

WESLEI DA SILVA

OBSERVAÇÕES SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM KANT

Mestrado em Filosofia apresentado ao
Programa de Pós-Graduação Filosofia
(UnB). Linha de pesquisa: Ética, Filosofia
Política e Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Hahn.

BRASÍLIA, 2026

WESLEI DA SILVA

OBSERVAÇÕES SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM KANT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Hahn (UnB) - Orientador

Prof. Dr. Paulo César Nodari (PUC-SP) - Membro Externo

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima (UnB) - Membro Interno

Prof. Dr. Fábio César Scherer (UEL) - Suplente

Usaremos as siglas do padrão da Akademie Ausgabe.

GMS - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*)

KpV - Kritik der praktischen Vernunft (*Crítica da Razão Prática*)

KrV - Kritik der reinen Vernunft (*Crítica da Razão Pura*)

MS - Metaphysik der Sitten (*Metafísica dos Costumes*)

V-Mo/Kaehler(Stark) - Vorlesung zur Moralphilosophie (*Lições de Ética*).

RESUMO

O presente trabalho analisa o problema da fundamentação da moral na filosofia prática de Kant, examinando de que modo o filósofo procura estabelecer um princípio moral universal e objetivamente válido para a ação humana. Inicialmente, discute-se o esforço kantiano em defender a concepção de um agente livre da determinação empírica da natureza, com base na noção de liberdade transcendental desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*. Nesse contexto, reconstrói-se o problema da liberdade, bem como a solução crítica que torna possível a coexistência entre uma causalidade livre e as leis da natureza. Em seguida, explora-se o pressuposto de que a liberdade não pode ser concebida como desprovida de leis. A partir dessa perspectiva, analisa-se como, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant busca justificar uma lei moral objetivamente válida para seres racionais finitos, considerando a necessidade de um critério moral universal capaz de orientar a ação no âmbito prático. Nesse ponto, são examinados elementos centrais do projeto kantiano de fundamentação da moralidade, com destaque para o problema do suposto círculo na dedução do imperativo categórico e para a tese da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Por fim, o trabalho aborda a prova *a priori* denominada “fato da razão”, por meio da qual Kant procura assegurar tanto a validade objetiva da lei moral quanto a realidade da liberdade. Mostra-se, nesse sentido, como, na *Crítica da Razão Prática*, o filósofo reformula sua estratégia de fundamentação da moralidade ao partir da consciência imediata da lei moral, de modo a justificar a realidade da liberdade e a possibilidade de uma razão prática pura, cuja autoridade se manifesta, para seres racionais finitos, sob a forma do dever moral.

Palavras-chave: liberdade transcendental; lei moral; imperativo categórico; fato da razão; autonomia da vontade.

ABSTRACT

This study examines the problem of grounding morality in Kant's practical philosophy, focusing on how Kant seeks to establish a universal and objectively valid moral principle for human action. It begins by analyzing his defense of the idea of an agent whose will is not determined by empirical nature, drawing on the notion of transcendental freedom developed in the *Critique of Pure Reason*. Within this framework, the work reconstructs the problem of freedom and the critical solution that allows for the coexistence of free causality and the laws of nature. The analysis then turns to the claim that freedom cannot be understood as lawless. From this standpoint, it explores how, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant attempts to justify an objectively valid moral law for finite rational beings, emphasizing the need for a universal criterion capable of guiding action in the practical domain. Particular attention is given to key aspects of Kant's project of moral justification, including the alleged circularity in the deduction of the categorical imperative and the thesis that freedom is a property of the will of all rational beings. Finally, the study addresses the a priori proof known as the "fact of reason," through which Kant seeks to secure both the objective validity of the moral law and the reality of freedom. In this context, it shows how, in the *Critique of Practical Reason*, Kant reformulates his strategy by grounding morality in the immediate consciousness of the moral law, thereby establishing both the reality of freedom and the possibility of pure practical reason, whose authority appears to finite rational agents in the form of moral obligation.

Keywords: transcendental freedom; moral law; categorical imperative; fact of reason; autonomy of the will.

SUMÁRIO

RESUMO.....	4
ABSTRACT.....	5
INTRODUÇÃO.....	8
1. O ESFORÇO KANTIANO EM POSTULAR UM AGENTE LIVRE DA DETERMINAÇÃO EMPÍRICA DA NATUREZA A PARTIR DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL.....	10
1.1. O diagnóstico da razão.....	10
1.2. A terceira Antinomia.....	16
1.3. A Solução da terceira antinomia: a ideia de uma liberdade sem contradição com as leis da natureza.....	20
2. A BUSCA E A FIXAÇÃO DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE.....	29
2.1. Sobre o uso positivo da razão prática.....	29
2.2. A boa vontade enquanto princípio do valor moral.....	36
2.3. Da razão comum à filosofia moral crítica.....	43
2.4. A relação entre a lei moral para uma vontade perfeita e do imperativo categórico para uma vontade imperfeita.....	47
2.4. Autonomia da vontade.....	51
2.5. Seção III da Fundamentação: A Dedução do Imperativo Categórico.....	57
2.6. A relação entre liberdade e moralidade na seção III da Fundamentação.....	63
2.7. A pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais.....	70
2.9. Sobre o interesse vinculado à moralidade na filosofia prática kantiana.....	71
2.10. O problema do círculo e a sua saída.....	73
3. O FATO DA RAZÃO COMO PROVA A PRIORI DE QUE A RAZÃO PRÁTICA PODE SER PURA....	80
3.1. O cenário para o surgimento da segunda Crítica (1788).....	80
3.2. O sentimento moral na segunda Crítica.....	85
3.3. O fato da razão.....	95
3.4. Interpretação de Zeljko Loparic.....	109
3.5. Interpretação de Guido de Almeida.....	116
CONCLUSÃO GERAL.....	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127

INTRODUÇÃO

O problema da fundamentação da moralidade, para Kant, configura um dos pilares centrais do seu projeto crítico e indica uma cisão decisiva em relação às principais tradições éticas modernas, que vinculavam a moral à experiência, à natureza humana ou a fins empíricos. O filósofo diagnosticou que a moralidade exige princípios independentes da experiência e de qualquer condição sensível, fundados exclusivamente na razão, a fim de que possuam autoridade para orientar a ação de todos os seres racionais. Essa exigência, contudo, introduz uma dificuldade fundamental: como pode uma vontade finita, situada no mundo natural e submetida a inclinações, reconhecer-se como livre e, ao mesmo tempo, obrigar-se por uma lei prática incondicional? Em outros termos, trata-se de compreender como a liberdade pode não apenas ser pensada, mas também exercer função normativa na determinação da vontade. Essa questão não se resolve de modo imediato em um único momento da obra kantiana, mas se desenvolve progressivamente ao longo de diferentes textos, nos quais o filósofo reformula tanto o estatuto da liberdade quanto o modo de fundamentação da lei moral. É nesse contexto que se insere a presente investigação.

O presente trabalho considera esse problema como ponto de partida e objetiva reconstruir o percurso filosófico pelo qual Kant desenvolve a fundamentação da moralidade por meio de três obras essenciais: 1) *Crítica da Razão Pura* (1781), na qual é introduzida a liberdade como possibilidade lógica; 2) a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), na qual é formulado, ou, como diria Kant, buscado e fixado o princípio supremo da moralidade e a tentativa de deduzir sua validade objetiva; e a 3) *Crítica da Razão Prática* (1788), na qual o filósofo promove uma nova guinada estratégica e apresenta a doutrina do “fato da razão” como prova *a priori* de que a razão pura pode determinar a vontade. Assim, mais do que uma sequência cronológica de obras, trata-se de um percurso argumentativo no qual cada etapa reformula o problema inicialmente colocado, deslocando progressivamente o modo de sua solução. Esse encadeamento constitui o horizonte teórico que orienta a presente investigação.

Nessa perspectiva, a dissertação sustenta a hipótese de que Kant não resolve o problema da fundamentação da moralidade em uma única obra, mas o elabora progressivamente, enfrentando dificuldades que exigem reformulações conceituais

internas ao próprio projeto crítico. A análise evidencia que cada obra responde a um limite identificado na anterior, configurando um movimento de aprofundamento e reorientação do problema. Na primeira *Crítica*, o filósofo demonstra a possibilidade lógica da liberdade transcendental, condição necessária, porém ainda insuficiente para a moralidade. Na *Fundamentação*, procura derivar o princípio moral e justificar sua validade, mas a dedução permanece problemática, sobretudo na tentativa de estabelecer o vínculo entre liberdade e lei moral na Seção III. Já na segunda *Crítica*, ele abandona essa estratégia dedutiva e introduz o “fato da razão” como fundamento imediato da obrigatoriedade moral, permitindo compreender a liberdade não apenas como possível, mas como efetivamente real do ponto de vista prático. Desse modo, o percurso kantiano revela menos uma solução linear do que um processo de reconstrução progressiva do próprio problema da fundamentação.

Dessa maneira, o objetivo geral da dissertação consiste em reconstruir esse desenvolvimento, explicitando o papel específico de cada obra na articulação entre liberdade, lei moral e autonomia. Para tanto, a investigação se organiza em quatro eixos principais: em primeiro lugar, mostrar como a liberdade transcendental emerge como resposta ao conflito da terceira antinomia; em segundo lugar, analisar as dificuldades que impedem a *Fundamentação* de concluir satisfatoriamente a dedução da lei moral; em terceiro lugar, examinar a inversão metodológica operada na segunda *Crítica*, com especial atenção à função do sentimento de respeito na determinação da vontade; por fim, avaliar em que medida a tese da reciprocidade contribui para superar as limitações anteriormente identificadas. Esses eixos não constituem etapas isoladas, mas momentos articulados de uma mesma estratégia interpretativa voltada a esclarecer a coerência interna do desenvolvimento kantiano. Do ponto de vista metodológico, a dissertação combina análise exegética e reconstrução sistemática dos argumentos, privilegiando passagens decisivas, como a terceira antinomia, a Seção III da *Fundamentação* e os capítulos iniciais da segunda *Crítica*, e articulando-as com o debate interpretativo clássico e contemporâneo.

