugar vazio” deixado pela primeira *Crítica* justamente no limite da razão, conforme definido no § 57 dos *Prolegômenos*⁷⁵. Para Kant, a razão prática pura não ultrapassa seus próprios limites, pois, “se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda arguição dessa possibilidade é vã” (CRPr A 3). Concebendo a lei moral como um “*facto da razão*” Kant oferece um “conceito determinado de moralidade e liberdade”, o que significa que Kant encontra na razão enquanto tal e, conseqüentemente, na razão de todo ente racional um “fundamento supra-sensível” de todas as suas ações, pois, aí se forma um “conceito determinado de moralidade e liberdade” que serve como “causa noumenon”, ou como “fundamento do pretense fenômeno”. Mas isto não significa que a *Crítica* possa dar qualquer explicação desta “causalidade” (cf. A 10-11). A discussão acerca da (im)possibilidade de explicar a liberdade, ou, de explicar “como” é possível uma razão prática pura diz respeito à questão amplamente discutida na literatura secundária sobre a respectiva (im)possibilidade de uma dedução, seja da liberdade seja da lei moral. Este é nosso próximo tema.

3.2 SOBRE A DEDUÇÃO DA LEI MORAL

3.2.1 Considerações gerais sobre a “dedução transcendental”

Muito já foi dito sobre a Dedução Transcendental da *Crítica da razão pura*⁷⁶ e sobre a “dedução” nos escritos em geral de Kant⁷⁷. E, se já não há dúvidas sobre Kant fazer da “dedução” a tarefa principal da Filosofia Transcendental, a “natureza” mesma de uma dedução nos seus escritos ainda é objeto de controvérsias. O principal motivo destas controvérsias é o uso que faz Kant do termo “dedução” em diferentes textos e contextos aparentemente sem uma uniformidade nos procedimentos. Com efeito, Kant apresenta a função e definição de uma dedução transcendental de modo explícito apenas na *Crítica da razão pura*, na qual ele

⁷⁵ A definição e discussão dos limites da razão encontra-se no primeiro capítulo deste trabalho.

⁷⁶ A propósito, segundo H. Allison, “[t]he Transcendental Deduction is clearly among the most highly praised, often criticized and least understood items in the philosophical cânon” (“Reflections on the B-Deduction”, in *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXV, supplement (1986).

⁷⁷ Ver a respeito especialmente E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions: the three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

apresenta o problema geral da razão pura (contido na pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? – cf. CRP, B 19), e “toma emprestado” do discurso dos juriconsultos da época o termo “dedução” para designar o argumento com o qual confere legitimidade a certos conceitos puros da razão⁷⁸. É importante lembrarmos aqui o(s) problema(s) implicado(s) originariamente na questão da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, ou a conjuntura em que Kant concebeu o programa da dedução das categorias, principalmente porque o trabalho da *Crítica* tem como um dos seus principais objetivos “aplainar o terreno” para a moralidade.

A Introdução dos *Prolegômenos* oferece-nos uma visão geral e sucinta de que a dedução (transcendental) é a resposta de Kant ao ceticismo de Hume em relação à *origem* do conceito de causa na razão. Com a dedução Transcendental Kant justificaria, entre outros, o conceito de causa (*da conexão entre causa e efeito*) como um conceito *objetivamente necessário*⁷⁹.

A questão [posta por Hume] não era se o conceito de causa era certo, útil e indispensável a todo conhecimento da natureza, pois isso Hume nunca colocara em dúvida, mas se era concebido *a priori* pela razão, tendo desta maneira uma verdade interior independentemente de toda experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla não limitada simplesmente aos objetos da experiência: a respeito disso, esperava Hume um esclarecimento. Estava em cogitação apenas a origem deste conceito e não sua utilidade indispensável; uma vez determinada esta origem, apresentar-se-iam espontaneamente as condições de sua utilização bem como o âmbito de sua aplicação⁸⁰ (*Proleg.*, Intr., p. 103).

⁷⁸ “Quando os juriconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do facto (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão [...] Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma dedução [...]” (CRP, A 84-85/B 117-117). Ver a respeito o ensaio de Dieter Henrich: “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first *Critique*”, in Förster (ed), *Kant’s Transcendental Deductions*, pp. 29-46.

⁷⁹ Estas considerações gerais sobre a “dedução Transcendental” podem parecer aqui despropositadas. Mas, se o leitor considerar que também na *Crítica da razão prática* Kant dedica toda uma secção (“Da faculdade de a razão pura ter no uso prático uma ampliação que no uso especulativo não lhe é possível” - CRPr, A 87-100) para indicar a importância de sua resposta ao empirismo de Hume para salvaguardar o conceito de *causa noumenon* que é estabelecida no princípio moral mesmo sem poder receber qualquer “explicação”, logo se convencerá do contrário. O argumento de Kant é já bem conhecido: o empirismo humano leva ao ceticismo não só em relação à metafísica, mas também com vistas a toda ciência natural, porque “cessa todo uso da razão”, especialmente no que diz respeito ao conceito de causalidade, cuja necessidade e objetividade se deixam apreender somente se se considera este conceito em sua *origem a priori* (no entendimento). E é graças à dedução do conceito de causa como conceito *a priori* que Kant se considera em condições de legitimar o princípio moral como “uma lei da causalidade que ultrapassa o (seu) fundamento determinante [desta última] para além de todas as condições do mundo sensível [...]” (CRP, A 87).

⁸⁰ Nota-se, de acordo com estas considerações de Kant, que, já na origem, o programa da dedução das categorias tem em vista um “uso ampliado”, não restrito aos objetos da experiência, do conceito

Kant nota que, para Hume, o conceito de causa “[...] não passa de um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva que daí deriva, ou seja, um hábito, por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento” (*Proleg.*, Introd., p. 103); ou seja, que, para Hume, o conceito de causa tem origem empírica, isto é, é um conceito empírico, e que a conexão causa-efeito não é, desta perspectiva, uma lei “necessária” da natureza, mas apenas uma “lei” da associação de idéias baseada no hábito. Kant reconhece que “[o] ceticismo teve sua origem primeira na metafísica e em sua dialética indisciplinada”⁸¹, e que por isso é digno de atenção. Sobre este aspecto, o próprio Kant considera que o ceticismo de Hume o despertou de seu “sono dogmático” para a necessidade de condenar as pretensões infundadas de um uso dogmático da razão⁸² (cf. CRP, A XI).

Mas, o problema é que o empirismo-naturalismo que “queria apenas condenar como nulo e ilusório, em favor do uso empírico da razão, tudo o que o ultrapassa” (*Proleg.*, § 57), fazendo o conceito de causa derivar da mera “associação de idéias” como faz Hume, atinge, segundo Kant, também os princípios da própria ciência da natureza. Pois, tais princípios, como vemos na *Crítica*, são *a priori* e os “mesmos” que, tendo origem no próprio entendimento, “imperceptivelmente, e como parecia, com o mesmo direito, levavam mais além dos limites da experiência”, de modo que “começou-se a duvidar mesmo dos princípios da experiência”⁸³ (§ 57). Assim é que o ceticismo de Hume torna-se um desafio para Kant. Ou seja, mesmo tendo acordado de seu sono dogmático, Kant sentiu-se desafiado pela “necessidade de legitimar certas pretensões da razão contra o ataque cético”⁸⁴. E diferentemente do

de causa e que, para isso, seria preciso mostrar a origem *a priori* deste e de outros conceitos. E os escritos kantianos sobre a moralidade confirmam esta expectativa de Kant no “uso supra-sensível” do conceito de causa, no conceito de liberdade prática.

⁸¹ *Prolegômenos*, § 57. Apesar de Kant ser mais explícito nos *Prolegômenos* acerca da extensão pretendida (e denunciada) de princípios necessários à experiência para além dos limites desta como “pano de fundo” para sua *Crítica da razão*, esta problemática já está bem caracterizada no **Prefácio da Primeira Edição da *Crítica da razão pura***.

⁸² Na Terceira Parte da Questão Transcendental Principal – Como é possível a metafísica em geral? – dos *Prolegômenos*, § 50, Kant afirma que são as idéias cosmológicas o mais notável “produto da razão pura em seu uso transcendente”, e que é o que “[...] age com a maior força entre todos para despertar a filosofia de seu sono dogmático e levá-la a ocupar-se com a difícil tarefa da crítica da razão”.

⁸³ Kant não é claro sobre “quem” começou a duvidar dos princípios da experiência, já que este não parece ser o caso de Hume. Esta observação, contudo, pode ser tomada como uma estratégia de Kant para “justificar” seu empreendimento crítico, ou seja, para “alimentar” o debate acadêmico.

⁸⁴ Embora o contexto da discussão de Kant com Hume seja aparentemente apenas o do uso teórico da razão, é notável o esforço de Kant para refutar o ceticismo especialmente quanto ao uso prático

que pensava Hume, Kant procura provar que a origem do conceito de causa, bem como de todas as categorias, não é empírica, mas sim *pura*, no próprio entendimento. Esta prova é tarefa da “dedução transcendental”, argumento com o qual Kant pretende ter mostrado não apenas a *validade*, mas também a *realidade objetiva* destes conceitos.

Não é preciso, para os propósitos desta investigação, reconstruirmos aqui toda a argumentação da dedução transcendental das categorias. Mas precisamos ter em mente que o êxito da dedução dos conceitos puros do entendimento repousa no argumento segundo o qual tais conceitos são condições de possibilidade (*a priori*) de toda experiência, ou seja, que a *realidade objetiva* dos conceitos puros do entendimento está condicionada pela sua aplicabilidade aos objetos da experiência possível. Se considerarmos apenas o argumento da dedução das categorias, ou seja, se abordarmos a estrutura argumentativa da prova da realidade destes conceitos “isoladamente”, podemos facilmente perceber o porquê das controvérsias acerca da possibilidade de uma dedução do princípio moral. Mas, se considerarmos o programa da dedução dos conceitos puros do entendimento desde a sua “gestação”, podemos, pelo menos, vislumbrar que o resultado estrito da dedução interessava a Kant apenas como um modo de disciplinar a razão, e não como meio de restringir o uso dos conceitos puros do entendimento aos objetos da experiência possível. Por isso, podemos compreender que ele possa ter buscado uma dedução do princípio moral mesmo sabendo que a experiência longe de confirmar tal princípio oferece todos os obstáculos possíveis à sua realização.

Que Kant tenha pretendido apresentar uma dedução do princípio supremo da moralidade na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é o que se compreende de sua (suposta) tentativa de *provar a validade objetiva* do imperativo categórico, um princípio *prático* que ele considera sintético *a priori* (cf. FMC, BA 98-99). Ora, “provar a validade objetiva”, segundo a *Crítica da razão pura*, é tarefa de uma dedução (transcendental). Logo, não há dúvida de que, na *Fundamentação* III, Kant se dedica à dedução do imperativo categórico⁸⁵. Mas ele não faz qualquer menção de um novo ou diferente procedimento para a dedução da lei moral, o que seria de se esperar haja vista tratar-se de um uso diferenciado (prático) da razão e a peculiaridade do

da razão (pura). Este esforço mostra-se tanto na **Terceira Secção** da *Fundamentação* (ver FMC, BA 114-115 e, especialmente, 121), quanto na segunda *Crítica*.

⁸⁵ Ver FMC, especialmente BA 112.

princípio a ser deduzido. Daí a dificuldade na compreensão do argumento que Kant apresenta neste contexto para a fundamentação do princípio supremo da moralidade. Podemos supor que ele estivesse tentando ainda, de algum modo, deduzir a moralidade da razão teórica⁸⁶. Seja como for, o fato é que na *Fundamentação* Kant não apresenta uma dedução do princípio moral se entendermos que tal (dedução) significa “prova da *realidade* objetiva” (no caso, do princípio supremo da moralidade). Mas, mesmo reconhecendo não ter dado prova da realidade objetiva do princípio da moralidade, Kant considera exata a dedução do imperativo categórico. E, não obstante as considerações do próprio autor, muitos leitores e intérpretes do argumento apresentado na *Fundamentação* parecem ignorar estas palavras de Kant sobre a exatidão da dedução do princípio prático e, conseqüentemente, consideram fracassado o argumento da dedução do imperativo moral⁸⁷.

