

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO DE FILOSOFIA**

**FÁBIO BELTRAMI**

**O INTERESSE PELA LEI MORAL NOS ESCRITOS ÉTICOS KANTIANOS**

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres  
Orientador

Caxias do Sul  
2013

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO DE FILOSOFIA**

**FÁBIO BELTRAMI**

**O INTERESSE PELA LEI MORAL NOS ESCRITOS ÉTICOS KANTIANOS**

Dissertação de conclusão de Curso de Mestrado em Filosofia, apresentado como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres.

Caxias do Sul

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS - BICE - Processamento Técnico

B453i Beltrami, Fábio  
O interesse pela lei moral nos escritos éticos Kantianos / Fábio Beltrami. – 2013.  
102 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.  
Orientador: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres.

1. Lei moral. 2. Ética. 3. Kant, Immanuel, 1724-1804. I. Título.

CDU 2.ed.: 17.023

Índice para o catálogo sistemático:

1. Lei moral	17.023
2. Ética	17
3. Kant, Immanuel, 1724-1804	17.023.2

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária  
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

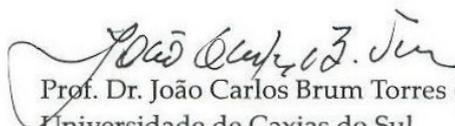
*“O interesse pela lei moral nos escritos éticos kantianos”*

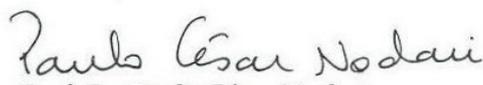
Fábio Beltrami

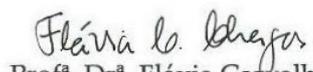
Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética

Caxias do Sul, 4 de julho de 2013.

Banca Examinadora:

  
Prof. Dr. João Carlos Brum Torres (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof. Dr. Paulo César Nodari  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Flávia Carvalho Chagas  
Universidade Federal de Pelotas

A minha mãe, com carinho e amor.

## AGRADECIMENTOS

- A minha mãe pela força contínua.
- A Kadigia Faccin, minha namorada, meu amor, obrigado pelo apoio incondicional e pela tolerância ao me ouvir falar sobre Kant até madrugada.
- Ao Prof. Dr. João Carlos Brum Torres, pela orientação e pelos conselhos dados neste trabalho, bem como em todo o mestrado.
- Ao meu irmão Marcos Beltrami pelo apoio.
- A Loeri e Elza Faccin pelas conversas de sexta feira a noite acompanhadas de um bom vinho.
- A Juliane Scariot, minha colega de mestrado pelas efusivas discussões sobre Kant.
- A toda turma do Bairro Progresso. Amizade, união e lealdade.
- Ao Rodrigo Capitani, grande amigo.
- A todos os professores e funcionários do PPGFil, pelo aprendizado e companheirismo.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>5</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>6</b>
<b>INFORMAÇÕES SOBRE EDIÇÕES UTILIZADAS .....</b>	<b>7</b>
<b>ABREVIATURAS .....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>I. DOS PRESSUPOSTOS DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES.....</b>	<b>16</b>
1. Preliminarmente. Os desdobramentos da metafísica .....	16
1.1. A terceira antinomia e a liberdade na KrV .....	19
2. A razão prática na arquitetura do sistema Kantiano.....	21
2.1. A estrutura das secções I e II da GMS.....	24
3. A Dedução da Lei Moral através da liberdade na III Secção da GMS.....	36
4. O final da III Secção da GMS e a percepção do problema da dedução.....	46
<b>II. A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA E A TEORIA DO FATO DA RAZÃO .....</b>	<b>49</b>
1. Um novo paradigma. Noções preliminares.....	49
2. A Analítica da KpV. As faculdades de desejar.....	51
3. Do objeto da vontade moralmente condicionada. O <i>sumo bem</i> .....	55
3.1. Da Antinomia da razão prática pura e da supressão .....	57
4. Do abandono do argumento da dedução da lei moral.....	61
5. Do “Fato da razão” .....	67
<b>III. A PROBLEMÁTICA DA MOTIVAÇÃO MORAL. SENTIMENTO DE RESPEITO.....</b>	<b>74</b>
1. Móbil e Motivo. Diferenças e aproximações na GMS .....	74
2. Móbil e Motivo. KpV e a ampliação do significado do termo “móbil” .....	76
3. Efeitos da lei moral sobre a faculdade de desejar.....	82
3.1. Efeito negativo. Humilhação .....	82
3.2. Efeito positivo.....	84
3.3. A figura do respeito na GMS.....	84
3.4. A figura do respeito na KpV. O Sentimento moral .....	86
4. Interesse puro. Sentimento de respeito como fator dinâmico do móbil moral .....	90
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>97</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>100</b>

## RESUMO

### O INTERESSE PELA LEI MORAL NOS ESCRITOS ÉTICOS KANTIANOS

O sistema da moralidade proposto por Kant, o qual elimina toda a influência da matéria na determinação do caráter moral da ação, é objeto de estudos desde sua elaboração. Um aspecto que se apresenta problemático é o fato de que ao tomar inclinações como móveis, isto é, como princípio subjetivo da vontade, as pessoas demonstram possuir interesse – empírico - pelos fins almejados, pela matéria da ação. Quando suprimida a matéria, restando apenas a forma da lei a ser observada, deve existir, também, uma espécie de móbil, este moral, que, no entanto não implica em contrariar o caráter não empírico da determinação racional. Tem-se então, uma situação complicada quanto ao interesse da pessoa na observância da lei moral, tendo em vista o caráter especial deste interesse; em termos Kantianos, o chamado interesse puro da razão. Kant introduz então o conceito de respeito por esta lei, e o considera como sendo um sentimento, portanto, ligado à sensibilidade, porém, não patologicamente produzido, mas, **praticamente** produzido. A partir da análise das obras kantianas, bem como de comentadores, entende-se que Kant dá o norte para a resolução da questão do móbil moral ao falar do sentimento de respeito. Porém, é necessário refletir se o sentimento de respeito, por si, é o móbil moral Kantiano. Além disso, é preciso explicar a possibilidade de existência de tal sentimento, ligado a sensibilidade, porém não produzido de forma patológica, e sim por uma representação *a priori*. A partir deste norte e destas reflexões chega-se à conclusão que uma análise **conjunta** do sentimento de respeito e da consciência da lei moral deve ser desenvolvida, pois, não parece interessante tratar ambos de maneira eliminatória, ou seja, ou o sentimento de respeito ou a consciência da lei moral como base da motivação moral. Para articular esses dois elementos motivacionais parte-se da posição de que se pode distinguir na determinação da vontade, dois fatores: fator conativo ou dinâmico e fator cognitivo. O primeiro consiste em um impulso, como um fator dinâmico em movimento, no sentido de que as pessoas querem, precisam, desejam, se interessam, já o segundo introduz-se tendo em vista que para a realização do aspecto dinâmico, ou seja, dos interesses, depende-se da representação de uma lei para guiar a ação, independentemente do caráter moral ou não desta lei. Caso moral, interesse puro, caso não moral, interesse empírico. Desta forma, baseando-se nesta teoria poder-se-ia pensar a análise conjunta do sentimento de respeito e a consciência da lei moral, já que a consciência da lei seria o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade, seria o efeito que a lei, mediante a consciência dela, causa na sensibilidade.

**Palavras-chave:** Moralidade, interesse, autonomia, vontade, liberdade.

## ABSTRACT

### INTEREST BY LAW WRITTEN IN MORAL KANTIAN ETHICAL

The system of morality proposed by Kant, which eliminates any influence of matter in determining the moral character of the action, is studied since its preparation. One aspect that appears problematic is the fact that by taking inclinations as mobiles, ie, as a subjective principle of the will, people have shown interest - empirically - the objectives pursued by the matter of the action. When the matter suppressed, leaving only the shape of the law to be observed, there must be also a kind of mobile, this moral, which however does not imply counteract the non empirical rational determination. There is then a complicated situation regarding the person's interest in the observance of the moral law, in view of the special nature of this interest, in terms Kantians, called the pure interest of reason. Kant then introduces the concept of respect for this law, and considers as a sense, therefore, linked to sensitivity, but not pathologically produced but **practically** produced. From the Kantian analysis of the works, as well as commentators, it is understood that Kant gives the north to the resolution of the question of motive in speaking of the moral feeling of respect. However, it is necessary to reflect the sense of respect for themselves, is the Kantian moral motive. Also, explain the possibility of existence of such a feeling, on the sensitivity, but not produced in a pathological way, but by a representation *a priori*. From this northern and these reflections arrive at the conclusion that a **joint** analysis of the sense of respect and awareness of the moral law must be developed, because it does not seem so interesting treat both round, that is, or the feeling of respect or awareness of the moral law as the basis of moral motivation. To articulate these two elements motivational part is the position that can be distinguished in the determination of the will, two factors: factor or dynamic conative and cognitive factor. The first consists of a boost, as a dynamic factor in motion, in the sense that people want, need, desire, interested, while the second is introduced with a view to the realization that the dynamic aspect, namely the interests, depends from the representation of a law to guide the action, regardless of the moral character of this law or not. If moral, pure interest, if not moral, empirical interest. Thus, based on this theory it may be thought a joint analysis of the sense of respect and awareness of the moral law, as awareness of the law would guide the rule, the awareness of the principle of morality, while feeling respect would be the dynamic factor that effect the principle of morality, the effect would be that the law upon her consciousness, because the sensitivity.

**Keywords:** Morality, interest, autonomy, will, freedom.

## INFORMAÇÕES SOBRE EDIÇÕES UTILIZADAS

### EDIÇÕES UTILIZADAS NAS CITAÇÕES

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Int. Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

Tendo em vista a padronização das citações para a edição original alemã, foi utilizado nas citações presentes no texto as traduções de Arthur Morão compiladas pela editora Edição 70.

Em vários passos da dissertação, nos socorremos das traduções feitas pelos professores Valério Rodhen e Guido Antônio de Almeida.

As referências de Kant estão descritas seguindo o seguinte modelo: (Abreviatura da obra, número da página no original alemão, número da página constante na tradução da Edição 70), com exceção da Crítica da Razão Pura que segue: (Abreviatura da obra, número da página no original alemão).

## ABREVIATURAS

**KrV**: Crítica da Razão Pura, sendo “A” o referente a primeira edição, e “B” referente a segunda edição.

**GMS**: Fundamentação da Metafísica dos Costumes – BA.

**KpV**: Crítica da Razão Prática –A.

**MS**: A metafísica dos costumes.

**ProI**: Prolegómenos a toda a metafísica futura, onde “A” refere-se a edição alemã original.

## INTRODUÇÃO

Atualmente, muito se discorre sobre questões envolvendo moral e ética, em todas as camadas da sociedade, sejam elas acadêmicas, sociais, econômicas, entre outras que compõe a organização funcional das relações humanas.

Os temas éticos se mostram recorrentes e cada vez mais os seus estudos se mostram necessários. A ideia geral do presente estudo é compreender o sistema moral elaborado por Immanuel Kant e entender a questão do interesse pelo agir moral, em suma, o que motivaria os seres a agir moralmente em detrimento das suas inclinações.

Fascina a ideia de tentar entender a sistemática moral proposta pelo filósofo, desde o período histórico no qual fora proposta a tese, bem como toda a discussão que envolvia o período em que a mesma foi elaborada, até as discussões contemporâneas.

Aqui nos propomos analisar em especial a questão do interesse dos seres racionais no agir, bem como a possível resposta de Kant. Contudo, para a obtenção de resultados satisfatórios, é necessário que se recorra à análise prévia dos escritos referentes ao sistema moral proposto pelo filósofo.

A importância do estudo, como anteriormente informado, resta clara quando afrontada com os debates éticos atuais, tendo em vista, que Immanuel Kant é filósofo de referência no campo da ética. Assim, o presente estudo, específico em relação ao interesse moral, a motivação moral, pode contribuir para o esclarecimento do sistema moral Kantiano.

Pretende-se assim, entender as peculiaridades do sistema moral do filósofo de Königsberg, aprofundando a doutrina e tentando entender os aspectos dela que nos levam ao debate sobre a motivação do agir moral. Daí resultou a presente dissertação, com três capítulos onde se buscou atender e dar uma resposta à essa questão guia

O primeiro capítulo, intitulado “Dos pressupostos da fundamentação da metafísica dos costumes” é dividido em quatro partes. O primeiro trata dos desdobramentos da metafísica, contendo um regresso histórico à época em que Kant viveu e as correntes filosóficas então predominantes, bem como à posição kantiana quanto essas correntes e a construção de sua própria filosofia.

Para tanto, há na primeira parte uma análise dos elementos contidos na *Crítica da Razão Pura*, como preparação dos argumentos que serão expostos no decorrer do estudo. Em

início, apresentamos algumas distinções elaboradas por Kant, em especial àquela acerca dos dois âmbitos da razão, e prioridade conferida ao âmbito prático da razão, e àquela referente a divisão da *Metafísica*, em metafísica do uso especulativo e metafísica do uso prático da razão, ou seja, metafísica da natureza e metafísica dos costumes, sendo esta última, a analisada no corrente estudo.

Tendo em vista o argumento preparatório das divisões da metafísica e o campo referente à moralidade como de caráter exclusivamente *a priori*, prossegue o texto com a análise da liberdade e da terceira antinomia da razão pura. Pressupondo a liberdade como uma espécie de início de séries quanto à causalidade, como descrito na antinomia, Kant abre espaço para a difícil compreensão da liberdade, a partir das séries iniciadas pelo arbítrio humano, o que naturalmente levará à ética, e a posicionamentos acerca do âmbito prático da razão na arquitetura do sistema Kantiano.

É neste cenário que, na segunda parte, busca-se expor o caráter sistemático da teoria ética proposta por Kant, bem como suas “incoerências” e “saltos” conceituais, como por exemplo, os argumentos da dedução constante na III secção da GMS e do fato da razão constante na KpV, tudo com o objetivo de entender o problema do interesse pelo agir moral.

Antes, no entanto, ainda na segunda parte, com o intuito de evitar no leitor dificuldades acerca do entendimento sistêmico do estudo, há a análise da primeira e da segunda secção da GMS que, como sabido, andam através do método analítico. Temas como a busca da fundamentação e fixação do princípio supremo da moralidade; o conceito de boa vontade; legitimidade da busca da felicidade quando do uso prático da razão tendo em vista a moralidade; o das ações *conforme ao dever* e, finalmente a questão das ações *por dever* e as três proposições que sustentam as mesmas, são pontos-chave para o estudo, e receberam atenção e os principais pontos de cada argumento foram descritos para auxiliar na compreensão da possibilidade de apresentação da solução do problema que aqui nos prestamos a oferecer.

A terceira e quarta parte versam sobre o argumento da dedução da lei moral baseado no conceito de liberdade, contido na III secção da GMS, ou seja, a questão então transcende a introdução e justificação do princípio moral e se coloca com relação as condições de efetivação dos princípios fundamentados na primeira e na segunda secção da GMS. Na terceira secção, Kant se ocupará, pois, de demonstrar a possibilidade, a realidade e a necessidade da lei moral, sem, contudo, ao final, chegar a um resultado satisfatório, nem a uma resposta definitiva para a questão da motivação moral, i.e. à pergunta: Por que os homens

devem seguir os preceitos da lei moral em detrimento de suas inclinações imediatas? Ou ainda, como uma razão pura pode ser prática?

Kant deixa claro que o argumento desenvolvido na III secção da GMS baseia-se na ideia da liberdade, e não propriamente na liberdade em sentido prático, logo, a dedução configura-se como uma ferramenta de âmbito teórico apenas, de âmbito puro da razão, do âmbito das ideias, pois como diz Kant, “[...] a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*” (GMS BA120, p.118).

Tem-se, então, que para essas perguntas Kant não encontra uma resposta que lhe pareça satisfatória na GMS, tanto que diz que explicar como uma razão pura pode ser prática “eis o de que toda razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidas” (GMS BA126, p.122).

Em suma, quatro são os pontos principais trabalhados nestas partes, e que correspondem aos títulos que Kant dá as partes da III secção da GMS: 1) A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais; 2) Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade; 3) Como é possível um imperativo categórico; 4) Do limite extremo de toda a filosofia prática.

As argumentações contidas nestes quatros assuntos serviriam para explicar a questão dos interesses dos homens pela lei moral, a ampla questão acerca da balança que pende de um lado para as inclinações e de outro para a moralidade.

Isso nos leva ao segundo capítulo, intitulado “A crítica da razão prática e a teoria do fato da razão”. Tal capítulo é dividido em cinco partes. A primeira parte trata do novo paradigma que surge com o aparecimento da KpV, em especial com a argumentação de que a partir deste escrito obtem-se a prova da existência da liberdade, e que esta se manifesta através do reconhecimento da lei moral. Antes, na GMS, a lei moral era deduzida a partir da liberdade transcendental; a partir da KpV, a liberdade se manifesta através de um fato, do **fato da razão**. O *locus* onde se verifica a existência da liberdade é no reconhecimento da lei moral. Ao perceber a existência de uma lei moral, que nos é dada *a priori* por fato da razão, temos, então, o objeto em que da comprovação a existência da liberdade.

Tem-se então que a liberdade prática fica provada graças à lei moral. Esta é a análise fundamental desta primeira parte.

Já a segunda parte, trata especificamente das faculdades de desejar, e do afastamento das disposições referentes à felicidade da busca da moralidade, sustentando que todos os princípios práticos de cunho material, incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria, e na faculdade de desejar inferior. Somente quando a razão determina por si mesma a vontade, é que podemos julgar a faculdade de desejar como uma faculdade de desejar superior, qual a faculdade de desejar inferior, determinada patologicamente esta subordinada. Isso nos leva à terceira parte do capítulo, que trata o que Kant denomina de objeto da vontade moralmente condicionada, o *sumo bem*, e da antinomia da razão prática pura e da supressão da mesma.

Aqui, vale salientar, que tal como concebido por Kant, o sistema da moralidade preza pela simples forma da lei moral e expurga a matéria de sua formulação. Quando Kant diz que a razão prática pura procura uma totalidade incondicionada do objeto da razão, está, ao que parece, afirmando que somente a lei moral não é suficiente para o contento da razão prática pura. Daí entrariam as questões da necessidade de união entre a felicidade e a moralidade e da antinomia da razão prática pura. O problema da antinomia é decidir se: O desejo de felicidade pode ser causa motriz (*Bewegursache*) para as máximas da virtude, ou se a máxima da virtude pode ser a causa eficiente da felicidade (KpV A204, p.161).

Sabemos que para Kant, a primeira hipótese é eliminada, e a segunda é considerada somente relativamente falsa, sob a condição de que se admita a existência de outro mundo além do sensível, no caso inteligível. Ao distinguir os dois mundos, Kant resolve a antinomia da razão prática pura, bem como, alicerça a possibilidade do *sumo bem*. O fundamento, então, da terceira parte, tem relação direta com a questão do interesse pelo cumprimento da lei moral, pois levanta questão claras acerca da balança e dos pesos: de um lado moralidade, de outro inclinações imediatas.

Já a quarta parte diz respeito ao abandono do argumento da dedução da lei moral através da liberdade, apresentado na III secção da GMS. Poucas são as passagens da KpV em que Kant dedica a explicar o que o levou a abandonar o argumento da dedução, o que gera especulações acerca de uma espécie de apelo a um dogma quando apresenta a teoria do fato da razão. Para tratar desse ponto, foram utilizadas argumentações de Guido Antônio de Almeida, que buscou esclarecer o abandono do argumento da dedução.

Por fim, a quinta parte trata especificamente da teoria do fato da razão. O ponto importante é a comprovação da realidade da liberdade através de dito fato, bem como, o que Kant entende por este tal fato da razão. Nesta parte, fora proposto quatro entendimentos

possíveis da análise do significado do fato da razão na KpV, quais sejam: 1) a confirmação da liberdade pela razão prática; 2) a consciência da lei moral; 3) a própria lei moral e; 4) fato da razão como sendo a autonomia do princípio moral, no sentido de que a razão pura pode determinar por si a vontade independente do empírico. No nosso entendimento, a consciência da lei moral é o denominado fato da razão e por esta linha seguimos, ou seja, os agentes têm consciência, mediante um fato da razão de que a razão pode vigorar nos homens. No entanto, é necessário entender a questão de como a lei moral é capaz de determinar e ser um fundamento subjetivo de determinação de vontade. Seguiremos então para o terceiro e último capítulo.

O terceiro capítulo, intitulado “A problemática da motivação moral. Sentimento de respeito” é o capítulo final da dissertação, no qual são apresentados os escritos kantianos que visam esclarecer diretamente o problema da motivação moral, claro, sempre com referências aos dois primeiros capítulos, que serviram como base para o terceiro e último.

Dito capítulo é dividido em quatro partes. Na primeira parte há uma exposição acerca das diferenças e aproximações entre os termos *móbil* (*Triebfeder*) e motivo (*Bewegungsgrund*) nos escritos da GMS. Na GMS, com exceção de alguns trechos (citados no corrente estudo) a distinção entre os termos parece ser bem clara, sendo o *móbil* o princípio subjetivo de desejar e o motivo o objetivo do querer. Não se pode dizer o mesmo quando da utilização dos termos na KpV, o que nos leva a segunda parte.

A segunda parte trata da ampliação do significado do termo *móbil* quando dos escritos da KpV. Muito mais do que terminológica, a questão nos remete à própria possibilidade de explicação da motivação moral. Nesta parte foram apresentadas posições de doutrinadores acerca da expressão *Triebfeder*. Valério Rodhen a traduz por “motivo”, já Morão utiliza-se do termo “*móbil*” quando da tradução de *Triebfeder*, o que nos parece correto. Salienta-se que ao traduzir *Triebfeder* por motivo, como faz Valério, problemas surgem, como por exemplo, o de confundir a faculdade de apetição humana com a própria lei, ou seja, a própria lei seria *móbil* e motivo.

Desta parte se despreendem os seguintes pontos: 1) a manutenção da diferenciação dos termos *Triebfeder* (*móbil*) e *Bewegungsgrund* (motivo); 2) o alargamento do significado de *Triebfeder* (*móbil*) na KpV e; 3) o problema de como o motivo se torna *móbil*.

O último ponto abre um campo importante, em especial no que tange ao espírito da lei, o qual deve invariavelmente estar contido nas ações morais, ou seja, devo reconhecer

subjetivamente a ação que reconheço objetivamente, de que adianta a lei objetiva, se não a reconheço subjetivamente? É necessário que a lei seja capaz de influenciar o nosso subjetivo.

Segue então a terceira parte deste capítulo, referente aos efeitos que a lei moral produz na faculdade de desejar, o efeito negativo e o efeito positivo. O negativo é o decorrente da humilhação dos seres quando da exclusão total da influência do amor de si para o ajuizamento de ações morais. O positivo é o sentimento de respeito.

A figura do respeito na GMS aparece na terceira das proposições que sustentariam as ações por dever, bem como em uma longa nota de rodapé no qual Kant explica a figura do respeito. Sem prolongamentos, na GMS pode-se resumir a figura do respeito em quatro pontos: 1) Que o respeito não é um sentimento recebido por influência externa, e sim por um conceito da razão; 2) Que há uma consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade, ou seja, a humilhação que a lei opera; 3) O objeto do respeito é a lei, aquela que nós nos impomos, ou seja, a lei moral, e; 4) O interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei.

Na KpV há a confirmação de que o sentimento de respeito é efeito positivo da lei moral sobre a sensibilidade do agente, eis que ao aniquilar a presunção e se basear apenas na moralidade, a lei moral gera um efeito na sensibilidade do agente, que pode ser dito como positivo. Ademais, extrai-se que o sentimento de respeito é um sentimento autoproduzido pela razão humana em virtude da autonomia, i.e. seu caráter universalmente autolegislator; em resumo, por ser a capacidade autolegisladora algo tão excepcional, o reconhecimento desta exuberância é algo digno da mais alta estima, do mais alto respeito. O que, para Kant, influencia diretamente a questão da motivação moral, quarta parte do capítulo final.

A quarta parte versa sobre o interesse puro e o sentimento de respeito como fator dinâmico do móbil moral. Para Kant, o interesse condicionado por um objeto ou por um sentimento particular não corresponde a um interesse puro. Tal pureza no interesse só vem a existir quando a causa determinante da vontade é condicionada pelo cumprimento das disposições da moralidade. Assim, o interesse que importa para a moralidade é o interesse puro. No entanto, como diz Beck, existem fatores que devem ser considerados acerca da determinação da vontade do agente, com intuito de efetivar a lei moral e “atingir” o dito interesse puro.