A dissertação organiza-se em três capítulos, cada qual correspondente a uma etapa central da fundamentação moral kantiana. O primeiro capítulo examina a primeira *Crítica*, com especial atenção à terceira antinomia da razão, ao diagnóstico das contradições cosmológicas e à solução que distingue entre causalidade natural e causalidade pela liberdade. Essa exposição é integrada ao esforço do texto em mostrar

como a liberdade transcendental constitui a base lógica requerida para pensar um agente moral, ainda que tal liberdade não fundamente, por si só, um princípio normativo. Assim, *KrV* fornece apenas a possibilidade da liberdade, mas não ainda a sua aplicação prática efetiva. O segundo capítulo dedica-se à *Fundamentação*, analisando sua estrutura tripartida e o desenvolvimento do princípio supremo da moralidade. A síntese aqui apresentada evita repetir explicações já contidas na retomada da *Fundamentação* no texto original, concentrando-se nas dificuldades da Seção III e na relevância da tese da reciprocidade. O capítulo destaca que Kant não consegue, nessa obra, justificar plenamente o vínculo entre liberdade e lei moral, razão pela qual a fundamentação permanece incompleta. O terceiro capítulo analisa a segunda *Crítica*, concentrando-se no “fato da razão” como fundamento imediato da obrigatoriedade moral. Integra-se aqui a discussão do texto original sobre a inversão metodológica de Kant e sobre a necessidade de abandonar o ponto de partida pela liberdade para assumir a lei moral como dado primário da razão prática. O capítulo também incorpora a análise das interpretações contemporâneas, especialmente as de Loparic e Guido de Almeida, que oferecem leituras divergentes sobre o estatuto epistêmico e afetivo do respeito e da consciência moral.

1. O ESFORÇO KANTIANO EM POSTULAR UM AGENTE LIVRE DA DETERMINAÇÃO EMPÍRICA DA NATUREZA A PARTIR DA LIBERDADE TRANSCENDENTAL

Busca-se, com este primeiro capítulo, reconstruir o esforço de Kant em postular a possibilidade de um agente livre da determinação empírica da natureza, com base na noção de liberdade transcendental desenvolvida na primeira *Crítica*. Tal conceito permite pensar uma forma de causalidade não submetida às leis da natureza, sem que, com isso, se negue a validade da causalidade empírica no campo dos fenômenos. A introdução dessa causalidade inteligível possibilita a Kant enfrentar o conflito entre liberdade e determinismo formulado na terceira antinomia da razão pura, bem como conceber a ação humana sob um duplo ponto de vista: o inteligível, vinculado à liberdade, e o sensível, vinculado à causalidade natural. Nesse sentido, a distinção entre causalidade natural e causalidade pela liberdade constitui um passo decisivo para a fundamentação da moral, na medida em que nos permite conceber a imputação moral das ações. Para desenvolver esse argumento, será reconstruída a análise da *terceira antinomia* e da *solução das ideias cosmológicas* apresentada na *Dialética Transcendental*.

1.1. O diagnóstico da razão

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant tem por objetivo investigar os impasses da razão humana quando esta busca compreender as condições do conhecimento e a totalidade absoluta. Diante disso, Kant encena analisar, na *Dialética Transcendental*, as contradições nas quais a razão se envolve ao ultrapassar os limites da experiência fenomênica. Para o filósofo, essas contradições assumem a forma das antinomias da razão pura, representadas por quatro pares, entre as quais se encontra o nosso objeto de investigação: a antinomia da liberdade. Para o contexto filosófico a relevância dessa ideia não se sucede, inicialmente, para Kant, de uma preocupação moral, mas de um conflito interno da própria razão, pois ela ao refletir sobre a totalidade, acaba se entrelaçando em posições incompatíveis. Por essa razão, a análise da antinomia da

liberdade exige, em primeiro lugar, um diagnóstico do funcionamento da razão e os motivos que a conduzem a tais contradições ao tentar pensar o incondicionado. Dessa forma, julgamos adequado, em um primeiro momento, iniciar com um diagnóstico da razão, como forma de reconstruir seu quadro sintomático anterior à intervenção do projeto transcendental de Kant.

Esse diagnóstico começa a partir do prefácio da primeira edição da KrV, no qual Kant identifica uma disposição natural da razão humana. Essa disposição é uma tendência da razão humana de buscar, para todo condicionado, um incondicionado. Esse impulso decorre do próprio destino da razão, que se vê constantemente atormentada por questões que não pode evitar, pois são inerentes à sua natureza, mas às quais não consegue oferecer respostas, já que ultrapassam os limites de qualquer experiência possível. Como observa Buroker (Cf. 2006, p. 14-15), essas questões constituem a base das disputas das metafísicas tradicionais que Kant examinará na *Dialética Transcendental*, entre as quais se destacam os problemas da finitude ou infinitude do mundo, da divisibilidade da matéria, da liberdade humana e da existência de um ser necessário.

Todavia, o problema, por sua vez, não reside no surgimento dessas questões, já que, como nota Buroker, elas emergem de modo natural no pensamento cotidiano. A dificuldade surge quando a razão, ao tentar explicar a realidade, se vê diante de um dilema estrutural: “ou a cadeia explicativa continua para sempre, ou deve terminar em algum lugar”. Diante desse impasse, a razão tende a postular um “absoluto” que interrompa a série, como ocorre, por exemplo, na ideia de Deus enquanto fundamento último. De acordo com a interpretação de Buroker, com base na perspectiva de Kant, o erro dessa estratégia consiste no fato de que tais postulados não podem ser verificados pela experiência. Isso implica dizer que nós, seres humanos, não podemos experimentar a totalidade do universo, uma alma imaterial ou um ser absolutamente necessário, da mesma forma que experimentamos eventos cotidianos no espaço e no tempo, o que conduz a razão a um uso ilegítimo de seus próprios princípios.

Isso demonstra que há uma inclinação natural da razão especulativa¹, no curso da experiência, a recorrer a princípios metafísicos para explicar uma realidade que vai além dos fenômenos. No entanto, essa mesma razão logo percebe que sua tarefa permanece inacabada, pois tais questões são insolúveis, uma vez que não encontram suporte em nenhum campo da experiência possível. Nesse sentido, Hoffe (Cf. 2005, p. 34-35) também faz referência à situação trágica em que a razão se encontra. Para ele, o prefácio à primeira edição expõe, num tom dramático, tal situação da razão. Essa situação exige da razão a sua própria crítica, determinando as investigações seguintes e encontrando seu desenlace somente depois de uma grande volta na segunda parte, isto é, na *Dialética Transcendental*. Hoffe recorda que sem explicações em demasia, Kant confronta o leitor com a condição precária da metafísica, a qual aparece como necessária e, ao mesmo tempo, impossível. Uma vez que, como mencionado, ela impõe à razão humana questões que não podem ser rejeitadas, mas tampouco podem ser respondidas. Isso levou Kant a denominar esse campo de batalha, marcado por disputas intermináveis, de Metafísica². Assim, o filósofo descreve esses conflitos intermináveis entre dogmáticos - racionalistas - e céticos - empiristas que questionavam a capacidade de descobrir a natureza da realidade.

Considerando esse aspecto, Buroker (Cf. 2006, p. 15) também concorda com Hoffe, pois, segundo ele, pelo fato de os objetos da metafísica não serem possíveis na experiência, então a razão ultrapassa os seus limites. Por isso, segundo Buroker, os debates metafísicos tradicionais nunca foram resolvidos. Ele aponta que desde os gregos, os filósofos têm indagado sobre a natureza última da realidade, mas uma vez que postularam a existência de “absolutos”, suas respostas não podem ser comprovadas pela experiência sensível. Logo, os metafísicos só podiam conjecturar, em vez de fazer

¹ Hoffe (Cf. 2005, p. 33) recorda que Kant denomina de filosofia transcendental a ciência fundamental filosófica. Tal filosofia é desenvolvida, primeiramente, por Kant como uma referência à razão enquanto faculdade de conhecimento. A filosofia transcendental também pode ser concebida como razão teórica ou especulativa. Isso é importante porque marca uma diferença significativa em relação à razão prática, entendida como a faculdade de desejar. Por isso, o título da primeira *Crítica* indica que Kant estava, nesse contexto, voltado somente para uma crítica da razão teórica.

² De acordo com Hoffe (Cf. 2005, p. 34-35), a metafísica tradicional não busca outra coisa senão continuar perguntando até o fim da cadeia causal, em vez de parar no meio caminho. Assim, a interrogação se completa com certos princípios que não estão mais condicionados por outros; os princípios últimos são incondicionais. Por isso, segundo Hoffe, enquanto a razão se mantiver no domínio da experiência, ela sempre encontrará condições cada vez mais remotas, mas nunca o incondicionado. É nesse ponto que a razão recorre a princípios metafísicos como forma de chegar ao incondicionado. Com isso, surge a impressão de que o fundamento último da experiência se encontra fora de toda a experiência. Diante disso, Hoffe afirma que é justamente por essa razão que sua investigação se chama “metafísica”, literalmente: além (*meta*) da física, da natureza.

afirmações genuínas de conhecimento. Ainda assim, para dificultar o cenário da metafísica, diferentes filósofos apresentaram soluções opostas, e assim contribuíram para que a razão humana caísse na obscuridade e em contradições. Como Kant prepara o terreno para tratar dessas questões detalhadamente apenas na *Dialética Transcendental*, pois, ainda no contexto do prefácio da primeira edição da KrV, o filósofo apenas aponta que os debates não resolvidos da metafísica mostraram que os filósofos têm usado os métodos errados.

Diante desse diagnóstico, o filósofo estabelece a necessidade de uma disciplina da razão, isto é, um exame crítico - ou autocrítico - da razão consigo mesma, a fim de determinar suas possibilidades e limites. Esse processo constitui um verdadeiro tribunal da razão pura, no qual a razão ocupa, simultaneamente, o papel de réu, de advogado e de seu próprio juiz. Esse tribunal tem a tarefa de assegurar à razão pretensões legítimas e, em contrapartida, pode condenar-lhe todas as presunções infundadas, mas tudo isso, segundo Kant, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Segundo Hamm³ (Cf. 2012, p. 14-16), tal tribunal é a própria *Crítica da razão pura*, no sentido em que a razão tem que conduzir um processo em causa própria contra si mesma. Assim, essa crítica não pode ser meramente uma crítica de determinadas posições filosóficas, como enfatiza Hamm, não se trata de uma crítica “dos livros e dos sistemas”, mas uma crítica da:

faculdade da razão em geral, em relação a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência, portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios (KrV A XII).