A tese que atesta o (suposto) fracasso na tentativa de apresentar uma dedução do princípio moral na *Fundamentação* parece endossada pelas considerações que Kant faz sobre a impossibilidade da dedução da lei moral na *Crítica da razão prática*, em que ele afirma que “a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada [...]” (CRPr A 81). Dieter Henrich pondera que [a] diferença na estrutura da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática* pode ser entendida apenas se nos dermos conta de que, na *Fundamentação*, Kant ainda não via claramente que uma justificação dedutiva da ética seria necessariamente insatisfatória e contraditória⁸⁸. Com efeito, Henrich reconstrói toda uma “fase dedutiva” da filosofia moral de Kant, que corresponde(ria) à fase que antecede a publicação da *Fundamentação* (inclusive)⁸⁹, e que se caracteriza por várias tentativas de Kant de deduzir a lei moral da razão teórica. É certo que o próprio modo de Kant falar na *Crítica da razão prática* parece sugerir que, na *Fundamentação*, ele ainda estaria tentando deduzir a moralidade da razão teórica, e

⁸⁶ Esta é a tese de Dieter Henrich, cf. “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”, in. Henrich, *The Unity of Reason*, pp. 55-87.

⁸⁷ Posições e referências sobre este tema são discutidas no segundo capítulo deste trabalho.

⁸⁸ “The difference in the structure of the *Foundations* and the *Critique of Practical Reason* can be understood only if we realize that Kant did not yet see clearly in the *Foundations* that a deductive justification of ethics must necessarily turn out to be unsatisfactory and contradictory” (D. Henrich, “The Concept of Moral Insight”, op. cit., p. 81)

⁸⁹ Dieter Henrich, “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of Fact of Reason”, especialmente pp. 73-82.

que finalmente ele “descobriu” que uma dedução da lei moral não é possível. Mas, se fosse o caso de uma alternativa: *ou* a lei moral é deduzida da razão teórica *ou* não admite *qualquer* dedução, o próprio Kant teria de escolher outra terminologia para a justificação do juízo estético, do juízo teleológico, do princípio do direito, do próprio ideal do sumo bem (!), que não o termo “dedução”. Ou seja, Kant teria reconhecido que o uso deste termo no âmbito da filosofia prática seria impróprio, o que, contudo, não é o caso, como podemos observar nos vários textos publicados posteriormente à *Crítica da razão prática*. Kant continua falando de “dedução”, não apenas na *Crítica da Faculdade do Juízo*, mas, especialmente, na *Metafísica dos costumes*.

Por isso quanto à afirmação de Kant na segunda *Crítica* é preferível considerar não que Kant esteja afirmando a impossibilidade de “qualquer dedução” da lei moral, mas a impossibilidade de um “tipo específico” de dedução, a que convém aos conceitos puros do entendimento. Invariavelmente a questão da fundamentação do princípio moral supremo provoca nos estudiosos da ética kantiana a necessidade de confrontar as posições aparentemente contraditórias de Kant em relação à dedução deste princípio. Mas esta necessidade mesma só se deixa compreender se levarmos em conta que o modelo de dedução das categorias é, a princípio, tomado como o modelo de uma dedução, talvez menos por Kant do que por seus leitores, o que coloca sob suspeita a pretendida dedução da lei moral na **Terceira Secção** da *Fundamentação*. Parece, além disso, que as próprias palavras de Kant acerca da impossibilidade e desnecessidade de uma dedução do princípio moral na segunda *Crítica* contribuíram para aumentar a suspeita sobre qualquer espécie de dedução da lei moral. Mas há quem conhece bem os argumentos de Kant e toma o “partido” da dedução da lei moral⁹⁰, o que nos faz pensar que só as “letras” de Kant não bastam para compreendê-lo, é preciso “alcançar o espírito” que anima “letras” tão difíceis e, por vezes, (aparentemente) contraditórias. Seja como for, a história da recepção e desenvolvimento do pensamento kantiano mostra diversas e distintas interpretações no que diz respeito ao uso que Kant faz do termo “dedução”. Para identificarmos as possíveis posições diante da profusão deste termo nos textos kantianos nos valem aqui da síntese de Adela Cortina em seu estudo introdutório à *Metafísica dos Costumes*⁹¹, menos para

⁹⁰ É o caso, por exemplo, de L. W. Beck.

⁹¹ Adela Cortina, “Estudio Preliminar a *La Metafísica de las Costumbres*”.

identificarmos os defensores de diferentes tipos de interpretação no que diz respeito ao tema da “dedução” do que para clarificarmos nossa tese.

Adela Cortina nota que Kant usa o termo “dedução” em diferentes contextos para se referir a “procedimentos diferentes”, mas sempre para cumprir com a “mesma finalidade”: responder pela *quid juris* de conceitos, princípios e juízos. Não obstante isso, conforme notamos acima, já entre a primeira e a segunda *Crítica*, “passando” pela *Fundamentação*, a “dedução” é motivo de controvérsia. De modo que podemos identificar, de acordo com Adela Cortina, três possibilidades diferentes de leitura acerca do problema da “dedução” em Kant: ou entendemos que existe apenas um modelo autêntico de dedução, o que coincide com o (modelo) das categorias do entendimento da primeira *Crítica*, e que nos restantes casos Kant utiliza o termo impropriamente; ou admitimos que o termo “dedução” comporta um significado mais amplo e que, conseqüentemente, existem diversos tipos de dedução, segundo o âmbito ao qual deva aplicar-se; ou, ainda, que o método transcendental é, mais do que uma técnica minuciosa, uma *atitude*, a possibilidade de adotar uma *perspectiva*⁹². Quanto a esta última possibilidade, calamos aqui. Quanto às duas primeiras possibilidades de leitura da “dedução” optamos pela segunda, e consideramos que Kant usa o termo “dedução” apropriadamente em outros contextos e usos da razão que não o simplesmente teórico. Isso porque reconhecemos na “dedução” o processo pelo qual Kant responde à questão *quid jûris (quaestio jûris)* seja de conceitos teóricos seja de princípios práticos, como é o caso do princípio supremo da moral. Com efeito, se considerarmos uma “dedução” menos como um “procedimento padrão” e mais como uma função, a de responder a *quid juris* de certas pretensões que se impõe *naturalmente* à razão, então a questão “como é possível um imperativo categórico”, que é uma proposição prática sintética *a priori*, sem dúvida, diz respeito à dedução deste princípio da razão prática, independentemente da solução que Kant apresenta a este problema. Quanto à primeira alternativa, parece-nos que é a que menos faz jus ao pensamento kantiano. Se considerarmos que não há apenas “um modelo autêntico de dedução”, o que coincide com a dedução dos conceitos puros do entendimento, e que no sistema de Kant “existem diversos tipos de dedução, segundo o âmbito ao qual deva aplicar-se”⁹³; se a questão da dedução do imperativo categórico for posta em termos

⁹²Cf. Adela Cortina, Estudio Preliminar a *La MC*, p. XXVII-XXVIII.

⁹³ Cf. Adela Cortina, Estudio Preliminar a *La Metafísica de las Costumbres*, p. XXVII-XXVIII.

da “função” de tal argumento, a saber, responder pela *quid júris* da lei moral como lei da razão pura, então podemos defender que, embora Kant não tenha apresentado para a lei moral uma dedução segundo o modelo da dedução das categorias, os argumentos desenvolvidos por Kant na Analítica da segunda *Crítica* servem como uma dedução da lei moral, no sentido que respondem a *quid júris* reivindicada por esta lei⁹⁴.

Quanto à declaração de Kant de que “a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução” (CRPr, A 81), podemos, conforme observado anteriormente, supor que ele esteja aí referindo-se justamente ao modelo de dedução das categorias do entendimento. Ou seja, que Kant não estaria negando simplesmente a possibilidade de dedução da lei moral e sim negando a possibilidade de que tal dedução se dê conforme o modelo de dedução da primeira *Crítica*⁹⁵. Pois, ainda que não se possa provar a realidade objetiva da lei moral, tampouco se pode renunciar à certeza apodítica da lei moral com base na experiência, com provas *a posteriori*. Por isso, Kant pode dizer, em relação ao tipo de dedução das categorias, que se trata de um tipo de dedução não apenas impossível em relação à lei moral como também desnecessária, pois a lei moral não necessita de nenhum fundamento que a justifique; que, pelo contrário, o princípio moral mesmo é que “[...] serve, inversamente como princípio da dedução de uma imperscrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar [...] ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral [...] prova não apenas a possibilidade mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles” (CRPr, A 82). Ou seja, a lei moral “[...] determina aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade cujo conceito na última era só negativo e, portanto, proporciona a

⁹⁴ Para Beck, na segunda *Crítica* “The argument, in spite of Kant’s denial that it is a deduction of the moral law, is formally like the deduction of any other synthetic a priori principle in the first Critique. The concept of freedom is called upon to play a role analogous to that of intuition” (p. 172).

⁹⁵ Na seguinte passagem da segunda *Crítica*, Kant sugere exatamente isso: “Com a dedução, isto é, a justificação da sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de se esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico [...] com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajeto” (CRPr, A 80-81). Note-se que Kant não está negando a possibilidade da dedução da lei moral, mas afirmando que, com a dedução da lei moral, ele não poderia proceder do mesmo modo como procedeu com os conceitos e princípios teóricos da razão. Nisto a *Crítica* estaria de acordo com o argumento da Terceira Secção da *Fundamentação* na qual Kant reivindica ter apresentado uma dedução do imperativo categórico ainda que tal dedução em nada lembre a dedução dos conceitos do entendimento, a não ser pelo fato de seu argumento ser suficiente (segundo Kant) para responder pela *validade objetiva* do princípio moral. Cf. FMC, BA 124.

este, pela primeira vez, realidade objetiva” (A 82). Mas tudo isso é tema para ser tratado nos próximos itens deste trabalho.

Enfim, se levarmos em conta que um (ou mais) argumento(s) de dedução transcendental pode(m) ser inserido(s) no âmbito da investigação prática, na medida em que a razão tem a “necessidade” e o “interesse” de ver justificado criticamente um princípio prático puro, então, a controvérsia acerca da (pretendida) dedução do princípio supremo da moralidade pode ser, de certo modo, equacionada. Sendo a razão uma só, admite, contudo, diferentes usos e, por conseguinte, diferentes princípios, que não se diferenciam quanto à origem – pois, todos os princípios da razão só podem advir da própria razão -, mas comportam diferentes procedimentos de prova de sua validade objetiva⁹⁶. Do contrário seria inevitável a contradição da razão consigo mesma. Assim, independentemente de Kant sustentar uma dedução do princípio moral na *Fundamentação* e negá-la na *Crítica da razão prática* – o que pode ser compreensível se tão somente concedermos que Kant está referindo-se com a mesma expressão à procedimentos metodológicos distintos mas para cumprirem com tarefa idêntica⁹⁷ – o que se manifesta em ambos contextos é que o princípio supremo da moralidade só pôde ser concebido por Kant no próprio limite da razão. No próximo item, analisaremos o argumento da **Terceira Secção** da *Fundamentação*, sobre a defesa da liberdade.

3.2.2 A defesa da liberdade - o Argumento da *Fundamentação da metafísica dos costumes*

Sob o título “Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura”, Kant anuncia para a última secção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* a justificação da *validade objetiva* do imperativo categórico, cuja fórmula foi estabelecida na **Segunda Secção**. Mais precisamente, ele anuncia a

⁹⁶ Este aspecto dos diferentes tipos de autenticação dos diferentes usos da razão é contemplado por J. Rawls: “Now once we regard the authentication of a form of reason as na explanation of its role within the constitution of reason, then, since the forms of reason have different roles, we should expect their authentications to be different” (“Themes in Kant’s Moral Philosophy”, in. Förster, *Kant’s transcendental Deductions*, p. 103).

⁹⁷ É notável a este respeito que, ao referir-se à dedução da lei moral na *Fundamentação*, Kant fala da suficiência de seu argumento “[...] para a convicção da *validade deste imperativo*, e, portanto, também da lei moral” (FMC, BA 124); e que, na segunda *Crítica*, Kant fala da “dedução” não apenas como “justificação da *validade objetiva*” mas como “prova da *realidade objetiva*” da lei moral. Ver CRPr, respectivamente A 80 e A 81.

“explicação” (do princípio) da Autonomia da Vontade pelo conceito de Liberdade. Mas as dificuldades inerentes a esta pretendida dedução da lei moral logo aparecem. A tarefa que Kant se propõe parece envolvê-lo numa situação embaraçosa, num impasse, da qual parece difícil que ele se saia bem. A dedução que é anunciada como sendo da própria lei moral, do princípio da autonomia, pelo conceito de liberdade, é, por assim dizer, obstaculizada, impedida, pela carência da dedução da própria liberdade⁹⁸. Com efeito, o conceito de liberdade que Kant precisa para explicar o princípio supremo da moralidade é o conceito de uma “causalidade livre” no sentido da liberdade transcendental. Mas, a liberdade transcendental pode ser considerada apenas num sentido “negativo”, como resulta da argumentação da primeira *Crítica*. Podemos então pensar que, já neste contexto na *Fundamentação*, a exemplo do que acontece na segunda *Crítica*, Kant tenha pretendido deduzir a liberdade da própria razão prática pura, como parece sugerir o início da **Terceira Secção** da *Fundamentação*, e assim “afirmar” a realidade da lei moral. Este pode ter sido o pensamento de Kant tendo em conta o caráter imperativo da lei moral, e também o fato de que a liberdade tem necessariamente que ser pressuposta como “condição de possibilidade” de uma tal lei, que, afinal, é pensada a partir de uma vontade pura (boa vontade), que só pode ser concebida como livre.