Dentro dos princípios determinantes da vontade, dois fatores podem ser verificados: fator conativo ou dinâmico e fator cognitivo. O primeiro consiste em um impulso, com um

fator dinâmico em movimento, no sentido de que as pessoas querem, precisam, desejam, se interessam, já o segundo fator introduz-se tendo em vista que, para a realização do aspecto dinâmico, ou seja, dos interesses, depende-se da representação de uma lei para guiar a ação, independentemente do caráter moral ou não desta lei; caso moral, interesse puro, caso não moral, interesse empírico. O móbil da moralidade segue isto, ou seja, alguma regra deve ser conhecida para que, no subjetivo, o agente tome interesse para cumprir determinada regra. Propõe-se então que a consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, o fator cognitivo, enquanto que o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade.

# I. DOS PRESSUPOSTOS DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

## 1. Preliminarmente. Os desdobramentos da metafísica

De início, vale salientar que Kant viveu em uma época onde duas correntes referentes à origem e possibilidade do conhecimento predominavam, de um lado, o empirismo dominava na ilha britânica, seu contraponto, o racionalismo, predominava no continente. Kant julgava ambas as posições insuficientes e problemáticas para a explicação da origem e possibilidade do conhecimento. Propôs então o seu próprio sistema, designado como filosofia transcendental, que pretendia dar lugar tanto para o conhecimento empírico como o advindo pela racionalidade.

Publica então, no ano de 1781, uma de suas mais importantes obras, a *KrV*, na qual fundamentalmente vai tratar da questão do conhecimento, bem como da possibilidade da metafísica como ciência, não sem antes explicar os motivos que até aquele momento impediam, ou melhor, impossibilitavam à metafísica de atingir a condição de ciência, alcançada notadamente pela matemática e pela física.

Em seguida, no ano de 1783, publica os *Prolegómenos a toda metafísica futura*, confessando sua dívida com a “advertência” de David Hume, como propriamente diz: “foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (Prol. A13).

Após os *Prolegómenos*, atendendo a certos críticos que julgavam a primeira edição da *KrV* como algo não muito esclarecedor, Kant elabora a segunda edição da *KrV*, no ano de 1787.

Antes de adentrar em específico no estudo das obras que tratam exclusivamente do sistema prático da filosofia de Kant, é necessário que se analise, ainda que brevemente, as teses referentes aos dois âmbitos da razão, contidos na *KrV*, que são importantes para o esclarecimento acerca da forma em que Kant visualiza e conceitua as disposições racionais bem como apresenta posições preliminares acerca do âmbito prático da razão.

Já no prefácio da segunda edição da KrV Kant distingue com clareza dois âmbitos da razão. É o que se vê na seguinte passagem onde Kant, remetendo às ciências, diz que

O que nestas há de razão é algo que é conhecido *a priori* e esse conhecimento de razão pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples *determinação* deste e do seu conceito (que deverá ser dado noutra parte) ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo o *conhecimento prático* da razão (KrV BX).

E mais importante, ainda no prefácio, quando da análise da utilidade da crítica proposta da razão especulativa, Kant enfatiza a sua importância positiva em função da remoção de obstáculos que poderiam reduzir a nada o uso prático da razão. Senão vejamos:

Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de facto de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadimos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, alias, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reacção desta, para não entrar em contradição consigo mesma (KrV BXXXV).

Parece que Kant prioriza o âmbito prático da razão já na KrV, inobstante o objeto de estudo da KrV ser o âmbito especulativo da razão. Isto se pode perceber com mais clareza no Cânone e na Arquitetônica contidos na KrV.

No final de sua primeira crítica, na doutrina transcendental do método, no capítulo intitulado “A arquitetura da razão pura”, Kant se ocupará de explicitar as maneiras de conhecimento, dando ênfase ao caráter filosófico, que conforme Kant é próprio de um conhecimento racional por conceitos (KrV A838/B866). A lição kantiana é, assim, a de que a filosofia, entendida como a legislação da razão humana, tem dois objetos: a natureza e a liberdade, abrangendo assim, tanto as leis da natureza, como a legislação moral, ambos sistemas particulares incluídos no sistema filosófico. A filosofia da natureza se dirige a tudo o que é, enquanto a dos costumes somente ao que deve ser (KrV A840/B868).

Este sistema filosófico, como unidade sistemática global, é composto tanto do sistema das leis da natureza quanto do sistema da legislação moral. Contudo, como diz Kant, a

filosofia pensada como conceito cósmico<sup>1</sup>, nada mais é que a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (KrV A839/B867). Daí resulta a pergunta de qual é este fim essencial da razão humana.

E Kant explica e sustenta que a filosofia moral tem preponderância dizendo:

Os fins essenciais não são ainda, por isso, os fins supremos; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita). Portanto, os fins essenciais são ou o fim último, ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. O primeiro não é outra coisa que o destino total dos homens e a filosofia deste destino chama-se moral (KrV A840/B868).

Kant continua o esclarecimento dos conceitos, denominando como *crítica* o estudo da faculdade da razão com respeito a todo conhecimento *a priori*, e denominando como *metafísica* todo o conhecimento filosófico derivado da razão pura, em encadeamento sistemático (KrV A841/B869). O tocante à metafísica será o de maior valia para as considerações aqui expostas, vez que Kant, como vimos, divide a metafísica em metafísica da natureza e metafísica dos costumes. É o que explica a passagem seguinte:

A metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer* (KrV A842/B870).

Kant, então, estabelece a divisão do sistema filosófico e divide a metafísica em metafísica da natureza, que trata do âmbito especulativo da razão, ou seja, relativo ao conhecimento teórico de todas as coisas, e em metafísica dos costumes, que trata do que cumpre fazer ou não fazer, ou seja, da moralidade. Sobre esta última acrescenta então:

A moralidade é a única conformidade das acções à lei, que pode ser derivada inteiramente *a priori* por princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é,

---

<sup>1</sup> Sobre o conceito cósmico de se pensar a filosofia, diz Kant: “Há, porém, ainda um *conceito cósmico* [...] Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (KrV A839 B867).

propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) (KrV A842/B870).

Conforme se desprende da citação acima, a moralidade deriva exclusivamente de princípios *a priori*, ou seja, através da razão, sendo que um dos elementos fundamentais para o sistema da moralidade Kantiana é a liberdade e a terceira antinomia da razão pura, o qual passe-se a analisar, para a compreensão do tema.

### 1.1. A terceira antinomia e a liberdade na KrV

A importância da liberdade no sistema crítico Kantiano é indiscutível. Já na KrV (A444/B472), no estudo da terceira antinomia<sup>2</sup> (ao todo, quatro antinomias<sup>3</sup>) Kant levantará o

---

<sup>2</sup> Antinomias da razão pura situam-se no coração da dialética transcendental, são a essência do procedimento dialético da razão pura. Na busca ascendente da razão pura com o objetivo de encontrar o incondicionado, a razão pura encontra as ideias transcendentais, que podem ser divididas em três classes: 1) a *psicologia*, é a unidade absoluta do sujeito pensante, cuja inferência dialética da razão pura com respeito ao sujeito pensante é denominada de paralogismo da razão pura. 2) a *cosmologia*, é a que concerne a unidade absoluta das séries das condições dos fenômenos, cuja inferência dialética da razão pura com respeito ao conceito da totalidade absoluta da série das condições para um fenômeno dado em geral é denominada antinomia da razão pura e, 3) a *teologia*, é a que diz respeito a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, cuja inferência dialética com respeito a totalidade das condições para pensar objetos em geral, enquanto podem ser-me dados, à absoluta unidade sintética de todas as condições da possibilidade das coisas em geral, é denominada de ideal da razão pura. Assim, através das ideias transcendentais, para Kant, é possível ascender, na série de condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios, a razão pura conduz todos os seus conhecimentos a um sistema (NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educs, 2009. p. 74-75). Kant esclarece o sistema de ideias transcendentais, na terceira seção do livro primeiro da Dialética Transcendental e sustenta na KrV (A334/B391): “Ora, tomada na sua universalidade, toda a relação que as nossas representações podem possuir consiste: 1. Na relação com o sujeito; 2. Na relação com objectos, quer sejam fenômenos, quer objectos do pensamento em geral. Quando se liga esta subdivisão com a anterior, toda a relação das representações de que podemos ter um conceito ou ideia é tripla: 1. A relação com o sujeito; 2. Com o diverso do objecto no fenômeno; 3. Com todas as coisas em geral. Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a segunda, a unidade absoluta da *série das condições do fenômeno* e a terceira, a unidade absoluta da *condição de todos os objectos do pensamento* em geral. O sujeito pensante é objecto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objecto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objecto da *teologia*. Assim, pois, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma doutrina transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*). O simples esboço de uma ou outra destas ciências não compete ao entendimento, mesmo que estivesse ligado ao mais alto uso lógica da razão, isto é, a todos os raciocínios imagináveis, de maneira a avançar de um dos seus objectos (do fenômeno) para todos os outros, até aos mais distantes membros da síntese empírica; esse esboço é unicamente um produto puro e autêntico ou antes, um problema da razão pura”.

<sup>3</sup> O primeiro conflito caracteriza-se pela seguinte tese: “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço”. Com a decorrente antítese: “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (KrV A426-427/B454-455). O segundo conflito caracteriza-se pela seguinte tese:

questionamento acerca da exclusividade da causalidade somente segundo as leis naturais, levantando a tese de que, “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.”

Já a antítese afirma o seguinte: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”.

O ponto gira então sobre a questão do determinismo e do não determinismo, ou seja, entre a liberdade e a determinação, esta, estabelecida pela causalidade segundo as leis da natureza.

Allison<sup>4</sup> explica que a sistemática da Terceira Antinomia da Razão pura está diretamente ligada – ambas, tanto tese com antítese – aos conceitos afirmados na Segunda Analogia<sup>5</sup>, de ligação entre causa e efeito no “sistema legal” da natureza. A tese, no entanto, pressupõe que o conceito de causalidade, além do sentido que tem enquanto empregado com relação à lei da natureza, possui um segundo sentido, que, como o próprio Kant diz na KrV (A533/B561), consiste no poder de gerar um estado de forma espontânea. A tese kantiana é que a liberdade é essa outra causalidade. Essa distinção gera a diferenciação entre o “iniciar no tempo” e o “iniciar pela causalidade”, a qual vincula-se também ao intuito da busca do incondicionado<sup>6</sup> que encerraria a série de causas. Já na antítese, ocorre a negação dessa distinção e a manutenção exclusiva de todas as causas conforme a segunda analogia, seguindo-se daí a admissão de uma cadeia infinita de causas e efeitos.

Tem-se, portanto, que a questão suscitada na terceira antinomia constante na KrV, é de grande importância, sendo que é a partir do esclarecimento da antinomia que Kant poderá embasar a fundamentação da própria ética.

“Toda substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples”. Com a decorrente antítese: “Nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples” (KrV A434-435/B462-463). O terceiro conflito caracteriza pela seguinte tese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”. Com a decorrente antítese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KrV A444-445/B472-473). O quarto conflito caracteriza-se pela seguinte tese: “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”. Com a decorrente antítese: “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa” (KrV A452-453/B480-481).

<sup>4</sup> ALLISON, Henry E. *kant's theory of freedom*. Nova York: Cambridge University Press, 1995. p.14.

<sup>5</sup> A segunda Analogia: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (KrV A189/B232).

<sup>6</sup> Para Nodari (NODARI, Paulo César. *Op. cit.* p. 77) “O argumento dialético sobre o qual repousa toda a antinomia da razão pura não é outro senão a própria exigência da razão pura em buscar o incondicionado”.

Na observação acerca da terceira antinomia, Kant vai perceber que a importância da tentativa de supressão da antinomia “liberdade frente determinação plena”, não passa pela análise de um início absolutamente primeiro no tempo, ou seja, de que algo surge devido a outro algo que lhe deu origem, nem pela ideia que dessa relação causa e efeito seria possível, em algum momento voltar à primeira origem. Passa fundamentalmente pela questão da causalidade, e cita um exemplo esclarecedor, que demonstra a distinção entre o iniciar a determinação causal e iniciar uma série de eventos no tempo, senão vejamos:

Não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade. Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até o infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente. Com efeito, esta resolução e este acto não são a consequência de simples acções naturais, nem a mera continuação delas, porque as causas naturais determinantes cessam por completo com respeito a este acontecimento antes dessas acções; o acontecimento sucede certamente a essas acções naturais, mas não *deriva* delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos (KrV A450/B478).

É possível então pensar a liberdade como causalidade, uma causalidade por qual algo acontece sem que sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, pois está aqui a se falar em início de série quanto à causalidade e não quanto ao tempo.

Pressupondo a liberdade como uma espécie de causalidade, Kant abre espaço para a difícil compreensão das “funções” da liberdade a partir das séries iniciadas por esta liberdade, o que o levará naturalmente à ética, pois, como causalidade, a liberdade pressuporá um agir baseado nas fundamentações do ser racional e da consciência de sua racionalidade. Assim, a liberdade se tornará uma ferramenta indispensável e ponto de partida para do sistema Kantiano.

## **2. A razão prática na arquitetura do sistema Kantiano**

Levando em conta as considerações da KrV e do pensamento de Kant acerca da cientificidade da metafísica, os comentadores constantemente debatem acerca da sistematicidade do pensamento Kantiano. Um ponto central do debate é o referente à relação

entre duas obras que tratam do âmbito prático da razão, em especial a Terceira Secção da GMS com os escritos na KpV.

A principal diferença que aqui será tratada é a referente ao próprio modo como Kant expõe a teoria da lei moral, que na GMS III - o qual Allison<sup>7</sup> define como um dos mais enigmáticos textos de Kant - move-se da vontade à pressuposição da liberdade e desta à lei moral, enquanto que na KpV, a lei moral não mais é deduzida da liberdade, e sim introduzida como fato da razão.

Esta diferença é de suma importância e gera uma necessidade de compreensão do que, de fato, Kant subscreve como sendo a fundamentação da lei moral, bem como se ditas obras possuem ligações entre si e continuidade, com o intuito de melhor entender a obra kantiana como um sistema.

No prefácio da GMS (BAXIII-XIV, p.18-19), Kant diz que com o propósito de futuramente publicar uma Metafísica dos Costumes, faz preceder a esta última a Fundamentação:

*No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade 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. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque 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 dialéctica; por outro lado, eu exijo, 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. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar Crítica da razão pura prática, eu me sirvo do título de Fundamentação da Metafísica dos Costumes.*

A GMS foi publicada no ano de 1785, ao passo que a MS foi publicada em 1797. Neste meio tempo, em especial no ano de 1788, três anos após a publicação da GMS, Kant publica a KpV, que, como dito acima, dá nova roupagem à sistemática da lei moral proposta por ele. Saliente-se que houve a publicação da Segunda Edição da KrV - no ano de 1787, um

---

<sup>7</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Nova York: Cambridge University Press, 1995, p. 214.

ano antes da KpV, cujo prefácio não apresenta qualquer menção a uma futura Crítica da Razão Prática.

Como dito no prefácio da GMS acima citado, a GMS surge com intuito de preceder uma Metafísica dos Costumes, e não uma Crítica da razão prática, tanto, que Kant menciona, visando uma melhor compreensão de seu projeto, a necessidade de ter especificamente uma *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e não uma *Crítica da Razão Prática Pura*, denominação, que, como ensina Valério Rohden<sup>8</sup>, Kant escolheu tendo em vista que o objeto da crítica não necessita ser a razão prática pura, mas simplesmente a faculdade prática em geral, vez que, no âmbito prático, problemático é um certo *uso condicionado* da razão<sup>9</sup>.

Partindo de um entendimento cronológico, parece que Kant dá a entender aos leitores da época, que a GMS abraça a crítica da faculdade prática da razão, e então, depois de elucidado o tema, partir-se-ia para a Metafísica dos Costumes, obra que Kant aspirava realizar posteriormente. Porém, neste meio tempo, surge a KpV (A13-14, p.17) e o novo modo de se fundamentar a lei moral, com menção no prefácio da mesma da pressuposição dos ditames estruturados na GMS.

Se um sistema tal como o da razão pura prática, desenvolvido aqui a partir da crítica desta última, deu muito ou pouco trabalho, sobretudo para não preterir o ponto de vista verdadeiro a partir do qual possa esboçar-se correctamente o conjunto, é uma questão que devo deixar ao juízo dos conhecedores de um trabalho deste gênero. Sem dúvida, o sistema pressupõe a *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma sua fórmula determinada; aliás, ele subsiste por si mesmo. KpV (A13-14, p.17).

Conforme salienta Nodari<sup>10</sup>, da análise das passagens de ambos os prefácios, se tomadas de forma individual e isoladas, se desprende que elas não dão legitimidade e nem sustentação para afirmar ou negar a continuidade ou então a descontinuidade entre as referidas obras, de modo que se pode dizer que o acento dado por Kant não chega a ser suficientemente claro e forte, de modo a não deixar dúvidas e questionamentos no que se refere à relação entre ambas as obras. Surge, então, o problema referente à leitura correta e coerente do sistema moral proposto por Kant, cabendo salientar que o foco principal da controvérsia é a III Secção da GMS quando confrontada com a analítica da KpV.

<sup>8</sup> ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 31.

<sup>9</sup> A questão semântica acerca da nomenclatura é consideravelmente estudada, porém, não será aqui objeto de análise.

<sup>10</sup> NODARI, Paulo César. *Op. cit.* p. 256.

Com intuito de seguir a ordem cronológica das publicações, iniciaremos com a análise dos conceitos presentes nos escritos da GMS – incluindo também uma exposição de conceitos-chaves elucidados na KrV -, de forma a compreender o caminho ali adotado por Kant para deduzir a lei moral a partir da liberdade.

## 2.1. A estrutura das secções I e II da GMS

De início, Kant deixa claro no prefácio da GMS (BAXV, p.19), que o objetivo da obra “*nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade*”. Tem-se então que Kant não busca uma relação entre um homem certo com um sistema de moral certo. Kant não pretende ensinar os homens a serem morais, e sim, num âmbito especulativo, tenta buscar o princípio supremo da moralidade. Parte do pressuposto de que já existe algo que os seres humanos têm como moral, e então, busca o princípio supremo deste algo, pode-se dizer. Esta forma de analisar a GMS converge com o método utilizado por Kant na elaboração da mesma.

Após o prefácio, o filósofo no primeiro parágrafo da Primeira Secção da GMS (BA1, p.21) introduz a ideia de uma *boa vontade*, e diz, “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**”. Boa vontade esta, boa em si e considerada por si mesma, devendo ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que todas as coisas que podem ser levadas a cabo através das inclinações. Porém, tal definição não conceitua o que é uma vontade absolutamente boa. Resta vaga a definição.

Como todo texto Kantiano, o da GMS também é de difícil compreensão devido à rigidez com que o autor expõe seus pensamentos e a constante criação de conceitos para definir determinadas situações. Importante lembrar que Kant divide a GMS, em relação ao método, em parte analítica e parte sintética. As duas primeiras seções constituem-se de método analítico, enquanto a terceira, segue o método sintético. A distinção entre as duas é importante, o que é bem explicado por Guido de Almeida<sup>11</sup>:

---

<sup>11</sup> ALMEIDA, Guido de. Moralidade e racionalidade na teoria moral Kantiana, in *Kant no Brasil*, org. Daniel Omar Perez, São Paulo, Escuta, 2005, p.169.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a divisão [é] entre a parte que Kant chama de “analítica” e a parte “sintética” de sua argumentação.

Como se sabe, Kant emprega os termos “analítico” e “sintético” para fazer duas distinções diferentes: uma distinção entre classes de *proposições* e uma distinção entre *métodos de prova*. A primeira é uma distinção entre proposições necessariamente verdadeiras porque não podem ser negadas sem contradição, visto que expõe apenas o que “pensamos em um conceito” e, por outro lado, proposições cuja verdade é contingente e podem ser negadas sem contradição, porque exprimem a relação entre um conceito e um objeto dado e, destarte, se fundam não na compreensão de um conceito dado, mas na intuição em que o objeto é dado. A segunda distinção é a distinção entre, por um lado, o método pelo qual remontamos de uma proposição suposta verdadeira à premissa, e, por outro, o método pelo qual provamos a verdade dessa premissa e, conseqüentemente, a verdade da proposição inicialmente pressuposta. Kant também chama o primeiro método de *regressivo* porque nele retornamos da dado à sua condição, e o segundo de *progressivo*, porque nele avançamos da condição para o que ela torna possível (*a principiis ad principiata*).

A importância da observação do método na GMS é necessária, quando, por exemplo, na citação acima referente à “boa vontade”, o argumento de Kant é algo supostamente verdadeiro com relação ao conhecimento racional moral comum. Ocorre, que deste conhecimento racional comum, o do exemplo da citação da boa vontade como suposta proposição verdadeira, decorre a regressão às premissas dessa proposição, daí resultando em um resultado filosófico de análise, que leva à transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento propriamente filosófico. Com a segunda secção da obra ocorre algo análogo: trata-se da transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes. Novamente há uma regressão para buscar as premissas das proposições elencadas.

Vê-se, assim, a importância do método da GMS, as duas primeiras secções seguem o método analítico, logo, tem-se uma regressão, sendo assim não há muito a ser questionado acerca de novidade no desdobramento das duas primeiras secções, ou melhor, acerca de provas de validade. Há uma exposição, que parte de um ponto comum racional popular e busca regressivamente as premissas indo até à metafísica, conforme o título da segunda secção. Há uma análise da proposição, não um questionamento da possibilidade de veracidade ou falsidade das premissas a serem analisadas, mas, repetindo, simplesmente a análise e exposição das premissas.

Já na terceira secção, que anda pelo método sintético, ocorre o salto da regressão para a progressão, vez que Kant então buscará a verdade das premissas e conseqüentemente da proposição, no exemplo, a referente à boa vontade. Pelo método sintético decorrem então novos argumentos que justificam a moral kantiana.

Dado o método, em especial a boa vontade, somente na segunda secção da GMS (BA81, p.85), é que Kant de fato vai determinar o que é a vontade incondicionalmente boa, que figurou no primeiro parágrafo da GMS, dizendo que é “*absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer”.

Importante esclarecer – ainda que precariamente -, para melhor desenvolvimento da análise, o conceito de máxima. Diz Kant que

*Máxima é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do princípio objectivo, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo. (GMS BA51, p.61).*

Máxima, então, em senso comum poderia ser descrita como o princípio subjetivo que leva os agentes a agir em conformidade com suas condições. No que toca à lei, tal conceito será melhor ponderado no decorrer do estudo.

Retornando, está presente na passagem citada referente à boa vontade, com um caráter bastante forte, a questão do dever, ou seja, a vontade boa não deve ser má. O que é dizer que o conceito de “boa vontade” contém, implicitamente, um imperativo e, nesse sentido, possui *caráter mandamental*. A vontade boa não deve ser má, e quando universalizada não deve entrar em conflito consigo mesmo.

Esta boa vontade, afirma o filósofo, advém da razão, do âmbito prático da razão, que é a de produzir uma vontade boa<sup>12</sup>. Nesse sentido, enquanto razão prática, a verdadeira destinação da razão é a de produzir uma vontade boa.

Isso deriva de que Kant, na GMS (BA1-2, p.21-22), inicia afirmando que o entendimento, que o engenho, que o poder de julgar, e que quaisquer outros talentos da mente, como ele os denomina, bem como a coragem, a persistência, às quais ele define como propriedades do temperamento, assim como os dons da fortuna e do contentamento com o seu

---

<sup>12</sup> Essa “vontade” vem do termo alemão “*Wille*”, conforme se verifica do original alemão. Isto se deve ao fato de que Kant ainda está em processo regressivo de análise, partindo de algo que está na racionalidade moral comum, algo como “vontade é disposição livre”, e daí então buscando as premissas dessa proposição. Não há ainda neste momento na GMS uma análise mais apurada dos fundamentos da moral. Devido a isto parece que Kant utiliza o termo “*Wille*” e não “*Willkür*” (capacidade de escolha) para sustentar em que a razão deve ter influência.

estado, que Kant diz ser a felicidade, são, sem dúvida, todas coisas boas, mas, que podem se tornar más, quando não há uma boa vontade para corrigir a influência sobre o ânimo e ao mesmo tempo sobre todo o princípio do agir.

Kant não descarta a legitimidade da busca da felicidade<sup>13</sup> pelo ser humano, apenas afirma que a mesma não é necessariamente boa, nem causa da moralidade, tão pouco universal, vez que fundada em inclinações subjetivas variantes de pessoa para pessoa.