Portanto, o objetivo primordial do projeto crítico transcendental de Kant não é estabelecer uma metafísica nos padrões tradicionais, mas examinar as condições de possibilidade de uma metafísica completamente “pura”, quer dizer, fundada exclusivamente na razão. Por esse motivo, um dos limites mais decisivos estabelecidos pela própria razão consiste na distinção fundamental entre o domínio dos fenômenos e o domínio dos *noumenos*, ou, em outros termos, entre o condicionado e o incondicionado, bem como entre aquilo que pode ser conhecido como fenômeno e aquilo que somente pode ser pensado. Em seu diagnóstico, Kant observa que a metafísica tradicional se

³ Este comentário foi retirado da obra: KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p.

organiza em três principais disciplinas: i) a psicologia racional; ii) a cosmologia racional; e iii) a teologia natural⁴. De acordo com Kant, tais disciplinas são orientadas por ideias transcendentais da razão. Do ponto de vista metodológico, é necessário retomar a tripartição das faculdades cognitivas do sujeito em sensibilidade, entendimento e razão⁵, pois é somente a partir dessa divisão que se pode compreender o surgimento e a função dessas ideias. Entre elas, encontra-se a ideia de liberdade transcendental, cuja análise será decisiva enquanto primeiro passo para a constituição do campo da moral.

Na *Estética Transcendental*, Kant investiga a natureza e o status ontológico do espaço e do tempo, a partir da pergunta: “O que são, então, espaço e tempo?” (KrV, A 23). Nessa análise, o filósofo os define, sob uma perspectiva epistemológica, como intuições puras da sensibilidade, na *Analítica Transcendental*, ele explora o funcionamento do entendimento, buscando identificar as regras - ou conceitos puros, conhecidos como categorias - responsáveis pela subsunção das intuições sensíveis aos conceitos. No entanto, é na *Dialética Transcendental* que Kant inicia sua investigação sobre a esfera da razão, concebida como uma faculdade distinta e separada das demais. Com base nisso, Buroker (Cf. 2006, p. 16-17) oferece uma contribuição importante ao observar que, como ocorre em muitos dos termos-chave de Kant, o termo “razão” (*Vernunft*) apresenta diversos significados.

⁴ Nesse sentido, Buroker (Cf. 2006, p. 201), em complemento ao que já foi dito, afirma que, nas seções restantes da primeira *Crítica*, Kant tem dois objetivos principais. Segundo ele, a maior parte do texto kantiano trata de erros decorrentes do uso indevido do entendimento e da razão - base das disputas tradicionais da metafísica. Tal discussão tem início tanto no final da *Analítica Transcendental*, ao esclarecer a distinção entre fenômenos e *noumenos*, quanto na seção intitulada *Da anfíbolia dos conceitos de reflexão*. Logo em seguida, aponta Buroker, Kant prossegue com a *Dialética Transcendental*, que contém a teoria kantiana da ilusão transcendental. Com isso, a discussão principal passa a tratar dos argumentos da psicologia racional (os Paralogismos), da cosmologia racional (as Antinomias) e da teologia racional (a existência de Deus). Buroker recorda ainda que, em um apêndice no final da *Dialética Transcendental*, Kant volta-se ao seu segundo propósito: desenvolver sua teoria das funções legítimas da razão teórica enquanto faculdade intelectual como a mais alta faculdade intelectual. Nesse contexto, Kant busca explicar a função das ideias e máximas transcendentais da razão no conhecimento. A última parte da *Crítica*, intitulada *Doutrina Transcendental do Método*, discute os métodos de construção matemática e serve como transição para a abordagem kantiana da razão prática.

⁵ Esteves, J. (Cf. 2012, p. 491-492) também enfatiza que um dos diagnósticos a que Kant chega em sua análise crítica das pretensões da metafísica tradicional é o de que a ilusão na qual os metafísicos se enveredaram é inevitável, uma vez que sua origem e fonte residem na própria razão, tomada como uma faculdade distinta do entendimento e da sensibilidade, e responsável por originar ideias específicas: as conhecidas “ideias transcendentais da razão”. No entanto, como aponta Esteves, até a *Dialética*, Kant opera como se não houvesse uma terceira faculdade, e como se o uso das categorias do entendimento, sem a devida limitação ao que pode ser dado na experiência, fosse suficiente para explicar a origem das ilusões da metafísica. Dito de outro modo, até esse ponto, Kant havia operado como se os elementos já estabelecidos para rejeitar as pretensões da metafísica tradicional fossem suficientes para inibir a possibilidade de suas empreitadas específicas.

Por exemplo, Kant utiliza o termo “razão” em três sentidos distintos. O primeiro deles, em seu sentido mais amplo, refere-se a todos os processos subjetivos envolvidos no conhecimento. O segundo diz respeito às capacidades intelectuais, em oposição às sensoriais. Já o terceiro refere-se às operações inferenciais envolvidas em justificativas e explicações lógicas. Nesse terceiro sentido, Kant define a razão como uma “faculdade dos princípios” (KrV, A 299/B 356), ou em outro trecho como “faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (KrV, A 302/B 359). Essa faculdade tem o objetivo de estabelecer unidade ao conhecimento por meio de inferências. Nesse tipo de operação, ela busca o incondicionado com base em conhecimentos condicionados, estabelecidos pela faculdade do entendimento, a fim de fornecer unidade ao saber.

Nesse contexto, observamos que a razão se distingue do entendimento enquanto faculdade dos princípios, enquanto que o entendimento opera por meio de conceitos e juízos. Isso ocorre porque os conceitos puros do entendimento só adquirem significado cognitivo quando esquematizados em termos espaço-temporais. Isso implica, para Kant, que os erros da metafísica tradicional decorrem do uso da razão em seu sentido mais restrito, já que a aplicação das categorias para além dos objetos possíveis da experiência constitui um uso ilegítimo. Como afirma o próprio Kant: “as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental” (KrV, A 248/B 305). Enquanto a *Analítica Transcendental* se ocupa de uma lógica da verdade, isto é, das condições que tornam possível o conhecimento dos objetos da experiência, a *Dialética Transcendental*, investiga a lógica da aparência (*Schein*). Como aponta Esteves⁶ (Cf. 2012, p. 494-95), trata-se de esclarecer os motivos pelos quais a razão é conduzida a produzir erros e ilusões, em oposição à *Analítica*, que se ocupa com as regras da verdade. Diante desse cenário, Kant sustenta que a aparência não se encontra nos objetos, na medida em que são intuídos, mas nos juízos sobre eles, à medida em que são pensados.

Isso implica que a razão ultrapassa o uso legítimo das categorias do entendimento com o objetivo de tornar possível o conhecimento dos objetos numênicos. Com isso, temos uma falta de consideração em relação às regras lógicas estabelecidas pelo entendimento. A partir disso, a razão produz ideias específicas, que são vazias, pois não possuem uso constitutivo. Nesse sentido, elas partem da suposição que todo o

⁶ Este comentário foi retirado da obra: KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p.

conhecimento da experiência é determinado por uma causa absoluta, isto é, uma causa que não pressupõe nenhuma outra condição. Isso significa dizer que se trata de juízos que ultrapassam as fronteiras dos fenômenos. Embora decorram de uma disposição natural da razão e inevitável da razão, essas ideias não podem ser conhecidas, mas apenas pensadas, pois não admitem qualquer uso empírico adequado. Kant as denomina de “ideias transcendentais da razão”, na medida em que “consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições” (KrV, A 327/B 384).

Ainda assim, segundo Kant, isso não significa que os objetos correspondentes a tais ideias sejam falsos. Essa consideração será imprescindível para a defesa da liberdade transcendental. Nesse sentido, não devemos considerar as ideias transcendentais supérfluas ou vãs, ao contrário, elas desempenham duas funções fundamentais: 1) negativa - no sentido de realizar um crivo dessas ilusões; e 2) positiva - ao servirem como princípios reguladores do avanço do conhecimento e como um cânone para o uso prático da razão.

1.2. A terceira Antinomia.

Como este primeiro capítulo tem por objetivo investigar a terceira antinomia da razão, pois é apresentada a liberdade como um problema filosófico, bem como sua ideia transcendental que, para Kant, é naturalmente necessária, embora não possa ser objetivamente conhecida. Por isso, julgamos necessário examinar, brevemente, o conflito entre a causalidade natural e a causalidade pela liberdade. Esse conflito não constitui apenas um confronto de posições filosóficas, mas também é uma expressão de um conflito interno da própria razão quando ela busca pensar o incondicionado. A tradição filosófica concebeu, de um lado, a possibilidade de uma causalidade absolutamente espontânea e, do outro, a causalidade natural. A proposta de Kant consiste em evidenciar que esse conflito não decorre de posições arbitrárias, mas de uma antinomia inevitável da própria razão.

Kant observa que o conflito decorre da pressuposição comum do realismo transcendental, posição segundo a qual considera os objetos da experiência como coisas

em si, isto é, existentes independentemente das condições da sensibilidade (Cf. KrV, A 370). Sob essa ótica, não há distinção entre fenômenos e coisas em si, o que, por sua vez, conduz inevitavelmente a razão a contradições. Como forma de elucidar esse conflito, Hoffe (Cf. 2005, p. 154-55) comenta que há boas razões em favor de ambas as posições, por isso, Kant encena numa dramaturgia brilhante, como uma espécie de competição de opiniões livres e sem impedimentos, sem tomar partido de nenhuma. Esse procedimento, segundo Hoffe, é denominado por Kant de método cético, distinguindo-se, portanto, do ceticismo.

Ora, enquanto o ceticismo afirma a completa impossibilidade de um conhecimento certo e seguro, o método cético não reconhece nem refuta nada de imediato. Pelo contrário, as posições opostas têm o direito de discutir livremente; só assim é possível compreender o “ponto do mal-entendimento”, como aponta Hoffe, e descobrir que o objeto da disputa pode consistir numa mera ilusão, tornando possível alcançar uma nova forma de certeza. No entanto, como observa Hoffe, o pressuposto de que o conflito só pode ser resolvido pela escolha de uma das duas posições como verdadeira é equivocado. Por isso, que a proposta de Kant é inovadora, ele nos apresenta uma terceira possibilidade, que se revela com projeto de uma crítica transcendental da razão: o idealismo transcendental (Cf. KrV, A 369/B 415). Tal doutrina estabelece que o conhecimento se refere às representações fenomênicas dos objetos, e nunca às coisas em si, haja vista que a estrutura apriorística do conhecimento reside no próprio sujeito.

Com o idealismo transcendental, Kant pretende resolver o conflito da terceira antinomia da razão, possibilitando o caminho para a fundamentação da moral, uma vez que, segundo o próprio filósofo, não se deve considerar as ideias transcendentais como supérfluas, pois elas podem estabelecer uma transição entre o domínio da natureza e o domínio prático e, assim, proporcionar firmeza às ideias morais (Cf. KrV, A 329/B 386). Como Kant está tratando, na primeira *Crítica*, o exame da ideia transcendental de liberdade no sentido de conceber uma causalidade livre do determinismo, julgamos pertinente expor os argumentos a favor da causalidade pela liberdade e da causalidade natural. Em seguida, será apresentada a solução kantiana para o conflito da terceira antinomia.