Mas, o problema é que neste ponto do argumento trata-se exatamente de “provar” que a razão pura pode ser prática, ou seja, que a razão pura pode determinar *a priori* a vontade, enfim, que há uma razão prática pura. Kant então reconhece não ser possível, pelo menos ainda, deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade. Daí a “suspeita” de que a “intenção” de Kant fosse mesmo de deduzir *diretamente* a lei moral da idéia transcendental de liberdade. Afinal, a liberdade como propriedade da vontade como uma espécie de causalidade dos entes dotados de razão e vontade poderia, como tal, ser partícipe da dedução do conceito de causalidade, desde que respeitada a especificidade do uso prático da razão. Mas, tal dedução parece ser o caminho menos provável que Kant seguiria em seu programa de prova da lei moral em 1785⁹⁹. Se este fosse o argumento de Kant

⁹⁸ Ver Dieter Henrich, “Deduction of the Law or Deduction of Freedom?”, no ensaio sobre “The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*”, pp. 329-335.

⁹⁹ Ver D. Henrich, “The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*”, pp.322-3.

teriam razão os seus críticos da época de que ele estaria em (flagrante) contradição, porque estaria admitindo do ponto de vista do uso prático da razão o que antes havia negado do ponto de vista do uso teórico da razão. Pois, a conclusão da dedução das categorias é que estes conceitos, embora puros, apenas têm *realidade objetiva* quando aplicados aos objetos da sensibilidade mediante as formas puras da intuição (espaço e tempo) – o que não é o caso na liberdade. Se, na *Fundamentação*, Kant estivesse mesmo propondo uma dedução da moralidade a partir da razão teórica, ele teria necessariamente que fracassar em sua tentativa.

Contudo, parece mais provável que Kant estivesse pensando aí na “função” de uma dedução, a saber, responder pela *quid juris* de um princípio *a priori*, independentemente do procedimento “adequado” necessário para tal. A definição da “dedução transcendental” como a explicação do modo pelo qual os conceitos puros do entendimento se podem referir *a priori* aos objetos (CRP, A 85/B117)¹⁰⁰ indica que a tarefa de uma dedução é responder a *quid juris* (questão de direito) destes conceitos como condições *a priori* de possibilidade da experiência. Ora, também quanto ao uso prático da razão que, segundo Kant, exige um princípio fundamental puro, coloca-se a questão “*quid juris*” como desafio à legitimidade desta pretensão da razão. Com efeito, na Terceira Secção da *Fundamentação*, Kant anuncia uma tarefa similar no que diz respeito ao princípio supremo da moralidade. É preciso responder pela “legitimidade” da pretensão da razão pura ser prática, e, neste caso, trata-se, de acordo com a definição da *função* da “dedução”, apresentada na primeira *Crítica*, de “um caso para dedução”. Mas, em nenhum momento no argumento da *Fundamentação*, Kant exige, pelo menos, explicitamente, que a dedução do princípio moral tenha que coincidir com o procedimento de dedução das categorias do entendimento e, menos ainda, até onde me é compreensível o texto de Kant, que uma dedução tenha que ser necessariamente uma dedução da razão teórica. Esta parece uma interpretação plausível apenas se reconhecermos que na

¹⁰⁰ A definição de “dedução transcendental” neste contexto, na verdade, é mais complexa do que a definição que aqui apresentamos. O texto de Kant sugere que a dedução transcendental é a explicação do modo pelo qual os conceitos puros se reportam a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência: “Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objectos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir a priori a estes objetos e distingua-a da dedução empírica [...]” (CRP, A 85/B117).

Fundamentação o argumento de Kant consiste em derivar a lei moral da idéia transcendental de liberdade. De acordo com esta leitura, o argumento kantiano consistiria em uma tentativa de deduzir a moralidade da razão teórica porque seu pressuposto necessário, a liberdade, pode ser admitido como necessário apenas pelo uso teórico da razão¹⁰¹. Com efeito, como já notamos no item anterior, encontramos no artigo de Henrich sobre “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason” a reconstrução de toda uma “fase dedutiva” da filosofia moral de Kant. Segundo Henrich, por uma década, pelo menos, Kant fez várias tentativas de deduzir a lei moral (o “Moral Insight”) da razão teórica, e a última tentativa estaria presente (ainda!) justamente na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, e que também nesta Kant não teria obtido êxito. Pois, não obstante as dificuldades e as obscuridades que envolvem o programa de dedução da lei moral da *Fundamentação*, é difícil afirmar, depois dos ensinamentos da *Crítica da razão pura*, que o argumento que Kant desenvolve na Terceira Secção da *Fundamentação* fosse ainda afetado por um “programa pré-crítico” de fundamentação do princípio da moralidade, como parece sugerir Dieter Henrich em sua interpretação deste argumento. A perspectiva de leitura da *Fundamentação* III oferecida por Henrich parece restringir o “modelo autêntico de dedução” ao modelo que coincide com a dedução das categorias do entendimento¹⁰². É certo que o argumento de Henrich não é tão simplista. Mas, pelo menos, ele sugere que a possibilidade de uma “dedução” restringe-se ao âmbito da razão teórica.

Esta tese parece amenizada em um outro artigo de Henrich¹⁰³ no qual ele apresenta uma concepção de dedução segundo a qual é possível defender uma “forma fraca” de dedução da liberdade no argumento da *Fundamentação*. Diferentemente do que lemos no texto em que Henrich parece restringir o termo “dedução” para operações da razão teórica, neste outro artigo, ele se refere a variantes de dedução na filosofia prática kantiana. Obviamente uma análise mais cuidadosa e demorada destes textos nos seria exigida para chegarmos a conclusões acerca de posições aparentemente distintas de Henrich acerca do mesmo tema,

¹⁰¹ Esta parece ser a tese de D. Henrich, apresentada especialmente no seu artigo “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”, p. 73ss.

¹⁰² A respeito da diversidade de usos que faz Kant do termo “dedução” e das possíveis posições que podemos assumir diante desta diversidade, ver Adela Cortina “Estudio Preliminar” à *Metafísica dos costumes*. I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts. 3 ed. Madrid: Tecnos, 1999, pp. XXVI-XXXI.

¹⁰³ Dieter Henrich, “The Deduction of the Moral Law”.

pois sequer podemos contar com a clareza acerca da “evolução” do entendimento de Henrich acerca do conteúdo da **Terceira Seção** da *Fundamentação* – embora isto pareça o mais provável. Mas, tampouco se trata aqui de avaliar o pensamento Henrich. Contudo suas considerações no artigo sobre “The Deduction of Moral Law” parecem muito interessantes e próximas do que aqui entendemos como a “defesa da liberdade”. Henrich procura explicar a posição de Kant na *Fundamentação* e responder como a dedução da liberdade na *Fundamentação* é condição necessária e suficiente da lei moral desde que “dedução” seja entendida como tornar compreensível a *origem* de um conceito na razão. Embora a experiência moral inclua “certeza imediata apenas da validade da lei” e não certeza imediata da “realidade da liberdade”, Henrich nota que “[n]o reino da crítica do sujeito, a qual produz deduções, a relação é oposta. Apenas a idéia da liberdade pode ser derivada da organização da razão”¹⁰⁴. Por isso, na medida em que Kant procura situar a origem da lei moral na razão mesma “sua interpretação e justificação pode apenas suceder através de uma justificação da idéia da liberdade”¹⁰⁵. E esta justificação não recebe outro argumento senão a *defesa* da própria liberdade.

Com efeito, o argumento de Kant parece bastante modesto perto da imponente *Crítica*, mas, pelo menos, coerente com seus resultados que restringem os limites da razão. E, neste sentido, o argumento de Kant, por modesto que seja, é forte bastante para resistir os “ventos contrários”. O máximo que Kant reivindica na *Fundamentação* com relação ao programa de justificação do imperativo categórico e com ele da própria lei moral é ter *indicado* a liberdade como único pressuposto de que depende a possibilidade do imperativo categórico (cf. FMC, BA 124). É certo que o pressuposto da liberdade (da vontade) como condição da lei moral implica pelo menos a não-contraditoriedade da liberdade, e que Kant pôde sustentar o pressuposto da liberdade apenas com base na solução da antinomia “liberdade X necessidade natural” da razão pura teórica; é certo também que o problema da antinomia é um problema metafísico que só diz respeito à razão teórica, cuja solução, portanto, compete tão somente à razão especulativa. Mas, a solução pura e simples da antinomia não é garantia da *realidade* da liberdade, e Kant não teria mais de onde inferir a realidade da liberdade, necessária para a fundamentação da lei

¹⁰⁴ Henrich, pp.334-5.

¹⁰⁵ Henrich, p. 335. Henrich reconhece que “na *Fundamentação* Kant fala de uma dedução do ‘princípio supremo da moral’, mas também de uma dedução ‘do conceito de liberdade’”. Mas pondera que “[e]ste segundo modo de falar tem que ser considerado como o mais preciso” (p. 334).

moral, nem mesmo (da idéia) de um sujeito transcendental – que é só uma idéia, e não uma substância real¹⁰⁶. Por isso o que Kant apresenta como argumento que ele considera válido e suficiente para a convicção da *validade objetiva* do imperativo categórico é tão somente a *defesa* da liberdade, não apenas como não-contraditória e possível, mas como *necessária*, sob pena do dever moral ser mera quimera da imaginação. Assim podemos entender a consideração de Kant de que “todos os juízos sobre ações tais que *deveriam ter, embora não tenham, acontecido*” provêm do fato de que “os homens se concebem como livres quanto à vontade” (FMC, BA 113); e de que o conceito de liberdade “se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias” (BA 113-114).

Estas considerações sugerem que, com respeito ao princípio da razão prática pura, a tarefa da Crítica no tocante à sua dedução precisa ser, pelo menos, bastante distinta da tarefa que ela realiza na dedução das categorias do entendimento em relação ao uso teórico da razão. Com respeito ao uso teórico da razão, a *Crítica* responde pela origem *a priori* das categorias, mas “condicionada” a realidade objetiva destes conceitos à sua aplicabilidade aos objetos da experiência possível mediante as intuições puras da sensibilidade (espaço e tempo). Mas, com relação ao uso prático da razão, a tarefa da Crítica é justamente “mostrar” que a razão pode determinar a vontade imediatamente, sem qualquer outra condição sensível. Ou seja, mostrar o que não pode ser mostrado, por mais paradoxal que isto possa soar a nossos ouvidos. Ao falar de “dedução” na *Fundamentação*, Kant refere-se à *validade objetiva* de uma lei da razão pura prática cuja *realidade objetiva* independe da sua referência direta a um objeto, no caso a ação na sua efetividade¹⁰⁷. Sob este aspecto, podemos entender que o princípio moral não carece simplesmente de uma justificação, como se fosse um princípio já dado. Ele precisa antes ser *estabelecido* como princípio da própria razão pura, como autonomia da vontade, para o que Kant não pode contar com o auxílio das formas puras da sensibilidade – como no caso dos conceitos puros do entendimento – o

¹⁰⁶ Cf. a este respeito o Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica*.

¹⁰⁷ Assim podemos entender que, ao afirmar a impossibilidade de uma dedução da lei moral na segunda *Crítica*, Kant estaria *confirmando* que a *realidade* objetiva da lei moral não pode ser *de modo algum* demonstrada, mas que, não obstante isso, tal lei se impõe como *objetivamente válida*.

que resulta em modos diferentes de dedução¹⁰⁸. É esta particularidade do princípio prático da razão pura, já compreendida por Kant em sua plenitude em 1785, que o “obriga” a restringir sua dedução do imperativo categórico à *defesa* da liberdade. Kant respeita os limites da razão impostos pela *Crítica*, e faz destes o limite da própria Filosofia Prática. Conforme nota Kant, “a razão ultrapassaria logo todo o seu limite se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é possível a liberdade*” (FMC, BA 120). Ora, qualquer semelhança entre esta afirmação (categórica) sobre a inexplicabilidade da razão pura prática e a doutrina do facto da razão na segunda *Crítica*, doutrina segundo a qual Kant afirma que a lei moral se impõe a si mesma e não precisa ser fundamentada por algo que lhe seja extrínseco, não é mera coincidência. E ainda que a razão (esclarecida) não possa explicar “como é possível a liberdade” ela pode apontar a necessidade da liberdade (da vontade) como pressuposto da moralidade após ter refutado todas as objeções à possibilidade da liberdade¹⁰⁹. Assim, entende-se que, se, na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, Kant traz para a discussão da fundamentação do princípio moral os resultados da *Crítica da razão pura*, especialmente a solução da antinomia da razão pura - solução esta que implica a distinção das coisas em geral em *phaenomena* e *noumena*, é mais para familiarizar o leitor com os argumentos pelos quais ele refuta as objeções à possibilidade da liberdade do que para deduzir a moralidade da razão teórica.