Impõe-se a desconsideração da felicidade – e de qualquer forma de heteronomia - quando no uso prático da razão tem-se em vista a moralidade, a qual deriva de conceitos *a priori*. Kant deixa claro, nas passagens da GMS (BA4-5, p.23), que caso o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão fosse a sua *felicidade*, então a própria natureza não teria sido feliz em delegar à razão tal missão, sendo muito mais seguro delega-la ao instinto. Kant sustenta, nesse sentido, que a natureza teria “tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela”.

Desta passagem percebe-se que o filósofo expurga das atribuições da razão quando no âmbito prático, a busca pela felicidade - ou o fim *felicidade* -, e como explica posteriormente em GMS (BA7, p.25),

a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*.

E, é de fato tão suficientemente clara esta negativa da razão em buscar a felicidade, que Kant diz:

Observamos de facto que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia*, quer dizer de ódio à razão. E isto porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção de todas as artes do luxo vulgar, mas ainda das ciências (que a elas lhes parecem no fim e ao cabo serem também um luxo do

<sup>13</sup> A questão da felicidade em Kant e sua participação na moralidade é discutida com maior ênfase na Dialética da KpV, onde Kant fórmula o conceito de *sumo bem*. As disposições lá contidas parecem afrontar os dispostos da GMS, em especial a I e II Secção e da própria Analítica da KpV.

entendimento), descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a vontade do governo do mundo, mas que na base de juízos desta ordem está oculta a ideia de uma outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual por isso, como condição suprema, se deve subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem (GMS BA5-6, p.24).

Frise-se no final da passagem a sugestão de Kant de que devido ao fato de não se atingir a felicidade através da razão, a esta deve subjazer algo maior: a razão está destinada a “*produzir*” algo maior. Percebe-se novamente um rebaixamento da felicidade, e, como dito anteriormente, este “algo maior” a qual a razão é destinada, é a influência da própria razão sobre a vontade destinada a produzir uma **boa** vontade.

Como a boa vontade está presente no conceito de *dever* e o *agir por dever*, independentemente das inclinações, é indispensável para a moralidade, resta, pois que à felicidade, caso apareça, assim o fará como influenciadora negativa<sup>14</sup> deste “agir por dever”, pois a felicidade depende das inclinações de cada ser humano, e quando seguidas as inclinações em preferência à moralidade, não resta moralidade alguma. O “algo maior” destinado à razão é, assim, a moralidade em si.

Necessário então, devido ao método utilizado, que se atente ao estudo do *dever*, e se busque compreensão para o que, de fato, é este *agir por dever*. Kant se ocupa do conceito de dever de uma maneira pedagógica através da apresentação de exemplos. De início sustenta que das formas de dever, somente se ocupará de duas, as do agir *conformemente ao dever* e as do agir *por dever*.

---

<sup>14</sup> Em vários momentos da GMS Kant deixa claro essa necessidade de se afastar às inclinações para atingir o agir moral, e, uma em especial, constante no trecho BA60 é consideravelmente rígida, senão vejamos: “Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da acção seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricas; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura”, para Kant, nada mais é do que exibir a moralidade, despida de toda mescla de elementos sensíveis e de todos os adornos espúrios de recompensa ou do amor de si.

Tomaremos como exposição o exemplo referente à manutenção da vida. Diz Kant:

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral (GMS BA9-10, p.27).

Do texto citado tira-se um critério para as ações *por dever*: a ausência de inclinações determinantes da vontade. Como será visto, Kant anunciará três proposições para fundamentar o dever, contudo, citará especificamente apenas duas, e iniciará pela segunda. Assim, por análise do texto, e em especial dos exemplos, parece ser a primeira proposição a que diz: “temos uma boa vontade se nossas ações são realizadas por dever, não por inclinação.

Guido de Almeida<sup>15</sup> esclarece:

Qual é a “primeira proposição” e onde se encontra? Uma vez que o objetivo de Kant é esclarecer o conceito de *boa vontade* por meio de uma análise do conceito mais específico de *dever* (a boa vontade tal como se manifesta em nós, a saber, “sob certas restrições e obstáculos subjetivos), e como o ponto de partida é a distinção entre ações feitas por dever e ações simplesmente conformes ao dever, é razoável supor que a primeira proposição seja algo como: temos uma boa vontade se nossas ações são realizadas por dever, não por inclinação. É esta proposição que está obviamente pressuposta nos parágrafos em que Kant mostra como podemos saber se uma ação é realizada por dever ou por inclinação e como essa distinção é aplicada em nossos juízos morais comuns (§§ 9-13).

Então, das três proposições que, em tese, sustentariam as ações *por dever*, poderíamos dizer que a primeira consiste em realizar ações independente de quaisquer inclinações. Restam, porém, outras duas proposições a serem analisadas, mas, se torna necessário esclarecer anteriormente a questão das inclinações, vez que Kant no prosseguimento do texto da GMS cita um exemplo bastante complicado: o de assegurar a própria felicidade.

---

<sup>15</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, pág. 154, Nota 57.

O parágrafo constante na passagem da GMS (BA11-12-13, p.29-30) gera dúvidas, pois lá Kant diz que “assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever”, e, mais à frente “ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade, não por inclinação, mas pôr dever”; o texto continua afirmando que “e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral”.

A defesa da proposição de que “assegurar a própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente)”, está sustentada no princípio de que aquele que assim não age, está mais propício a transgredir os deveres. Ocorre que tal proposição parece contraditória aos argumentos Kantianos da moralidade, pois se a promoção da felicidade é um dever, então tenho que promover as minhas inclinações e pensá-las como princípios do meu querer e não mais a lei moral. A não ser que a máxima da moralidade fosse a busca da felicidade, hipótese afastada por Kant, mas que, contudo parece ganhar vida no trecho final do parágrafo quando o texto diz que inobstante a inclinação universal dos homens à busca da felicidade não fundamente o seu princípio de agir, ainda assim resta uma lei, a saber, a lei de promover a própria felicidade, não por inclinação, mas por dever, único caso em que o comportamento de busca da felicidade teria um valor propriamente moral. Esta passagem, um tanto quanto divergente do até então proclamado pelo filósofo, aproxima a questão da promoção da felicidade como algo passível de ser moral, desde que tal promoção e busca não estejam sujeitadas às inclinações, mas ao dever.

Essa é uma passagem conturbada, ainda mais quando levado em consideração o que Kant sustenta na GMS (BA88, p.91) em um desenvolvimento que inicia com o título “A heteronomia da vontade como a fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade”, quer dos baseados na inclinação, quer naqueles derivados da razão, em imperativos hipotéticos<sup>16</sup>, cuja forma seja “devo fazer algo, porque quero alguma outra coisa”. Na mesma passagem Kant desdobra seu pensamento dizendo que antes de encontrar o caminho certo, no que tange à moralidade, a razão humana trilhou primeiro todos os caminhos errados, ao supor que nossa vontade somente pode ser determinada por imperativos hipotéticos.

Diz o filósofo:

---

<sup>16</sup> Com relação aos imperativos, sejam eles hipotéticos ou categóricos, a questão será melhor observada no decorrer do estudo, no entanto, para entendimento preliminar, tem-se como imperativo hipotético, algo que o agente cognoscente faz visando um fim, ao exemplo de: faço algo em virtude de algo.

Todos os princípios que se possam adoptar partindo deste ponto de vista são, ou *empíricos*, ou *racionais*. Os *primeiros*, derivados do princípio da *felicidade*, assentam no sentimento físico ou no moral; os *segundos*, derivados do princípio da *perfeição*, assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade (GMS BA89/90, p.92).

Quanto aos princípios racionais entabulados no princípio da perfeição, os mesmos não serão aqui analisados, já, os princípios empíricos, como amplamente discorrido, não servem para fundar as leis morais, sendo o princípio da *felicidade própria*, segundo Kant, o que mais merece repúdio, pois, nas palavras do filósofo

O princípio mais condenável, porém, é o princípio da *felicidade própria*, não só porque é falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se rege sempre pelo bem-obrar; não só ainda porque não contribui em nada para o fundamento da moralidade, uma vez que é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso; mas sim porque atribui à moralidade móveis que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício (GMS BA90/91, p.93).

Ora, fica a questão de que se a *felicidade própria* é o mais repudiado dos princípios, como então conciliá-la com a tese de que, inobstante isso, a inclinação dos homens à busca da felicidade é universal. Querera isso dizer que somos constitutivamente desviados da moral? Mas talvez a solução seja a de que ainda assim resta uma lei, a saber, a lei de promover sua felicidade, não por inclinação, mas por dever, hipótese em que tal comportamento adquiriria um valor propriamente moral.

A solução, ao que parece, passa, portanto, pelo estudo do dever. Nas páginas 52-53 da GMS (BA52-53, p.62), Kant distingue modos de classificar os deveres: uma primeira distinção contrastaria deveres para conosco mesmo e deveres para com os outros; uma segunda classificação distinguiria deveres perfeitos e deveres imperfeitos. Contudo, na passagem em questão, essa análise não evolui, Kant assinalando em nota de rodapé que tais deveres serão analisados com mais profundidade em uma futura *Metafísica dos Costumes*, ao qual só veio a ser publicada no ano de 1797.

De uma breve análise da segunda proposição em que Kant estabelece o conceito de dever, a que nos diz que uma ação por dever tem seu valor moral não no intuito a ser

alcançado, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida - não dependendo assim do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação ocorreu, abstraído, portanto, de todos objetos da faculdade apetitiva - extrai-se um conceito negativo de dever, qual seja, o de que agir por dever é agir sempre abstraído das inclinações.

Existindo um conceito negativo, é possível que também exista um conceito positivo de dever, como um dever indireto que homens possam ter, o qual, muito embora não atinja a moralidade, possa ter algum valor.

Recorrendo à KpV (A64, p.59) para esclarecimento desse ponto, Kant diz que “a máxima do amor de si (a prudência) *aconselha* simplesmente; a lei da moralidade *manda*. Existe, no entanto, uma grande diferença entre o que se nos *aconselha* e aquilo a que somos *obrigados*.” Lembrando que no teorema II da KpV (A40, p.37), Kant esclarece que: “Todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal” segue-se que pensar no princípio do amor de si implica tomar como fundamento determinante do arbítrio a felicidade, contrariando assim a máxima meramente formal da moralidade. Nas palavras do filósofo, em KpV (A40, p.37), “a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, [agrado] que acompanha ininterruptamente toda a sua existência, é a *felicidade*, e o princípio de fazer desta felicidade o supremo princípio determinante é o princípio do amor de si.”

O trecho em que o filósofo sustenta que a máxima do amor de si aconselha e a lei moral ordena, manda, é bastante importante, pois, o aconselhar pode ser caracterizado com um dever indireto, que, embora não alcance a moralidade, é aconselhado que se faça; assim, aconselha-se a promoção da felicidade, tanto pessoal como alheia, desde que respeitados os limites da moralidade. Não parece que Kant expurgue por completo a felicidade e a tome como algo que deve ser evitado em busca da moralidade. Parece que Kant aprecia a felicidade, e a incentiva, porém, ressalta que subjaz algo maior à razão no âmbito prático, que não é a produção da felicidade, e sim, o sistema moral.

Na GMS, Kant promove uma análise do sistema da moralidade, e não do sistema da felicidade. A felicidade somente é debatida quando pensada como tendo efeitos na moralidade, no caso, negativos, contaminando a vontade com disposições heteronômicas e impedindo o agir por dever.

Resta claro, portanto, que para Kant a determinação da boa vontade está atribuída à razão e não aos instintos, como propriamente descreve a passagem da GMS (BA7, p.25) em que o filósofo designa a razão como o necessário embasamento de uma boa vontade, sendo que no exercício desta destinação há um fim que somente a razão pode determinar (de produzir uma boa vontade), ainda que em detrimento aos fins das inclinações. Para Valério Rohden<sup>17</sup>, somente uma vontade guiada pela razão pode ser chamada de vontade pura, e somente ela adota leis como princípios. Contudo, resta a questão de saber como é possível a razão, em caráter prático produzir esta vontade boa determinante para ações humanas morais.

Passadas estas considerações acerca da felicidade, retorna Kant à análise da segunda proposição sobre a moral, a que nos diz que

[...] Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada. (GMS BA13, p.30).

O princípio da ação não pode estar fundado em teleologia, apenas no princípio do querer.

A terceira proposição determinante do que seja a moral diz que o “*Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei*” (GMS BA14, p.31). Esta é a mais importante para o presente estudo e será tratada em capítulo próprio, contudo, dado ao método analítico de Kant nas duas primeiras seções da GMS, importante que se analise o modo como Kant elabora o conceito de “lei”.

Que a lei moral é a expressa no imperativo categórico e que esta é um princípio objetivo é pacífico e facilmente assinalado em análises superficiais dos estudos Kantianos. Porém, um dos pontos principais da formulação do que Kant vem a chamar de “lei moral” é a questão da obrigação, da *necessitação* que advém de tal lei.

A *necessitação* vincula-se ao fato de não possuírem os seres humanos uma vontade inteiramente boa. Diz Kant, na GMS (BA36, p.49) que os seres racionais possuem a capacidade de agir segundo a representação das leis, ou seja, não somente com condutas automatizadas ou dependentes das leis da natureza.

---

<sup>17</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 127.

Este agir conforme a representação das leis pelos seres racionais é de fundamental importância para se pensar a questão da lei moral, já que todo ser racional é potencialmente apto para agir segundo a representação de uma lei moral.

Ocorre, que na dicotomia racionalidade/inclinações, nem sempre a racionalidade vem a ter maior força na tomada das decisões dos seres racionais. Surge então a condição de *necessitação* que deve advir da lei moral.

Diz Kant,

[...] se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é *obrigação* (*Nötigung*); quer dizer, a relação das leis objectivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão (1), sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente (GMS BA37, p.50).

Kant deixa claro que a natureza humana não é sempre conforme os ditames da razão. A natureza humana nem sempre segue no âmbito subjetivo o que reconhece como princípio objetivo. Daí a necessidade de haver a *obrigação/necessitação*<sup>18</sup> deste princípio objetivo, que se exprime como um mandamento, e, com a sua devida fórmula, o imperativo. Diz Kant, “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*.” (GMS BA37, p.50).

Imperativo, é a fórmula do mandamento, que é a representação de um princípio objetivo na medida em que é obrigante/necessitante para uma vontade. Tais imperativos podem ser hipotéticos ou categóricos, aqueles dizem respeito à prática de uma ação como meio para conseguir qualquer outra coisa, enquanto estes seriam aqueles que representariam uma ação como objetivamente necessária por si mesmo, sem referência a um outro fim (GMS BA39, p.52).

Sobre os imperativos categóricos, diz Kant,

---

<sup>18</sup> Guido de Almeida, na tradução da Fundamentação da metafísica dos costumes, traduz o termo “*Nötigung*”, para “*necessitação*”. Já Paulo Quintela, na tradução da Crítica da Razão Prática, traduz o termo “*Nötigung*”, para “*obrigação*”. Ambas as traduções serão utilizadas no presente estudo. No entanto, salienta-se que ambas significam o mesmo termo alemão, ou seja, “*Nötigung*”.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade** (GMS BA43, p.55).

Portanto, para Kant, a moralidade se exprime no dever de cumprimento do imperativo categórico, cuja primeira fórmula é: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (GMS BA52, p.62).

A fórmula do imperativo da moralidade possui carácter objetivo, ou seja, válido universalmente. É princípio formal de todos os deveres. É a lei prática, “só o imperativo categórico tem o carácter de uma **lei prática**” (GMS BA49-50, p.59-60).

Resta claro assim, que para o filósofo, citando em carácter excepcional dentro deste capítulo a KpV: “Todos os princípios (*Prinzipien*) práticos que pressupõem um *objecto* (*objekt*) (matéria) da faculdade de desejar, enquanto princípio determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei práticas.” (KpV A38, p.36).

Na GMS Kant é enfático,

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exactamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos (GMS BA34, p.48).

Da citação acima, bem como da fórmula do imperativo categórico e do fato que a vontade nos seres humanos não sempre é conforme à razão, pode-se então extrair a conclusão de que a moralidade para Kant resta expressa na universalidade, tal como descrita na fórmula do imperativo categórico, assim como na submissão da vontade imperfeita a este imperativo, oriundo exclusivamente dos preceitos racionais do ser racional.

Vê-se, assim, que nas duas primeiras seções da GMS Kant levanta a questão da boa vontade e da análise desse conceito vai até o conceito de imperativo categórico, a lei da moralidade. Contudo, se através do método analítico explica-se como a moralidade pode ser

pensada, daí não se segue que fique assim explicado como é possível a moralidade, vale dizer, a realidade e a necessidade prática da lei moral. No que toca a estas questões, passará Kant à III secção da GMS, em que ele tentará demonstrar tais aspectos.

### 3. A Dedução da Lei Moral através da liberdade na III Secção da GMS

Na III Secção da GMS, Kant se ocupará da tentativa de demonstrar a possibilidade, a realidade e a necessidade da lei moral, sem, contudo, ao final chegar a um resultado satisfatório.

Elemento essencial para o entendimento da evolução do pensamento de Kant a respeito da moralidade é a definição e a determinação da função da liberdade. Segundo Kant, duas são as modalidades de arbítrio: 1) o *arbitrium brutum*, simplesmente animal, quando a criatura só pode ser determinada por impulsos sensíveis, isto é patologicamente e, 2) *arbitrium liberum*, o livre-arbítrio, aquele que pode se determinar independentemente de impulsos sensíveis, por motivos que apenas podem ser representados pela razão (KrV A802 B830).

O ser humano não possui apenas o *arbitrium brutum* (animal), mas, também o *arbitrium liberum*, isto é, um livre-arbítrio inerente a ele enquanto possuidor de capacidade para determinar-se por si mesmo, inclusive livre de todas as inclinações. Assim, o livre-arbítrio é a condição pelo qual podemos determinar normas morais, quando pensados como livres. Sem o livre-arbítrio, seria impossível agir sob o aspecto moral ou até mesmo imoral<sup>19</sup>.

Importante salientar a diferenciação que Kant elabora entre *vontade* e *livre-arbítrio*. Reportaremos então às passagens em que Kant introduz esta distinção. Embora neste capítulo tenhamos em vista somente a GMS, cabe assinalar que como nesta obra Kant não faz uma distinção em específica entre a vontade e o livre-arbítrio, será necessário extrapolar as limitações do capítulo e adentrar em obras diversas.

Na KrV, diz Kant que

*A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida*

---

<sup>19</sup> KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: Um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: Educs, 2003, p. 91.

em que é *patologicamente afectado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (*arbitrium brutum*) quando poder ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis (KrV A534 B562)

Adiante, no texto, ele afirma:

Efectivamente, um arbítrio é *simplesmente animal (arbitrium brutum)* quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio (arbitrium liberum)* e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou consequência, é chamado pratico (KrV A802 B830).

Como já observado, na GMS não ocorre uma distinção específica entre as formas do arbítrio, mas, em uma nota de rodapé constante de BA38, p.51, Kant, ao tratar da vontade humana, distingue quando esta *toma um interesse* por algo de quando *age por interesse* em algo. A passagem que temos em vista diz:

Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade (Bedürfnis)*. Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na acção, o segundo o interesse *patológico* no objecto da acção. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a acção, no segundo o objecto da acção (enquanto ele me é agradável). Vimos na *Primeira Secção* que numa acção praticada por dever se não tem de atender ao interesse pelo objecto, mas somente à própria acção e ao seu princípio na razão (à lei).

Dessa passagem pode-se extrair uma breve diferenciação entre interesse prático e patológico e, por analogia, aproximá-los da diferenciação entre vontade e livre-arbítrio, no sentido de que pela primeira se pensasse no agir sob o imperativo categórico e pelo segundo o agir sob imperativos hipotéticos.

A questão do interesse, descrita na passagem acima, é de fundamental importância para o tema aqui proposto, e será analisada de forma substancial no decorrer do estudo.

Já na KpV, Kant distingue de modo específico duas faculdades de desejar, a faculdade de desejar inferior e a faculdade de desejar superior, o que se aproxima da distinção entre vontade e livre-arbítrio.

O filósofo, ao tratar dessa distinção, inicia uma série crítica – contida sob o título de “Escólio I”, dentro do “Teorema II” – dizendo que é de se surpreender que homens, afora isso perspicazes, possam encontrar uma diferença entre a faculdade de desejar inferior e a faculdade de desejar superior com base na origem que as representações, vinculadas ao sentimento de prazer, tenham nos sentidos ou no entendimento (KpV A41, p.37).

Aqui Kant vai partir basicamente da seguinte ideia: não interessa ao homem que espera um agrado, de onde este agrado provém, e sim, o quanto ele pode agradar. Assim, independente de o agrado surgir da heteronomia ou das representações do entendimento e mesmo da razão em oposição às representações dos sentidos, o prazer decorrente do mesmo, pelo qual constitui o fundamento da vontade, é sempre da mesma espécie. Além de só poder ser conhecido de modo empírico, tal prazer “(...) afecta uma só e mesma energia vital, que se manifesta na faculdade de desejar; e nesta relação não pode diferir em nada, a não ser em grau, de todo o outro princípio de determinação” (KpV A42, p.39).

Conforme Kant, não há porque discutir qual origem as representações vinculadas ao prazer possuem; isso não autoriza a separação de uma faculdade de desejar inferior e uma faculdade de desejar superior.

E nos exemplos que relaciona, o filósofo deixa isso claro, senão vejamos:

O mesmo homem pode entregar, sem o ter lido, um livro instrutivo para ele, que tem à sua disposição apenas uma vez, para não faltar à caça; ir-se embora no meio de um belo discurso para não chegar demasiado tarde à refeição; abandonar uma conversa composta de discussões racionais que ele, aliás, muito aprecia, para se sentar à mesa de jogo; e até despedir um pobre, em cuja beneficência encontra habitualmente prazer, porque neste momento não tem mais dinheiro no bolso do que aquele que precisa para pagar a entrada na comédia. (KpV A42, p.39).

Kant quer dizer com esses exemplos que se a determinação da vontade do homem depende do sentimento de agrado ou desagradado que ele espera, então lhe é indiferente de onde esse prazer surge, por que modo de representação ele é afetado. O que importa é somente “a

intensidade, a duração e a facilidade de adquirir e renovar muitas vezes este prazer” (KpV A42, p.39).

Sustenta ainda que todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na faculdade de desejar inferior, sendo que se não houvesse qualquer lei meramente formal, sequer poderia admitir-se uma faculdade de desejar superior, conforme passagem da KpV (A 44-45, p.41) abaixo transcrita:

O princípio da felicidade pessoal, por muito que aí se utilizem o entendimento e a razão, não compreenderia, porém, em si, no tocante à vontade, nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar *inferior*; e, então, ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a *razão pura* deve por se mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer, por conseguinte, sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios, deve poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática.

Verifica-se, então, que a divisão não passa pela origem que as representações possuem, e sim, pela influência das inclinações sentida pela vontade, ou pela supressão das inclinações da vontade, isto é, para Kant o diferencial entre as faculdades de desejar inferior e superior.

Somente quando a razão determina por si mesma a vontade, é que podemos julgar a faculdade de desejar como uma faculdade de desejar superior, a qual a faculdade de desejar inferior, determinada patologicamente esta subordinada. Assim, pensando em faculdade de desejar superior, a razão “numa lei prática, determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer, mesmo se ele está agregado a esta lei; e só porque ela pode ser prática enquanto razão pura, é que se lhe torna possível ser *legisladora*” (KpV A45, p.41).

Entendo então, que as disposições para alcance da lei moral encaixam-se perfeitamente neste caso, e que, em última análise, Kant quer dizer que a diferença entre as faculdades de desejar, é que na superior (pensada como vontade) se cumpre a lei moral, se age *por dever*, enquanto que na inferior (livre-arbítrio) não há a observância da lei moral – não que isso seja algo maléfico – agindo-se *conforme o dever*. Na faculdade de desejar inferior, nossa vontade sempre é determinada pelas disposições dos imperativos hipotéticos, enquanto que na faculdade de desejar superior, o imperativo manda categoricamente.

Passadas as considerações sobre a distinção entre *vontade* e *livre-arbítrio*, é necessário esclarecer o sentido da *liberdade* constante na *vontade*. Kant inicia a Terceira Secção da GMS (BA97, p.99) definindo liberdade como,

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

Não há que se pensar, nesta passagem, que Kant está direcionando a causalidade da vontade como exclusivamente uma questão de livre-arbítrio determinado por fins heterônomos e subjetivos, mas sim, que a vontade mencionada por Kant, é a boa vontade, que já contém em si o agente racional pensado como livre e capaz de iniciar uma série de cunho objetivo independente das inclinações. Vale salientar, como já referido, que nas duas primeiras secções da GMS o método utilizado por Kant é o método analítico, de ascensão, ao qual, nas palavras de Guido Antônio de Almeida<sup>20</sup>, “consiste em ascender “analiticamente “do conhecimento comum (que se exprime nos juízos morais particulares) ao seu princípio (portanto ao princípio dos juízos morais comum)”. Assim, a questão de iniciar com o termo *boa vontade* e posteriormente mencionar apenas *vontade*, se dá devido ao fato do método utilizado, tanto, que a titulação da primeira secção da GMS é “Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”. Assim, parte Kant do conhecimento comum e ascende ao filosófico, em ambas duas primeiras secções.