A posição filosófica a favor da tese utilizava a metafísica dogmática como instrumento legítimo para o conhecimento. Ela sustentava a existência de uma causalidade pela liberdade, ou seja, de uma causalidade que constitui uma espontaneidade absoluta, do ponto de vista da independência em relação a qualquer causa e que, ao mesmo tempo, seja capaz de iniciar, por si mesma, uma série de efeitos no mundo externo sem ser ela mesma condicionada por causas anteriores no tempo. Contudo, isso não significa que os defensores da tese pretendessem negar ou abolir as leis da natureza; antes, concebiam um outro tipo de causalidade paralela a ela, a saber, a causalidade pela liberdade⁷.

Considerando esse ponto importante, podemos agora expor o argumento da tese, que pode ser enumerado em determinados passos. Em primeiro lugar, admite-se, de modo indireto, a antítese, isto é, que exista somente as leis da natureza como a única causalidade possível (Cf. KrV, A 444/ B 472). Nesse caso, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior no qual sucede segundo uma regra, o que implica em um regresso *ad infinitum*. Isso implica que cada evento deve ter começado a ser, caso existisse desde sempre, seus efeitos também existiriam desde sempre, e nada ocorreria. Disso decorre que, se tudo acontece unicamente conforme as leis da natureza, só pode haver apenas um começo relativo, nunca um primeiro começo, já que a própria lei da natureza estabelece que nada acontece sem uma causa suficiente determinada *a priori*.

Ora, se não há uma causalidade primeira em toda a cadeia causal, isso implica que a própria lei da natureza se contradiz, pois ela estabelece que todo evento no mundo deve ter uma causa suficiente determinada *a priori*. Logo, “a proposição, segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma” (idem). Diante dessa argumentação, os defensores da tese consideram necessário conceber outro tipo de causalidade: a causalidade pela liberdade⁸.

⁷ Pinzani (Cf. 2012, p. 569) chama a atenção para o fato de que a tese afirma a existência de uma causalidade pela liberdade. No entanto, isso não significa dizer, segundo Pinzani, que a tese pretende, de forma alguma, negar a existência da causalidade segundo as leis da natureza, mas apenas afirmar que há uma outra forma de causalidade coexistente com ela, a saber, a causalidade pela liberdade (Cf. KrV A 444/ B 472). Este comentário foi retirado da obra: KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p.

⁸ Após expor o argumento da tese, Kant faz, em seguida, uma observação importante. De acordo com ele, a ideia transcendental de liberdade não se confunde com a liberdade prática, embora a primeira seja fundamento da segunda, mas uma não coincide com a outra. Uma vez que a primeira “apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade desta ação” (KrV, A 448/B 476).

Em contrapartida, a posição a favor da antítese afirma que não há liberdade no mundo, mas tudo o que acontece é unicamente determinado pelas leis da natureza. Isso implica a existência de um determinismo natural absoluto, segundo o qual tudo o que existe decorre como consequência necessária de uma série contínua de causas e efeitos, produzidos conforme às leis da natureza. Tendo isso em mente, Pinzani (Cf. 2012, p. 556)⁹ afirma que esse tipo de determinismo não é apenas moral, mas geral, pois não se trata apenas das ações humanas, mas de todos os fenômenos - não no sentido técnico kantiano, mas no sentido cotidiano - que compõem nosso mundo.

Da mesma forma que foi demonstrado o argumento a favor da tese que consistia, em primeiro lugar, em admitir a antítese, de maneira indireta, e demonstrar suas contradições, o mesmo método - do regresso *ad infinitum* - será usado pelos defensores da antítese. Primeiramente devemos aceitar a tese admitindo que há uma liberdade absoluta que, por meio da sua espontaneidade, poderia produzir os acontecimentos no mundo, isto é, uma faculdade capaz de iniciar uma série de consequências dela decorrentes sem ser determinada por nenhuma causa anterior: “suponhamos que há uma liberdade no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade” (KrV, A 445/ B 473). Todavia, argumentam os defensores da antítese, todo o começo pressupõe um estado de causa anterior. Isso indicaria que um primeiro começo dinâmico da ação implicaria um estado anterior que não possui qualquer encadeamento de causalidade como o estado anterior da mesma causa. Com base nisso, concluem que “a liberdade transcendental é contrária à lei de causalidade” (idem).

Disso decorre, segundo os defensores da antítese, que a investigação acerca de uma suposta liberdade constitui apenas um conceito vazio produzido pela razão (Cf. KrV, A 447/ B 475). Isso porque, segundo eles, tal liberdade comprometeria a unidade da experiência, a qual se fundamenta na lei da causalidade natural, uma vez que apenas na natureza podemos “procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo” (idem). Mas o que significa dizer que a liberdade transcendental inviabiliza a unidade da experiência? Para Pinzani (Cf. 2012, p. 572), significa que a experiência dos objetos pressupõe que tudo o que acontece deve, necessariamente, obedecer a uma causa conforme às leis da natureza. Assim, ao se admitir outro tipo de causalidade, como a causalidade pela liberdade, a experiência dos fenômenos se tornaria incerta, pois

⁹ Este comentário foi retirado da obra: KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p.

não poderíamos assegurar que seus objetos estivessem submetidos às leis da natureza. Por esse motivo, a unidade da experiência pressupõe que exista apenas um tipo de causalidade: a natural. Isso exclui, por princípio, a possibilidade que exista outra espécie de causalidade.

A lei da liberdade não pode atuar no lugar das leis da natureza, pois caso fosse determinadas por leis, conforme Kant, “não seria liberdade, seria tão somente natureza” (KrV, A 449/ B 477). Os defensores da antítese argumentam que natureza e liberdade transcendental se distinguem entre si “como a submissão às leis e ausência das leis” (idem). Nesse sentido, a causalidade natural pertence ao domínio do entendimento, porque é sempre condicionada à unidade da experiência universal e a conformidade com as leis. Ao contrário, a causalidade pela liberdade “promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega” (idem). Dessa forma, concluem que a liberdade transcendental promove a cisão da regularidade das leis naturais, tornando impossível uma experiência a unidade da experiência. Com isso, torna-se evidente que a razão entra em contradição consigo mesma ao conceber, por um lado, a tese e, por outro, a antítese. Tal contradição evidencia como o problema da liberdade, à primeira vista, parecia insolúvel, do ponto de vista filosófico, exigindo uma solução crítica capaz de esclarecer esse conflito.

1.3. A Solução da terceira antinomia: a ideia de uma liberdade sem contradição com as leis da natureza.

Antes de expor o argumento kantiano como uma solução do conflito em relação à ideia da liberdade, cumpre destacar que Kant deixa claro que não pretende, de forma alguma, resolver o problema da terceira antinomia da razão a favor da tese ou da antítese. Como observa Pinzani (Cf. 2012, p. 576), Kant prefere aplicar o “método cético” a fim de evidenciar que a disputa entre essas duas posições não conduz a lugar algum, mostrando que tal conflito é proveniente de uma aparência transcendental, lhes confere uma realidade ilusória (Cf. KrV, A 502/ B 530). Assim, a solução crítica que

Kant propõe é afirmar uma posição radicalmente diferente, que não se limita à tese nem à antítese. Como já indicado, essa solução é o idealismo transcendental, segundo o qual:

tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres externos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si (KrV, A 491/ B 519).

Kant, por meio do idealismo transcendental, pretende estabelecer tanto um contraponto ao realismo transcendental, que não reconhece a distinção entre fenômeno e coisa em si, quanto à possibilidade lógica de admitir a liberdade (Cf. KrV, A 491/B 519). Segundo o próprio filósofo, o realismo transcendental incorre em um erro comum que atinge tanto os racionalistas quanto os empiristas, pois ambos consideram os fenômenos como coisas em si. No entanto, os racionalistas se distanciam dos empiristas principalmente na questão de as relações entre objetos externos serem determinadas conforme à causalidade natural, ao passo que as ações poderiam ser pensadas segundo uma causalidade da liberdade. Ainda que Kant não considere verdadeira nem a tese nem a antítese, ele observa que, se fosse compelido a tomar partido, examinaria atentamente a tese, pois, segundo ele, nela se revela um interesse prático “a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse” (KrV, A 466/ B 494).

Levando isso em consideração, Pinzani (Cf. 2012, p. 577) observa que Kant parece tomar decididamente uma posição em favor da tese, não por considerá-la epistemologicamente verdadeira, mas por simpatizar com seu conteúdo teórico em razão de suas consequências práticas. Além disso, o fato de nos pensarmos como livres em nossas ações representa, junto às outras teses, uma das “pedras angulares da moral e da religião”. Por outro lado, com relação à antítese, Kant observa que tais fundamentos parecem ser eliminados, pois “não se encontra, em primeiro lugar, nenhum interesse prático resultando de princípios puros da razão, como o que contêm a moral e a religião” (KrV, A 468/B 496). Dessa forma, se a liberdade for negada, os princípios morais e as ideias transcendentais perdem sua base teórica e, consequentemente, todo o valor prático que lhes confere sentido.

Vemos assim que a antítese jamais admitiria que se considere, como fundamentada na natureza, uma faculdade capaz de agir independentemente das leis naturais, como é o caso da liberdade transcendental. É certo, porém, que tal posição

defendida pelos empiristas levou Kant a considerá-los igualmente dogmáticos em relação às ideias transcendentais, pois eles negam tudo o que excede a esfera dos seus conhecimentos intuitivos, como o próprio Kant afirma, eles incorrem no erro da “imodéstia, que aqui é tanto mais censurável, quanto é certo causar ao interesse prático da razão prejuízo irreparável” (KrV, A 471/B 499). Por essa razão, a doutrina do idealismo transcendental é fundamental como uma forma legítima de exigir uma resposta satisfatória.

Não se trata aqui de expor detalhadamente a doutrina kantiana do idealismo transcendental. Devemos apenas lembrar as consequências de um de seus aspectos fundamentais: a distinção entre fenômeno e coisa em si. Essa distinção é fundamental por tornar possível, sem contradição, aquilo que conhecemos como liberdade transcendental. Pinzani (Cf. 2012, p. 568) comenta que, nesse contexto, Kant não está tratando da liberdade prática, ou livre arbítrio, pois a terceira antinomia possui um caráter epistemológico e diz respeito à nossa capacidade de conhecer o mundo como totalidade. Ainda assim, a liberdade transcendental representa uma condição indispensável da liberdade prática, já que esta não poderia existir caso não fosse possível imaginar uma causalidade livre do determinismo imposto pelas leis da natureza.