No último parágrafo do texto da *Fundamentação*, encontramos o que poderia ser uma confirmação do que dissemos. Ao reconhecer o limite da filosofia prática -

¹⁰⁸ Que Kant concebe diferentes espécies de dedução podemos ver já no Apêndice à Dialética da primeira *Crítica*, no contexto da dedução transcendental das idéias da razão pura. “As idéias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias, mas, para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas mera quimeras da razão (*entia rationis ratiocinantis*), tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias” (CRP, A 669-70/B697-98). Não entramos aqui no mérito da dedução das idéias da razão pura, apenas a tomamos como indicativo de que a “dedução” nos escritos de Kant pode ser melhor compreendida em termos de uma “função” do que de um procedimento único, padronizado. Parafraseando Kant, podemos supor que, na *Fundamentação*, quando Kant considera exata a dedução do imperativo categórico, ele está propondo uma dedução que “não é da mesma espécie” da que se pode efetuar no caso das categorias, e que tampouco pode ser “da mesma espécie” da “dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa” que não são princípios *constitutivos*, mas princípios *regulativos* da razão (cf. CRP A671/B 699). Ver a respeito da necessidade de diferentes tipos de justificação da razão nos seus diferentes usos (teórico, prático e especulativo) o ensaio de John Rawls, “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, especialmente p. 102-8).

¹⁰⁹ Cf. Kant, “onde cessa a determinação segundo leis naturais [como é o caso da liberdade], cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais a fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível” (FMC BA 121).

tendo em vista a impossibilidade de uma “dedução forte” do imperativo categórico, Kant reivindica não ser este nenhum defeito da sua “dedução do princípio supremo da moralidade”. Para ele, “é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (...) na sua necessidade absoluta” (FMC, BA 128). Esta interpretação do argumento da dedução na *Fundamentação* contribui, inclusive, para atenuar o contraste entre a *Fundamentação* e a segunda *Crítica*, na medida em que podemos considerar que a dedução dispensável para a lei moral de que Kant fala na *Crítica da razão prática* é a dedução da mesma espécie da dedução das categorias, e que a concepção da lei como um “facto da razão” confirma a dedução alcançada na *Fundamentação*. É isto também o que Kant sugere no **Prefácio** da segunda *Crítica*, quando apresenta este tratado como uma resposta aos críticos que não o compreenderam.

Enfim, na *Fundamentação* Kant apresenta sua *defesa* da liberdade como pressuposto necessário da lei moral e sobre este indicativo considera o êxito na dedução do imperativo moral. Trata-se, não há dúvida, de uma “forma fraca de dedução”¹¹⁰, mas, segundo Kant, suficiente “[...] para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade* [...] da lei moral” (FMC BA 124). Dado o inusitado de tal forma de legitimação de uma lei totalmente *a priori*, que sequer pode ser confirmada pela experiência, não admira a reação negativa dos primeiros leitores de Kant. Esta reação é registrada no **Prefácio** da segunda *Crítica*, em que Kant anuncia seu propósito de esclarecer, nesta obra, aquilo que ele julga tenha sido mal entendido ou sequer entendido pelos seus críticos. Esta consideração de Kant no **Prefácio** sugere que, na *Crítica da razão prática*, ele não assume outra posição em relação à justificação da lei moral, mas que aí está sendo esclarecida uma posição já assumida anteriormente, precisamente a da *Fundamentação*. Ou seja, as considerações na segunda *Crítica* indicam que Kant não está revendo “criticamente” sua posição da *Fundamentação* a ponto de inverter sua posição em relação ao procedimento de justificação da lei moral como a “letra do texto” parece indicar.

E é assim possível compreendermos, não obstante as dificuldades que cercam a dedução do imperativo categórico, o motivo por que Kant não hesita ao insistir que a liberdade como propriedade da vontade é condição mesma do dever moral. E se na *Fundamentação* Kant não pôde deduzir a *realidade objetiva* da

¹¹⁰ Cf. Dieter Henrich, “The Deduction of the Moral Law”, p. 332.

liberdade, tampouco seus críticos poderiam solapar o terreno em que ela repousa, pois teriam que entrar em um âmbito que justamente pretendem negar. A Filosofia Crítica, pelo menos, demarca com precisão a esfera de influência das leis naturais, garantindo à liberdade uma esfera de atuação própria, ainda que a razão prática ao postular a liberdade como condição necessária para o princípio da autonomia não tenha alternativa senão introduzir-se *num* mundo inteligível do puro pensamento. Esta *indispensabilidade* e, ao mesmo tempo, *incompreensibilidade* da liberdade prática, que já caracteriza a idéia transcendental da liberdade com respeito ao uso teórico da razão, pode ser discernida mais convenientemente se localizarmos no próprio limite da razão o lugar exato que a liberdade (prática) ocupa no sistema da razão pura.

3.2.2.1 A transição do argumento da *Fundamentação* para o argumento da segunda *Crítica*

A dedução da lei moral na *Fundamentação* diz respeito ao argumento pelo qual Kant a concebe como *objetivamente válida*. Se considerarmos que, com a dedução das categorias, Kant prova não apenas a *validade*, mas também a *realidade objetiva* destes conceitos puros do entendimento, e entendermos que este é o “modelo padrão” de uma dedução, a função de uma dedução completa, então temos de reconhecer que, na *Fundamentação*, não há propriamente uma dedução da lei moral. Pois, Kant apenas indica o pressuposto necessário sobre o qual a lei moral pode ser representada como tal; ou seja, o argumento carece da prova da *realidade* objetiva da liberdade sem a qual (prova) aparentemente a lei moral não passaria de uma quimera da imaginação sem força normativa. Mas, já no contexto deste argumento Kant dá indícios de que aquilo que parece uma deficiência, um “defeito da [nossa] dedução do princípio supremo da moralidade”, é, na verdade, resultado da tomada de uma *posição crítica* em relação ao uso prático da razão, de “[...] uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral [...]” (FMC, BA 128). É preciso reconhecer que a tônica da argumentação de Kant recai justamente sobre a impossibilidade da dedução de uma lei da razão pura no seu uso prático se entendermos com tal dedução a prova da *realidade* objetiva de um princípio prático puro. Mas, é também imperioso que se considere que este tipo de dedução não se

aplica à justificação da lei moral, uma lei prática *incondicionada*, e que nem por isso a lei moral “vale menos” em termos objetivos do que os princípios da razão teórica.

A falta da prova da realidade objetiva da liberdade e, conseqüentemente, da lei moral na *Fundamentação* talvez tenha levado alguns intérpretes a considerarem que, neste contexto, Kant teria apresentado apenas a formulação teórica da lei moral. Mas esta é uma “dificuldade” que não desaparece na segunda *Crítica*, na qual Kant define a mesma lei como um facto da razão, isto é, como uma lei que simplesmente se impõe à nossa consciência. Aliás, com relação à *Crítica* Beck observa, em seu *Commentary*, que Kant às vezes se refere à lei moral como tendo sido deduzida, isto é, estabelecida como objetivamente válida, e não como meramente formulada, enquanto o leitor de Kant ainda parece buscar uma prova adicional da validade objetiva da lei moral. Ou seja, ele sugere que a mesma dificuldade encontrada no argumento da *Fundamentação* encontra-se também na *Crítica da razão prática*. E esta dificuldade é que onde o leitor do texto kantiano vê apenas a formulação teórica de uma lei Kant está já expondo *de fato* a própria lei em toda sua *necessidade prática*, ou seja, em sua plena força normativa. Pois, como indica a doutrina do facto da razão não se pode recorrer a nada que não a própria lei para sustentar a validade objetiva desta como lei *autônoma* da razão. De modo que o leitor que não se convence com a argumentação apresentada por Kant, seja na *Fundamentação* seja na *Crítica da razão prática*, é porque não entendeu ainda a natureza de uma lei prática, ou seja, de um princípio da razão pura prática¹¹¹.

3.2.3 A doutrina do “Facto da razão” - o Argumento da *Crítica da razão prática*

No início da segunda *Crítica*, é notável o esforço de Kant no sentido de esclarecer o caráter de uma lei moral pura e sua relação com a vontade de entes racionais finitos. Com efeito, o conceito de “dever moral”, de uma ação considerada como necessária porque reconhecida como moralmente boa¹¹², exige a explicitação de uma lei moral que, enquanto tal, justifique a necessidade moral desta ação. Uma

¹¹¹ A propósito da “natureza” de uma lei moral absolutamente incondicionada ver a interessantíssima abordagem de D. Henrich sobre a estrutura do *insight* moral (The Structure of Moral Insight), no artigo “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”, p. 61-67.

¹¹² Este pressuposto da incondicionalidade do dever moral é já suficientemente justificado, em termos conceituais, nas duas primeiras Secções da *Fundamentação*. Na *Crítica da razão prática*, podemos apenas observar os exemplos que Kant introduz para ilustrar o caráter de certas ações que ele considera de acordo com a lei moral. Cf. A 54.

proposição prática fundamental com força de lei precisa conter uma *condição objetiva* de determinação da vontade, ou seja, uma condição necessariamente “válida para a vontade de todo ente racional”¹¹³. É preciso, pois, *saber* qual a condição objetiva de uma proposição que a torna necessária e universalmente válida. Perguntar pela condição de qualquer proposição prática é perguntar por aquilo que em tal proposição serve como fundamento determinante da faculdade de desejar. No caso de uma proposição prática incondicionada, isto é, de uma lei prática, o fundamento determinante da faculdade de desejar tem que ser objetivamente válido, porque só então pode ser considerado como necessário e universalmente válido. Uma lei prática, enquanto objetiva, tem de conter “em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade” (CRPr, A 45-6). Kant procede, então, uma crítica minuciosa da razão prática até o ponto em que **da razão prática mesma emerge** um princípio puro, apontando assim para a faculdade prática da razão pura, ou razão pura prática. Kant é taxativo: nenhum princípio prático *material* pode ser definido como uma lei prática, e, conseqüentemente, “se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma” (CRPr, A 48). Kant então caracteriza a única lei prática possível de ser concebida: uma lei *formal* da razão pura expressa já na fórmula do imperativo categórico. Com efeito, a lei moral emerge, por assim dizer, simplesmente da analítica da razão prática, como uma lei cujo *conteúdo* é a própria forma legisladora da razão. Ora, uma lei formal da razão pura pode ser admitida apenas como uma “lei da liberdade”, e, portanto, somente quando a vontade se encontra sob o conceito da liberdade seus princípios se chamam leis¹¹⁴.

Que a lei prática incondicionada e a liberdade (*positiva*) referem-se mutuamente não é novidade, pois, esta “reciprocidade” já pode ser observada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. E, tanto quanto se pode ver, não há aí

¹¹³ Sobre universalidade e necessidade como critérios de objetividade ver CRP B (Introdução ou Prefácio).

¹¹⁴ Cf. Crítica da Faculdade de Julgar (CJ), Introdução, XIV. E em CJ, XV: “as prescrições moral-práticas, que se fundam por completo no conceito de liberdade, excluindo totalmente os princípios de determinação da vontade a partir da natureza, constituem uma espécie absolutamente particular de prescrições, as quais, por semelhança com as regras a que a natureza obedece, se chamam pura e simplesmente leis. No entanto, não assentam como estas (as regras a que a natureza obedece) em condições sensíveis, mas sim num princípio supra-sensível [...]”.

uma “inferência” da consciência da liberdade para a consciência da lei moral. O que Kant consegue na *Fundamentação* é fazer a defesa da liberdade como pressuposto necessário da lei moral, enquanto esta “realiza” a liberdade como autonomia da vontade (autolegislação). Pois, o que Kant tem em mãos antes de definir (e estabelecer!) a lei moral é o conceito apenas *negativo* da liberdade, ou seja, o “conhecimento” de que o conceito de liberdade é não contraditório, seja consigo mesmo seja com o conceito de natureza, mas não a possibilidade mesma da liberdade como “causalidade”. De modo que derivar da liberdade da vontade (em sentido positivo) a lei moral “[...] requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir” (CRPr, A 56). É notável que a justificação do princípio supremo da moralidade é enormemente dificultada pelas restrições que a Crítica da razão impôs à própria razão desde a *Fundamentação*. E assim como a consciência da lei moral não pode ser inferida da consciência da liberdade, ela tampouco pode ser objeto de intuição empírica, ou seja, a consciência da lei moral não pode ser derivada de modo algum de dados antecedentes da razão. Pois, neste caso não teríamos uma lei, mas antes um preceito prático, isto é, uma regra prática condicionada, seja empiricamente, seja por algum recurso não empírico extra-racional. Mas, no caso de uma proposição fundamental prática moralmente válida “a regra diz: deve-se simplesmente proceder de certa maneira” (CRPr, A 54). Ou seja, “a regra prática é incondicionada, por conseguinte representada *a priori* como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é *absolutamente e imediatamente determinada* (pela própria regra prática, que portanto aqui é lei)” (A 55 – grifos meus).