Ressalta-se, que da citação acima, se extrai o conceito negativo do agir com a causalidade da vontade e presente a propriedade liberdade, ou seja, consiste em agir, independentemente de causas externas que a determinem. Assim, este agir não deve estar subordinado a quaisquer determinações empíricas, bem com não necessita de qualquer intuição sensível para atingir o seu objeto, que é a lei moral, que somente se atingirá, quando a própria liberdade estiver presente na causalidade vontade. Por outro lado, decorre um conceito positivo de liberdade, no qual será concebido em termos de autonomia, ao ponto em que Kant se pergunta, se “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (GMS BA97, p.99).

---

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, p.21.

Vê-se então, que do conceito negativo de liberdade, extrai-se o conceito positivo, entendido como autonomia, nas palavras de Kant, GMS (BA97/98, p.99).

Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma», caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade sub-metida a leis morais são uma e a mesma coisa.

A relação causa e efeito no âmbito da natureza, como explica Kant na citação acima, sempre é baseada num sistema legislativo, assim, toda a causalidade da natureza vem lastreada em uma lei, ou seja, tal efeito ocorre em virtude de uma causa que lhe deu origem, e somente ocorre, pois uma lei determina a relação entre a causa e o efeito.

Da passagem acima descrita, verifica-se uma derivação do conceito positivo da liberdade a partir do conceito negativo, bem como uma relação entre liberdade e moralidade, a qual ficou denominada, por exemplo, por Alisson, como a tese da reciprocidade. Kant sustenta que vontade livre e vontade sob leis morais são uma e mesma coisa.

Como diz Flávia Carvalho Chagas<sup>21</sup>,

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

---

<sup>21</sup> CHAGAS, Flávia Carvalho. Sobre a (suposta) dedução da iii secção da fundamentação. *Revista Dissertatio*, Pelotas, v. 34, p.397-413, verão de 2011. p. 399.

Parece, que esta análise Kantiana que implica na reciprocidade é dada a uma vontade puramente racional, e não no modo exclusivamente humano de agir, ou seja, os conceitos morais são tematizados num contexto de nível puro e *a priori*, ou seja, moralidade e liberdade estão analiticamente conectados neste ser racional que não sofre influências empíricas. No entanto é preciso demonstrar como que o caráter analítico da lei moral para um ser puramente racional pode expressar uma relação sintética *a priori* para o ser racional humano<sup>22</sup>.

Diz Kant, que proposições sintéticas só são possíveis pelo fato de que ambas as cognições (liberdade e moralidade, para os racionais humanos) podem ser ligadas entre si mediante a conexão com uma terceira, ou seja, um terceiro termo, um elo de síntese entre as cognições (GMS BA99, p.100).

Este terceiro termo é produzido pelo conceito positivo de liberdade, ou seja, a autonomia, senão vejamos: “O conceito *positivo* de liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível” (GMS BA99, p.100).

Mas este terceiro termo que advém da autonomia ainda não é informado por Kant. Necessita-se de mais análises. Tais análises podem ser distribuídas nos seguintes pontos, que parecem ser títulos na GMS: 1) A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais; 2) Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade; 3) Como é possível um imperativo categórico; 4) Do limite extremo de toda a filosofia prática.

A propósito da pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, Kant deixa bastante claro que,

Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exactamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica [...] por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (GMS BA100/101).

---

<sup>22</sup> CHAGAS, Flávia Carvalho. *Op.cit.* p. 400.

Sobre a universalização, diz Nodari<sup>23</sup>, que a liberdade deve ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais, tendo em vista que justamente por isso, enquanto seres racionais dotados de uma vontade, a liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais.

A liberdade como ideia deve ser considerada a todos os seres racionais, justamente pelo propósito Kantiano de pensar a ideia da liberdade. Assim, quando se pensa a possibilidade da ideia da liberdade, deve haver, necessariamente, a expansão a todos os seres racionais, pois, como é sabido, Kant não trabalhou pensando num determinado sujeito, e sim, critica um âmbito da razão de um sujeito dito transcendental.

No segundo ponto, referente ao interesse que se prende às ideias da moralidade, Kant parece perceber que somente a raiz do princípio da moralidade não é suficiente para se efetivar por si mesma. Daí surgem os questionamentos, ao exemplo, de que por que eu, bem como todos os seres dotados de razão devemos nos submeter ao imperativo categórico? Ou ainda, há provas da existência e da necessidade da liberdade?

Kant percebe essa lacuna ao dizer,

Parece, pois, que na ideia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objectiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exactidão do que costuma suceder; mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas acções, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.(GMS BA103, p.104).

Kant reconhece então o problema do interesse e da falta de reconhecimento de realidade e necessidade objetiva quando se pressupõe na ideia da liberdade a lei moral. Kant irá buscar uma solução. Como dito anteriormente, é reconhecido pelo próprio filósofo a existência de um círculo vicioso quando da reciprocidade dos conceitos de liberdade e legislação própria da vontade, ao passo de que “Consideramo-nos como livres na ordem das

---

<sup>23</sup> NODARI, Paulo César. *Op.cit.* p. 228.

causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade” (GMS BA104, p.105).

A saída que Kant encontra, é a de propor considerar-nos a partir de dupla perspectiva; pensarmo-nos como membros de um mundo sensível, e pensarmo-nos como membros de um mundo inteligível. Kant passa boa parte do tópico sobre o interesse a que se prendem às ideias da moralidade explicando a dupla perspectiva, e questiona-se se, quando os seres racionais pensam-se livres, e, através dessa liberdade, como causas eficientes racionais, os mesmos não adotam um ponto de vista distinto do adotado quando se pensam como seres sensíveis afetados por princípios teleológicos.

Kant sustenta, então, que quando se tomam como livres os seres racionais se transportam para um mundo inteligível, onde a razão, e somente ela, gere as ações humanas. O ser humano enquanto inteligência racional tem de se ver pertencendo a ambos os mundos, tanto sensível como inteligível: no sensível, sob as leis da natureza sensível, ou seja, está sob o regime da heteronomia, no segundo, sob as leis da razão, afastadas as disposições empíricas, encontra-se no regime da autonomia (GMS BA108/109, p.109).

Assim, “vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da, vontade juntamente com a sua consequência — a moralidade” (GMS BA110, p.110).

A saída de Kant, então, para o problema do círculo vicioso é o pensamento através da dupla perspectiva. O mundo inteligível, originário do pensamento livre, da liberdade e da consequente autonomia, é o terceiro termo, o termo de síntese entre o agir e o agir moralmente. Como Kant sustenta anteriormente, a autonomia provê o terceiro termo, e este terceiro termo resta claro na criação do mundo inteligível.

No entanto, o simples fato de Kant justificar o terceiro termo no mundo inteligível não faz com que o reconhecimento de realidade e necessidade se torne possível. Ainda fica o argumento centrado em idealismo. A ideia da liberdade nos remete a um mundo inteligível. O argumento é teórico, não há no argumento respostas para a questão de por qual interesse deveriam os seres humanos se prestar a cumprir o imperativo categórico.

O seguinte ponto do argumento kantiano, trata da questão acerca da possibilidade do imperativo categórico. Pela explicação de Kant acerca do duplo ponto de vista, resta caracterizada a possibilidade do imperativo categórico, tendo como argumento inicial o fato

de que se caso os homens fossem exclusivamente pertences ao mundo inteligível, suas ações seriam sempre conforme o princípio da autonomia, logo, sempre seriam morais, bem como, se os homens fossem exclusivamente membros do mundo sensível, suas atitudes seriam sempre tomadas conforme os apetites e as inclinações.

Diz Kant,

Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza (GMS BA110, p.110).

Ocorre, que os seres humanos não são deuses para habitar exclusivamente um mundo inteligível, nem tampouco são somente sensibilidade. Neste último ponto, Kant dá o exemplo de que um homem habituado a praticar ações contrárias ao dever, quando se confronta com exemplos de ações realizadas por dever, se anima a tentar cumpri-las, e só não o faz devido a intensidade de sua inclinações. Contudo, isto é um indício de que os homens não são exclusivamente motivados por interesses empíricos.

Pelo fato então de habitar os dois mundos, o imperativo categórico se justifica, ao ponto de as disposições racionais efetuadas no mundo inteligível deverem pautar o agir do ser racional no mundo sensível.

Se habitassem exclusivamente o mundo inteligível, todas as ações seriam morais, porém, como habitam também o mundo sensível, há a necessidade de respeitar as disposições morais daquele mundo sensível. Assim, como habitante do mundo sensível e influenciado por disposições empíricas, o ser humano deve agir em conformidade com as disposições do mundo inteligível racional, logo, a lei da moralidade baixa como um imperativo para o mundo sensível.

Diz Kant, que, “O “eu devo” moral é, portanto, o necessário “eu quero” dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensando por ele como um “eu devo” na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível” (GMS BA113, p.113).

Na teoria do duplo ponto de vista, resta justificado o imperativo categórico, pelo menos, teoricamente.

A liberdade e a consequente autonomia faz o ser humano se pensar como um membro do mundo inteligível, o qual é o terceiro termo de um elo de síntese entre vontade e moralidade. A partir deste terceiro termo pode-se pensar o imperativo categórico como a forma de uma lei que deve ser respeitada pelos seres humanos tendo em vista serem habitantes do mundo sensível. Assim, tem-se, portanto, a tentativa de dedução da lei moral, através da liberdade.

Uma passagem interessante, o qual Kant enaltece a questão do mundo inteligível, e coloca a questão da homem se ver como fenômeno e como coisa em si, é a seguinte:

Daqui provém que o homem se arroge uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença aos seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas ações reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata- e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade (GMS BA118, p.116).

Essa passagem está contida no tópico relacionado aos limites da filosofia, e é bem esclarecedora ao ponto que lembra que o homem enquanto membro do mundo inteligível pode ser como as coisas em si, e as leis que lá conhece, são as leis da coisa em si denominada ser humano. A aparência anda no mundo dos fenômenos, e as apetições e inclinações não podem se fazer valer em patamar superior as leis do coisa em si. É uma tentativa Kantiana de convencimento, poderia se dizer, de tentar efetivar a então ideia da lei moral nos homens.

#### **4. O final da III Secção da GMS e a percepção do problema da dedução**

Na parte final da III secção da GMS, em especial na parte intitulada “Do limite extremo de toda a filosofia prática”, o qual seria o nosso ponto “04” dos pontos-chave da III

secção da GMS, Kant parece perceber problemas oriundos da sua tentativa de embutir necessidade e realidade à lei moral, quando deduzida da liberdade.

É nesse ponto que Kant deixa claro que o argumento desenvolvido na III secção da GMS baseia-se na ideia da liberdade, e não propriamente na liberdade em sentido prático, logo, a dedução configura-se como uma ferramenta de âmbito teórico apenas, de âmbito puro da razão, do âmbito das ideias, pois como diz Kant, “[...] a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que *explicar como é que é possível a liberdade*” (GMS BA120, p.118).

E logo mais abaixo na corrente do texto, Kant diz,

Ora a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva 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. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é duma facilidade 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) (GMS BA120-121, p.118).

A ideia da liberdade está diretamente ligada à consciência de si do ser racional. Como diz a passagem, a ideia da liberdade é um pressuposto necessário daqueles que possuem consciência que não são meramente seres constituídos de mera faculdade apetitiva.

Com a ideia da liberdade pressuposta na consciência de si dos seres racionais, e da ideia da liberdade como autonomia tomando-se como ponto de vista o mundo inteligível, ancora-se a dedução da lei moral através da ideia da liberdade. Assim, a liberdade é mera ferramenta de uma análise teórica necessária para fundamentar a legislação da moralidade.

Na passagem abaixo citada, Kant parece reforçar o argumento de que, infelizmente, na GMS não há explicação para como que a razão pura pode ser prática, ou, explicar, donde que a lei moral obrigue.

Ora *como* uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *principio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objecto) da vontade em que de antemão pudeáse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral*; ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* —

explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos (GMS BA124-125, p.121-122).

Dos trechos descritos, percebe-se que Kant está ciente de que sua tentativa de deduzir a lei moral através da liberdade não o convenceu, bem como, que caso houvesse na GMS uma resposta baseada na razão prática pura, a pergunta feita no trecho acima citado seria respondida; no entanto, tal resposta só surge em Kant com a KpV, com a doutrina do fato da razão e do sentimento de respeito.

Independente das considerações acerca das explicações de Kant sobre interesse e sentimento moral constante na GMS – estas serão objeto de análise mais especificamente no terceiro capítulo deste estudo – necessário que se avance cronologicamente nos escritos Kantianos, agora com referência a KpV e a doutrina do fato da razão, para que se possa entender sistematicamente o pensamento moral Kantiano.

Penso que a explicação contida na III secção da GMS não convence, sendo a descrita na KpV, embora com algumas críticas, a possibilidade mais coerente de buscar essa necessidade e realidade do conceito de liberdade e lei moral.

## II. A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA E A TEORIA DO FATO DA RAZÃO

### 1. Um novo paradigma. Noções preliminares

A KpV é um texto Kantiano de difícil assimilação, com uma certa temática de mudança e com surpreendente aparecimento após a GMS, pois, na época ninguém esperava o lançamento de tal obra por Kant, aliás pouco tempo após a GMS.

De maneira tão surpreendente – pelo menos na opinião de grande parte dos comentadores – quanto a publicação da KpV, é a passagem que Kant cita já no prefácio de referida obra, onde diz que agora o conceito de liberdade resta provado por uma lei apodíctica da razão prática e constitui assim o fecho de abóbada de todo sistema da razão pura, já que obtém agora consistência e realidade objetiva, pelo fato de que a liberdade efetivamente existe, e esta ideia fosse manifestada pela lei moral (KpV 4-5).

Adiante, o texto reforça a nova posição dizendo:

Agora, a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objecto (*Gegenstand*) suprasensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade* (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado* é confirmado por um facto (*Faktum*) (KpV A9, p.14).

O teor destas passagens, arrisco dizer, tocou os leitores e analistas de Kant na época. Os ensinamentos da GMS foram de certo modo superados pela a KpV, que apresenta uma nova figura teórica e garante finalmente realidade à liberdade, o que Kant não conseguiu com a GMS, como bem se depreende das passagens finais da III secção de referida obra citada acima.

O fato é que Kant diz agora que a liberdade realmente existe, e que se manifesta através da lei moral. A lei moral, anteriormente era deduzida a partir da liberdade transcendental, agora ela simplesmente se manifesta através de um fato, fato da razão. O *locus* onde se verifica a existência a liberdade é no reconhecimento da lei moral. Ao “perceber” a existência de uma lei moral, que nos é dada *a priori* por fato da razão, temos então o objeto no qual se verifica a existência da liberdade.

A liberdade prática então fica provada graças à lei moral.

Pensando na problemática levantada no primeiro capítulo acerca da sistematicidade do pensamento Kantiano, vale salientar que o filósofo já na KrV, no início do capítulo referente ao Cânone da Razão Pura, quando levanta a negatividade e positividade dos proveitos dos conceitos da razão especulativa, já mencionara o uso prático da razão como, provavelmente a saída para a explicação daquilo que ao especulativo não lhe era permitido chegar. Vejamos o texto:

O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros. Entretanto, deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objectivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Pressente objectos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático* (KrV A795/796 B823/824).

Atentando mais diretamente ao trecho final da citação acima, sublinhe-se a passagem em que Kant afirma que o único caminho que então resta para visualizar a realidade dos objetos que fogem dos limites da experiência é o uso prático da razão. Transpondo essa passagem para a discussão da liberdade transcendental e da liberdade prática, poder-se-ia dizer que Kant sabe que o âmbito especulativo da razão não consegue alcançar a realidade da liberdade, e que, justamente por isso, na KrV, tem-se o conceito de liberdade transcendental apenas como ideia. Contudo, pode-se dizer também que Kant sabe da possibilidade de prova da realidade de uma liberdade prática, que admite esperar este sucesso da análise do âmbito prático da razão.

O fato é que a KrV não é uma obra que possua os requintes das obras éticas Kantianas com relação a âmbito prático. Apenas inicia uma análise, menciona conceitos, mas não os desenvolve com mais aprofundamento como restou desenvolvido na GMS e na KpV. No entanto, não se pode esquecer que na KrV a menção à possibilidade de realidade da liberdade prática já fora, pelo menos, prevista.

Os prefácios das obras de Kant sempre são muito importantes e esclarecedores para os leitores. No prefácio da KpV, logo no início, como mencionado acima, Kant afirma que

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesma da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; esta ideia revela-se mediante a lei moral (KpV A4-5, p.12).

Quanto aos conceitos de Deus e imortalidade, ressalta-se os dizeres de Kant que, “as ideias de *Deus* e de *imortalidade*, porém, não são condições da lei moral, mas apenas condições do objecto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinada por esta lei” (KpV A5-6, p.12). No caso, o objeto seria o *sumo bem*<sup>24</sup>.

O tema do *sumo bem* se mostra importante para os ditames da moralidade de Kant, vez que a felicidade entra novamente em questão e parece colidir nas duas frentes da KpV, ou seja, na analítica com o afastamento da felicidade da moralidade, e na dialética, com um possível aproximação. Necessário, portanto analisá-la, ainda que não exaustivamente, com o intuito de prosseguir sistematicamente no andamento da KpV.

## 2. A Analítica da KpV. As faculdades de desejar

Kant divide a KpV em duas partes, nominadas “Doutrina elementar da razão pura prática” e “metodologia da razão pura prática”. A primeira parte, e a que mais no interessa, Kant divide em dois livros, o primeiro, denominado “A analítica da razão pura prática”, e o segundo, denominado “Dialética da razão pura prática”. O primeiro basicamente trabalha com a ideia da moralidade, e da análise das condições para tal, e, assim, do consequente afastamento da felicidade das disposições da moralidade.

---

<sup>24</sup> O termo “*sumo bem*” é assim constantemente traduzido do termo alemão “*höchstes Gut*”. No presente estudo, as traduções utilizadas das obras de Kant traduzem a expressão “*höchstes Gut*” para “*sumo bem*”, com exceção da tradução realizada por Paulo Quintela do livro *Crítica da Razão Prática*, da editora Edições 70, o qual traduz o termo “*höchstes Gut*” para “*soberano bem*”. Para o presente estudo, vezes ocorrerão a utilização de “*sumo bem*” e vezes de “*soberano bem*”, dado a tradução utilizada no momento. Ambos os termos, no presente estudo servem para identificar o mesmo objeto, no caso “*höchstes Gut*”.

Na dialética, Kant trabalha fundamentalmente a ideia do *sumo bem*, analisa uma antinomia da razão prática, bem como introduz e sustenta os postulados da razão prática pura. Aqui, há uma aproximação entre os conceitos de moralidade e o da felicidade, o que parece algo que não converge com os escritos da analítica, mas que, no entanto, parece que vem a fornecer uma resposta para a questão “*o que devo esperar?*”, tornando assim o descrito na Dialética algo mais objetivo, do que o previsto na Analítica.

Vale a pena retornar a breve análise feita no primeiro capítulo deste estudo sobre a relação entre a felicidade e a moralidade na analítica da KpV.

É no Teorema II que Kant inicia a análise relacional entre felicidade e moralidade na KpV. Vai ali sustentar, como afirmando anteriormente, que todos os princípios práticos de cunho material, incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria, e estão fundados sobre a receptividade do sujeito à representação da existência de alguma coisa, pertencendo então aos sentimentos e não a entendimento, vez que este expressa uma referência da representação a um objeto mediante conceitos (KpV A40, p.37).

Passada esta introdução, o filósofo inicia uma série crítica, contida sob o título de “Escólio I”, dizendo que é de se surpreender como homens, afora isso perspicazes, possam encontrar uma diferença entre a faculdade de desejar inferior e a faculdade de desejar superior com base na origem que as representações, vinculadas ao sentimento de prazer, tenham nos sentidos ou no entendimento (KpV A41, p.38)

Aqui Kant vai partir basicamente da seguinte ideia: Não interessa ao homem que espera um agrado, de onde este agrado provém, e sim, o quanto ele pode agradar. Assim, independente de o agrado surgir da heteronomia ou das representações do entendimento e mesmo da razão em oposição às representações dos sentidos, o prazer decorrente do mesmo, pelo qual constitui o fundamento da vontade é sempre da mesma espécie, tanto na medida em que sempre só pode ser conhecido de modo empírico, “mas também enquanto afecta uma só e mesma energia vital, que se manifesta na faculdade de desejar; e nesta relação não pode diferir em nada, a não ser em grau, de todo o outro princípio de determinação” (KpV A42, p.39).

Conforme Kant, não há porque discutir qual origem as representações possuem, isso não influencia para a separação de uma faculdade de desejar inferior e uma faculdade de desejar superior.

E nos exemplos que relaciona - e já mencionados no primeiro capítulo, brevemente - deixa isso claro, senão vejamos:

O mesmo homem pode entregar, sem o ter lido, um livro instrutivo para ele, que tem à sua disposição apenas uma vez, para não faltar à caça; ir-se embora no meio de um belo discurso para não chegar demasiado tarde à refeição; abandonar uma conversa composta de discussões racionais que ele, aliás, muito aprecia, para se sentar à mesa de jogo; e até despedir um pobre, em cuja beneficiência encontra habitualmente prazer, porque neste momento não tem mais dinheiro no bolso do que aquele que precisa para pagar a entrada na comédia. (KpV A42, p.39).

Kant quer dizer com esses exemplos que se a determinação da vontade do homem depende do sentimento de agrado ou desagradado que ele espera, então lhe é indiferente da onde esse agrado surge, por que modo de representação é afetado; o que importa é somente “a intensidade, a duração e a facilidade de adquirir e renovar muitas vezes este prazer” (KpV A42, p.39).

Inobstante a crítica, a questão citada no corolário - de que todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na faculdade de desejar inferior, sendo que se não houvesse qualquer lei meramente formal, sequer poderia admitir uma faculdade de desejar superior - começa a tomar corpo.

Na passagem da KpV (A 44, p.41) é que o esclarecimento se torna máximo, quando diz Kant que,

O princípio da felicidade pessoal, por muito que aí se utilizem o entendimento e a razão, não compreenderia, porém, em si, no tocante à vontade, nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar *inferior*; e, então, ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a *razão pura* deve por se mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer, por conseguinte, sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios, deve poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática.

Verifica-se então, que a divisão não passa pela origem que as representações possuem, e sim, pela influência das inclinações sentida pela vontade, ou pela supressão das inclinações da vontade, isto é, para Kant o diferencial entre as faculdades de desejar inferior e superior.

Somente quando a razão determina por si mesma a vontade é que podemos julgar a faculdade de desejar como uma faculdade de desejar superior, à qual a faculdade de desejar inferior, determinada patologicamente, está subordinada. Assim, pensando em faculdade de desejar superior, a razão “numa lei prática, determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer, mesmo se ele está agregado a esta lei; e só porque ela pode ser prática enquanto razão pura, é que se lhe torna possível ser *legisladora*” (KpV A45, p.41).

Entendo então, que as disposições para alcance da lei moral encaixam-se perfeitamente neste caso, e que, em última análise, Kant quer dizer que a diferença entre as faculdades de desejar é que na superior se cumpre a lei moral, se age *por dever*, enquanto que na inferior não há a observância da lei moral – não que isso seja algo maléfico – agindo-se *conforme o dever*. Na faculdade de desejar inferior, nossa vontade sempre é determinada pelas disposições dos imperativos hipotéticos, enquanto que na faculdade de desejar superior, o imperativo manda categoricamente. É mais uma demonstração da supremacia da razão e da lei objetiva, em relação aos sentimentos de prazer e desprazer, que pauta a filosofia de Kant. Tanto que no “Escólio II” do “Teorema II” da KpV, Kant inicia afirmando que a aspiração de todo ente racional à felicidade não é algo digno de uma bem-aventurança, o que pressuporia uma consciência de sua autossuficiência, não é algo a ser aclamado, e sim é um problema imposto ao ser racional devido à sua natureza finita. Sua carência de algo que satisfaça plenamente a faculdade de desejar, função do sentimento de prazer ou desprazer, é algo somente empírico, incapaz de fundamentar uma lei objetiva, vez que impossível para todos os entes racionais manter exatamente o mesmo fundamento determinante da vontade.