Kant aborda o problema da liberdade transcendental no contexto *Solução das Ideias Cosmológicas*, seção em que trata da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas. Nesta parte específica, o filósofo afirma que só é possível conceber duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: 1) causalidade segundo a natureza e/ou 2) a causalidade pela liberdade. A primeira manifesta-se no mundo sensível, pois estabelece uma ligação entre um estado e o precedente, de modo que um se segue ao outro segundo uma regra. Essa regra fundamental determina que “todo evento no mundo deve ter uma causa no tempo” (KrV A532/B560). Negar tal causalidade, portanto, seria contrariar a própria condição de possibilidade da experiência possível.

Já a causalidade pela liberdade constitui uma ideia transcendental pura que, como menciona Kant, nada contém extraído da experiência e cujo objeto não pode ser por ela determinado. Isso ocorre porque, segundo a lei da natureza, tudo o que acontece deve ter uma causa e, por consequência, uma causalidade anterior que a explique. No

entanto, como não se pode obter “totalidade absoluta das condições na relação causal” (KrV, A 533/B 561), a razão assume a tarefa de criar a ideia de uma espontaneidade: uma causalidade capaz de iniciar uma série de acontecimento por si mesma, sem depender de outra causa que a determinasse segundo à lei da natureza. Ainda assim, Kant admite que é sobre essa ideia transcendental da liberdade que se fundamenta o conceito prático, justamente por ser o pressuposto necessário da liberdade no sentido prático. Por esse motivo, “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (KrV, A 535/B 563). Kant define a liberdade prática como “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (KrV, A 534/B 562).

Como forma de desenvolver seu argumento em favor da liberdade transcendental, Kant afirma que sua intenção é investigar se a liberdade pode ser compatível com as leis naturais, ou se, ao contrário, deve ser completamente excluída. Nesse sentido, Paton (Cf. 1946. p. 266-67) ressalta a importância da necessidade kantiana de defender a liberdade contra a acusação de incompatibilidade com a necessidade causal. Segundo ele, a liberdade e a necessidade natural parecem ser igualmente indispensáveis, a primeira para ação, a segundo para ciência, mas, ao mesmo tempo, parecem ser contraditórias. No entanto, como observa Paton, não podemos abrir mão de nenhuma delas, devemos antes supor que não há contradição real entre elas e averiguar se a aparente contradição pode ser dissolvida. Caso contrário, segundo Paton, entre as duas, é a liberdade que teríamos de abandonar.

Assim, Paton sustenta que a contradição entre liberdade e necessidade natural só poderá ser superada se formos capazes de demonstrar que ambas podem coexistir no homem sem contradição, já que é impossível sustentar que ele seja, ao mesmo tempo, livre e causalmente determinado. Esse é o primeiro passo para responder ao segundo interesse da razão: “O que devo fazer?” (KrV, A 805/B 833), já que antes de saber o que devemos fazer, é preciso pressupor que somos livres.

Diante disso, Kant adota uma posição inovadora ao afirmar ser possível que ambas sejam verificadas simultaneamente sob diferentes perspectivas. Para isso, introduz a noção de “inteligível”, pois, segundo ele, os fenômenos não podem ser considerados como coisas em si, mas apenas representações determinadas por leis empíricas. Assim, “têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam

fenômenos” (KrV, A 537/B 565). A esse fundamento Kant denomina causa inteligível: uma forma de causalidade que não é determinada por fenômenos, embora seus efeitos se manifestem no campo fenomênico e, portanto, possam ser determinados empiricamente. Nesse contexto, Kant afirma de maneira incisiva: “se os fenômenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade” (KrV, A 537/B 565). É justamente por isso que a noção de inteligível se torna imprescindível para a concepção de liberdade transcendental. Como essa causa inteligível está fora da cadeia causal empírica, mas seus efeitos não, ainda que possam ser considerados tanto na ordem dos fenômenos e livres quanto ao seu fundamento inteligível.

Para fundamentar essa distinção e reforçar a possibilidade lógica da liberdade, Kant, nesse primeiro momento da argumentação, admite que, até aqui, sua empreitada foi apenas uma advertência acerca do risco de conceber o encadeamento universal de todos os fenômenos sob a lei da natureza, pois tal perspectiva anularia por completo a liberdade. Para não anular a liberdade, ele afirma que a noção de inteligível corresponde àquilo “que não é propriamente fenômeno” (KrV, A 538/B 566). Isso significa dizer que nem todo o conteúdo que pertence ao objeto da experiência pode ser intuído sensivelmente e que parte dele preserva um caráter inteligível. A partir dessa noção, Kant pretende firmar a distinção entre dois mundos: 1) fenomênico ou sensível; e 2) o mundo numênico ou inteligível. A causalidade por natureza atua no primeiro mundo com caráter empírico, por meio do qual os atos humanos, enquanto fenômenos e subordinados às leis da natureza. Já a causalidade por liberdade atua no segundo mundo, ao qual é atribuído um caráter inteligível: “pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno” (KrV, A 540/B 568).

Neste ponto específico, Paton (Cf. 1946, p. 267-68) oferece uma análise importante. De acordo com ele, não há contradição em supor que uma coisa, tal como é em si mesma, seja independente das leis às quais está sujeita enquanto fenômeno pertencente ao mundo sensível. Dessa forma, o homem deve ser concebido, enquanto ser inteligível, como independente das leis causais que governam suas impressões sensoriais e dotado de uma vontade capaz de exercer causalidade no mundo fenomênico. Paton acrescenta que esse mesmo homem deve considerar seu querer racional como determinado por fundamentos completamente diferentes das leis causais.

Kant enfatiza, dessa maneira, que “esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenômenos e de uma experiência possível” (idem). O comentário de Pinzani (Cf. 2012, p. 580) tem uma perspectiva semelhante ao pensamento de Paton. Segundo ele, o fato de pensarmos objetos sensíveis dessa dupla maneira não representa uma contradição com aquilo que foi estabelecido tanto na *Estética* quanto na *Analítica*, sobretudo, no que se refere ao princípio de que só temos experiência dos fenômenos, não das coisas em si. Assim, segundo o autor, em nenhum momento Kant afirma ser possível ter experiência do âmbito inteligível das coisas e, portanto, da liberdade enquanto pertencente a esse âmbito. Ao contrário disso, sustenta que a liberdade é uma ideia transcendental pura, que nada contém extraída da experiência e que, além disso, não pode ser dada de modo determinado em nenhuma experiência.

Por isso, torna-se necessário pensar a liberdade como pertencente ao mundo inteligível ou numênico. É relevante ressaltar que a literatura é extensa sobre a explicação, análise e interpretação dos dois mundos em Kant. Por meio desse argumento, o filósofo pretende mostrar que um mesmo acontecimento pode ser concebido sob um duplo ponto de vista, respeitando as duas formas distintas de causalidade. Isso se torna possível porque o homem possui, ao mesmo tempo, um caráter sensível e um caráter inteligível. Nesse sentido, salienta Pinzani (Cf. 2012, p. 582-83), que cada ação possui uma causa entre os fenômenos e, sob esse aspecto, ela é simples efeito da natureza, ou seja, o resultado de um mecanismo natural que leva o homem a realizá-la. Por exemplo, quando nos levantamos de uma cadeira em virtude da ativação de determinadas partes do corpo. No entanto, devido à teoria dos dois mundos, essa mesma ação também pode ser considerada efeito da causalidade pela liberdade, ou seja, resultado de uma decisão livre do sujeito, como a decisão consciente de levantar-se da cadeira. Dessa forma, o movimento corporal ocorre conforme as leis da natureza, ao passo que a decisão de levantar-se obedece a outro tipo de causalidade: a causalidade pela liberdade.

Isso porque a causalidade pela liberdade, ao ser inteligível, não se inclui na série de condições empíricas que tornam necessários os acontecimentos no mundo sensível. Tal concepção só é possível porque Kant concebe o homem como um ser ativo que “inicia espontaneamente os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece nele” (KrV, A 542/B 570). Dessa maneira, os efeitos podem ser atribuídos

simultaneamente, cada qual segundo seu significado próprio, ao mesmo ato, sem que haja qualquer conflito entre liberdade e natureza, conforme estejam vinculados à sua causa inteligível ou à sua causa sensível. Isso equivale a dizer, segundo Kant, que o homem é fenômeno do mundo sensível e, por conseguinte, também uma das causas da natureza “cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas” (KrV, A 547/B 575). Enquanto pertencente ao mundo sensível, possui um caráter empírico. Por outro lado, Kant faz uma ressalva importante: esse mesmo homem, embora possua caráter empírico, conhece também a si próprio “pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos” (idem).

Vemos, assim, como aponta Pinzani (Cf. 2012, p. 582-83), que Kant parece sugerir, a partir desse comentário, que temos um acesso a nós mesmos distinto da experiência sensível, o que nos leva a considerar-nos, ao mesmo tempo, como fenômeno e também, “do ponto de vista de certas faculdades (...) um objeto meramente inteligível” (KrV, A 547/B 575). As faculdades mencionadas são o entendimento e a razão. Esta última, segundo o filósofo, possui uma causalidade própria, como “claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades activas” (idem). Todo imperativo, por sua vez, exprime um dever que estabelece a necessidade de uma ligação com fundamentos distintos das leis da natureza. Portanto, o dever “exprime uma ação possível” (idem), ainda que ocorra no mundo sensível ou fenomênico, atrelada às condições da natureza. Entretanto, Kant afirma que “estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenômeno” (KrV, A 548/B 576).

Uma afirmação dessa natureza tem, no entanto, consequências importantes, já que leva Kant a sustentar que o dever não pode ser produzido por móveis sensíveis, isto é, por paixões ou emoções. É a razão, pertencente ao mundo inteligível que fica responsável pela produção do dever, e este “impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade” (idem). A estratégia kantiana consiste, portanto, em demonstrar que a razão possui tanto uma causalidade em relação aos fenômenos sob um caráter empírico quanto uma causalidade sob o ponto de vista prático. Quando analisamos as ações a partir dessa perspectiva prática, “encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza” (KrV, A 550/B 578). Uma consequência de tal afirmação é que “as ideias da razão mostraram realmente ter

causalidade em relação às ações do homem, consideradas como fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão” (idem). Ora, o que está em jogo com essa afirmação é que a razão pura, enquanto faculdade inteligível, não se encontra submetida à forma do tempo nem às suas condições de sucessão.