Para reunir num único conceito este quadro já bastante incomum de considerações sobre a natureza de uma lei prática¹¹⁵, Kant pondera: “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão [...] porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* [...]”; mais ainda, “para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ele não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legisladora” (CRPr, A 55-56). A doutrina do *factum* da razão foi (e tem sido) considerada um dos elementos mais difíceis e

¹¹⁵ Também sobre a particularidade da proposta kantiana de uma fundamentação racional da moralidade indicamos o excelente artigo de Dieter Henrich referido na nota 80, especialmente p. 55-71 (Ontology and Ethics).

controversos da segunda *Crítica*. Mas, para além de toda polêmica que esta figura possa gerar no contexto de uma *Crítica da razão prática*, importa aqui mostrar que Kant pôde introduzi-la legitimamente, porque seu argumento desenvolve-se sobre o próprio limite da razão, conforme já definido e explicitado anteriormente neste trabalho.

3.2.3.1 O único facto da razão pura

Na secção da segunda *Crítica* intitulada “**Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura**”, a primeira declaração de Kant é de que a “Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato” (CRPr, A 72). Mas, como entender exatamente esse argumento pelo qual Kant diz ter demonstrado que a razão pura pode ser prática mediante um *factum*?¹¹⁶

Nos primeiros §§ da *Analítica* Kant argumenta que uma *lei* prática incondicionada, para ser concebida e admitida como tal, requer, à diferença de

¹¹⁶ No seu artigo “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” Guido de Almeida aborda a dificuldade da interpretação desta figura argumentativa introduzida por Kant na segunda *Crítica* e sua adequação ao sistema crítico. Pois, a “concepção da lei moral como um ‘facto da razão’” como “única alternativa possível para a dedução da lei moral” parece contrariar os “pressupostos” e ‘resultados’ da primeira *Crítica*. Neste artigo, o autor recapitula quatro questões importantes sobre o facto da razão que nos dão uma noção aproximada dos problemas implicados na doutrina do facto da razão, quais sejam: 1) “É a lei moral simpliciter ou o imperativo categórico que deve ser considerado um ‘facto da razão?’”; 2) “Por que a lei moral (ou, pelo menos, o correspondente imperativo categórico), é uma proposição sintética, embora *a priori*?”; 3) “Por que não é possível explicar a necessidade de se admitir a validade de semelhante proposição da mesma maneira que se explicou a necessidade de admitir a validade dos princípios do conhecimento, que também são proposições sintéticas *a priori*, i. é, mediante uma ‘dedução?’”; e, 4) “Por que podemos dizer que a conhecemos como um facto, aliás um facto da razão conhecido *a priori*?” (Guido de Almeida, “Kant e o ‘facto da razão’”, p. 65). Destas quatro questões, a resposta da terceira parece clara pela própria diferença dos usos teórico e prático (puro) da razão: no primeiro, é preciso que o objeto do conhecimento seja dado à nossa sensibilidade e só então sintetizado pelos conceitos puros do entendimento, ou seja, a realidade objetiva destes conceitos restringe-se a sua aplicabilidade aos objetos do conhecimento; já no que diz respeito ao princípio fundamental da moralidade a razão legisla incondicionalmente, e não pode já por essa característica ser explicada na sua necessidade “da mesma maneira que se explicou a necessidade [...] dos princípios do conhecimento”. Quanto à segunda, já respondemos no segundo capítulo deste trabalho. Para a primeira a resposta, o imperativo é categórico, pelo menos é o que deve ficar claro na seqüência da argumentação. Em relação à quarta argumentação, podemos indicar como resposta a “natureza” da lei moral, e, do ponto de vista sistemático, que a doutrina do facto da razão apóia-se na definição kantiana dos limites da razão. Ver também do mesmo autor “Crítica, Dedução, e Facto da Razão”, e “O Fato da Razão – uma Interpretação Semântica”, ambos na *Analytica*, 1999.

meros preceitos práticos, a eliminação de toda e qualquer condição empírica, entenda-se *material*, do fundamento determinante da vontade, de modo que uma lei prática incondicionada, se tal é possível, há que ser concebida como uma lei formal da razão pura. Sobre o caráter *formal* da lei moral, Kant já é suficientemente claro na *Fundamentação*. Mas, na *Crítica da razão prática*, a partir do “§ 2. Teorema I” (A 38), ele retoma este tema, e desenvolve sua argumentação com vista a mostrar que uma lei prática pode ser concebida apenas como uma *lei formal da vontade* (cf. A 41). Kant descarta como candidatos a uma lei prática (moral) todos os princípios práticos materiais (mais precisamente *preceitos práticos* – e não leis) que enquanto tais são “no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (A 40). Kant argumenta que o princípio da felicidade, embora um inevitável fundamento determinante da vontade de todo ente racional finito, não pode servir como lei prática, e, conseqüentemente, como princípio moral. “O princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição inferior e, portanto, [...] condição empírica de princípios” (A 44-5). Como nenhum princípio condicionado empiricamente pode constituir-se em lei prática, ou seja, num princípio universalmente válido, Kant pondera que “um ente racional ou não pode absolutamente representar seus princípios práticos-subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual eles **convêm à legislação universal**, torna-os por si só uma lei prática” (CRPr, A 49). A forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão, pelo que “a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diferente de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade” (A 51). A vontade determinável apenas pela forma legislativa das máximas, representada exclusivamente pela razão, “[...] pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas” (A 51), apenas pode ser representada como vontade livre.

Ora, a liberdade considerada independentemente da lei moral não passa de uma idéia regulativa da razão, um conceito *negativo* cuja *realidade* objetiva é em si duvidosa. E, mesmo admitida como pressuposto necessário da lei moral como Kant defende na própria *Fundamentação*, a liberdade mantém sua “condição” de “idéia” e

não contribui para uma “forma forte de dedução” da lei moral. Então, mesmo pressupondo que a liberdade seja “condição de possibilidade” de uma lei moral no sentido requerido por Kant, de uma regra necessária e universalmente válida, o *conhecimento* de tal lei não pode começar pela liberdade mesma. Mas, tudo isso de que já sabemos da *Fundamentação* e que Kant retoma nos primeiros parágrafos da *Crítica*, de modo mais detalhado é certo, não inibiu Kant de afirmar que a consciência da lei moral, uma lei que consiste na forma legisladora universal da razão, é um *factum* da razão¹¹⁷. E assim Kant parece inverter sua argumentação da *Fundamentação* ao declarar que “é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (...), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade” (A 53).

Mas, “como é possível a consciência imediata daquela lei moral?” (CRPr A 53). A “simplicidade” da resposta de Kant é surpreendente; uma resposta que só poderia ocorrer a alguém que já tivesse se ocupado muito com este problema. De acordo com Kant,

Podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete. O conceito de vontade pura surge das primeiras, assim como a consciência de um entendimento puro, das últimas¹¹⁸ (CRPr A 53).

E, segundo ele, a lei fundamental da razão pura prática (“Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” - A 54), mesmo quando não rigorosamente observada, impõe-se à consciência de entes racionais finitos como dever, não sem prejuízo para as inclinações¹¹⁹.

¹¹⁷ Esta a primeira vez que aparece no texto da *Crítica* a referência ao “facto da razão”: como consciência da lei moral (ver CRPr, A 55-56).

¹¹⁸ Na tradução de Valério Rohden, consta em vez de “das últimas” “do último”, e em nota ele observa que mantém o original de Kant (*aus dem letzteren* – do último), e que Natorp propõe *aus den letzteren* – “das últimas”, que eu aqui adoto, para concordar com “proposições fundamentais teóricas puras”. Cf. nota 53 em CRPr, A 53.

¹¹⁹ Cf. a esse respeito os exemplos de Kant em CRPr A 54.

Com efeito, o que se impõe à consciência humana, e que Kant tenta ilustrar com exemplos, é o próprio dever, ou seja, a consciência do que se deve fazer enquanto ente racional. Esse “dever”, por sua vez, pressupõe a consciência de um princípio da razão pura que se impõe à vontade humana (ao arbítrio), que é afetada também por desejos e inclinações sensíveis. O dever moral representa à vontade humana uma exigência da razão pura, que se eleva acima das inclinações, ainda que a obediência a esta exigência não seja traduzida em ações. Pois, para Kant a não observação do princípio do dever não o invalida como lei, isto é, como uma regra necessária e objetivamente válida para todas as máximas morais. A “consciência” do dever distingue-se, portanto, da “obediência” ao princípio do dever. Pois, ainda que a consciência da lei moral se nos impõe necessariamente de modo imediato, como entes racionais finitos que somos precisamos de “outro elemento” que nos “impulsione” ao cumprimento do dever moral. Este elemento não pode ser outro senão o “lado” subjetivo, por assim dizer, da própria lei que é “em si mesma” objetivamente válida, ou seja, é preciso que agente aja *por respeito à lei* como único “móvil” legítimo da moralidade. Nesta medida podemos distinguir entre lei moral e dever moral, expresso na fórmula do Imperativo Categórico. A lei moral é a lei segundo a qual “uma <razão> pura, **em si razão prática**, é aqui imediatamente legislativa” (CRPr, A 55). Mas o dever moral implica o respeito por esta lei. Agir por dever “pressupõe” o respeito pela lei, isto é, o reconhecimento (a consciência) da validade objetiva da lei da razão pura. Por isso “[p]ode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão [...]” (A 55-6).

3.2.3.2 Algumas posições acerca do Facto da razão

A literatura é já suficientemente ampla acerca da doutrina do facto da razão para mostrar seu caráter (aparentemente) problemático na estrutura argumentativa da proposta kantiana de fundamentação do princípio moral. Que o facto da razão é um elemento definitivo na proposta kantiana de “fundamentação” do princípio supremo da moralidade é questão que não se discute. L. W. Beck, por exemplo, afirma que a figura do “facto da razão pura” autoriza Kant a fazer uma mudança no *status* da hipótese de que a razão pura pode ser prática: aquilo que era considerado previamente apenas como um ponto de vista metodológico, a saber, a suposição da

consciência moral, passa a vigorar como uma premissa propriamente dita do argumento¹²⁰. Com efeito, após caracterizar a lei prática pura como a “*forma legisladora universal da razão* de que uma máxima deve ser capaz” Kant introduz a figura do “facto da razão” para assim denominar a consciência desta lei, que ele finalmente define como o próprio facto, “o único *factum* puro da razão”. E imediatamente após a introdução da figura do facto da razão Kant declara, não mais hipoteticamente, mas de modo categórico: “A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**” (CRPr, A 56). Estas considerações, embora breves, já dão indícios dos motivos pelos quais contra Kant se levantaram suspeitas de que com o “apelo” ao “facto da razão” ele teria abandonado o projeto crítico e recaído no dogmatismo¹²¹. Invariavelmente a doutrina do facto da razão é associada com a questão da dedução, e em geral com a não dedução, ou, impossibilidade de dedução da lei moral¹²².

O problema intrínseco à própria figura do “facto da razão”, elemento aparentemente estranho a uma Filosofia Crítica, parece agravado pela linguagem imprecisa de Kant, que refere como “facto da razão” ora a consciência da lei moral¹²³, ora a própria lei¹²⁴, e também a autonomia *na* lei moral¹²⁵. Dado o inusitado

¹²⁰ “What is it that authorizes Kant to make this change in the status of the hypothesis that pure reason can be practical? A change in mood does not of itself constitute a step in argument. There are two reasons for it: the alleged “fact of pure reason” and the somewhat equivocally titled “deduction” of the principle.

What was previously only a methodological standpoint, the assumption of moral consciousness, now functions as an actual premise of the argument, in spite of Kant’s having acknowledged that it might be illusory” (BECK, *A Commentary*, p. 166).