O que Kant diz, em última instância, é que cada ser humano pensa na felicidade de uma forma particular. Até pode acontecer de um grupo pensá-la da mesma maneira, mas nunca a totalidade dos seres humanos. Carece assim de objetividade a aspiração de todo ser racional à felicidade como fundamento determinante da vontade, logo, não há como ver como possível uma lei moral fundada sobre ela.

Como afirma Kant, “aquilo em que cada um tem de colocar a sua felicidade depende do seu sentimento particular de prazer e desprazer” (KpV A46, p.42), logo, uma lei de caráter subjetivo é objetivamente um princípio prático muito contingente, tendo em vista que em diversos sujeitos a variação desta subjetividade é por demais grande. Preceitos práticos alicerçados na felicidade e no princípio do amor de si nunca podem ser universais, pois o fundamento determinante da faculdade de desejar funda-se sobre o sentimento de prazer e

desprazer, onde jamais pode se admitir como dirigidos universalmente aos mesmos objetos. Posso sentir prazer com algo enquanto outra pessoa sente desprazer com este mesmo algo. Mais um problema apresentado por Kant para aqueles que justificam a lei moral com base na felicidade.

Por fim, na “Elucidação crítica da analítica da razão pura prática”, uma espécie de conclusão, de fechamento do primeiro livro “Analítica da razão prática pura”, Kant atribui à distinção da doutrina da felicidade - cujos princípios empíricos constituem todo o fundamento – da doutrina da moralidade, a mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura, na qual ela tem que percorrer tão exatamente e meticulosamente como um geômetra em seu trabalho (KpV A165, p.131).

Assim, encerra-se a Analítica com a posição de que ambas as doutrinas são completamente distintas. E ao encerrar a Analítica, Kant inicia a Dialética, Segundo livro da primeira parte da KpV, e sustenta que

A razão pura tem sempre a sua dialéctica, quer se considere no seu uso especulativo ou prático; exige efectivamente a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e esta só pode absolutamente encontrar-se nas coisas em si (KpV A192, p.153).

Necessário, portanto, adentrar no estudo da Dialética da KpV; contudo, limitar-me-ei as argumentações que tratam da felicidade, tema que como será demonstrado, muito interessa Kant na Dialética. A busca pela totalidade absoluta das condições de um condicionado dado, como será visto, terá grande necessidade da felicidade para a constituição da totalidade sob o nome de *sumo bem*.

### **3. Do objeto da vontade moralmente condicionada. O *sumo bem***

Como transcrito na citação acima, Kant no início da Dialética<sup>25</sup> faz alusão a um “totalmente incondicionado”, a um objeto da razão prática pura, ao qual nomina de *sumo bem*, e sustenta que isto é objeto de procura da razão prática pura.

---

<sup>25</sup> No prefácio da segunda edição da KrV (B XXI), no trecho em que Kant discorre sobre o método do conhecimento - em especial sobre a nova maneira metodológica proposta por ele, com o intuito de buscar à Metafísica o cunho de ciência – e da maneira de regular o conhecimento dos objetos, propondo então, a inversão

O sistema da moralidade preza pela simples forma da lei moral, a lei moral é formal e expurga a matéria de sua formulação. Quando Kant diz que a razão prática pura procura uma totalidade incondicionada do objeto da razão, está, ao que parece, afirmando que somente a lei moral não é suficiente para os contentos da razão prática pura. Está a dizer que faz parte da razão humana não se contentar somente com o princípio moral formal, ela busca o conteúdo. O conteúdo que conforta o ser racional, e que está localizado nessa totalidade denominada de *sumo bem*, e que pode responder a pergunta: *que me é permitido esperar?*

Antes, contudo, é necessário esclarecer o que Kant entende por *sumo bem*. O filósofo inicia avisando que existem duas maneiras de se interpretar a palavra “Sumo”, a primeira o entende como “supremo”: é aquela condição que é ela mesma incondicionada, que não está subordinada a nenhuma outra. Já a segunda significa o entende no sentido de “consumado”, que é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie.

A moralidade, diz Kant que conforme provado na analítica é o bem supremo – primeiro significado de sumo -, nem por isso diz que ela é o bem completo e consumado – segundo significado de sumo -, pois, para sê-lo, é necessário também a *felicidade*. Aqui começa uma aproximação entre a moralidade e a felicidade, sempre pensada em sistemas paralelos (não há relação analítica, como se verá), pois a felicidade não pode adentrar no agir humano para justificar a moralidade. Porém, diz Kant que os dois princípios são necessários para o alcance desta totalidade incondicionada denominada de *sumo bem*, ou *soberano bem*. Nas palavras do filósofo

Demonstrou-se, na Analítica, que a *virtude* (enquanto mérito de ser feliz), é a *condição suprema* de tudo o que nos possa aparecer como apenas desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é, pois, o bem *supremo*. No entanto, ela nem por isso é ainda o bem total e perfeito, enquanto objecto (*Gegenstand*) da faculdade de julgar de seres racionais finitos; efectivamente, para o ser, exige-se dela também a felicidade e, claro está, não somente aos olhos interessados da pessoa que a si mesma se toma

---

do até então propagado, o que ele próprio designa como revolução copernicana, a uma nota de rodapé importantíssima, que reflete as ideias de Kant referente as coisas em si e aos fenômenos, bem como ao incondicionado (exigência da razão nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar com a série das condições) e o lugar de estudo no mesmo na crítica, vejamos: “A *análise do metafísico* divide o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito diferentes: o das coisas como fenômenos e das coisas em si. A *dialética* reúne-os para os pôr de acordo com a ideia racional e necessária do *incondicionado* e verifica que essa concordância se obtém unicamente graças a essa distinção a qual é, portanto, verdadeira.” Verifica-se então, o caráter de sistematicidade, já que tanto a faculdade pura, quanto a faculdade prática da razão, admitem uma crítica, e esta, estruturada numa analítica aonde busca-se os conceitos puro e formais do entendimento da determinada faculdade, e numa dialética, aonde busca-se a utilização dos elementos explícitos na analítica com objetividade, ou pelo menos, dar a ilusão desta objetividade (KrV A62 B86).

por fim, mas mesmo no juízo de uma razão imparcial que considera a virtude em geral no mundo como fim em si (KpV A198-199, p.157).

Aqui vale lembrar que Kant, já na KrV, pressupõe essa união de felicidade com moralidade, e, em especial, a dignidade de ser feliz oriunda da moralidade (referências tanto na KrV, quanto na GMS). A continuidade do pensamento de Kant é evidente, e fica mais clara na passagem da KpV (A199, p.158), quando é introduzida a questão da proporcionalidade, senão vejamos:

Com efeito, ter necessidades da felicidade, ser também dela digno e, apesar de tudo, dela mesma não participar, eis o que não pode conciliar-se com o querer perfeito de um ser racional que possuiria ao mesmo tempo todo o poder, se apenas tentativamente imaginarmos um tal ser. Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (com valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o *soberano bem* de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude enquanto condição, é sempre o bem supremo, porque não tem acima de si mais nenhuma condição, porque a felicidade é sempre algo de agradável para aquele que a possui mas que, por si mesma apenas, não é absolutamente e em todos os aspectos boa, mas pressupõe sempre como condição a conduta moral conforme à lei.

A espécie de união proposta carrega um ponto importante que deve ser levado em consideração e bem esclarecido, sob pena de confundir-se a justificação do sistema da moralidade. Tal situação é a forma pelo qual há a vinculação entre a moralidade e a felicidade.

Como foi aprendido pela KrV, um juízo relaciona um sujeito a um predicado de maneira analítica ou sintética. No caso em questão, não há como pensar *felicidade* e *moralidade* como formadoras de um conceito uno, sem pensar no modo em que estes sistemas se conectam, seja analítica ou sinteticamente. Pelo analisado até então, a conexão de modo analítico resta negada por Kant.

### **3.1. Da Antinomia da razão prática pura e da supressão**

Explica Kant (KpV A200, p.158) que a unidade de felicidade e moralidade (a dignidade de ser feliz) ocorre em exata proporção, quando de forma analítica, consiste em

uma conexão lógica segundo a lei da identidade, já quando de forma sintética, consiste em uma vinculação real segundo a lei da causalidade. A forma analítica compreenderia o entendimento de que a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não seriam duas ações diversas, mas completamente idênticas.

Neste momento do texto Kant faz um retorno à história, e tece algumas críticas aos filósofos que ousaram tomar como idênticos os conceitos de felicidade e moralidade. O discurso é sobre os epicuristas que diziam: ser autoconsciente da máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e sobre os estoicos que sustentavam que ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para os epicuristas, a felicidade era o *sumo bem* total e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, para os estoicos, a virtude era o *sumo bem* total, e a felicidade apenas a consciência da sua posse.

Ambas as posições não estão corretas segundo Kant. Moralidade e felicidade são os dois elementos do *sumo bem*, porém, totalmente diversos, logo, sua vinculação em hipótese alguma pode ser analítica.

A base do sistema da moralidade Kantiana impede que a busca da felicidade se torne o princípio do agir moral, vez que fundado no caráter *a priori*, bem como não permite que agir conforme as inclinações, e os estados mentais de prazer e desprazer possam conduzir a um agir propriamente moral.

Só resta então, a vinculação de modo sintético entre a felicidade e a moralidade no incondicionado, como uma conexão de causa e efeito. Para tanto, é necessário, como em todas as vinculações sintéticas, buscar o terceiro termo que fará a relação entre a causa e efeito.

Esse terceiro termo, segundo Kant, é a **liberdade da vontade**, e a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*. O filósofo formula então a antinomia da razão prática: “[...] o desejo de felicidade seja a causa motriz (*Bewegursache*) para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade.” (KpV A204, p.161).

O primeiro caso “o desejo de felicidade seja a causa motriz (*Bewegursache*) para as máximas da virtude”, é sumariamente eliminado da pesquisa por Kant, devido a base da moralidade que ele propôs, em especial ao fato de que as máximas que põem na felicidade a sua aspiração de maneira alguma podem ser morais, eis que as disposições morais devem ser unicamente *a priori*, sem sofrer influência das inclinações.

O segundo caso “que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade” também é impossível - pelo menos na antinomia, quando da supressão desta última, Kant a colocará apenas como relativamente falsa – vez que a relação causa e efeito no mundo, como resultado da determinação da vontade, se dá através do conhecimento das leis naturais e segundo as faculdades físicas de utilizá-la e não da observância das leis morais. Determinado ser humano pode ser virtuoso e a vida o maltratar, a economia pode afundá-lo em dívidas, um acidente pode incapacitá-lo. O que Kant quer dizer, é que o mundo não se guia apenas conforme as disposições morais, e que observar a moralidade, por si só, não gera estritamente um terceiro termo ao ponto de unir moralidade com a felicidade.

Parece, assim, que o incondicionado resta impossível de se atingir, já que ambos os casos são considerados impossíveis. Será que é possível atingir esse *sumo bem*?

A resposta passa pela secção intitulada “Supressão crítica da antinomia da razão prática”. Kant passa a analisar o segundo caso não como absolutamente falso, mas somente condicionalmente falso, e fundamenta da seguinte maneira:

[...] a segunda porém, que a disposição virtuosa produz necessariamente a felicidade, não é *absolutamente* falsa mas, enquanto é considerada como forma de causalidade no mundo sensível e, por conseguinte, se eu assumo a existência nesse mesmo mundo como o único modo de existência do ser racional, é apenas *condicionalmente* falsa. Porém, visto que não estou unicamente autorizado a conceber a minha existência também como número num mundo do entendimento, mas tenho mesmo na lei moral um princípio determinante puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível), não é impossível que a moralidade da disposição (*Gesinnung*) tenha, com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediata, apesar de tudo mediata (por intermédio de um autor inteligível da natureza), conexão essa que, numa natureza que é simplesmente objecto (*Objekt*) dos sentidos, jamais pode ter lugar a não ser acidentalmente e não pode ser suficiente para o soberano bem.

Portanto, não obstante este antagonismo aparente de uma razão prática consigo mesma, o soberano bem, o fim supremo necessário de uma vontade moralmente determinada, é um verdadeiro objecto (*Objekt*) dessa mesma razão prática; com efeito, ele é praticamente possível e as máximas da vontade, que a tal se referem segundo a sua matéria, têm realidade objectiva, a qual foi inicialmente concernida através daquela antinomia existente na conexão da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas por simples mal-entendido, porque se tomava a conexão entre fenómenos por uma conexão das coisas em si com os fenómenos. (KpV A 207, p.163).

Percebe-se na passagem acima, um paralelo com a terceira antinomia<sup>26</sup> da KrV, referente à necessidade natural e à liberdade na causalidade dos eventos do mundo. A argumentação da antinomia prática vai muito de encontro com a solução da terceira antinomia da KrV, com o diferencial de estar colocada em um diferente uso da razão.

Kant sustenta que o ser humano deve se pensar como fenômeno, quando submetido às leis da natureza; como *noumenon*, ou coisa em si, enquanto ser racional capaz de determinar a vontade a partir de princípios oriundos da razão prática pura, ou seja, admitindo a causalidade por liberdade.

Assim, partindo deste pressuposto, o segundo caso (a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade) somente é absolutamente falso se o ser humano se pensar somente como “habitante” do mundo sensível. Se, o ser humano admitir a possibilidade de existência de um outro mundo, além do sensível – inteligível – a proposição é somente condicionalmente falsa.

O fato que gera estranheza, é que como a felicidade possui suas origens na sensibilidade apenas, e não na razão pura, parece assim que a vinculação entre felicidade e moralidade somente será possível neste mundo inteligível, e nunca no mundo sensível.

E quando Kant diz que o *sumo bem* é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, tem-se que Kant vincula o *sumo bem* com a lei moral, tanto, que na passagem da KpV (A214, p.168), sustenta que o bem supremo enquanto primeira condição do *sumo bem* é constituído pela moralidade e que a felicidade constitui apenas o segundo elemento do mesmo, de modo tal que esta seja a consequência moralmente condicionada, embora necessária do primeiro elemento. Somente nesta subordinação é que o *sumo bem* é o objeto total da razão prática pura.

É a situação de que não é impensável que a liberdade, enquanto causalidade alocada no mundo inteligível, possa produzir efeitos no mundo sensível, no caso a felicidade. Assim parece mais esclarecedora a proposição de que o segundo caso é somente relativamente falso quando pensados os dois mundos, pois, não é totalmente impensável que a moralidade possa gerar como efeito felicidade no mundo sensível.

---

<sup>26</sup> Terceira Antinomia contida na KrV (A444 B472): Tese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.”

O mundo inteligível, portanto, é necessário para a resolução da antinomia. A felicidade como efeito no mundo sensível, da liberdade como causalidade no mundo inteligível.

A felicidade, como segundo elemento do *sumo bem*, pode, quando pensada como descrita acima, como consequência moralmente condicionada da liberdade como causalidade no mundo inteligível, ser considerada como a verdadeira felicidade de um ser racional que se pensa como membro de um mundo inteligível e, conseqüentemente, digno de felicidade. Verifica-se então, que a “verdadeira” felicidade não é aquela que consiste na satisfação das necessidades, inclinações e impulsos naturais, mas um conceito do mundo moral.

A dignidade de ser feliz oriunda do cumprimento do dever em exata relação com a felicidade como efeito no mundo sensível da causalidade da liberdade – a verdadeira felicidade -, parece constituir então o *sumo bem*, o bem consumado. A necessidade de pensar a existência tanto no mundo sensível como no mundo inteligível dá suporte à possibilidade de alcance do *sumo bem*, objeto total da razão prática.

Ao distinguir os mundos, Kant resolve a antinomia da razão prática pura bem como alicerça a possibilidade do *sumo bem*. Assim, a teoria dos dois mundos kantiana, é uma das grandes marcas deixadas pelo filósofo.

Ultrapassadas as considerações acerca da problemática que envolve o tema “felicidade” na KpV, passemos então para a análise da doutrina do fato da razão e da fundamentação da lei moral.

#### **4. Do abandono do argumento da dedução da lei moral**

No final da III secção da GMS, como amplamente já explicado, Kant reconhece que pelo argumento da dedução, do qual se ocupou na III secção da GMS, não é capaz de demonstrar a realidade da liberdade, daí a celebre passagem aonde afirma que “a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade* (GMS BA120, p.118)”.

Parece que Kant não se conformou com tal afirmação, vindo então a novidade constante na KpV, o fato da razão.

Kant abandona o projeto da dedução, sem, no entanto, deixar muito claro os motivos que o levaram a abandonar dito argumento. Poucas são as passagens da KpV em que Kant se dedica a explicar o que o levou a abandonar o argumento da dedução apresentado na III secção da GMS, sendo uma das principais a seguinte:

Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade objectiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico. Com efeito, estes referiam-se a objectos de uma experiência possível, a saber, a fenómenos, e podia provar-se que esses fenómenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis, podem ser conhecidos como objectos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis. Mas, com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajecto. Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objectos, que podem ser fornecidos à razão de uma outra maneira qualquer, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objectos e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade.

[...]

A lei moral também nos é dada, de certo modo, como um facto (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exactamente observada. Por conseguinte, a realidade objectiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por consequência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodictica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma (KpV 81-82, p.71-72).

Verifica-se então que Kant nesta passagem afirma a impossibilidade da dedução provar a realidade da lei moral, por conseguinte, da liberdade. Contudo, parece que Kant não sustenta com muito afinco o porquê desta impossibilidade, e limita-se, ao final, em sustentar que a lei moral é dada quase como que um facto da razão pura, numa espécie de apelo a um dogma.

Como afirma Guido Antônio de Almeida<sup>27</sup>, ao sustentar que “*por um lado*, a exclusão da dedução parece não só uma renúncia ao projeto crítico e uma recaída no dogmatismo, mas também insuficientemente argumentada”, e continua, argumentando que “*Por outro lado*, o recurso a uma “facto da razão” parece, no mínimo, um apelo a uma entidade misteriosa”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 01, 1999, p.61.

<sup>28</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.61.

Adiante, Guido Antônio de Almeida sintetiza em três pontos, os argumentos de Kant referentes a dedução e a impossibilidade dela no caso da lei moral. Vejamos:

Sob que condições é possível ou, conforme o caso, impossível uma dedução? A explicação que encontramos na CRPr resume-se na formulação de três pontos. O *primeiro* explica o que é uma “dedução”, definindo-a como a prova da validade objetiva de um princípio sintético *a priori* pela demonstração de que esse princípio é a condição de possibilidade do *conhecimento* da natureza objetiva daquilo que pode ser *dado* independentemente dele. O *segundo* explica por que é possível uma dedução dos princípios sintéticos do entendimento, alegando que é possível provar que esses princípios são condições de possibilidade do conhecimento da natureza objetiva daquilo que pode ser dado “alhures” na intuição sensível. O *terceiro*, finalmente, explica por que é impossível uma dedução da lei moral com a afirmação de que não é possível provar que a lei moral seja a condição de possibilidade do conhecimento de algo que exista independente dela<sup>29</sup>.

O segundo e o terceiro ponto são mais importantes para uma tentativa de esclarecimento do porquê da impossibilidade da dedução. O segundo e terceiro ponto colocados por Guido de Almeida fazem menção a passagem de Kant na qual é sustentado que é impossível dar uma dedução da lei moral, tendo em vista que, a mesma não diz respeito a conhecimentos que podem ser dados alhures, fora da razão, mas ao conhecimento de algo cuja existência depende da própria lei moral, isto é, da vontade que opera em conformidade com a lei moral<sup>30</sup>.

O “conhecimento de algo”, diz respeito a existência de certos objetos que somente existem devido à lei moral, como diz Guido, da vontade que opera em conformidade com a lei moral. Tais objetos Kant descreve no Segundo Capítulo do livro primeiro da primeira parte da KpV, intitulado “Do conceito de um objeto da razão pura prática”, e, em resumo, são o **moralmente bom** e o **moralmente mau**.

Vejamos o que diz Kant: “Os únicos objectos (*Objekt*) de uma razão prática são, portanto, constituídos pelo *Bem* (*Gut*) e pelo *Mal* (*Böse*). Efectivamente, pelo primeiro, entende-se um objecto (*Gegenstand*) necessário da faculdade de desejar, pelo segundo, uma objecto necessário da faculdade de aversão, ambos, porém, em conformidade com um princípio da razão (KpV A101, p.86).”

Atentemos que Kant faz menção aos objetos da razão prática apenas, como sendo o bom e o mau. No caso de razão prática pura, de conceitos *a priori*, tem-se o moralmente bom

<sup>29</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.62-63.

<sup>30</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.65.

o moralmente mau, pois da razão prática apenas, podem advir não somente ação em correlação com o imperativo categórico.

Socorrendo-me de Guido de Almeida<sup>31</sup>, parece que o argumento de Kant é que, diferentemente do que se passa com os princípios do entendimento, onde os mesmos são condições do conhecimento, embora não da existência dos objetos conhecidos em conformidade com estes princípios do entendimento, tendo em vista que estes podem ser dados na intuição sensível, a lei moral é uma condição não só do conhecimento, mas também da existência dos objetos conhecidos em conformidade com ela, pois estes não podem ser dados na intuição sensível. Lembrando que o mencionado doutrinador, Guido de Almeida, não concorda inteiramente com esta colocação de Kant, e faz sua objeção em alguns pontos específicos.

O primeiro ponto contrário de Guido baseia-se fundamentalmente em que não é verdade que os objetos da razão prática, ou seja, bom e mau não possam ser dados independentemente de seus princípios na intuição sensível. Argumenta que bom e mau são predicados que utilizamos tendo em vista as nossas ações através de representação de lei, através de máximas, e que enquanto determinadas segundo máximas, as ações que avaliamos moralmente podem existir independentemente da avaliação moral e, podemos admitir que, em certo sentido, também podem ser dadas na intuição sensível, na medida em que são ou envolvem ações físicas, estas conhecidas pelo sentido externo, e a consciência de fins, através do sentido interno<sup>32</sup>.

O segundo ponto contrário apresentado por Guido, baseia-se em que é inverdade que os objetos conhecidos em conformidade com os princípios do entendimento possam existir enquanto tais independentemente do entendimento, sustenta que eles podem existir certamente enquanto manifestações sensíveis, isto é, enquanto “objetos indeterminados da intuição empírica”, mas não como objetos determinados, como coisas ou eventos físicos<sup>33</sup>. logo, a afirmação de Kant não está de todo correta para Guido.

Um outro ponto contrário, e bastante interessante das objeções de Guido, que não está arrolado nas explicações de Kant, mas que, parece que para Guido de Almeida é ponto fundamental para a explicação da impossibilidade da dedução do princípio dos juízos morais,

---

<sup>31</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.66.

<sup>32</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.66.

<sup>33</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.66.

é o decorrente de que na concepção Kantiana, os imperativos são a condição sob a qual um agente racional tem consciência de suas ações.

Que falta, então, para completar a explicação da impossibilidade da dedução da lei moral? O que falta, nós o encontraremos se atentarmos de novo para aquilo que víamos também faltar à explicação da possibilidade da dedução dos princípios do entendimento. Com efeito, vimos que a explicação “oficial” é incompleta e que a dedução dos conceitos puros e princípios sintéticos *a priori* do entendimento não se baseia apenas na prova de que sua validade objetiva é uma condição do conhecimento da natureza objetiva do que é dado na intuição sensível, mas depende também da prova de que esta, a experiência, ou o conhecimento da natureza objetiva, tem uma relação necessária com a consciência de si, a qual está ela própria, por sua vez, numa relação necessária com a consciência empírica do dado da intuição e dos juízos subjetivos (“de percepção”) em que exprimimos essa consciência. O ponto crucial da dedução é, pois, aqui o discernimento de que só podemos ter uma *consciência empírica* de nossas intuições, vale dizer, *saber* que temos intuições, se temos como condição disso uma consciência de nós mesmos, a qual, por sua vez, só se actualiza como uma condição do poder de julgar, mais precisamente, do poder de fazer juízos sobre objetos da experiência.

Ora, se assim é, por hipótese, o princípio e os conceitos da razão prática pura se encontram na mesma situação que os conceitos puros e os princípios sintéticos *a priori* do entendimento (relativamente àquilo a que uns e outros se aplicam), seria possível dar (tanto a propósito do entendimento, quanto da razão prática) a mesma prova da validade objetiva de seus conceitos e princípios puros. Por conseguinte, deveria ser possível provar que a validade da lei moral é uma condição da consciência que temos daquilo a que a lei se aplica, a saber, nossas ações<sup>34</sup>.