Portanto, “a causalidade da razão no caráter inteligível não nasce, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo” (KrV, A 552/B 580). Pelo contrário, para Kant, a causalidade da razão é a condição de possibilidade de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta. Por isso, é fundamental a função exercida pela liberdade transcendental como fundamento da liberdade prática, tema que o filósofo abordará no *Cânone da razão pura*. Trata-se, assim, de considerar a liberdade não apenas negativamente, como independência em relação às condições empíricas, mas também positivamente, como “faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimento, de tal sorte que nele própria nada começa, mas enquanto condição incondicional de toda a ação voluntária não permite quaisquer condições antecedentes no tempo” (KrV, A 554/B 582).

Conforme Pinzani (Cf. 2012, p. 583-84), isso não significa que Kant esteja afirmando que possuímos um conhecimento teórico ou especulativo da causalidade da razão. Pelo contrário, o próprio Kant declara: “não pretendemos aqui expor a realidade da liberdade [...], nem sequer pretendemos demonstrar a possibilidade da liberdade” (KrV, A 558/B 586). Seu argumento possui antes um caráter prático, uma vez que a razão estabelece a ideia de dever, é necessário que seja possível cumprir a ação correspondente ao que ela prescreve. Dito de outro modo, a liberdade manifesta-se na capacidade de agir segundo a razão, ainda que também possamos agir diversamente das regras que ela estabelece. No entanto, como observa Pinzani, isso não implica que possuímos um conhecimento efetivo dessa liberdade, podemos, no máximo, afirmar que não há incompatibilidade entre a causalidade pela liberdade e a causalidade natural. Portanto, segundo sua interpretação, é lícito afirmar que a solução crítica da terceira antinomia demonstra apenas a compatibilidade entre as posições da tese e da antítese, ainda que isso signifique que Kant estaria defendendo uma posição compatibilista em relação à questão da liberdade.

Levando isso consideração, Pinzani afirma que não se trata de um resultado de pouco valor, pois duas questões interessam à filosofia prática de Kant: 1) permanece, pelo menos, aberta a questão da possibilidade de que a liberdade existia; 2) fica excluída a ideia de que a causalidade natural seja a única possível. Dessa maneira, o autor observa que, mesmo que a ideia de liberdade não possa ser demonstrada teoricamente, o próprio Kant lhe atribui importância e significado enquanto princípio regulativo e como fundamento imprescindível para pensarmos toda a moralidade (Cf. KrV, A 642/B 670). Temos, assim, a importância da ideia de liberdade transcendental como um primeiro passo para a fundamentação da moral, pois existe, segundo o filósofo, um interesse prático da razão relacionado à ideia de liberdade - interesse que se justifica justamente pelo fato de nela se fundamentar a liberdade prática. Considera-se, portanto, que a ideia de liberdade transcendental é a condição de possibilidade da liberdade prática e que, como observa Pinzani, a inexistência da primeira acarretaria consequências práticas indesejáveis, anulando a validade das ideias morais e de seus princípios.

Conclui-se, portanto, que a ideia de liberdade transcendental estabelece que nossas ações podem ser pensadas como consequência de nossa liberdade inteligível, sem que isso contrarie a experiência possível, já que tal liberdade não pode ser observada diretamente. A solução kantiana, ao distinguir fenômeno e númeno, permite conciliar a causalidade por liberdade com as leis naturais de forma lógica, sem violar a necessidade universal da natureza. Ao fazer isso, Kant resolve a aporia das antinomias e oferece um caminho possível e consistente para pensar a liberdade sem entrar em conflito com a ciência empírica, de modo que o idealismo transcendental não apenas fornece uma solução para o conflito antinômico, mas também sustenta a ideia de liberdade necessária à moralidade, ao mesmo tempo em que preserva a coesão com o mundo empírico e com as leis da natureza.

2. A BUSCA E A FIXAÇÃO DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE.

Este segundo capítulo tem por objetivo examinar, na *Crítica da Razão Pura* (1781) e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), o problema apresentado por Kant acerca do dever moral, qual seja: se nós somos livres, como devemos agir? (Cf. A809/B837). Embora a questão seja colocada na primeira *Crítica*, Kant ainda não havia estabelecido, naquele momento, a fundamentação crítica que permitisse determinar objetivamente como devemos agir. Por esse motivo, para responder à questão acerca daquilo que se deve fazer, o filósofo percebeu a necessidade de fundamentar a moral com base no conceito de dever, o que exigiu, em primeiro lugar, estabelecer o princípio supremo da moralidade, para então fixar uma regra objetivamente válida de determinação daquilo que se deve fazer. Como isso só foi possível a partir da *Fundamentação*, tentaremos demonstrar, inicialmente, de que modo a questão sobre como devemos agir, deixada em aberto na primeira *Crítica*, é respondida na *Fundamentação*.

2.1. Sobre o uso positivo da razão prática

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta um duplo ponto de vista sobre a razão. A razão humana pode ser compreendida tanto de um ponto de vista teórico quanto de um ponto de vista prático. No presente trabalho, nós nos ocuparemos apenas desse segundo aspecto da razão, que está vinculado às nossas ações e àquilo que diz respeito ao âmbito da filosofia moral.

Nossa opção por investigar apenas o uso prático da razão se justifica porque, na primeira seção do *Cânone da Razão Pura*, Kant apresenta a possibilidade de um uso positivo dos objetos que não podem ser conhecidos pela razão teórica, justamente por ultrapassarem os limites da experiência cognitiva. Estes objetos, que a razão no seu uso especulativo tem a pretensão de conhecer, são três: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. De acordo com Kant, tais objetos não podem ser conhecidos, já que, no âmbito do saber, “não nos são absolutamente

necessários” (KrV A 800/B 828)¹⁰. No entanto, apesar desse aspecto negativo, eles disciplinam e contêm os excessos da razão, na medida em que indicam o limite da pretensão do conhecimento racional. O caminho que Kant identifica como legítimo para um uso positivo desses objetos foi o âmbito prática. Por essa razão, o filósofo reconhece a necessidade de admitir um uso legítimo da razão prática, isto é, um cânone, entendido como um conjunto de princípios *a priori*.

Para além do interesse especulativo em conhecer Deus, a alma e a liberdade, tais ideias da razão, segundo Kant, possuem um fim mais remoto, qual seja, determinar “o que se deve fazer se a vontade é livre, se há um Deus e a uma vida futura” (KrV A 801/B 829). Em função disso, o filósofo destaca que a razão humana, em última instância, se orienta por três questões fundamentais: “o que posso saber?, o que devo fazer? e o que me é permitido esperar?” (KrV A 805/B 833). O primeiro interesse é de ordem teórica e ocupa-se das possibilidades e dos limites do conhecimento humano. O segundo é de natureza prática, embora ainda pertença à razão pura. Contudo, segundo Kant, essa não é uma questão transcendental, mas moral, razão pela qual não pode integrar a investigação da primeira *Crítica*¹¹. A partir dessa consideração de Kant, Loparic declara que a filosofia prática é:

Deixada de lado na primeira *Crítica*, [...], sendo excluída da filosofia transcendental (KrV, B 833). Ao proceder assim, Kant não faz mais do que explicitar que a semântica *a priori*, elaborada a fim de tratar da possibilidade e da decidibilidade de juízos sintéticos *a priori* cognitivos, não pode ser usada para tratar desses mesmos problemas com respeito aos juízos sintéticos *a priori* práticos. Além de restringir a metafísica dos costumes à moral pura, Kant dá-se por satisfeito com a afirmação meramente programática, apresentada sem qualquer prova, de que essa metafísica “contém os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o fazer e o deixar de fazer” (KrV, B 869). (LOPARIC, 2003, P. 1).

O terceiro interesse da razão, por sua vez, também pode ser expresso da seguinte forma “se faço o que devo fazer, o que me é permitido esperar?” (KrV, A 806/B 834). Segundo Kant, essa questão é, ao mesmo tempo, prática e teórica, embora a ordem prática funcione como fio condutor para determinar aquilo que nos é permitido esperar.

¹⁰ Kant, ainda na primeira *Crítica*, acreditava que a filosofia prática não se incluiria na filosofia transcendental, uma vez que a primeira se relaciona com sentimentos de prazer e de desprazer no âmbito de uma sensibilidade moral, enquanto a segunda se ocupa de objetos que dados na sensibilidade empírica do sujeito, determinados pelos conhecimentos puros *a priori*.

¹¹ É imprescindível ressaltar que a razão, do ponto de vista teórico-especulativo, foi exaustivamente examinada na primeira *Crítica* (Cf. KrV A 805/ B 833). Por isso, o único caminho viável para resolver o impasse em que a razão se encontra não pode ser o uso teórico-especulativo, mas somente o uso prático, uma vez que o conhecimento, para Kant, só pode ser acerca dos objetos fenomênicos.

Quem espera pressupõe a esperança da possibilidade de que algo venha a acontecer¹². Por essa razão, Kant acreditava, num primeiro momento, que, no cânone, também se encontrava diante do problema da felicidade, haja vista que ele mesmo afirma: “toda a esperança tende para a felicidade e está para a ordem prática e para a lei moral” (KrV, A 809/B 837). À primeira vista, pode-se interpretar que, nesse contexto, Kant parte do pressuposto de que, se o sujeito tem motivo para esperar a felicidade, na medida em que se tornou digno dela por sua conduta moral ao seguir os ditames da razão, então “o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura” (idem).

Além disso, em outra passagem do cânone, Kant afirma que a lei moral ordena “a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade” (idem). Mais adiante, sustenta que é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam necessariamente esta esperança (Cf. KrV, A 809/B 837). No entanto, o filósofo ressalta que a relação entre moralidade e felicidade só é possível em um mundo completamente inteligível, isto é, em um mundo moral, no qual abstraímos de todos os obstáculos empíricos à moralidade. Somente assim seria possível pensar “como necessário semelhante sistema da felicidade, proporcionalmente ligado com a moralidade, porque a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma causa da felicidade” (idem).