¹²¹ Quem nos auxilia neste aspecto da questão, a título de informação pelo menos, é Guido de Almeida. Em seu artigo “Crítica, Dedução e Facto da Razão” Guido de Almeida nota que “[o] abandono da dedução pelo apelo ao ‘facto da razão’ não satisfaz a maioria dos leitores de Kant, mesmo simpáticos à nova doutrina” (p. 60). Em nota de rodapé, ele indica Schopenhauer e Hegel como iniciadores dessa recepção negativa da doutrina kantiana. Na medida em que o projeto crítico gira em torno do êxito da “dedução”, e como aparentemente Kant teria fracassado em sua tentativa de uma dedução da lei moral na *Fundamentação*, o “facto da razão” foi entendido como um “apelo” sem base crítica e, por isso, também condenado ao fracasso. E até hoje se levanta a questão se o “facto da razão” permanece dentro do marco crítico do pensamento kantiano. (Guido de Almeida, “Crítica, Dedução e Facto da Razão”, in. *Analytica*, vol. 4, n. 1, 1999, p. 62). É importante ressaltar aqui que Guido de Almeida justamente procura defender que o projeto crítico de Kant não é posto em risco pela doutrina do “facto da razão”. Afora isso, ele parece sustentar a tese da impossibilidade da dedução da lei moral. Ver Guido de Almeida, “Crítica, Dedução e Facto da Razão”, in. *Analytica*, vol. 4, n. 1, 1999.

¹²² Cf. Guido de Almeida, “Crítica, Dedução e Facto da Razão”. Neste artigo, cf. nota anterior, o autor dedica-se a explicar “a impossibilidade de uma dedução do princípio de nossos juízos morais”, e analisa as razões por que Kant considera a lei moral um “facto da razão” (cf. p. 72). De acordo com as considerações iniciais do autor neste ensaio, Kant teria abandonado a dedução da lei moral pelo apelo ao “fato da razão”.

¹²³ “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão [...]” (CRPr, A 55-6).

¹²⁴ “Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura [...]” (CRPr, A 56).

da figura em questão e a linguagem imprecisa de Kant, a impressão imediata no leitor é de que a primeira questão a ser respondida é sobre a própria definição do “facto da razão”. Não por acaso encontramos já no *Commentary* de Beck algumas considerações sobre o uso impreciso da expressão “facto da razão” na *Crítica da razão prática*. Beck identifica os três significados da expressão supracitados: a consciência da lei, a lei mesma e a autonomia. Mas, como Kant identifica liberdade como autonomia com a lei moral, pode-se considerar a lei moral e a autonomia no princípio da moralidade como uma e a mesma lei, e então Beck descarta uma variante, a do facto da razão como autonomia da razão. Contudo, o autor considera que “uma distinção *prima facie* existe entre a ‘consciência da lei moral’ [...] e a lei mesma”¹²⁶, e vê nesta distinção uma “chave” de leitura do “facto da razão”. Pois, que nós temos consciência de uma lei moral é um fato, mas que *existe de fato* uma tal lei moral, esta é outra questão muito diferente. E Beck considera ser esta última a questão em jogo na doutrina do facto da razão, ou seja, a questão da *factualidade* da lei mesma e não da mera consciência da lei. O argumento de Beck é já bastante conhecido, mesmo assim, ainda que muito resumidamente, lembramos aqui que ele consiste em mostrar que só podemos ter consciência de algo que é, ou seja, que só sendo um “facto da razão” a lei moral pode ser um “facto para a razão”¹²⁷.

Embora considerando que o “facto da razão” é o facto de que a razão pura pode ser prática, e que, nesta medida, a lei moral não expressa outra coisa senão a autonomia da razão, Beck não explorou suficientemente a *natureza* mesma do “único *factum* da razão pura”. Ele apenas constata que a lei moral é um “facto da razão”, e como uma defesa desta constatação da “factualidade” desta lei da razão pura Beck parece sustentar o argumento da dedução do princípio moral. Apesar da

¹²⁵ “Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato” (CRPr, A 72).

¹²⁶ “The text shows the following meanings: in the first quotation, it is consciousness of the law; in the second and fourth quotations, it is the moral law itself; in the third quotation, it is autonomy. Since Kant identified freedom as autonomy with the moral law (33 [122]), perhaps the second and third may be allowed to stand as one. But a *prima facie* distinction exists between ‘consciousness of the moral law’, which can certainly be said to exist as a fact (whether we wish to call it a ‘fact of reason’ or not), and the law itself, of which we are conscious (whose ‘factuality’ is *sub judice*)” (Beck, *A Comentary*, p. 167).

¹²⁷ “Only a law which is given by reason itself to reason itself could be known a priori by pure reason and be a fact for pure reason. The moral law expresses nothing else than the autonomy of reason (33[122]); it is a fact for pure reason only inasmuch as it is the expression of the fact of pure reason, i.e., of fact that pure reason can be practical. That is why the moral law is the sole fact of pure reason and for pure reason” (Beck, p. 169).

negativa explícita de Kant sobre a possibilidade de deduzir a realidade objetiva da lei moral (cf. CRPr, A 80-81), Beck considera que o argumento da segunda *Crítica* é formalmente semelhante à dedução de princípios sintéticos *a priori* teóricos¹²⁸. Um elemento favorável à interpretação feita por Beck é que ele introduz o tema da “dedução” desde sua função, a saber, responder pela *quid juris* de conceitos e princípios *a priori*, o que, ainda que por caminho diverso daquele da dedução das categorias, pode ser concedido a Kant no que diz respeito ao princípio supremo da moralidade. Mas, Beck não esclarece qualquer “vínculo” entre a doutrina do facto da razão pura e a dedução da lei moral, de modo que suas considerações acerca daquela (da doutrina do facto da razão) parecem-nos insuficientes. Pois, ainda que na lei moral o conceito de liberdade desempenhe uma função análoga à função que as formas puras da intuição desempenham na dedução das categorias, o paralelo pretendido por Beck não contribui em nada para a dedução propriamente dita da lei moral. Pelo contrário, Kant é enfático ao afirmar que é a própria lei moral como um facto da razão pura que serve como princípio para deduzir a realidade objetiva da liberdade. Nota-se, então, que o paralelismo entre a argumentação teórica e prática reivindicada por Beck é tudo o que Kant precisa evitar, pois disso depende a especificidade da lei moral, a coerência da doutrina do facto, e, principalmente, a unidade da razão. Pois, com a doutrina do facto da razão Kant sustenta a validade de uma lei prática pura que não se deixa apreender senão no confronto mesmo da razão pura com um arbítrio afetado (embora não necessariamente determinado) empiricamente.

E a questão que se impõe, uma vez mais, é em que medida o facto da razão é um elemento criticamente estabelecido e, só sob esta condição, válido para a fundamentação do princípio supremo da moralidade? A esse respeito é notável que o facto da razão não constitui nenhum fundamento propriamente dito para o princípio supremo da moralidade. Antes, o princípio é o próprio facto da razão pura, como afirma explicitamente Kant (cf. CRPr, A 56). E este facto tampouco pode ser objeto de uma intuição intelectual. Beck considera que *insights* fundamentais e intuições são o tipo de evidência que Kant considera erradas, e que o apelo a um *insight* ou intuição seria uma confissão de falha em encontrar um argumento ou premissa da

¹²⁸ “The argument, in spite of Kant’s denial that it is a deduction of the moral law, is formally like the deduction of any other synthetic a priori principle in the first *Critique*. The concept of freedom is called upon to play a role analogous to that of intuition. If there were an intuition of freedom, the parallelism of the two arguments would be perfect; but there is not” (Beck, *A Commentary*, p. 172).

qual alguma verdade pode ser derivada e, a despeito disso, manifestaria má vontade em render-se a esta falha”¹²⁹. Com efeito, Kant não define o princípio moral como um *insight* moral e, apesar da impossibilidade deste princípio ser deduzido da razão teórica, seja especulativa ou empiricamente condicionada (cf. CRPr, A 81), Kant o concebe como uma proposição prática sintética *a priori* cuja realidade objetiva é indubitável (CRPr, A 85), ou seja, como um facto puro da razão.

Então, podemos dizer que o Kant considera como o facto (inegável!) da razão pura é a *autonomia* da razão, da qual somos conscientes na proposição fundamental da moralidade, pois, “a lei moral nada mais exprime do que a *autonomia* da razão pura prática [...]” (A 59). Ressalta-se aqui que Kant define a lei moral como a “simples” “forma legisladora universal” de que uma máxima deve ser capaz, forma legisladora esta que incide sobre a vontade humana, independentemente de toda matéria da máxima. Parece, claro, então, que “este *factum* vincula-se indissolavelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela” (A 71). Pois, pela consciência da liberdade da vontade um ente racional é “[...] consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas [...] de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial” (A 72)¹³⁰. O facto da razão então expressa a capacidade, ou melhor, a necessidade que a razão tem de determinar a vontade independentemente da matéria das máximas, ou seja, dos objetos da faculdade de desejar. O problema de como a razão pura “pode ser imediatamente um fundamento determinante da vontade, isto é, da causalidade do ente racional com vistas à efetividade dos objetos (simplesmente mediante o pensamento da validade universal de suas próprias máximas, enquanto lei)” (A 77), não exige, segundo Kant, a “explicação de como os objetos da faculdade de apetição são possíveis [...]” (A 86). Por isso o problema da justificação do princípio supremo da moralidade restringe-se

¹²⁹ Apesar destas considerações, Beck parece pensar que é de uma intuição que se trata na apreensão do facto da razão, cf. sugerem as observações seguintes: “Some facts must be unexplained; but why this one, instead of some other that might be incompatible with it? Perhaps we have a fundamental intuition or insight into its truth? I think that Kant undoubtedly believed that we do, though he would not have called it an ‘intuition[...].’” (Beck, *A Commentary*, p. 167).

¹³⁰ Interessante notar que no § 91 da *Crítica da Faculdade de Julgar* Kant inclui a liberdade entre os *factos (scibile) conhecíveis*: “Mas o que é muito curioso é que se encontra mesmo entre os factos uma idéia da razão (que em si não é capaz de qualquer apresentação na intuição e por conseguinte de nenhuma prova teórica da sua possibilidade). Tal é a idéia de *liberdade*, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte na experiência. Ela é a única dentre todas as idéias da razão pura cujo objeto é um fato <Tatsache> e que tem de ser contada entre os *scibilia*” (457).

a análise da razão prática e de como uma máxima da vontade pode ser determinada pela razão: “[...] se isto ocorre somente mediante representações empíricas como fundamentos determinantes, ou se também a razão pura seria prática e uma lei de uma possível ordem natural, não cognoscível de modo algum empiricamente”. E a conclusão da *Analítica da razão prática pura* é de que na lei moral a razão “[...] apenas põe o fundamento determinante da causalidade do homem enquanto ente sensorial (que é dado) na razão pura (que por isso se chama prática) e, portanto, não utiliza o próprio conceito de causa [...]; e por isso pode transferir o fundamento determinante da vontade para a ordem inteligível das coisas [...]

(A 86), sem que com isso o conceito de causa seja estendido para além dos limites da experiência.

A razão prática pura em Kant não tem em vista a ampliação do uso de um conceito cuja legitimidade está restrita ao uso empírico. “Pois, se ela tivesse isso em vista, então teria de querer mostrar como a relação lógica de razão e consequência pode ser usada sinteticamente em uma espécie de intuição diversa da sensível, isto é, como uma causa *noumenon* é possível; o que ela não pode absolutamente efetuar [...]

(A 85). Com a doutrina do “facto da razão” Kant não demonstra a validade do princípio moral ostensivamente – no sentido de se valer do conceito de causa compreendido como conceito necessário da natureza. Sobre este aspecto, também podemos dizer que o argumento da segunda *Crítica* não é uma alternativa ao argumento da *Fundamentação*; a figura do facto da razão serve antes para explicitar a *natureza* mesma do princípio moral: um facto da razão pura¹³¹. Evidenciada a “natureza” da lei moral como “facto da razão pura”, evidencia-se porque a dedução de uma lei prática como é o caso do princípio supremo da moralidade não pode ser empreendida (nem mesmo por analogia) segundo o modelo da dedução das categorias. É notável a este propósito que Kant já havia chegado a esta constatação na *Fundamentação*, em que ele defende tanto a *validade* objetiva do imperativo categórico (BA 124) quanto sua *inconcebibilidade* (BA 128)¹³², posição que a primeira vista parece absurda, mas que se deixa

¹³¹ No seu *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* Beck fala da dificuldade de separar, no argumento da segunda *Crítica*, o que é a mera formulação da lei de sua justificação (a “dedução metafísica” da “dedução transcendental” da lei moral), e de como Kant por vezes fala da mera formulação da lei moral como se fosse a própria lei.