Vale ressaltar que Kant prevê tanto os imperativos morais, como também os imperativos hipotéticos, e como diz Guido<sup>35</sup>, se quiséssemos apresentar especificadamente os imperativos morais como uma condição da consciência das nossas ações em geral, como seria necessário então para uma dedução, haveríamos de desqualificar os imperativos hipotéticos como condição suficiente da consciência e colocá-los na dependência dos imperativos morais.

Em última análise, seria o mesmo que dizer que o agente cognoscente não possui consciência de agir quando age em conformidade com imperativos hipotéticos, se também não tem consciência de agir com base em um imperativo moral.

Seguindo a linha de Guido de Almeida, que ao que parece é bastante lógica, tal afirmação não corresponde com a realidade, já que é comum ver indivíduos capazes de agir com base em um imperativo hipotético, mas incapazes de agir com base no imperativo da moralidade.

<sup>34</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.68.

<sup>35</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.69.

Transcrevemos o mencionado autor:

[...] é conceitualmente incorreto, porque entre imperativos pragmáticos e imperativos morais há uma relação hierárquica tal que os primeiros servem de base para os segundos e não vice-versa. Com efeito, dos imperativos pragmáticos podemos dizer que são máximas, ou princípios subjetivos com que avaliamos diretamente nossas ações (ou o fim particular que é visado em cada ação) relativamente à sua compatibilidade com outros fins. O imperativo moral, ao contrário, é um princípio objetivo com que avaliamos os próprios imperativos pragmáticos relativamente à sua compatibilidade com os imperativos dos demais. Os imperativos morais constituem, pois, uma condição restritiva de adoção de imperativos pragmáticos. Assim, a relação que subsiste entre eles é exatamente a inversa do que seria necessário para uma dedução, pois são os imperativos morais que pressupõem a existência de imperativos pragmáticos, e não vice-versa<sup>36</sup>.

Assim, fracassa o argumento da dedução constante na terceira seção da GMS, e, finalizando e novamente socorrendo-se de Guido de Almeida,

[...] da noção de um agente capaz de julgar teoricamente e de querer com base em imperativos práticos, *mas não imperativos morais*, é impossível derivar a liberdade no sentido transcendental que é necessário supor para dela derivar em seguida o imperativo moral. Com efeito, é lícito supor que os imperativos pragmáticos, com base nos quais deliberamos o que queremos fazer, resultam eles próprios, não de um processo de deliberação, mas da causalidade de uma causa superior à nossa vontade (natural ou não, como por exemplo, o “natural” ou o temperamento de cada um, a educação, o destino, etc.). Só é possível fazê-lo se partimos da noção de um agente capaz de julgar e de querer com base em imperativos *morais*. Mas esse ponto de partida prejudica a possibilidade daquilo que se quer provar (a saber, a validade de imperativos morais) e torna o argumento circular, logo imprestável como uma dedução<sup>37</sup>.

Esta argumentação desenvolvida pelo autor é bastante convincente, a de que os imperativos morais constituem uma condição restritiva dos imperativos hipotéticos, tornando assim, os imperativos hipotéticos como pressupostos para a existência de imperativos morais, quando da ação. No âmbito teórico, a lei moral é dada *a priori*, e os argumentos referentes à liberdade dizem respeito a âmbito transcendental da mesma, o que pressupõe a primazia dos imperativos morais ante os hipotéticos, fato este, que, como vimos, pode ser posto em dúvida quando encontramos exemplos de agente capazes de julgar teoricamente e, contudo, querer com base em imperativos práticos, mas não morais.

<sup>36</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.70.

<sup>37</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. *Op. cit.*, p.71-72.

Se os imperativos são a condição sob a qual um agente racional tem consciência de suas ações, o agente racional pode agir mediante imperativos hipotéticos, logo, também terá consciência dos mesmos e de sua ação. O argumento apresentado por Guido parece ser bastante convincente.

Contudo, como salientado anteriormente, a dedução restou abandonada por Kant, e em seu lugar apareceu o apelo a um fato da razão.

## 5. Do “Fato da razão”

Inicialmente, vale salientar o que Kant já no prefácio da KpV (A5, p.12) dissera que,

O conceito de liberdade na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodictica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edificio de um sistema da razão pura, mesma da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral.

Mas, a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual *sabemos* [*wissen*] a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir, [*einzusehen*], porque ela é a condição da lei moral que conhecemos.

Desta passagem pode-se perceber, ainda que ocultamente, a possibilidade de surgimento de uma nova figura não mostrada na GMS, pois, resta, como diz Kant, a liberdade agora efetiva e existente. Contudo, a totalidade da citação pode parecer contraditória, pois, de início, diz Kant, a ideia da liberdade se manifesta pela lei moral, e, por outro lado, que a lei moral é a condição da liberdade, sem mencionar o fato que no andamento do escrito, irá dizer que a lei moral é a condição sob a qual nos tornamos conscientes da liberdade.

O argumento soa contraditório, no entanto, o próprio Kant, em nota de rodapé, esclarece, senão vejamos:

Para que não se pense encontrar aqui *inconsequências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da

lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum se encontraria* em nós a lei mora (KpV A5, p.12).

Assim, fica claro que Kant prevê a liberdade como *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral como *ratio cognoscendi*<sup>38</sup> da liberdade, ou seja, se não fôssemos livres, não existiria nenhuma lei prática, no entanto, somente tomamos consciência desta liberdade, através da lei moral.

Sobre esta temática, citamos Valério Rodhen:

O fato de que a realidade da razão prática depende da demonstração da realidade da nossa liberdade não significa ainda que a liberdade deva ser provada *antes* da lei moral, mas somente que a liberdade é a “*ratio essendi*” das suas determinações práticas, de tal modo que, se não fôssemos livres, não poderia haver nenhuma lei prática. Isto é, a “*verdadeira subordinação dos nossos conceitos*” consiste na dependência da consciência da liberdade da consciência da lei moral, assim que, se não tivéssemos consciência de nenhuma lei moral, também não saberíamos nada sobre nossa liberdade. Assim como a ordem do conhecimento não se confunde com a ordem das coisas, é também verdade, por outro lado, que, se não existisse nenhuma liberdade, também não haveria nenhuma lei moral.

A dificuldade desta concepção reside, ao meu ver, no fato de que a liberdade é a fonte da lei, sem que tenhamos necessariamente consciência disso. Na realidade, a liberdade, de que aqui se trata, consiste antes de tudo no conceito negativo de nossa *independência* do mundo sensível, na medida em que somos conscientes da nossa *dependência* de determinações da razão<sup>39</sup>.

O argumento pode ser construído no sentido de que os seres humanos sempre se encontram em situações concretas de ação, seja quando projetam máximas da vontade para a

---

<sup>38</sup> *Ratio cognoscendi* é uma expressão que ocorre já nos primeiros textos de Kant e é tirada diretamente dos wolffianos; ela designa aquilo que nos permite conhecer a coisa, constituindo, portanto, o fundamento de seu conhecimento. Com relação ao conceito de liberdade, a razão pura especulativa só pode mostrar que não possui nenhum dado que lhe permitisse demonstrar sua impossibilidade; nesta medida, chega ao limite daquilo que a razão teórica pode estabelecer a seu respeito, não lhe sendo possível sustentar qualquer pretensão de conhecimento acerca da liberdade. Anunciar a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade significa dar um passo no sentido da afirmação da liberdade, que não poderia ser permitida pela filosofia crítica se não fosse dado um fundamento de conhecimento inteiramente novo e não entrevisto pela razão teórica: “Pois, se não fosse antes claramente pensada a lei moral em nossa razão, nunca nos consideraríamos no direito de pressupor algo assim como a liberdade (mesmo que essa não se contradiga)” (KpV, A 5, nota). A razão prática pura apresenta, portanto, com sua lei apodíctica, um fundamento novo para o conhecimento ou a afirmação da liberdade, uma vez que sem liberdade “nem sequer se encontraria em nós a lei moral” (ibid.) (BECKENKAMP, Joãozinho. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica Kantiana. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan.-jun. 2006. p. 35).

<sup>39</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 40.

realização de determinadas ações, ou quando simplesmente agem de acordo com ditas máximas. Desta forma, como os seres se tornam conscientes da necessidade de princípios subjetivos para alcançar determinados fins, assim também se tornam conscientes, pela razão, da necessidade prática de certos princípios objetivos para um agir conforme à condição de ente racional. A consciência de tais leis práticas, como totalmente independente de condições empíricas preponderantes, conduz ao conceito negativo de liberdade. A liberdade funda a lei moral e a lei moral prova a liberdade<sup>40</sup>.

A liberdade dita como *ratio essendi*, nada mais é que a liberdade transcendental, ou seja, a lei moral tem sua *ratio essendi* na razão especulativa, sem lá, contudo, ter sido provada, mas, podendo ser plenamente pensada. Como diz Kant, “a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual *sabemos* [*wissen*] a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir, [*einzusehen*], porque ela é a condição da lei moral que conhecemos” (KpV A5, p.12). A liberdade transcendental então é a condição da lei moral, como espontaneidade. Melhor exemplo desta espontaneidade é o dado pelo próprio Kant, na observação sobre a III Antinomia, contida na KrV (A450 B478), vejamos:

Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até o infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente.

Fica claro que a liberdade que Kant menciona, como efetiva e real, como bem dito por Valério Rodhen, é a liberdade no sentido negativo, a qual se manifesta graças à lei moral; no entanto, necessário pressupor a liberdade, no sentido transcendental, ou seja, necessário pressupor que somos livres, capazes de iniciar séries, para poder pensar em uma lei prática, para então saber sobre a liberdade, em sentido negativo, independente de condições empíricas.

Importante, é que agora Kant diz ser comprovada a realidade da liberdade, comprovação que até então não havia sido possível.

O fato é que, inobstante a ressalva de Kant quando a liberdade como *ratio essendi*, já na passagem que se trata da efetiva existência da liberdade, é perceptível a mudança de foco do filósofo, e a possibilidade de modificação dos pressupostos da GMS, por algo novo.

---

<sup>40</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 41.

Este “algo novo” aparece na seguinte passagem, que possui total relação com as citações acima:

a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objecto [*Gegenstand*] supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade* (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado* é confirmado por um facto [*Faktum*] (KpV A9, p.14)

Então, o que poderia ser somente pensado no âmbito especulativo, agora é provado no âmbito prático. Há de se admitir que parece ser um grande avanço. Tal avanço, a prova da realidade da liberdade, se dá então através de um fato.

Ao mesmo tempo que Kant afirma a realidade da liberdade, cria um novo problema, no caso, o que é este tal fato que menciona, este fato da razão.

No decorrer do texto é possível perceber algumas “variações” do que Kant entende como o fato da razão, vejamos.

Inicialmente, como descrito na última citação (KpV A9, p.14), o fato da razão seria a confirmação da liberdade pela razão prática.

Mais à frente, em KpV (A56, p.51), seria o fato da razão a consciência da lei moral. A referida passagem está contida no escólio do parágrafo sete, nominado “Lei fundamental da razão pura prática” (KpV A54, p.50), onde Kant expõe a fórmula da lei contida na KpV, qual seja: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. Assim, após expor a fórmula, Kant trabalha no escólio, e sustenta que:

À consciência desta lei fundamental pode-se chamar um facto [*Faktum*] da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica (KpV A56, p.51).

Evoluindo, outra possível definição, é que o fato da razão seria a própria lei moral em si. A primeira aparição desta definição é constante na passagem da KpV (A56, p.51). Lê-se: “No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como

*dada*, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originalmente legisladora [*sic volo, sic iubeo*].

E no corolário do parágrafo sétimo da analítica da KpV, é possível ler: “A razão pura é prática por si mesma apenas e dá (ao homem) uma lei universal que chamamos de *lei moral* [*Sittengesetz*]” (KpV A56, p.52). Aqui não há menção explícita ao facto da razão, porém, a expressão “e dá (ao homem)”, pode ser interpretada, quando analisada em conjunto com o trecho anterior do texto, anteriormente citado, como o facto da razão, no seguinte sentido: a lei moral é um facto da razão, a lei é dada como um facto da razão.

Outro ponto em que o facto da razão aparece como sendo entendido como a lei moral em si, é a constante em KpV (A74, p.66), vejamos:

Pelo contrário, a lei moral, embora não forneça nenhuma *vista*, proporciona contudo um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, facto esse que anuncia um puro mundo inteligível, o *determina* até *positivamente* e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei.

Até o momento tem-se então os possíveis entendimentos do facto da razão como sendo: a confirmação da liberdade pela razão prática; a consciência da lei moral; a própria lei moral.

Além deste, um quarto entendimento do facto da razão é possível, como se vê em KpV (A72, p.65), no campo referente à dedução dos princípios da razão pura prática. Tal entendimento descreveria o facto da razão como sendo a autonomia do princípio moral, no sentido de que a razão pura pode determinar por si a vontade independente do empírico, vejamos:

Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todos o elemento empírico – e mostra isso mediante um facto [*Faktum*] em que a razão pura se evidencia efectivamente em nós como prática, determinado por este meio a vontade à acção.

Em suma, quatro definições relevantes são possíveis, a saber: 1) a confirmação da liberdade pela razão prática; 2) a consciência da lei moral; 3) a própria lei moral e; 4) facto da razão como sendo a autonomia do princípio moral, no sentido de que a razão pura pode determinar por si a vontade independente do empírico.

Isso levanta a questão de que dessas quatro relevantes definições, qual poderia ser julgada como a que de fato Kant entende por correta? Entendemos aqui que a consciência da lei moral é o denominado fato da razão.

E seguiremos esse entendimento basicamente sustentados pela passagem específica da KpV e pelo exemplo que Kant oferece. Vejamos tal exemplo:

Suponde que alguém alega como pretexto ser-lhe totalmente irresistível a sua tendência voluptuosa, quando o objecto amado e a ocasião se lhe apresentam: pergunta-se se, estando uma forca erguida diante da casa onde esta ocasião se lhe oferece, para nela imediatamente o pendurar logo após a satisfação da volúpia, ele não dominaria então a sua inclinação. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Mas perguntai-lhes se, no caso de o seu príncipe, sob a ameaça da mesma morte imediata, o intimar a prestar um falso testemunho contra um homem honesto, a quem gostaria de arruinar sob pretextos especiosos, ele também consideraria então, por grande que seja o seu amor à vida, como possível a sua superação. Talvez não ouse assegurar se o faria ou não; mas admitirá sem hesitação que isso lhe é possível. Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida (KpV A54, p.49-50).

O exemplo é claro, apesar do medo que este homem tem de ser executado, o mesmo sabe que o seu dever não é dar um falso testemunho contra um homem honrado, ou seja, ele tem uma consciência do que deve ser feito.

Parece que tal posicionamento ocorre, vez que como descrito anteriormente, o imperativo categórico obriga o ser racional, pois o mesmo não é absolutamente bom e constantemente age através das condições subjetivas.

No caso de um ser puramente racional, que não é afetado por qualquer condição empírica, não há a necessidade do imperativo e de sua necessitação, vez que a lei moral se apresenta a ele de modo analítico. No entanto, dado que o ser humano racional não é puramente racional, mas também sensível, o imperativo categórico não é uma proposição analítica, e sim sintética.

No entanto, ainda que seres não totalmente racionais, os seres são capazes de agir mediante representação de regras. É o que diz Kant

O facto anteriormente mencionado é inegável. Basta analisar o juízo que os homens proferem acerca da conformidade das suas acções à lei: descobri-se-á sempre, seja o que for que a inclinação possa opor, que a sua razão todavia,

incorrutível e compelida por si mesma, confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa acção com a vontade pura, isto é, consigo mesma, ao considerar-se como prática *a priori*. Ora, este princípio da moralidade, justamente por causa da universalidade da legislação que faz dele o fundamento formal supremo da determinação da vontade, sem ter em conta todas as diferenças subjectivas do mesmo, é proclamado pela razão como uma lei para todos os seres racionais na medida em que ele, em geral, têm uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, enquanto são capazes de acções segundo princípios, portanto também segundo princípios práticos *a priori* (pois só estes têm aquela necessidade [*Notwendigkeit*] que a razão exige para um princípio) (KpV A56-57, p.52)

Assim, diz Kant, que aqueles que são capazes de agir mediante a razão conseguem perceber que todos os seres que podem agir mediante a razão serão capazes de agir por este princípio, princípio este da moralidade, como uma lei universal válida para todos os entes racionais, em virtude de possuir uma vontade, ou seja, de determinar sua causalidade pela representação de regras.

Ou seja, os agentes tem consciência, mediante um fato da razão de que a razão pode vigorar nos homens. Em outras palavras, de que a razão pura pode ser prática. Desta forma, parte-se para a questão de como a lei moral é capaz de determinar e ser um fundamento subjetivo de determinação da vontade.

### III. A PROBLEMÁTICA DA MOTIVAÇÃO MORAL. SENTIMENTO DE RESPEITO

#### 1. Móbil e Motivo. Diferenças e aproximações na GMS

No que tange a problemática referente à motivação moral, é imprescindível que se trate de uma questão pontual: as diferenças e aproximações entre os termos móbil (*Triebfeder*) e motivo (*Bewegungsgrund*). O primeiro, literalmente significa “mola propulsora”, o segundo, em tradução, significa “razão movente”.

Na evolução da doutrina moral, Kant estabelece uma diferença entre os significados dos termos, embora não poucas vezes trate a figura do móbil, empregando o termo que designa o motivo, o que gera problemas para os intérpretes do filósofo do dever.

Na GMS, Kant parece deixar clara a distinção entre os dois termos, quando sustenta que,

O princípio subjectivo do desejar é o *móbil* [*Triebfeder*], o princípio objectivo do querer é o *motivo* [*Bewegungsgrund*]; daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móveis, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais* quando fazem abstracção de todos os fins subjectivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjectivos e portanto em certos móveis (GMS BA63-64, p.71).

Este trecho, ainda que posterior a várias passagens da GMS onde se percebe esta distinção é o trecho onde Kant explicitou a distinção.

Da citação acima, desprende-se que para Kant, um móbil nada mais é do que um princípio subjetivo de desejar, por exemplo, quando penso em uma realização nos termos da felicidade, o caráter subjetivo de agir pensando em tal felicidade é um móbil. Já por motivo, se entende, o princípio objetivo do querer sem qualquer influência de móveis, ou seja, o motivo depende de universalidade, depende então da observância do imperativo categórico. Essa distinção radical é problemática, como se verá adiante.

Na maior parte da GMS, Kant segue essa distinção, como, por exemplo, nos seguintes trechos:

A segunda proposição é: Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas acções e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem dar às acções nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás (GMS BA13, p.30).

Neste trecho, referente à segunda proposição, especificamente a do que são acções por dever, percebe-se que Kant, como dito acima, já tinha esta ideia de distinção entre móbil como princípio subjetivo do desejar e motivo como princípio objetivo do querer. E não faltam outras passagens para caracterizar a distinção, como, por exemplo, em GMS (BA21, p.38): “No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis.”

No entanto, nem tudo indica concordância, há trechos da GMS nos quais móbil é empregado no sentido de motivo. Em especial há dois trechos onde se pode visualizar claramente esta equiparação. Tais trechos são constantemente citados nos comentadores das obras de Kant, dentre eles, Lewis White Beck. Abaixo as passagens:

Também mostramos mais acima como não é nem o medo nem a inclinação, mas tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à acção um valor moral. A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objecto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação (GMS BA86-87, p.90).

Tem-se então que segundo esta passagem, o respeito constituiu o móbil que pode dar à acção um valor moral. Se analisada esta passagem, com a passagem que versa que os móveis geram acções e princípios práticos materiais, percebe-se certo conflito entre elas, pois, de móveis não deveriam surgir acções morais.

Outra passagem é a constante em GMS (BA126, p.122):

Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objectos, do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e, em

conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta ideia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil ou aquilo por que a razão toma originariamente interesse; mas tornar isto concebível é exactamente o problema que nós não podemos resolver.

Quando Kant fala no trecho acima de tomar a ideia do mundo inteligível como móbil, parece que o conceito de móbil restou empregado no sentido antes definido como sendo o de motivo, vez que, não faria o menor sentido distinguir móbil e motivo quando pensando em um ser puramente racional habitante do mundo inteligível, pois, para o mesmo não haveria outra possibilidade de ação, a não ser a forma moral.

Um ser racional perfeito habitante do mundo inteligível não necessita de móveis no sentido subjetivo. Sempre agiria moralmente.

Portanto, à luz desses dois trechos percebe-se uma confusão em relação ao uso dos conceitos de móbil e motivo. No entanto, o primeiro trecho é de suma importância para a resolução do problema do interesse pela lei moral e da questão de por que devemos seguir a moralidade em detrimento das inclinações.

Não obstante isso, fica claro que na GMS Kant separa sistematicamente os conceitos. A confusão do uso dos conceitos não ocorre com frequência e parece que não compromete a distinção em análise final.

Da KpV não se pode dizer o mesmo, lá Kant claramente amplia o significado do termo “móbil”, vejamos:

## **2. Móbil e Motivo. KpV e a ampliação do significado do termo “móbil”**

Na KpV Kant dedica um capítulo inteiro para tratar do tema da motivação moral. O capítulo é intitulado em alemão de “Von der Tribfedern der reinen pratiktischen Vernunft”.

O termo que aparece no título é “*Tribfedern*”. Poder-se-ia pensar então a tradução do título do capítulo como “Dos móveis da razão pura prática”. No entanto, as duas traduções mais comuns em português traduzem o título de modo diferente. Artur Morão, na tradução da KpV da Edições 70 traduz o título para o seguinte: “Dos motivos da razão pura prática”. E

Valério Rohden, na tradução da editora Martins Fontes, traduz o título para: “Dos motivos da razão prática pura”.

Percebe-se então, que ambos traduzem o termo “*Triebfeder*” contido no título para a expressão “motivo” e não “móbil”<sup>41</sup>.

Valério Rohden<sup>42</sup> explica em uma longa nota de rodapé, o porquê da utilização do termo “motivo” quando da tradução do termo “*Triebfeder*”, senão vejamos:

Na controvérsia sobre a tradução do termo *Triebfeder*, uma coisa é certa: que aqui, onde de acordo com o título do capítulo se trata dos *Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*, o termo *Triebfeder* é tomado no sentido de motivo. A fonte da controvérsia sobre a tradução desse termo reside em que Kant, inicialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, distinguiu entre *Triebfeder* (literalmente “mola propulsora”) como um “fundamento subjetivo de apetência” e *Bewegungsgrund* (literalmente “razão movente”), como um “fundamento objetivo do querer”, merecendo então apenas este o nome de “motivo” (cf. *Grundlegung* BA 63, e também BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 91). A origem desta distinção remonta, contudo, a Baumgarten, para quem os *Triebfedern des Gemüts (elateres animi)* dividem-se em *sinnliche Triebfedern (stimuli)* e *Bewegungs-Gründe (motiva)*, determinando este último a faculdade de apetição superior. Na *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, cujas notas datam de 1793/94, essa distinção é mantida. Segundo o texto e com base na dupla natureza humana, *Triebfeder* tomado como *causa impulsiva* divide-se em *stimulum* também chamado *Triebfeder der Natur*, e, *motiva = arbitrium liberum*: “Um *motivum* é sempre uma causa impulsiva moral” (Ak. V. XXVII, p. 493). Ele tem a ver diretamente com a razão e funda-se na capacidade de o homem determinar-se a si mesmo pela razão. Mas que Kant não usou o termo *Triebfeder* univocamente, nem mesmo na *Grundlegung*, mostra-o uma outra passagem dele, onde esse termo é usado em sentido moral (cf. *Grundlegung* BA 126). *Triebfeder* passa, pois, a identificar-se com *Bewegungsgrund*, tomando ambos o sentido de um fundamento determinante subjetivo da ação. *Triebfedern* significa então tanto motivos morais quanto “outros motivos como os do proveito”, portanto *Triebfedern der Vernunft* (motivos da razão) e *Triebfedern der Sinnlichkeit* (motivos da sensibilidade). Para completar este quadro, a *Crítica da razão prática* estende o sentido de *Bewegungsgrund* também a motivos não morais (cf. *KpV* A 231, A 271, bem como as *Reflexões* 6651, 6718, Ak v. XIX, PP. 124 e 140) sobre *motiva moralia* e *motiva der Klugheit* (prudência) e enfim *Über den Gemeinspruch... [Theorie und Praxis]* A 218 s. Em resumo, se de acordo com L. W. Beck, Kant na *Crítica da razão prática* “is using *Triebfeder* in the sense in which the *Foundations* defined *Bewegungsgrund*”, não há razão para, pelo menos em relação à *KpV*, traduzir ambos esses termos diversamente um do outro com a diferença apenas de que, na presente tradução, sempre o último ocorrer, o termo “motivo” virá acrescido da menção do termo *Bewegungsgrund*.