Em seguida, Kant afirma que tal sistema da moralidade, que compensa a si próprio, é apenas uma ideia cuja realização depende da condição de cada indivíduo fazer o que deve, ou seja, “de todas as ações dos seres acontecerem como se brotassem de uma vontade suprema, que compreendesse nela ou subordinasse a ela todos os

¹² Conforme Chagas (Cf. 2012, p. 734), se a resposta ao interesse prática “o que devo fazer?” fundamenta-se na ideia da dignidade ou do merecimento de ser feliz, não podemos confundi-la com a expectativa da felicidade. Isso significa dizer que felicidade e merecimento de ser feliz são duas ideias distintas que não se comunicam. Assim sendo, aponta Chagas, que além da noção usual de felicidade compreendida como a satisfação das inclinações e interesses empíricos, a figura da dignidade ou do merecimento de ser feliz funda-se no agir determinado pela representação da lei da moralidade. Dessa forma, Kant sustenta que aquele sujeito que agiu moralmente durante a sua vida tem o direito de esperar ser recompensado com a felicidade, pois ele não apenas reconhece a necessidade, mas também determinou a sua existência enquanto ser moral por este imperativo. Até este ponto, Chagas reconhece que a argumentação de Kant não apresenta problemas no que se refere à fundamentação de um princípio moral universalmente válido, visto que a noção de dignidade de ser feliz não parece se opor àquilo que a lei moral exige, a saber, a capacidade da vontade de agir independente de quaisquer condições empíricas. Esse comentário foi retirado da obra: KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p.

arbitrários particulares” (idem). A obrigação moral imposta pela lei permanece válida mesmo quando os outros não se comportam em conformidade com ela. Disso decorre que nem a natureza das coisas do mundo, nem a causalidade das ações humanas, tampouco sua relação com a moralidade são suficientes para determinar as consequências dessas ações que se ligam à felicidade. Assim, a relação entre a esperança de ser feliz e o esforço de tornar-se digno da felicidade não pode ser conhecida pela razão se considerarmos apenas a natureza como fundamento, já que “só pode esperar conhecer-se se uma razão suprema, que comanda segundo leis morais, for posta ao mesmo tempo como fundamento enquanto causa da natureza” (KrV, A 811/B 839).

A partir dessa passagem, Kant introduz o ideal do sumo bem, entendido como a ideia de uma inteligência na qual “a vontade moralmente perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade” (idem). É nesse conceito que a razão pura encontra o princípio da ligação prática necessária entre moralidade e felicidade - elementos, segundo o filósofo, que constituem o sumo bem e que permitem pensar um “mundo inteligível, isto é, moral” (idem). Levando isso em consideração, Chagas (Cf. 2012, p. 735-37)¹³, observa que, no momento em que Kant procura estabelecer essa conexão necessária, surgem dificuldades internas em sua argumentação. Isso ocorre, segundo ela, porque ao tentar fundamentar a relação entre o sistema da moralidade e o da felicidade, ele levanta a hipótese de que a obrigatoriedade da lei moral, enquanto o princípio *a priori* da razão, poderia funcionar como um fio condutor dessa ligação (Cf. KrV, A 809/B 837).

No entanto, conforme Chagas, Kant adverte que a esperança de ser feliz fundada na dignidade ou merecimento de ser feliz, é apenas um ideal que a razão teórica supõe para responder à questão teórica-prática da razão e assegurar a unidade sistemática de seu fim último. Ainda que o princípio moral, enquanto obrigatório e necessário, seja a condição sob qual o indivíduo pode tornar-se digno da felicidade, permanece o problema de que nem a moralidade, nem a natureza, tampouco os eventos do mundo podem garantir qualquer recompensa quando agimos moralmente. Trata-se, portanto, segundo Chagas, de responder às seguintes questões: 1) quem pode distribuir a

¹³ Este comentário foi retirado da obra: KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p. (Cf. 2012, p. 735-37)

felicidade proporcional à virtude? Onde e como é possível a realidade desse ideal da felicidade em harmonia com a moralidade? E, por último, que função sistemática e que peso teórico cumprem tais figuras? A fim de responder a essas questões, Kant introduz as figuras do ideal do bem supremo originário e derivado. O bem supremo originário consiste na “ideia de uma tal inteligência em que a vontade moralmente mais perfeita é, ligada à bem-aventurança suprema, a causa de toda a felicidade no mundo” (KrV, B 838), ou ainda, como podemos ler mais adiante “o conceito de um ente originário único, sumamente perfeito e racional” (KrV, B 842). Em contrapartida, o bem supremo derivado é concebido como um mundo moral no qual felicidade e moralidade estão distribuídas em exata proporção. No entanto, esse mundo moral é representado apenas como inteligível, constituindo uma hipótese da razão prática na qual se abstrai de todos os obstáculos à realização das ações morais¹⁴.

Portanto, segundo Kant, a moralidade constitui em si mesma um sistema, a felicidade, porém, só o integra “enquanto distribuída em medida exatamente proporcional à moralidade” (KrV, A 811/B 839). Tal proporção só pode ser pensada no mundo inteligível, em que se admite um sábio criador. No mundo sensível, ao contrário, não podemos conhecer nenhuma unidade sistemática dos fins, pois a felicidade, concebida, por si só, não constitui para a razão o bem perfeito. A razão não pode admiti-la senão quando vinculada ao mérito de ser feliz, isto é, à boa conduta moral. Ainda assim, Kant sustenta que nem a moralidade nem o simples merecimento da felicidade bastam para constituir o bem perfeito. Por isso, postula-se um fim supremo capaz de orientar o agir humano sob um ponto de vista moral.

Nesse sentido, o problema do fim último só pode ser resolvido pela própria razão prática, considerando que tal fim só pode ser definido a partir de uma regra moral dotada de valor absoluto no campo das ações humanas. Essa regra deve exprimir o fim supremo da natureza racional. Entende-se, com isso, que a razão, em seu uso prático, prescreve leis sob a forma de imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade que

¹⁴ Chagas (Cf. 2012, p. 736), faz um comentário relevante neste ponto. Segundo ela, é digno de nota a oscilação que Kant apresenta quanto à função sistemática exercida pela figura de um mundo moral ou inteligível. Isso porque, em alguns trechos, a ideia de mundo inteligível parece ser necessária para a aplicação da lei moral (Cf. KrV, B 836), enquanto em outros ela deve ser pressuposta como um efeito necessário do agir moral, que torna o sujeito digno da felicidade. Sendo assim, segundo a autora, a necessidade da pressuposição da ideia de um mundo inteligível serviria apenas para pensar um mundo futuro, no qual fosse possível a realização do *sumo bem* derivado.

exprimem o que deve acontecer, ainda que nunca aconteça, distinguindo-se das leis naturais, “que apenas tratam do que acontece” (KrV A 803/ B 831).¹⁵

A partir desse duplo ponto de vista, o do que deve acontecer e o do que acontece, Kant distingue dois tipos de arbítrio. O primeiro é o arbítrio simplesmente animal (*arbitrium brutum*), determinado por impulsos sensíveis é, portanto, vinculado à lei natural. O segundo pode ser “determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto, por motivos que apenas podem ser representados pela razão” (KrV A 802/ B 830). Este último, Kant denomina livre arbítrio, afirmando que tudo que se encontra ligado a ele é chamado prático.

Ora, se a vontade humana pode ser determinada sem a influência dos impulsos sensíveis, isso significa que possuímos o poder de ultrapassar as paixões que incidem sobre a nossa faculdade de desejar mediante representações do que é útil ou danoso. Todavia, essas ponderações acerca do que é bom e útil só podem repousar sobre a razão. A razão, portanto, fornece regras morais puras de conduta para ajuizamento do agente moral acerca do fazer ou do deixar de fazer. A dificuldade que Kant ainda encontra no *Cânone* não consiste em saber se a razão pura pode ser prática, mas em determinar se ela é capaz de mover a vontade a agir por meio de representação das leis ou dos princípios práticos.

Mesmo admitindo a possibilidade das leis morais puras que determinam a vontade humana como uma vontade livre, Kant, ainda na primeira *Crítica*, não havia formulado uma regra moral *a priori* para orientar os agente morais na práxis, tampouco definido qual seria o conteúdo dessa regra. Por essa razão, na segunda seção do *Cânone da razão pura*, a fim de responder ao segundo interesse da razão, a respeito do que se deve fazer, Kant apresenta o seguinte imperativo “Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz” (A809/B837). Contudo, esse imperativo representa uma ameaça ao próprio sistema da moralidade. O problema refere-se à sua determinação, que pode ser fundada em leis pragmáticas – aquelas que definem a felicidade como satisfação irrefreável de

¹⁵ No final da primeira *Crítica*, na *Dialética Transcendental*, em especial na terceira *antinomia da Razão Pura*, Kant ocupou-se em demonstrar que é possível conceber uma liberdade que não entre em conflito com a causalidade natural. Nesse sentido, tal liberdade é compatível com as leis da natureza, possibilitando a resposta à segunda pergunta, que também é do interesse da razão e cuja resposta só é possível no campo numênico, a saber, “o que devo fazer”? (A 805/B833). Por esse motivo, Kant se deu ao trabalho de conjecturar a possibilidade lógica de se pensar um agente livre e responsável por suas ações no campo prático, um sujeito da razão prática, que opera sobre si mesmo e sobre outros a partir do princípio da causalidade livre.

“todas as nossas inclinações” (KrV A807/B835). Por essa razão, caso essa fosse a regra para orientar as ações dos sujeitos a respeito do que se deve fazer ou deixar de fazer, poderíamos levantar uma hipótese acerca do destino da humanidade, qual seja: ela acabaria se dissolvendo em pura animalidade, pois cada sujeito tomaria como fio condutor de suas ações a satisfação plena de seu próprio interesse (felicidade).

A partir dessa ameaça ao sistema da moralidade, Kant conclui que o agir não pode ser determinado pelo interesse próprio, expresso na soma das inclinações. Torna-se necessário, portanto, que a ação esteja vinculada às leis morais “que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como* podemos tornar-nos dignos da felicidade” (KrV A806/B834). Ao contrário das leis pragmáticas, a lei moral abstrai todas as inclinações e meios naturais de satisfazê-las, considerando apenas a liberdade de um ser racional em geral. Do ponto de vista da vontade, isso significa que ela é determinada por leis morais puras, capazes de estabelecer *a priori* o que deve ou não ser feito. Essa determinação da vontade, independente da influência das inclinações, é precisamente a posição que Kant buscará defender. Entretanto, para sustentar tal argumento, o filósofo terá que lidar com algumas dificuldades, uma delas se refere à realidade do princípio da moralidade. Nas palavras de Kant:

[...] admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam de uma maneira absoluta (KrV A807/B835).

De acordo com Hahn (Cf. 2010), o imperativo “Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz” (A809/B837), apresenta a dificuldade de não instituir uma regra positiva para a conduta humana e, por conseguinte, não expressa satisfatoriamente o conceito prático da liberdade. Tal formulação limita-se a condicionar os indivíduos à busca da felicidade – compreendida como a satisfação das inclinações sensíveis. Além disso, ela não indica o *como* e o *que* o sujeito deve fazer para se tornar digno da felicidade. Desse modo, fica estabelecido apenas que a felicidade não pode constituir o fim último da razão prática. O problema dessa concepção é que, se cada indivíduo determinar o que deve fazer para alcançar a felicidade a partir da sua própria subjetividade, não dispomos de condições objetivas para estabelecer uma regra moral universalmente válida.