¹³² Já notei no início deste capítulo que, para publicar a segunda *Crítica*, a motivação principal de Kant foi a resposta aos críticos que o acusaram de incoerência. No Prefácio, Kant é suficientemente claro quanto a sua intenção de esclarecer na *Crítica da razão prática* os pontos mal compreendidos por seus leitores. Neste aspecto, poucos são os elementos ou doutrinas completamente novos na *Crítica* que não tenham sido sugeridas, ainda que sob outra formulação, já na *Fundamentação da*

compreender (melhor) à luz da *Analítica da razão prática pura*. E o que Kant mostra neste contexto não é “como” a razão pode determinar a vontade por um princípio a priori; mas, sim, que o único modo de concebermos uma lei moral é reconhecer a forma legisladora universal da razão, que se nos impõe no princípio da autonomia, ou seja, admitir o facto da razão pura, que se traduz pela exigência da razão por uma motivação objetivamente válida de nossas máximas morais – ainda que esta exigência não se traduza necessariamente em ações. Kant insiste que não é possível explicar como a razão pura determina nossa vontade. E os exemplos que Kant oferece na segunda *Crítica* não constituem recurso para validar a lei moral ou legitimar o (suposto apelo ao) “facto da razão”, mas evidências da consciência do dever e da liberdade a ele subjacente, que não se deixariam compreender como tais não fossem exigências da razão pura¹³³. Kant não afirma que a consciência do dever é já condição suficiente para realizar a ação por ele exigida. Mas insiste que esta mesma consciência é suficiente para a validade da lei moral. E mais, que a própria lei moral é a única condição do agir moral, contanto que o agente moral faça desta lei objetiva sua máxima subjetiva para o agir (mediante o respeito pela pura lei moral).

Enfim, como “facto da razão” Kant caracteriza a capacidade prática da razão pura, a autonomia da vontade como princípio necessário e universalmente válido. Enfim, se tivermos de responder por que Kant considera a lei moral um “facto da razão” a resposta é: porque tal lei tem como fundamento determinante da vontade a própria razão (pura) “mediante a forma objetiva de uma lei em geral” (CRPr, A 55). A consciência da lei moral não é, nesse sentido, uma consciência teórica da fórmula da lei, sem força prática; não é simplesmente a consciência do que seja a lei moral para uma vontade perfeitamente racional¹³⁴, e sim da determinação da vontade

metafísica dos costumes, ou ainda na primeira *Crítica*. Tal é o caso da própria lei moral definida como um “facto da razão”. Podemos dizer que esta doutrina não comporta tanta novidade, nem tanta obscuridade, quanto alguns estudiosos de Kant reivindicam, se compreendermos já leitura da *Fundamentação* a natureza do problema em questão, e dermos crédito aos argumentos que aí Kant apresenta. A propósito, Guido de Almeida refere-se ao “facto da razão” como “à nova doutrina” (“Crítica, Dedução e Facto da Razão”, p. 60); e L. W. Beck fala das passagens em que Kant menciona seja a lei, a consciência da lei ou a autonomia da razão como “facto da razão” como “famous but obscure passagens” (ver Beck, *A Commentary*, p. 167).

¹³³ Ver os exemplo em CRPr, A 54. Kant conclui seus exemplos afirmando que alguém “julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida” (A 54).

¹³⁴ Neste caso teríamos de assumir, com faz Guido de Almeida, a distinção entre lei moral e imperativo categórico. Segundo este autor, “a distinção entre lei e imperativo permite que se pense o imperativo como uma consequência do conhecimento da lei” (*Analytica*, p. 83). Mas, o imperativo não

(*arbitrium liberum*) pela razão (pura) simplesmente. Por isso Kant pode dizer que com a ampliação do uso da razão pura para além do limite da experiência possível (com sua faculdade prática) sequer o conceito de causa é ampliado, porque este está restrito ao âmbito do que é explicável. Ora, uma “causalidade” por liberdade, como a que requer a lei moral, não pode ser deduzida. Mas ela pode ser admitida pela razão teórica (crítica) e defendida do ponto de vista do uso prático da razão com boas razões, sob pena de ser a moralidade mera quimera de nossa imaginação, sem força normativa alguma.

É o próprio Kant quem o diz: “a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada” (CRPr, A 81). No que diz respeito ao uso prático da razão pura, não é possível uma dedução do seu princípio a partir de dados anteriores à própria consciência da lei, muito menos uma fonte cognitiva *a priori*, e tampouco é possível aduzir provas empíricas da *validade* objetiva universal de tal princípio. “Pois aquilo que precisa ir buscar na experiência o argumento de sua possibilidade tem que, de acordo com os fundamentos de sua possibilidade, ser dependente de princípios da experiência, mas é impossível considerar como tal, já em virtude de seu conceito, a razão pura e, contudo, prática” (A 81). E, não obstante esta declarada impossibilidade de uma dedução *a priori* e de provas empíricas para confirmar a validade objetiva da lei moral, Kant a considera “por si mesma certa” (A 82). O facto da razão é a lei mesma como capacidade prática da razão pura. Ora este *fato* é de uma natureza tal que ele não pode ser explicado. Isso, no entanto, não é razão para rejeitá-lo. Pelo contrário, este facto da razão que é a lei moral apenas pode ser compreendido nesta sua *incompreensibilidade*, e precisamente como inexplicável, seja pela razão especulativa ou prática-empírica. A coerência do argumento de Kant, e a integração desta figura do facto da razão no sistema crítico, é defensável se considerarmos que Kant desenvolve seu argumento no limite mesmo da razão. Os limites da razão nós podemos *conhecer*, e ademais admitir que aí a razão comporta um princípio puro, ainda que apenas para uso prático.

é propriamente uma consequência da lei, e sim a própria lei moral que é concebida como *uma idéia da razão pura* considerada sob o *ponto de vista* de entes racionais finitos. Para estes, a lei é representada como imperativo categórico justamente porque a razão em entes racionais finitos não é um fundamento determinante imediato da vontade. O fundamento determinante imediato da vontade em entes racionais finitos encontra-se em geral em preceitos práticos, ou seja, no objeto da vontade (matéria das máximas do agir). Ora, uma lei prática implica a determinação imediata da vontade pela razão pura, pelo que, para entes racionais finitos, afetados, mas não determinados necessariamente pelas inclinações sensíveis, tal lei é representada como imperativa.

3.2.3.3 Do *móbil* da razão pura prática

O princípio da autonomia da vontade não constitui, segundo Kant, apenas o critério objetivo, ou seja, o *motivo* (*Bewegungsgrund*), mas também a *mola propulsora* (*Triebfeder*) para ações morais. É certo que, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant distingue “móbil” de “motivo” para diferenciar as (respectivas) condições subjetiva e objetiva de uma ação, e para reservar às ações morais unicamente uma condição objetiva – que corresponde à validade universal da máxima da ação. Mas, como nem mesmo uma ação moral escapa à representação de máximas, isto é, de princípios subjetivos do querer (e conseqüentemente do agir), Kant precisa explicar como uma lei moral, objetiva e universalmente válida, vale (também) como “fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a letra da lei sem conter o seu espírito” (CRPr, A 127). E esta explicação, Kant apresenta em detalhes no *Terceiro Capítulo da Analítica da Crítica da razão prática*. A sutileza do tema se deixa ver logo nas traduções do título deste capítulo. Tanto Artur Morão (Edições 70) quanto Valério Rohden (Martins Fontes) traduzem “*Triebfedern*” por “motivos” (talvez influenciados pela incisiva distinção de Kant entre móbil e motivo na *Fundamentação*) quando, do que se trata é mesmo de mostrar como um *Bewegungsgrund* pode ser reconhecido ao mesmo tempo como *Triebfeder*, sem o que (mesmo) o *reconhecimento* (inteligível) da lei moral como objetivamente válida não tem qualquer força motivacional sobre a vontade humana. Kant é explícito quanto a esta tarefa ao falar sobre “determinar cuidadosamente de que modo a lei moral se torna um móbil e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma” (CRPr, A 128)¹³⁵.

Kant não pode explicar como é possível uma razão pura prática, ou como é possível a liberdade. Ele pode tão somente descrever o que acontece à faculdade

¹³⁵ Curiosamente, aqui Artur Morão traduz corretamente *Triebfeder* por “móbil”, enquanto Valério Rohden, mais coerente com sua tradução do título do capítulo, mas de modo equivocado quanto ao problema em questão, traduz (*Triebfeder*) por “motivo”. A tradução de Rohden, além de traduzir equivocadamente *Triebfeder*, é ainda mais problemática, pois, parece confundir a faculdade de apetição humana com a própria lei. Na íntegra, a frase conforme sua tradução: “[...] não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei” (CRPr, A 128).

de apetição humana quando determinada por uma lei da razão pura. “Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à <questão>: como é possível uma vontade livre” (CRPr, A 128). Mas, se não é possível explicar como uma lei pode ser por si, imediatamente, fundamento determinante da vontade, pode-se, pelo menos, observar o que acontece à faculdade humana de apetição quando *confrontada* pela lei moral, pela representação da razão pura como legisladora (*a priori*) sobre nossa vontade. Segundo Kant, podemos observar o *efeito* da lei moral sobre a vontade humana sob dois aspectos: um *negativo* e um *positivo*. O efeito da lei moral sobre a vontade humana é, em *primeiro lugar*, negativo: a representação de uma lei da razão pura implica a exclusão de todas as inclinações do fundamento determinante da vontade. A lei moral tomada como móbil *provoca* um *sentimento* de dor na medida em que causa dano a todas as nossas inclinações. “Pois, toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento” (CRPr, A 128-129). Então o próprio efeito da lei moral como móbil é negativo e, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori* (cf. CRPr, A 128). A (representação da) lei moral humilha todo homem ao romper com toda presunção (“que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si”), “na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (A 132).

Mas, a lei moral representada como móbil das nossas ações (por meio de máximas universalmente válidas) provoca também o sentimento de respeito (pela própria lei), “na medida em que ela, em contraste com uma contra-atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção [...]” (A 130), e na medida em que nos eleva a nós mesmos como autores da lei moral. De modo que a lei moral é “[...] também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e é conhecido *a priori*” (A 130). Pelo que a lei moral não é apenas objetivamente, mas “é também subjetivamente um fundamento de respeito” (A 132). O respeito pela lei vincula-se “à representação da lei moral em todo ente racional finito” porque produzido pela própria razão. Assim podemos compreender que a lei moral, uma *mera* idéia da razão, tem acesso ao ânimo de entes racionais finitos. Kant insiste que o sentimento de respeito “jamais pode ter outro fundamento que o moral” (cf. nota em A 144). De modo que, com a explicitação da origem do

sentimento do respeito, Kant confirma a auto-suficiência da razão prática pura em termos de força motivacional da vontade humana. Com isto, Kant mostra o que há de “peculiar no ilimitado apreço pela lei moral pura”, que, embora não possa ser deduzida da razão teórica, é reconhecida como obrigatória para nossa vontade de entes racionais finitos.

A lei moral é santa, mas a vontade humana pode, no máximo, ser pura, isto é, abstrair da matéria da faculdade de desejar e tornar-se assim *livre*. De modo que, como nota Kant, “[o] nível moral, em que o homem (de acordo com toda a nossa perspicácia, também cada criatura racional) se situa, é o do respeito pela lei moral” (CRPr, A 150). E “[a] disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado; e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de virtude, isto é, de disposição moral em luta e não o de santidade, na pretensa posse de uma completa pureza das disposições da vontade” (A 150-1). O dever moral, então, é o agir por respeito à lei, que nada mais é do que o reconhecimento da força motivacional que tem sobre a nossa vontade a representação pela razão pura da forma legisladora universal de que uma máxima deve ser capaz. Agir por dever é agir *motivado* por uma tal máxima, porque ela nos representa a santidade da lei moral, que conquanto não possa ser alcançada por nenhum ente racional finito, “[...] contudo é o arquétipo do qual devemos aspirar aproximar-nos e, em um ininterrupto mas infinito progresso, aspirar a ela igualar-nos” (A 149). Para a razão especulativa, é insondável “essa influência de uma idéia meramente intelectual sobre o sentimento”, e por isso, diz Kant, temos de satisfazer-nos “com o fato de que se possa, ainda assim, ter uma perspicácia *a priori* de que um tal sentimento encontre-se indissolúvelmente vinculado à representação da lei moral em todo ente racional finito” (A 142).

CONCLUSÃO

Kant tem a pretensão de ter inaugurado um novo tempo na história da razão pura, especialmente em relação ao método. Esta pretensão aparece claramente no **Prefácio da Segunda Edição da *Crítica da razão pura***.