<sup>41</sup> Guido Antônio de Almeida traduz o termo *Triebfeder*, por “mola propulsora”, “força propulsora”, conforme se verifica em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, p. 454.

<sup>42</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 114.

Valério se utiliza da passagem da GMS de número BA 126, p.122 para fundamentar o alargamento do sentido do termo ainda na GMS, quando diz que mesmo na referida obra “*Triebfeder* passa, pois, a identificar-se com *Bewegungsgrund*, tomando ambos o sentido de um fundamento determinante subjetivo da ação”<sup>43</sup>. Para Valério, “*Triebfedern* significa então tanto motivos morais quanto “outros motivos como os do proveito”, portanto *Triebfedern der Vernunft* (motivos da razão) e *Triebfedern der Sinnlichkeit* (motivos da sensibilidade)”. Logo, para Valério, na KpV, o significado é alargado e a diferença de tradução opera-se quando do acréscimo do termo *Bewegungsgrund*. Na grande parte da tradução, Valério irá estabelecer como “motivo” a tradução do termo *Triebfeder*. Como Valério cita Beck como uma fonte de referência para os problemas de tradução, vejamos o que diz Beck:

O uso de *Neigung* para se referir a disposição direcionada não é sempre observada. Geralmente significa qualquer inclinação e é aproximadamente equivalente a *Triebfeder* exceto quando *Triebfeder* refere-se aos incentivos morais ou motivo. Abbott traduz *Triebfeder* como “motivo” ou “mola”. “Mola” segue um uso voltando ao início do século XVII, mas não comum atualmente. Há uma boa justificação etimológica para isso, já que *Feder*, por exemplo, refere-se a a mola principal de um relógio. “Motive” é uma escolha menos afortunada, porque Kant distinguiu cuidadosamente entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund* (= “motivo”) na *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, 427 (45). No entanto, a culpa é de Kant, não de Abbott, vez que, no presente capítulo da Crítica ele utiliza *Triebfeder* no sentido em que a *Fundamentação* define *Bewegungsgrund*. Picavet traduz isto como *móbile*, Capra como *movente*, Born (seguindo um parêntese kantiano) como *elater*. Tenho seguido a tradução sugerida por Greene e Hudson em sua versão de *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. Mas eu fiz isso com uma insatisfação crescente, pois o significado de *Triebfeder* é óbvio para um alemão, enquanto *incentivo* deve ser explicado ao leitor do Inglês. Não parece possível encontrar um equivalente totalmente adequado no Inglês, e eu suspeito que a razão para isso é o próprio Kant não usar a palavra univocamente.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> KANT, Immanuel. *Op. Cit.* p. 114.

<sup>44</sup> No original: The usage of *Neigung* to refer to settled disposition is not always observed. It generally means any inclination and is approximately equivalent to *Triebfeder* except when *Triebfeder* refers to the moral incentives or motive. Abbott translates *Triebfeder* as “motive” or “spring.” “Spring” follows a usage going back to the early seventeenth century, but not common now. There is good etymological justification for it, since *Feder* refers, e.g., to the mainspring of a watch. “Motive” is a less fortunate choice, because Kant carefully distinguished between *Triebfeder* and *Bewegungsgrund* (= “motive”) in *the Foundations of the Metaphysics of Morals*, 427 (45). Yet the fault is Kant’s, not Abbott’s, for in this chapter of the *Critique* he is using *Triebfeder* in the sense in which the *Foundation* defined *Bewegungsgrund*. Picavet translates it as *mobile*, Capra as *movente*, Born (following a Kantian parenthesis) as *elater*. I have followed the translation suggested by Greene and Hudson in their rendition of *Religion within the Limits of Reason Alone*. But I have done so with growing dissatisfaction, for the meaning of *Triebfeder* is obvious to a German, while *incentive* must be explained to a reader of English. It does not seem possible to find an entirely suitable English equivalent, and I suspect that the reason for this is that Kant himself did not use the word univocally.

Beck então segue a tese defendida por Greene e Hudson na tradução da Religião nos limites da simples razão, para qual o termo *Triebfeder* é traduzido por “incentivo”.

No entanto, parece que a identificação de ambos os termos como proposto por Valério não parece totalmente correta, vez que quando identificados os termos, a própria lei acabaria por ser tanto o motivo quanto o móbil, o que, no nosso ponto de vista, não parece certo, tendo em vista o amplo trabalho de Kant em explicar como uma lei moral objetiva e universalmente válida vale também como “único princípio de determinação subjectivamente suficiente da acção, sé é que esta não deva cumprir só a *letra* da lei, sem conter o *espírito* da lei” (KpV A127, p.105).

Seguindo nas traduções, Artur Morão, como dito, traduz o título do capítulo “Von der Tribfedern der reinen pratiktischen Vernunft” para “Dos motivos da razão pura prática”. No entanto, constantemente no texto Morão utiliza-se do termo “móbil” quando da tradução do termo “*Triebfeder*”, o que nos parece mais correto, vejamos a seguinte passagem da tradução de Morão: “[...] nada resta assim senão determinar cuidadosamente de que modo a lei moral se tona um móbil e, quando ela o é, o que acontece com a faculdade humana de desejar enquanto efeito daquele princípio determinante sobre a mesma” (KpV A128, p.106).

Sobre esta passagem em específico, explica Solange de Moraes Dejeanne<sup>45</sup>:

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 *Tribfeder*, 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).

Percebe-se então que ao traduzir *Triebfeder* por motivo, Valério cria problemas na teoria Kantiana, como o citado acima por Dejeanne, o de confundir a faculdade de apetição humana com a própria lei. No entanto, Valério permanece fiel a sua tradução constante do título do capítulo, o que não faz Morão.

---

<sup>45</sup> DEJEANNE, Solange de Moraes. *A fundamentação da moral no limite da razão em Kant*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. 2008. p. 133.

O fato, é que, como diz Flávia Carvalho de Chagas, “o problema da prova de como o fundamento de determinação objetivo da vontade pode também ser um fundamento subjetivo não se resolve apenas com uma identificação terminológica e conceitual”. Vejamos o que diz Flávia Carvalho de Chagas na íntegra:

Todavia, o problema da prova de como o fundamento de determinação objetivo da vontade pode também ser um fundamento subjetivo não se resolve apenas com uma identificação terminológica e conceitual, ou seja: Kant não afirma na KpV que o motivo é também o móbil porque, no caso em questão, há um único móbil moral, a saber, o sentimento de respeito pela lei moral. O problema, então, só se resolve se for mostrado como o motivo –ou fundamento objetivo de determinação da vontade- pode determinar e obrigar a vontade de um ser que não age sempre moralmente. Numa palavra, para a concepção moral Kantiana parece ser fundamental a distinção entre **reconhecer a validade** do princípio moral e **sentir-se obrigado** a agir de acordo com o mesmo<sup>46</sup>.

E continua mencionada autora:

Sendo assim, o problema só pode ser resolvido se for mostrado que e como o **motivo** torna-se **móbil**. Este é o problema que, justamente, Valério Rohden não parece ter claro e, por isso, não é possível identificar ambos os termos. Pois na identificação dos termos, a figura do sentimento de respeito simplesmente não tem lugar, isto é, a própria lei seria, simultaneamente, móbil e motivo<sup>47</sup>.

Desta forma, o importante a se observar é como o motivo, tido como fundamento objetivo da determinação da vontade, se torna o móbil, passando assim, a obrigar uma vontade que não é determinada sempre pela lei moral, ou seja, o problema é o de esclarecer de que modo a lei moral determina imediatamente a vontade que não é divina. A questão de como o motivo se torna o móbil não pode passar despercebida. Assim, a equiparação dos termos não nos parece à medida mais correta.

Necessário ter em mente os seguintes pontos: 1) a manutenção da diferenciação dos termos *Triebfeder* (móbil) e *Bewegungsgrund* (motivo); 2) o alargamento do significado de *Triebfeder* (móbil) na KpV e; 3) o problema de como o motivo se torna móbil.

---

<sup>46</sup> CHAGAS, Flávia Carvalho. *O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. 2009. p. 122.

<sup>47</sup> CHAGAS, Flávia Carvalho. *Op. cit.* p. 123.

O último ponto é a porta de entrada do capítulo referente à motivação moral na KpV. O problema possui uma dimensão tão importante que levou Kant a escrever um capítulo inteiro sobre ele. A questão transcende a fundamentação do princípio moral e alcança a própria efetivação dos princípios fundamentados.

Diz Kant:

**O essencial de todo o valor moral das acções depende de que a lei moral determina imediatamente a vontade.** Se a determinação da vontade acontece de acordo com a lei moral, mas unicamente mediante um sentimento, seja de que espécie ele for, que deve ser pressuposto para que aquela se torne um princípio determinante suficiente da vontade, por conseguinte, não *por mor da lei*: então, a acção conterà certamente *legalidade*, mas não *moralidade*. Se por *motivo (elater animi)* se entender o princípio de determinação subjectivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme à lei objectiva, já em virtude da sua natureza, então, serguir-se-á daí, primeiro: que não é possível atribuir móbil algum à vontade divina, mas o móbil da vontade humana (e de todo o ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, **o princípio objectivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjectivamente suficiente da acção, se é que esta não deve cumprir só a letra da lei, sem conter o espírito da mesma.**

Por conseguinte, visto que, em ordem à lei moral e para lhe fornecer influência sobre a vontade nenhum outro móbil se deve procurar, que pudesse dispensar o da lei moral, porque tudo isso produziria pura hipocrisia sem consistência, e é mesmo *arriscado* deixar cooperar, *ao lado* da lei moral, ainda outros motivos (como o do interesse): **nada resta assim senão determinar cuidadosamente de que modo a lei moral se torna um móbil e, quando ela o é, o que acontece à faculdade humana de desejar enquanto efeito daquele princípio determinante sobre a mesma.** Pois o modo como uma lei pode por ser e imediatamente ser princípio determinante da vontade (o que, no entanto, é o essencial de toda a moralidade) constitui um problema insolúvel para a razão humana e confunde-se com o problema de como é possível a vontade livre. **Assim, não teremos de indicar a priori a causa a partir da qual a lei moral produz em si um móbil, mas o que ele, enquanto móbil, opera (para dizer melhor, deve operar) na alma.** (KpV A126-127-128, p.105-106) Grifos nosso.

A citação acima abre um campo importante, em especial o que tange ao *espírito* da lei, o qual deve invariavelmente estar contido nas acções morais e não apenas a *letra* da lei. Kant sabe da importância do subjectivo na tomada das acções. Sabe da importância da subjectividade para o cumprimento da lei moral.

Tal importância já veio reconhecida antes da KpV, nos escritos da GMS, onde diz Kant que: “Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas com objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias [...]”

(GMS BA37, p.50). Ou seja, tem que se reconhecer subjetivamente a ação que reconheço objetivamente. De que adianta a lei objetiva, se não a reconheço subjetivamente?

Extrai-se também da citação acima, o importante trecho que deixa claro que a lei moral surte efeito na faculdade humana de desejar. A lei moral opera algo na alma. Nada mais claro, pois se devemos reconhecer subjetivamente a lei objetiva, necessário que a mesma seja capaz de influenciar o nosso subjetivo.

O ponto que interessa aferir é responder a clássica questão: Por que devo me interessar em cumprir a lei moral objetiva em detrimento das minhas inclinações.

Responder esta pergunta é a chave capaz de assegurar a efetividade da fundamentação dos princípios morais Kantianos. A resposta passa pelos efeitos que a lei moral gera na faculdade humana de desejar, em especial o efeito positivo. Um sentimento produzido pela razão.

### **3. Efeitos da lei moral sobre a faculdade de desejar**

Como citado, a lei moral gera efeitos na faculdade de desejar humana. Um efeito negativo e outro efeito positivo.

#### **3.1. Efeito negativo. Humilhação**

O efeito negativo decorre da humilhação dos seres quando da exclusão total da influência do amor de si para o ajuizamento de ações morais. A lei moral humilha o homem quando ele compara a lei moral à tendência sensível de sua natureza.

Ou seja, quando o agente segue o exigido pela moralidade, toda a influência de máximas subjetivas com vista ao amor de si devem ser excluídas, o que gera um efeito negativo, um sentimento de humilhação, de demonstração de que a lei moral é superior à qualquer inclinação.

Diz Kant:

Ora, a lei moral que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objectiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjectivas do amor de si. Ora, o que no nosso próprio juízo causa dano à nossa presunção, humilha-a. Por conseguinte, a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza (KpV A131-132, p.108-109).

O agente quer seguir a presunção, mas a lei moral o humilha, gera um efeito negativo, um efeito desagradável no âmago do agente, nas palavras de Kant, “O efeito negativo sobre o sentimento (do desagradável) é, como toda a influência sobre o mesmo e como o sentimento em geral, *patológico*” (KpV A133, p.109).

Desta forma, ao humilhar o agente, ao excluir o princípio, em especial o do amor de si e todas as inclinações que o compõem, a lei moral gera um efeito negativo sobre a faculdade da sensibilidade, vez que exclui a influência das inclinações sobre a vontade, produzindo assim um sentimento de dor, ao passo que limita o agente na escolha para a disposição moral, e o humilha caso ele se incline dos que lhe poderiam gerar prazeres imediatos.

Valério Rodhen explica:

Pela ruptura com as inclinações, a lei provoca um sentimento negativo de desprazer, porque a razão prática causa dano ao amor-próprio, na medida em que o limita à condição da concordância com a lei (caso em que o amor-próprio passa a ser chamado amor-próprio racional); ou a razão prática simplesmente humilha quando ele se eleva a princípios práticos em confronto com a determinação universal da lei<sup>48</sup>.

Contudo, a lei moral e a consciência dela, produzem, além deste efeito negativo, um efeito positivo, ao passo que diz Kant que

[...] no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, a remoção de um obstáculo é equiparada a uma promoção positiva da causalidade. Eis porque este sentimento se pode também chamar agora um sentimento do respeito pela lei moral e, pelas duas razões em conjunto, um *sentimento moral* (KpV A133, p.109).

---

<sup>48</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 80-81.

Esta remoção de resistência implica em elevada estima por Kant, o qual sustenta que que “toda a redução dos impedimentos de uma actividade é um fomento desta mesma actividade” (KpV A140, p.114).

Assim, passamos a análise deste efeito positivo denominado de sentimento de respeito.

### 3.2. Efeito positivo

O efeito positivo o qual Kant se refere, é o sentimento de respeito.

Não é somente na KpV que Kant menciona a figura do *respeito*. Certo é que na KpV houve maior desenvolvimento do tema, no entanto, na GMS Kant abre as portas para tal figura, e, muito embora não desenvolva muito o tema, as explicações lá contidas são fundamentais para o entendimento da figura do *respeito* e o papel dele na sistemática moral Kantiana. Assim, passamos a análise do respeito na GMS antes de adentrar na KpV.

### 3.3. A figura do respeito na GMS

Kant na GMS, em especial na terceira das proposições que sustentariam as ações por dever, diz que o “*Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei.*” (GMS BA14, p.31). E prossegue dizendo que tendo em vista que uma ação realizada por dever deve extirpar todas as influencias das inclinações, “nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objectivamente e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática [...]” (GMS BA15, p.32).

Percebe-se, então, que Kant já tinha estruturado a figura do respeito, colocando-o no campo da subjetividade.

No que tange ao respeito não se pode deixar de mencionar, na integra, a famosa nota de rodapé na qual Kant explica a figura do respeito na GMS. Vejamos:

Poderiam objectar-me que eu, por trás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário,

um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro género que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objecto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, *é ela*. uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo dum lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado *interesse moral* consiste simplesmente no *respeito* pela lei. (GMS BA16, p.33).

Pode-se extrair da citação acima alguns pontos chaves: 1) Que o respeito não é um sentimento recebido por influência externa, e sim por um conceito da razão; 2) Que há uma consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade, ou seja, a humilhação que a lei opera; 3) O objeto do respeito é a lei, aquela que nós nos impomos, ou seja, a lei moral, e; 4) O interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei.

Esses quatro pontos resumem a figura do respeito. O ponto um refere-se a que o sentimento de respeito não é patologicamente produzido, mas sim produzido pela razão. O ponto dois remete ao fato do sentimento negativo que a lei moral causa no agente, ao dano que a mesma causa no amor de si. O ponto três refere-se ao fato de que o objeto do respeito é a lei, e não pessoas. Respeita-se a lei moral, e, por óbvio, ao respeitar a lei o agente acabará agindo de modo moral com relação à pessoa que gerou o exemplo para formular a máxima que pode ser universalizada. Por fim, o ponto quatro diz que o respeito pela lei constitui o interesse moral. Agindo com vistas às inclinações assumimos um interesse empírico. Quando se segue a lei moral, respeitando-a, tem-se então um interesse moral, ou puro.

Tem-se então que a nota de rodapé escrita por Kant é por demais importante e esclarecedora, contendo importantes pontos acerca da figura do respeito. Porém, Kant não se

aprofunda na análise de dita figura. Parece que, para Kant, a explicação contida na nota de rodapé é suficiente para o entendimento da figura do respeito na GMS.

Pode-se objetar também, que a GMS não se ocupa muito a efetivar a lei moral, em outras palavras, a responder a pergunta de que por que os homens devem seguir a lei moral em prejuízo de suas inclinações, e sim, a fundamentar os preceitos da moralidade. Parece, então, que tendo em vista disso, Kant não adentra em um estudo mais aprofundado da figura do respeito.

No entanto, na KpV, como anteriormente mencionado, Kant trabalha a figura do respeito de uma forma mais aprofundada e esclarecedora, determinando o seu papel no sistema moral.

Passemos, então, à análise da figura do respeito na KpV, a qual mantém as disposições contidas na GMS, porém com mais aprofundamento.

### 3.4. A figura do respeito na KpV. O Sentimento moral

O sentimento de respeito aparece na KpV como um efeito positivo da lei moral sobre a sensibilidade. Em uma das primeiras passagens em que a figura do respeito é mencionada, Kant deixa claro essa positividade do efeito, quando sustenta que ao aniquilar a presunção e se basear apenas na moralidade, a lei moral gera um efeito na sensibilidade do agente, que pode ser considerado positivo. Vejamos o texto:

Mas dado que esta lei é em si algo positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, ela é por isso, ao *enfraquecer* a presunção por oposição à contrapartida subjectiva, a saber, as inclinações em nós existentes, simultaneamente um objecto de *respeito* [*Achtung*] e, ao *aniquilá-la* mesmo, isto é, ao humilhá-la, um objecto do maior *respeito*, por conseguinte, também o princípio de um sentimento positivo, que não é de origem empírica e é conhecido *a priori*. (KpV A130, p.107).

O que Kant parece dizer, é que ao derrubar as inclinações, ao ter o poder de humilhar as inclinações do agente e se fazer cumprir, a lei moral merece uma grande estima, pois, não parece ser fácil para um ser humano, que não possui uma vontade santa e que é influenciado por inclinações se submeter às disposições de uma lei racional, que muitas das vezes causa

maior dor do que prazer. Ao possuir esse “poder”, merece a lei moral um respeito, uma espécie de sentimento moral.

Inobstante, da passagem acima, um trecho merece uma análise especial: O que diz que o sentimento de respeito não é de origem empírica e sim, conhecido *a priori*.

Sobre a origem do sentimento de respeito, diz Kant: “O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente *a priori* e cuja necessidade podemos discernir” (KpV A130, p.108).

Um sentimento *sui generis*, já que é o único que se conhece *a priori*, e que, no entanto, segue ligado a sensibilidade, pois, todos os sentimentos são ligados a sensibilidade.

Assevera Kant.

[...]o sentimento sensível, que está na base de todas as nossas inclinações é, certamente, a condição daquele sentimento que chamamos respeito, mas a causa que o determina reside na razão pura prática e este sentimento pode, portanto, chamar-se, em virtude da sua origem, não efeito patológico, mas *efeito prático*; pois a representação da lei moral, ao privar o amor de si da influência e a presunção da ilusão, diminui o obstáculo da razão pura prática e produz assim, no juízo da razão, a representação da superioridade da sua lei objectiva sobre as impulsões da sensibilidade, por conseguinte, suscita relativamente a importância da primeira (a respeito de uma vontade afectada pela última), mediante a supressão do contrapeso (KpV A134, p.110).

Parece estranho haver um sentimento que não seja ligado a efeitos patológicos, pois, quando comumente se pensa em sentimentos, logo se dirige o tema para questões relacionadas a inclinações, paixões, desejos. No entanto, Kant assegura que a causa do sentimento denominado de respeito reside na razão pura prática. Com isso, Kant sustenta que a consciência da lei moral é causa de um efeito oriundo da racionalidade, e denominado de sentimento de respeito.

Diz o filósofo:

Este sentimento (sob o nome de sentimento moral) é, pois, produzido simplesmente pela razão. Não serve para julgar as acções ou mesmo para fundar a própria lei objectiva, mas serve unicamente de motivo para dela em si fazer a sua máxima. Mas que nome mais adequado se poderia dar a este sentimento singular, que não pode comparar-se a nenhum sentimento patológico? Ele é de uma espécie tão peculiar que parece estar unicamente à disposição da razão e, sem duvida, da razão pura prática (KpV A136, p.111).

Ensina Valério Rodhen: “Todavia, visto que a lei moral é uma determinação da vontade sobre a base de uma representação da razão, produz também em nós um sentimento positivo, de origem intelectual e conhecido praticamente de modo “a priori”<sup>49</sup>. O interessante desse sentimento é que inobstante ser dito por Kant um sentimento “a priori” e independente de influências empíricas, ainda assim, tendo em vista ser um sentimento, é ligado à sensibilidade.

Isso se dá devido ao fato de que os seres humanos não são seres perfeitos. Os seres humanos têm sentimentos. Deus, como ser puramente racional não se submete ao “respeitar” a lei, pois não é influenciado por nada do empírico, não possui sensibilidade, é puramente racional. É o que lemos na passagem seguinte:

A este respeito é preciso observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito; e que a um Ser supremo ou mesmo a um ser isento de toda a sensibilidade, para o qual, portanto, esta também não pode constituir obstáculo algum para a razão prática, não é possível atribuir-se o respeito pela *lei* (KpV A134-135, p.111).

A questão do sentimento de respeito ser ligado a sensibilidade se dá então devido à natureza finita e não puramente racional dos seres humanos. Não há como cobrar respeito a lei de um ser puramente racional, pois, para ele, a lei moral se dá de forma analítica. Desta forma, o “a priori” do sentimento de respeito é vinculado ao fato de que a lei moral se torna um objeto de respeito, como diz Kant, enquanto “forma de causalidade intelectual, isto é, da liberdade” (KpV A130, p.108).

Como esclarece Valério Rodhen:

Com base nisso, podemos agora afirmar: o respeito é, pela consciência da lei moral, a autoconsciência da nossa liberdade, tanto negativamente enquanto consciência da nossa independência de determinações das inclinações, como positivamente enquanto consciência da nossa autonomia como razão universalmente autolegisladora<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 81.

<sup>50</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 81.

Assim, extrai-se que o sentimento de respeito é um sentimento autoproduzido pela razão humana em virtude da autonomia como razão universalmente autolegisladora. É o que explica Flávia Carvalho Chagas<sup>51</sup>:

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

Em resumo, por ser a capacidade autolegisladora algo tão excepcional, o reconhecimento desta exuberância é algo digno da mais alta estima, do mais alto respeito. Um sentimento de respeito, um sentimento moral. Como fechamento, cabe citar Kant, em esclarecedor fragmento:

A lei moral determina, em primeiro lugar, objectiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; a liberdade, porém, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste justamente em ela restringir todas as inclinações, por conseguinte, a apreciação da própria pessoa à condição da observância da sua lei pura. Esta restrição opera um efeito sobre o sentimento e suscita uma sensação de desprazer que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas visto que é apenas um efeito *negativo* que, enquanto procedente da influência de uma razão pura prática, causa dano sobretudo à actividade do sujeito na medida em que as suas inclinações são os princípios determinantes, por consequência, a ideia do seu próprio valor pessoal (o qual, sem a congruência com a lei moral, se reduz a nada), o efeito desta lei sobre o sentimento é assim unicamente humilhação, que podemos, sem dúvida, discernir *a priori*, mas não conhecer nela como motivo a força da lei pura prática, mas só a resistência a motivos da sensibilidade. Como, porém, a mesma lei é objectivamente, isto é, na representação da razão pura, um princípio imediato de determinação da vontade, por conseguinte, esta humilhação só tem lugar relativamente à pureza da lei, assim também a depreciação das pretensões da auto-estima moral, isto é, a humilhação no lado sensível, é uma exaltação da estima moral, isto é, prática da própria lei, no lado intelectual; numa palavra, o respeito pela lei é também, segundo a sua causa intelectual, um sentimento positivo que pode ser conhecido *a priori*. Pois toda a redução dos impedimentos de uma actividade é um fomento desta mesma actividade. Mas o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma actividade da razão prática a partir de princípios objectivos, que não manifesta o seu efeito por acções simplesmente porque causas subjetivas (patológicas) a impedem. Portanto, o respeito pela lei moral deve considerar-se também como efeito positivo, mas indirecto, da mesma lei

---

<sup>51</sup> CHAGAS, Flávia Carvalho. *Op. cit.* p. 123.

sobre o sentimento, enquanto ela enfraquece a influência impeditiva das inclinações pela humilhação da presunção, por conseguinte, como princípio subjectivo da actividade, isto é, como *móbil* para a observância dessa lei e como princípio de máximas de uma conduta vital a ela conforme (KpV A139-140-141, p.113-114-115).