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, um vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (B XVI).

A mudança de método, como indica a citação, tem em vista principalmente a *Metafísica*, “teatro de disputas infundáveis” entre dogmáticos e céticos.

Com efeito, dogmáticos e céticos assumem posições opostas acerca de “objetos” tais como Deus, liberdade e imortalidade. Kant se opõe ao método *dogmático* e também ao método *cético*. “A via *crítica* é a única ainda aberta” (CRP, A 856/B 884). O objeto da *Crítica*: a própria Razão. Não adianta “afetar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser *indiferente* à natureza humana” (A X). A indiferença, “que não é efeito de leviandade, mas de *juízo* amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente” (A XI) é, segundo Kant, um convite à própria razão para “empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e a da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas” (CRPr, A XI). E “a questão fundamental reside sempre em saber o que podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não [simplesmente] como é possível a própria *faculdade de pensar*” (CRP, A XVII). Neste aspecto, a *Crítica* parece mais voltada ao racionalismo-dogmatismo. Kant mostra, contra os racionalistas (especialmente Leibniz) que é uma ilusão pretendermos o conhecimento dos *noumena*, isto é, dos “objetos” do puro entendimento. A intuição sensível é condição necessária para a constituição de todo e qualquer conhecimento, e não estamos autorizados a nenhum conhecimento puramente conceitual. Kant reconhece que nossa faculdade cognitiva não é apta para a apreensão destes (supostos) “objetos inteligíveis”.

Mas, diferentemente dos céticos, Kant considera que a metafísica é uma *disposição natural* da razão humana, ou seja, que a razão nutre um “interesse natural” pelos objetos da Metafísica. E por isso é preciso buscar uma alternativa para verificar a verdadeira origem da Metafísica como disposição natural na razão humana. Assim, “[a] crítica da razão assinala o verdadeiro meio-termo entre o dogmatismo combatido por Hume e o ceticismo, que ele, ao contrário, pretendia introduzir, um meio termo [...] precisamente determinado por princípios” (Proleg., § 58). O interesse de Kant é precisamente explicitar como o “primeiro interesse” da razão se legitima; como a disposição natural da razão para o transcendente, que manifesta a “necessidade” que a razão “sente” de conceber um primeiro princípio de todas as coisas, seja na forma de um criador (Deus), ou de um princípio absolutamente espontâneo (a liberdade), não implica necessariamente o dogmatismo. Kant é claro ao dizer que as idéias mesmas nunca são transcendentais, mas que é preciso restringirmo-nos a um uso legítimo destas idéias, considerando-as princípios regulativos que se aplicam tão somente ao próprio entendimento, para alargar o uso desta faculdade. Este é o uso legítimo e natural das idéias da razão, que resulta da natureza da própria razão. O que Kant condena é o uso de princípios que simplesmente manifestam uma necessidade subjetiva da razão humana como se fossem princípios constitutivos, mais precisamente, que se afirme, por exemplo, *do ponto de vista do conhecimento*, que Deus existe como criador do universo, ou que haja uma primeira causa espontânea, não-causada, que tenha dado início à série de acontecimentos que se sucedem causalmente na ordem temporal. Enfim, a crítica veta o uso transcendental dos conceitos puros do entendimento, que, neste caso, não seriam referidos aos *phaenomena*, mas às coisas-em-si.

O resultado da Crítica então é de que o entendimento pode conhecer apenas os objetos da experiência, ou seja, conhecer os objetos apenas na medida em que nos são dados na sensibilidade (*phaenomena*). Mas, mesmo este limite do entendimento (como faculdade cognitiva) é determinado por princípios da própria razão, que não são imanentes à experiência propriamente dita, mas imanentes ao uso do entendimento. E Kant explica assim que a razão vê “ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados e se limite apenas a fenômenos” (Proleg. § 57). Com o reconhecimento dos seus limites, a razão está “autorizada” a ultrapassar os limites da experiência sem com isso recair num dogmatismo. A distinção dos objetos em

geral em *phaenomena* e *noumena* permite a Kant assegurar à razão suas pretensões legítimas, e também condenar-lhe todas as presunções infundadas. A razão é sim fonte de conceitos puros que são condições necessárias de todo conhecimento, mas estes conceitos são objetivamente válidos apenas como condições de possibilidade da experiência. Fora da experiência os conceitos do entendimento são conceitos vazios. Mas a razão é também fonte de idéias necessárias, e a tendência da razão ao incondicionado só pode ser satisfeita nas próprias idéias transcendentais. Com isso Kant quer dizer que, no que diz respeito ao conhecimento estrito senso, a razão tem seu uso limitado à experiência possível, mas que este mesmo limite da razão é determinado por princípios da própria razão, que não são imanentes à experiência propriamente dita, mas nem transcendentais. Trata-se, como afirma Kant, de “princípios deduzidos da determinação formal dos limites do nosso uso do entendimento” (P, § 57).

Assim, a discussão dos limites da razão em Kant nos leva a reconhecer que o entendimento não esgota em si todo universo das coisas possíveis, e que a razão também pode conhecer algo – ainda que seu objeto e o tipo de conhecimento por ela reclamado sejam distintos do tipo de conhecimento operado pelo entendimento. Com a determinação dos limites de todo uso legítimo da razão pura, Kant mostra que “esta pertence tanto ao campo da experiência como ao dos entes do pensamento [...]” (P, § 57). Ou seja, que não podemos “[...] estender ilimitadamente o conceito da experiência, de maneira que nada nos restasse para conhecer senão o mundo[...], embora não possamos “[...] sair dos limites da experiência e querer julgar coisas fora dela como coisas em si mesmas” (P, § 57). Temos que ficar “no limite” para julgarmos sobre a relação de algo conhecido com algo que não é e não pode ser objeto do conhecimento.

Neste horizonte da filosofia transcendental, a partir da discussão da determinação dos limites da razão pura, podemos “acomodar” toda discussão kantiana acerca do princípio supremo da moralidade como autonomia da vontade, especialmente a doutrina do *facto* da razão. A lei moral pode ser concebida como um *facto* da razão em pleno acordo com os limites do conhecimento empírico, e com as exigências da *Crítica da razão pura*, não porque Kant mostra com esta figura como a liberdade é possível, mas justamente por confirmar o caráter insondável da liberdade prática que é um “*facto*” da razão pura. Mas a realidade da liberdade não poderia ser deduzida nem mesmo pela lei moral se a *Crítica* não tivesse “aplainado

o terreno” para a razão prática pura. E, apesar da distinção feita por Kant entre filosofia teórica e prática, e mesmo considerando a assertiva de Kant acerca da independência da filosofia prática em relação à filosofia especulativa no que diz respeito à validação do princípio moral supremo, a questão da fundamentação da moral em Kant só pode ser devidamente compreendida se situada numa perspectiva que transcende os próprios limites da filosofia prática, mas que não transcende os limites da própria razão. E a discussão dos limites da razão mostra com que *direito* Kant pode estender, ou alargar, o uso da razão para além da experiência, sem com isso ultrapassar os próprios limites da razão. E, efetivamente, é isso o que a compreensão da figura do facto da razão no contexto da fundamentação da moral proposta por Kant nos exige.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE KANT

KANT, Immanuel. ***Crítica da Razão Pura***. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Prolegômenos*. Trad. de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

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

_____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Os Progressos da Metafísica*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Org. e trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Textos Seletos*. Org. e trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1999.

REFERÊNCIAS

ADELA CORTINA ORTS. Estudio Preliminar (a La metafísica de las costumbres). In: KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3 ed. Madrid: Tecnos, 1999.

ALLISON, Henry E. Reflections on the B –Deduction. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XXV, Supplement, p. 1-15, 1986.

ALMEIDA, Guido A. de. Crítica, Dedução e Facto da Razão. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.

_____. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisiniso” moral?. *Studia Kantiana*, v. I, n. I, 1998, p. 53-81.

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

GUARIGLIA, Osvaldo. Universalismo y particularismo en la ética contemporânea. In: ROHDEN, Valério (Coord.). *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992, p. 41-59.

HENRICH, Dieter. Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first *Critique*. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 29-46.

_____. The concept of moral insight and Kant's doctrine of the fact of reason. In: _____. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy* (ed. by Richard L. Velkley). London: Harvard University Press, 1994, p.55-87.

------. The deduction of the moral law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant's *Groundwork of the metaphysics of morals*. In: GUYER, Paul (Ed.). *Groundwork of the metaphysics of morals: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, p.303-341.

KLEINGELD, Pauline. Kant on the unity of theoretical and practical reason. *The review of metaphysics*, n 52, p. 311-339, 1998.

HAMM, Christian V. Sobre o direito da necessidade e o limite da razão. *Studia Kantiana*, v. 4, n. 1, p. 61-84, 2002.

LOPARIC, Zeljco. O Fato da Razão – uma Interpretação Semântica. *Analytica*, v.4,n.1, p. 13-55, 1999.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

RAWLS, John. Themes in Kant's Moral Philosophy. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 81-113.

SMITH, Norman Kemp. *Commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. 2nd. New York: Humanity Books, 1991.

BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS

ALLISON, Henry E. "Justification and freedom in the Critique of Practical Reason". In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 29-46.

_____. Kant's theory of freedom. New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granjo Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

_____. "Apercepción y analiticidad en la deducción B". In: GRANJA CASTRO, Dulce María (Coord.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.

AMERIKS, Karl. *Kant and the fate of autonomy*. Problems in the Appropriation of the critical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CENCI, Angelo V. *A transformação apeliana da ética de Kant*. Passo Fundo:Ediupf, 1999.

CORNELIUS, Hans. "Basic Mistakes of the Critique". Trad. Humphrey Palmer. In: CHADWICK, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant Critical Assessments*, v. I (Kant Criticism from his Own to the Present Time). London: Routledge, 1992, p. 109-118.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raul & GÓMEZ-MULLER, Alfredo (Orgs.). *Posições atuais da filosofia européia*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002.

FÖRSTER, E. (ed.). *Kant's transcendental deductions: the three Critiques and Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

GREEN, J. Everet. *Kant's Copernican revolution: the transcendental horizon*. Lanham: University Press of America, 1997.

GRIER, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GUEVARA, Daniel. *Kant's theory of moral motivation*. Oxford: Westview Press, 2000.

GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. Kant on Freedom, Law, and Happiness. New York: Cambridge University Press, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económico, 1996.

HENRICH, Dieter. *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. California: Stanford University Press, 1992.

_____. "La estructura de la prueba em la deducción trascendental de Kant". In.: GRANJA CASTRO, Dulce Maria (Coord.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.

----- . *The unity of reason: essays on Kant's philosophy* (ed. by Richard L. Velkley). London: Harvard University Press, 1994.

KERSTING, Wolfgang. "Em defesa de um universalismo sóbrio". *Véritas*. Porto Alegre, v. 46, n. 184, p. 621-638, 2001.

KOHLBERG, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Trad. Asun Zubiaur Zárate. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 1992.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000.

MUGUERZA, Javier. "Kant y el sueño de la razón", In.: GRANJA CASTRO, Dulce Maria (Coord.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.

NAVARRO, Bernabé. *El desarrollo fichteano del idealismo transcendental de Kant*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

NEIMAN, Susan. *The unity of reason: rereading Kant*. New York: Oxford University Press, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. "The Thing-in-itself and Appearance, and the Metaphysical (?)". Trad. Anthony M. Ludovic. In: CHADWICK, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant Critical Assessments*. Vol. I (Kant Criticism from his Own to the Present Time). London: Routledge, 1992, p. 80-88.

OCHOA, Hugo. "Razón y fé, um diálogo entre Kant y Jacobi". *Teologia y vida*, v. XLIV, p. 410-422, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

O'NEILL, Onora. *Constructions of reason. Exploration of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

---."Whitin the Limits of Reason", in.: HERMAN, B.; KORSGAARD, C. M.; REATH, A. (Ed.). *Reclaiming the history of ethics*. Cambridge University Press, 1997, p.170-186.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of experience*. London: George Allen & Unwin, 1965. 2 V.

RESCHER, Nicholas. *Kant and reach of reason: studies in Kant's theory of rational systematization*: New York: Cambridge University Press, 2000.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível. Estudos kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001, p. 527-551.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

TORREVEJANO, Mercedes. *Razón y metafísica em Kant*. Madrid: Narcea, 1982.

TUGENDHAT, Ernst. *Ética y política*. Trad. Elisa Lucena. Madrid: Tecnos, 1992.

VELKLEY, Richard L. *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

VOELLER, Carol W. *The metaphysics of moral law. Kant's deduction of freedom*. New York: Garland Publishing, 1998.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.