Explicado então a figura do sentimento de respeito, que na KpV em vários momentos é denominado como sentimento moral. Resta esclarecida a origem e natureza de tal sentimento.

Passamos agora para a questão central do estudo. À questão da motivação moral, e da figura do sentimento de respeito para o alcance da efetividade da lei. O propósito é responder a questão de como os agentes podem tomar interesse por um princípio puramente racional em detrimento de suas inclinações.

#### **4. Interesse puro. Sentimento de respeito como fator dinâmico do móbil moral**

No início do terceiro capítulo da analítica da razão prática pura, intitulado “Dos motivos da razão pura prática”<sup>52</sup>, Kant sustenta que “o essencial de todo o valor moral das acções depende *de que a lei moral determina imediatamente a vontade*”, e prossegue ao sustentar que nas acções em que a determinação da vontade não estiver relacionada diretamente “por causa da lei”, não restará presente o carácter moral, apenas legal, ou seja, irá satisfazer apenas a letra da lei, não seu espírito (KpV 127, p.105).

Uma questão complicada: Saber se, de fato, a vontade do agente está relacionada diretamente por causa da lei, e, por que o agente assim deveria agir, por que o agente deveria tomar um interesse pela lei moral.

Tal resposta, passa pela análise do *móbil* da vontade, já que, como diz Kant, do conceito de um móbil, é que decorre o conceito de um interesse. Vejamos: “Do conceito de um móbil decorre o de um *interesse*, que nunca é atribuído a um ser senão enquanto tem razão e significa um *móbil* da vontade, na medida em que é *representado pela razão*” (KpV A141, p.115).

Na GMS, Kant em nota de rodapé já havia conceituado a expressão “interesse”. Diz o filósofo:

---

<sup>52</sup> Tradução de Artur Morão, como anteriormente visto.

Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na acção quando a validade universal da máxima dessa acção é principio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na acção um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência nem objectos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso (GMS BA122, p.119).

Percebe-se então, que para Kant, o interesse condicionado a um objeto ou a um sentimento particular não corresponde a um interesse puro. Tal pureza no interesse só vem a existir quando a causa determinante da vontade é condicionada ao cumprimento das disposições da moralidade. Assim, o interesse que importa para a moralidade, é o interesse puro.

No entanto, existem fatores que devem ser considerados acerca da determinação da vontade do agente, com o intuito de efetivar a lei moral e “atingir” o dito interesse puro.

Lewis White Beck<sup>53</sup> afirma que pode-se estabelecer dentro dos princípios determinantes da vontade, dois fatores: fator conativo ou dinâmico e fator cognitivo: O primeiro, consiste em um impulso, como um fator dinâmico em movimento, no sentido de que as pessoas querem, precisam, desejam, se interessam. Vejamos:

O agente em uma situação o qual demanda decisão pode discernir nele mesmo dois bastante diferentes porém intercalados fatores. O primeiro é impulso. Isto é, um fato dinâmico em movimento, alguns querem, precisam, desejam ou almejam. Presumivelmente, os animais são conscientes disto certamente os homens se sentem empurrados ou puxados desta forma por seu querer, desejos, paixões<sup>54</sup>.

E mais a frente em sua obra, com mais clareza diz:

<sup>53</sup> BECK, Lewis White. *Op. cit.* p. 32-33.

<sup>54</sup> No original: The actor in a situation demanding decision can discern in himself two very different but interrelated factors. The first is impulse. There is, as a dynamic moving factor, some want, need, desire, or wish. Presumably animals are conscious of this; certainly men feel pushed or pulled in this way by their wants, desires, passions. BECK, Lewis White. *Op. cit.* p. 32-33.

*Triebfeder* é o nome genérico para o fator dinâmico ou conativo da disposição. Pode ser mero impulso, como no caso dos animais, ou pode ser interesse na representação de algumas leis, naturais ou morais, como guia da ação. Se nosso interesse é no objeto da ação, Kant já nos mostrou que tal incentivo deve ser um desejo sensível regido pelo princípio do amor próprio. Se nos estamos interessados diretamente na ação, é por que encontramos satisfação na lei da ação, resta a pergunta: Como pode um ser sensível tomar interesse em um princípio puramente racional? Ou, como pode um princípio racional, por si só, ser um incentivo para um ser sensível<sup>55</sup>?

Lembremos que Beck traduz o termo *Triebfeder*, por incentivo. No entanto, fica mais fácil para a compreensão da questão do interesse pela moralidade, que pensemos o termo *Triebfeder* como o fator dinâmico ou conativo das disposições da vontade. Assim, na nossa tradução de *Triebfeder* para *móbil*, o móbil seria, por lógica, o fator dinâmico ou conativo. Esse fator dinâmico, no caso dos animais pode ser tido como um mero impulso, ou, nos casos dos seres humanos, pode ser um interesse em uma certa representação de lei, seja ela empírica ou moral.

O segundo fator introduz-se tendo em vista que para a realização do aspecto dinâmico, ou seja, dos interesses, depende-se da representação de uma lei para guiar a ação, independentemente do caráter moral ou não desta lei. Caso moral, interesse puro, caso não moral, interesse empírico.

O fator cognitivo guia a ação, dá à regra que visa garantir o aspecto dinâmico. Tem-se então, que segundo Beck, poder-se-ia pensar o aspecto dinâmico como interesse para o cumprimento das disposições morais.

Beck cita o exemplo da sede<sup>56</sup>. Sustenta que podemos sentir um desconforto que logo percebemos ser sede, e que, para acabar com este desconforto, distinguimos com alguma clareza modalidades de ações que permitiriam que a sede seja saciada, e outras que não saciariam a sede. Desta forma, o conjunto destas modalidades de ações ou regras poderia ser descrito como o fator cognitivo que guia a ação para acabar com a sede, e o impulso de querer acabar com a sede, de fator conativo.

---

<sup>55</sup> No original: *Triebfeder* is the generic name for the dynamic or conative factor in willing. It may be mere impulse, as in an animal, or an interest in which the representation of some law, natural or moral, guides action. If our interest is in the object of an action, Kant has already show that the incentive must be a sensuous desire under the principle of self-love. If we are interested in the action directly, it is because we find satisfaction in the law of the action, and the question is: How can a sensuous being take an interest in a pure rational principle? Or How can a rational principle itself be the incentive for a sensuous being? BECK, Lewis White. *Op. cit.* p. 216.

<sup>56</sup> BECK, Lewis White. *Op. cit.* p. 33.

No móbil da moralidade deve-se passar o mesmo. Alguma regra deve ser conhecida para que no subjetivo o agente tome o interesse para cumprir determinada regra. O fato é que a teoria de Beck, da existência de dois fatores de vontade, o conativo/dinâmico e o fator cognitivo facilita a explicação, e diria até que torna se de certo modo lógica a disposição da vontade dos agentes.

Necessário então, tentar descobrir quais aspectos do pensamento kantianos poderiam representar esse tal móbil moral, e de que maneira assim o fariam.

Em algumas passagens Kant sustentará que o sentimento de respeito é o móbil moral, enquanto que outras, como na passagem em que afirma que

[...] o móbil da vontade humana (e de todo o ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, o princípio objectivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjectivamente suficiente da acção (KpV A127, p.107),

sustentará que a própria lei e a consciência dela é o móbil moral, não necessitando de um sentimento para fundamentar o móbil nas ações morais. Seria então a própria lei a motivação moral, não necessitando de quaisquer aspecto sensível? Seria a consciência da lei o móbil moral?

No entanto, em outras passagens, o *respeito* aparece como móbil, como por exemplo, na passagem que literalmente diz que o sentimento de respeito “Não serve para julgar as acções ou mesmo para fundar a própria lei moral objectiva, mas serve unicamente de motivo<sup>57</sup> para dela em si fazer a sua máxima” (KpV A135, p.111), do mesmo modo a que diz:

*Objectivamente*, o conceito do dever exige, pois, na acção a conformidade com a lei, mas subjectivamente, na máxima desta mesma acção, o respeito pela lei enquanto modo único de determinação da vontade pela mesma. E aí se baseia a diferença entre a consciência de ter agido *em conformidade com o dever* [*pflichtmässig*] e *por dever* [*aus Pflicht*], isto é, a partir do respeito pela lei (KpV A144, p.117)

Tal citação converge com o pressuposto na GMS. Resta à pergunta se seria então o sentimento de respeito o móbil moral, não a própria lei, como na passagem anteriormente

---

<sup>57</sup> Entendo que melhor tradução seria o termo “móbil” e não “motivo”.

citada, ou ainda, a consciência da lei? Algumas hipóteses já foram ventiladas no decorrer do estudo, porém, é necessário uma análise mais aprofundada.

Valério Rodhen, no clássico *Interesse da Razão e Liberdade* expõe esta particularidade, e, citando Beck, expõe que a motivação atribuída unicamente à lei, é uma expressão mal sucedida, pois, jamais a lei mesma pode ser o incentivo, antes, o incentivo está na consciência da lei. Se a lei se autoconstituísse como motivo, sem a consciência daquele que a pratica, então ela não se tornaria prática, e não poderia ser livre sob uma tal lei.

Vejamos o que diz Valério, lembrando, que o mesmo traduz o termo *Triebfeder* por motivo.

De início, é preciso admitir-se que uma simples lei não pode justificar suficientemente o interesse. A determinação Kantiana do motivo moral é discutível, já pelo fato de ele uma vez afirmar que o motivo da moralidade consiste no respeito pela lei; outra vez, que este respeito não é simplesmente o motivo, mas a própria moralidade; e, por fim, que a própria lei é o motivo. De acordo com Beck, a última determinação é uma expressão malsucedida, pois jamais a lei mesma, e sim a consciência da lei pode ser um motivo. Se a lei se autoconstituísse como motivo, sem a consciência daquele que a pratica, então ela não se tornaria *prática*, e não poderia ser livre sob uma tal lei<sup>58</sup>.

A passagem de Beck na qual Valério se baseia é a seguinte:

Apesar do que diz Kant, a lei em si não é o incentivo. A lei não é exatamente o tipo de coisa que pode ser um incentivo. No máximo, a consciência de uma lei pode ser um incentivo. Se a própria lei fosse um determinante da conduta, sem a intervenção da consciência (o que significa, para nós, homens, também sentimento), não seria uma lei prática, e os homens não seriam agentes livres<sup>59</sup>.

Resta afastada então a possibilidade de a lei ser o móbil moral, pois como bem diz Valério, se a lei objetiva se constituísse como móbil, não poderia um agente ser livre sob tal situação. Vale salientar que para um ser perfeito, tal situação seria possível, porém, para os seres racionais, necessário averiguar disposições de interesse, pois a vontade destes agentes

<sup>58</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 78.

<sup>59</sup> No original: "In spite of what Kant says, the law itself is not the incentive. A law is just not the sort of thing that can be an incentive. At most, consciousness of a law can be an incentive. If the law itself were a determinant of conduct, without the intervention of consciousness (which means, for us men, also feeling), it would not be a practical law, and men would not be free agents." BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963. p. 221-222.

não é santa. Logo, parte-se para a questão da motivação presente no sentimento de respeito, e/ou na consciência da lei moral.

Contudo, uma análise conjunta de ambos é necessária. Socorremo-nos em Beck, e na teoria de distinção entre fatores dinâmicos e cognitivos dos princípios determinantes da vontade.

Foi dito que o efeito positivo (sentimento de respeito) é oriundo da capacidade autolegisladora dos seres racionais, uma vez que remove a resistência das inclinações, elevando o homem ao uso das suas atividades racionais em exclusivo, para a determinação da ação, e, ao fazer isso, importa um sentimento ligado à sensibilidade, mas não patologicamente produzido, mas praticamente produzido: o único sentimento produzido pela razão. Diz Kant: “Este sentimento (sob o nome de sentimento moral) é, pois, produzido simplesmente pela razão. Não serve para julgar as acções ou mesmo para fundar a própria lei moral objectiva, mas serve unicamente de motivo para dela em si fazer a sua máxima” (KpV 135, p.111).

Parece que o sentimento de respeito então leva vantagem na disputa como caracterizador do móbil moral, e da tentativa de resolução do lapso entre principio moral *a priori* e vontade humana, pois ele é seguidamente descrito por Kant como o móbil moral.

Porém, a análise não deve partir de pressupostos eliminatórios, ou seja, de que ou o sentimento de respeito, ou a consciência da lei, devem ser tidos como o móbil moral, e sim, de uma análise sistêmica. Poder-se-ia dizer, que o sentimento de respeito está como fator dinâmico, enquanto que a consciência da lei, como fator cognitivo.

A consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto que o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade. A partir desta ótica, tanto o sentimento de respeito como a consciência da lei são fundamentais para a motivação da ação moral, contudo em fatores da vontade diversos.

Que o respeito é figura presente no sistema da moralidade kantiano restou demonstrado. Nas primeiras colocações constantes no terceiro capítulo da KpV, Kant já deixa claro que nada antecede a lei moral, nisso entra todo e qualquer sentimento, inclusive o especial sentimento moral produzido pela razão. Resulta então, que o sentimento moral não pode ser a origem da moralidade, mas sim, como amplamente dito, o efeito da consciência da lei moral sobre a sensibilidade do agente, a parte dinâmica.

Kant é claro na KpV, ao dizer que “O respeito pela lei moral é, pois, o único e simultaneamente o incontestado motivo, moral, da mesma maneira que este sentimento não se

aplica a nenhum objecto [*Objekt*] a não ser unicamente por esta razão” (KpV A139, p.114), e segue afirmando que o sentimento de respeito é

Um sentimento que unicamente incide no prático e se liga à representação de uma lei apenas quanto a sua forma, não em virtude de um objecto [*Objekt*] qualquer dessa mesma lei; por conseguinte, não pode atribuir-se nem ao prazer nem à dor e, não obstante, produz um *interesse* pela observância dessa lei, que denominamos interesse moral; da mesma maneira que a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral) constitui genuinamente o *sentimento moral*.

A consciência de uma *livre* sujeição da vontade à lei ligada, no entanto, a uma coerção [*Zwang*] inevitável infligida a todas as inclinações, mas unicamente através da própria razão, é pois o respeito pela lei. A lei que exige e também inspira este respeito não é outra, como se vê, senão a lei moral (porque mais nenhuma exclui todas as inclinações da imediatidade da sua influência sobre a vontade) (KpV A142-143, p.116).

De tudo o que foi visto, pode-se chegar a seguinte posição: que o respeito não fundamenta a moral, que a lei moral é fundamento formal da ação, que a consciência da lei provoca um sentimento exclusivamente moral e influente da lei sobre o arbítrio.

Como diz Rodhen<sup>60</sup>, o respeito é, pela consciência da lei moral, a autoconsciência da nossa liberdade, tanto negativamente, enquanto consciência da nossa independência de determinações das inclinações, como positivamente, enquanto consciência da nossa autonomia como razão universalmente autolegisladora. O respeito então gera o interesse da razão, através da consciência da lei moral, como autoconsciência da nossa razão prática.

Daí pode-se analisar a citação de Kant que diz que “o respeito pela lei não é móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjectivamente considerada como móbil” (KpV 134, p.110)”.

Propõe-se que a consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade, seria o efeito que a lei, mediante a consciência dela, causa na sensibilidade.

---

<sup>60</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 81.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos referentes ao sistema prático Kantiano normalmente se concentram acerca da proposta da fundamentação da moralidade. No entanto, uma questão é complexa e central: a de que motivaria os homens, a de fato, seguir à lei moral ao afastamento de suas inclinações imediatas? Que efeito possibilitaria os homens possuir interesse pela lei moral, o dito interesse puro? A questão então transcende a fundamentação do princípio moral e se aloca na efetivação dos princípios fundamentados.

Na GMS, como percebido no andamento do estudo, não há uma resposta definitiva para a situação da motivação moral. Na KpV, Kant sustenta que nas ações em que a determinação da vontade não estiver relacionada diretamente “de acordo com a lei”, não restará presente o caráter moral, apenas legal, ou seja, ira satisfazer apenas a letra da lei, não seu espírito (KpV A127).

Inobstante, em algumas passagens Kant sustentará que o sentimento de respeito é o móbil moral, enquanto que em outras sustentará que a própria lei e a consciência dela seriam o móbil moral, não necessitando de um sentimento para fundamentar o móbil nas ações morais. Seria então a própria lei o móbil da moralidade, não necessitando de quaisquer aspecto sensível? Seria a consciência da lei o móbil moral? Seria o sentimento de respeito?

Sobre a motivação na lei, como fora descrito no estudo, Valério Rodhen, no clássico *Interesse da Razão e Liberdade*<sup>61</sup> expõem esta particularidade, e, citando Beck, expõe que a motivação alocada unicamente na lei, é uma expressão mal sucedida, pois, jamais a lei mesma pode ser o incentivo, antes, o incentivo esta na consciência da lei. Se a lei se autoconstituísse como motivo, sem a consciência daquele que a pratica, então ela não se tornaria prática, e não poderia ser livre sob uma tal lei.

Parte-se então para a questão acerca da motivação, no sentimento de respeito, e/ou na consciência da lei moral, objeto do terceiro capítulo de nosso estudo. Contudo, uma análise conjunta de ambos fora desenvolvida, pois, não nos parecia interessante tratar ambos com caráter eliminatório, ou seja, ou o sentimento de respeito ou a consciência da lei moral.

Socorremo-nos em Beck<sup>62</sup>, e na teoria de distinção entre fatores dinâmicos e cognitivos dos princípios determinantes da vontade.

Mencionado autor nos lembrou de que se podem estabelecer dentro dos princípios determinantes da vontade, dois fatores: fator conativo ou dinâmico e fator cognitivo: O

---

<sup>61</sup> ROHDEN, Valério. *Op. cit.* p. 78.

<sup>62</sup> BECK, Lewis White. *Op.Cit.* p. 32-33.

primeiro consiste em um impulso, como um fator dinâmico em movimento, no sentido de que as pessoas querem, precisam, desejam, se interessam. O segundo introduz-se tendo em vista que para a realização do aspecto dinâmico, ou seja, dos interesses, depende-se da representação de uma lei para guiar a ação, independentemente do caráter moral ou não desta lei. Caso moral, interesse puro, caso não moral, interesse empírico. O fator cognitivo guia a ação, da à regra que visa a garantir o aspecto dinâmico. Tem-se então, que segundo Beck, poder-se-ia pensar o aspecto dinâmico como interesse para o cumprimento das disposições morais. Pensar-se-ia então, o sentimento de respeito aqui alocado, como um interesse puro.

Vale lembrar que para Kant, muito embora o fato da lei moral determinar o livre-arbítrio através da independência de todos os impulsos sensíveis, o arbítrio, como capacidade de escolha, pode ser afetado pelas inclinações, contudo não determinado, a determinação deve ocorrer somente pela razão, porém resta apenas afetado pelas inclinações. Sustenta, “que a lei moral humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (KpV A132).

Desta forma, ao humilhar o agente, ao excluir o princípio, em especial o do amor de si e todas as inclinações que o compõe, a lei moral gera um efeito negativo sobre a faculdade da sensibilidade, vez que exclui a influencia das inclinações sobre a vontade.

Contudo, a lei moral e a consciência dela, produzem, além deste efeito negativo, um efeito positivo, uma remoção de resistência (inclinações). Esta remoção de resistência implica em elevada estima por Kant, que, na passagem KpV sustenta que “toda a redução de obstáculos de uma atividade é promoção dessa mesma atividade” (KpV A140).

Pode-se dizer que o efeito positivo é oriundo da capacidade autolegisladora dos seres racionais, vez que remove a resistência das inclinações, elevando o homem ao uso das suas atividades racionais em exclusivo, para a determinação da ação, e, ao fazer isso, importa um sentimento, por obvio, ligado a sensibilidade, mas não patologicamente produzido, mas praticamente produzido: o único sentimento produzido pela razão.

Parece que o sentimento de respeito então leva vantagem na disputa como caracterizador do móbil moral, e da tentativa de resolução do lapso entre principio moral *a priori* e vontade humana, vez que seguidamente descrito por Kant como o móbil moral.

Porém, a análise não deve partir de pressupostos eliminatórios, ou seja, ou o sentimento de respeito, ou a consciência da lei, como o móbil moral, e sim, de uma análise sistêmica. Poder-se-ia dizer, que o sentimento de respeito esta como fator dinâmico, enquanto que a consciência da lei, como fator cognitivo. A consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto o sentimento de respeito seria o fator

dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade, seria propriamente o interesse, neste caso, interesse moral, pois não consiste no objeto da vontade, mas na ação em si atenta ao imperativo categórico formal.

A partir desta ótica, tanto o sentimento de respeito como a consciência da lei são fundamentais para a motivação da ação moral, contudo em fatores da vontade diversos. O respeito caberia no campo da efetivação da consciência da moralidade.

Finaliza-se então, propondo a seguinte conclusão: A consciência da lei é o guia, a regra, a consciência do princípio da moralidade, enquanto o sentimento de respeito seria o fator dinâmico que efetivaria o princípio da moralidade, seria o efeito que a lei, mediante a consciência dela causa na sensibilidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE KANT

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Int. Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

### OBRAS SECUNDÁRIAS

ALLISON, Henry E. *kant's theory of freedom*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.

ALMEIDA, Guido de. Moralidade e racionalidade na teoria moral Kantiana, in *Kant no Brasil*, org. Daniel Omar Perez, São Paulo, Escuta, 2005.

\_\_\_\_\_. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 01, 1999, p.57-84.

\_\_\_\_\_. Kant e o “escândalo da filosofia”. in *Kant no Brasil*, org. Daniel Omar Perez, São Paulo, Escuta, 2005.

\_\_\_\_\_. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo ou “decisionismo” moral? *Studia Kantiana*, Santa Maria, v.01, p.53-81, 1998.

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963.

BECKENKAMP, Joãozinho. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica Kantiana. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan.-jun. 2006.

CHAGAS, Flávia Carvalho. The fact of reason and the feeling of respect, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 83-91, 2005.

\_\_\_\_\_. Sobre a (suposta) dedução da iii secção da fundamentação. *Revista Dissertatio*, Pelotas, v. 34, p.397-413, verão de 2011.

\_\_\_\_\_. Beck, Guido de Almeida e Loparic: Sobre o *fato da razão*. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 55, n. 3, p. 186-201, set./dez. 2010.

\_\_\_\_\_. *O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. 2009.

DEJEANNE, Solange de Moraes. *A fundamentação da moral no limite da razão em Kant*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. 2008.

ENGSTRON, Stephen. Kant's conception of practical wisdom. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 88/01, p. 16-43, 1997.

FAGGION, Andréa. The categorical imperative as accomplishment of the logical need of reason, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, p. 557-566, 2005.

\_\_\_\_\_. A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana. *Studia Kantiana*, Santa Maria, v. 6/7, 2008.

GEIGER, Ido. How do we derive moral law?, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 137-147, 2005.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the kingdom of ends*. Nova York: Cambridge University Press, 1996.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: Um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Marins Fontes, 2002.

LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v.02, n. 05, 2003.

MALIANDI, Ricardo. Categorical imperative and ethical inflection, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 241-248, 2005.

MARIÑA, Jaqueline. Kant's derivation of the formula of the categorical imperative: How to get it right. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 89/02, p. 167-178, 1998.

MELNICK, Arthur. Kant's Formulations of the categorical imperative. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 93/03, p. 291-308, 2002.

NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educs, 2009.

\_\_\_\_\_. A lei moral como fato da razão e a liberdade na crítica da razão prática. *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, v. 10, n. 01, p. 83-96, jul./dez. 2005.

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

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

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

WOOD, Allen W. *Kant's ethical thought*. Nova York: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. A boa vontade. *Studia Kantiana*, Santa Maria, v.09, p.07-40, 2009.