Assim, a resposta ao segundo interesse da razão permanece inacabada, pois, ao não fornecer um princípio *a priori* de sistematização da moral na primeira *Crítica*,

torna-se inviável a demonstração da liberdade prática. Apesar do resultado da *terceira antinomia da razão*, em que Kant apenas evidencia a possibilidade lógica da liberdade sem entrar em contradição com a causalidade natural, o próprio filósofo afirmar “não pretendemos aqui expor a realidade da liberdade (...) nem sequer pretendemos demonstrar a possibilidade da liberdade” (A558/B586). Por isso, Kant, ainda neste contexto, não se encontrava em um terreno familiar para justificar a realidade objetiva da liberdade, isto é, demonstrar que a razão prática produz regras independentes das inclinações sensíveis. Permanecem, portanto, em aberto ao final da primeira *Crítica*, duas questões importantes para o âmbito prático: 1) a fórmula do princípio supremo da moralidade para o ajuizamento das ações em geral e 2) a justificativa da realidade objetiva da liberdade prática.

2.2. A boa vontade enquanto princípio do valor moral.

Kant escreveu a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) para responder à questão deixada em aberto na primeira *Crítica*, que pode ser expressa por meio da seguinte questão: “o que devo fazer?” (KrV A805/B 833). Para respondê-la, ele busca estabelecer as condições que tornam possível fundamentar uma regra moral como universalmente válida no âmbito prático. Caso contrário, se fosse impossível fundamentar tal regra, não seria sequer possível chegar a um consenso a respeito do conceito de dever, tampouco reconhecer a validade moral de uma ação como moralmente correta ou reprovável.

Essa regra deve orientar os sujeitos sobre o *como* e o *que* se deve fazer no campo prático. Ela tem sua autoridade reconhecida pelos agentes morais - autoridade entendida como critério de avaliação das motivações morais adequadas ao agir. Assim, o filósofo concebe essa regra como o princípio supremo da moralidade. Seu caráter supremo é compreendido, de modo rigoroso, pelo fato de constituir uma condição indispensável para qualquer ação que pretenda ser considerada moralmente correta.

Kant sustenta que, de um ponto de vista formal, a regra moral deve ser expressa na forma de um imperativo, isto é, como uma espécie de mandamento ou obrigação, em relação à qual a vontade humana se reconhece como obrigada (Cf. Kant; 1785; GMS BA XV). A partir disso, Beck (Cf. 1960, p. 226) comenta que essa regra moral expressa

na fórmula de um imperativo, como um dever, significa a necessidade ou restrição de uma ação por uma lei presente na consciência. Trata-se da conduta de uma pessoa que, por natureza, não age necessariamente conforme o dever exige. Beck acrescenta ainda no seu comentário que seres racionais perfeitos, ou seres santos, não necessitam de nenhum incentivo para essa obediência e, portanto, o conceito de dever não se aplica a eles, pois possuem uma vontade santa. Em contrapartida, nós, seres humanos, enquanto seres sensíveis, estamos sujeitos à “disciplina da razão”, já que não somos dotados de uma vontade santa. Assim, segundo Beck, nossa vontade é, na melhor das hipóteses, virtuosa.

Nesse sentido, o princípio supremo da moralidade pressupõe a questão acerca do dever. Uma vez que o dever pressupõe uma regra moral segundo a qual ações particulares devem ser avaliadas por um critério objetivo, torna-se necessário, antes de tudo, fundamentar a validade objetiva dessa regra. Antes de formular tal regra moral na forma de imperativo e desenvolver sua justificativa, Kant reconhece a necessidade de partir de assuntos morais do senso comum. Esse é o primeiro obstáculo que o filósofo terá de enfrentar para sustentar a fundamentação da moral. Não surpreende, portanto, que inicie na *Fundamentação* com a descrição do valor da boa vontade para, daí então, apresentar o conceito de dever como uma regra válida universalmente. A estratégia do filósofo, ao descrever a boa vontade, é justamente mostrar ao senso comum que o dever moral constitui o princípio ético subjacente às ações daquelas pessoas dotadas de boa vontade, caracterizada, sobretudo, pela firmeza no compromisso com a ação moral. Assim, a noção do que devemos fazer pressupõe, fundamentalmente, uma boa vontade.

Esta é definida por Kant, na seção I da *Fundamentação*, como boa sem limitação (absoluta). O filósofo apresenta uma série de exemplos referentes aos talentos do espírito que aparentemente se relacionam a coisas boas e desejáveis (tais como, argúcia de espírito, capacidade de julgar, decisão, coragem, etc.), mas que, no fundo, se o sujeito não possuir uma boa vontade, ou se sua vontade não for boa, tais qualidades podem tornar-se más e até prejudiciais.

O conceito de boa vontade ocupa o ponto mais alto de nossas distinções morais e “constitui a condição de todo o resto” (GMS BA-8). Paton (Cf. 1947, p. 199) argumenta que, na seção I da *Fundamentação*, Kant toma como ponto de partida uma análise das crenças morais comuns e argumenta, a partir delas, que a condição da ação moral - ao

menos para seres humanos finitos - é a obediência à lei por si só, isto é, a obediência a um imperativo categórico.

Já Borges (Cf. 2012, p. 18), afirma que o conceito de boa vontade emerge, nesse contexto, como um conceito pré-analítico, vago e indefinido. Seria tarefa da seção I esclarecê-lo. Allison (Cf. 1990, p. 85), por sua vez, parte do que considera ser a compreensão comum e pré-filosófica da moralidade, referindo-se à ideia de boa vontade como o único bem inqualificável, de tal forma que Kant procederia analiticamente dessa concepção até o conceito de dever como o lócus do valor moral. Considerando essas interpretações, observa-se que, em um primeiro momento, a empreitada de Kant consiste em mostrar que diferenças entre ações podem ser objeto de compreensão do senso comum. Em um segundo momento, porém, verifica-se uma transição da filosofia moral comum para o campo do conhecimento filosófico. Por esse motivo, Kant parte do conceito de boa vontade (conhecimento moral comum) para, em seguida, enunciar a regra de determinação moral para o ajuizamento de nossas ações.

Levando isso em consideração, Hulshof (Cf. 2023, p. 107) aponta que, ao discutir qual lei deve determinar a vontade para que ela possa ser considerada irrestritamente boa do ponto de vista da moralidade, Kant introduz a lei da vontade de modo semelhante à comparação entre a máxima (princípio subjetivo que orienta as ações dos sujeitos) e a lei universal (princípio objetivo considerado válido para todos). Assim, na *Fundamentação*, Kant chega à formulação da lei prática da vontade precisamente, segundo a autora, depois de mostrar que impulsos sensíveis, interesses ou a busca da felicidade são sempre motivos contingentes e, portanto, não podem constituir um princípio que possa ser adotado por todos universalmente. Como elucida Kant:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação (GMS BA-4).

Isso fica evidente quando Kant sustenta que a razão, enquanto faculdade prática, além de exercer influência sobre a vontade, também produz uma boa vontade, não uma vontade boa apenas como meio para atingir outro objetivo, mas uma vontade boa em si mesma. Diante disso, uma ação dotada de valor moral é justamente aquela desinteressada quanto aos fins a serem alcançados. A fim de desenvolver o conceito de uma boa vontade, que “mais precisa de ser esclarecido do que ensinado” (GMS BA-8),

Kant reconhece a necessidade de esclarecer o conceito de dever, o qual “contém em si o de boa vontade” (idem).

Por essa circunstância, o filósofo aponta uma diferença significativa entre agir conforme ao dever e agir por dever.

No primeiro caso, ações conforme ao dever são aquelas que não possuem valor moral, pois podem ser motivadas por alguma intenção egoísta e podem seguir simplesmente uma regra externa da liberdade. Ainda no prefácio da *Fundamentação*, Kant já alertava acerca das ações que são apenas conforme ao dever, argumentando que não basta uma ação ser moralmente boa para estar de acordo com a lei do dever moral, “mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei, caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta” (GMS BA XI, XII). Portanto, Kant não encontra nem na felicidade - entendida como a soma de todas as nossas inclinações - nem nas ações conforme ao dever o fundamento da regra de determinação moral, pois, em sua máxima, falta o conteúdo moral que obriga tais ações a serem praticadas não por paixão ou inclinação, mas por dever (Cf. Kant, 1785: BA 11-12).

Por outro lado, uma ação *por dever* possui autêntico valor moral, já que é praticada sem qualquer inclinação ou intenção egoísta. Seu valor moral não se encontra no propósito (fim) que se pretende atingir, mas reside justamente na determinação da máxima, isto é, a ação só pode ser julgada segundo a máxima adotada. Somente uma ação por dever pode expressar a lei. Nesse sentido, o valor de uma ação moral, determinada pela lei do dever, encontra-se no princípio do querer “segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada” (GMS BA 14). Por isso, a produção de uma boa vontade está relacionada a agir *por dever*, haja vista que uma ação praticada por dever é justamente aquela que possui valor moral. Isso implica que agir por dever nada mais é do que possuir uma boa vontade, porque, segundo Kant, quando agimos por dever, realizamos uma ação que é expressão da boa vontade.

Para que o princípio de determinação da vontade seja considerado moral, é necessário que seja isento de toda a materialidade que influa sobre a faculdade de desejar, pois “o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura” (GMS BA IX, X). Ainda que o dever não

derive da natureza humana, Kant ressalta que o agente moral não tem controle sobre a produção dos motivos subjetivos, uma vez que se encontra suscetível a ser afetado por desejos ou paixões em sua sensibilidade moral. Esta, por sua vez, é a faculdade capaz de ser movida por ideias ou por objetos de desejo, cuja mera existência pode produzir nos sujeitos representações que, em muitos casos, os conduzem por caminhos diversos da moralidade.

A diferença, porém, é que tais representações podem ou não determinar nossa vontade e, por conseguinte, “não podem dar às ações nenhum valor incondicionado” (GMS, BA 14). Ainda assim, elas exercem uma certa influência sobre a vontade. Em contrapartida, a vontade, de modo concorrentemente, pode produzir outro motivo, isto é, um princípio de determinação fundado na própria vontade. Nesse sentido, segundo Kant:

uma ação 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 objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (GMS, BA 14).

O problema que o texto kantiano enfrenta até aqui diz respeito à situação da vontade, que se encontra em uma encruzilhada entre um princípio formal (*a priori*) e o seu móbil (*a posteriori*), de natureza sensível. Ainda assim, Kant sustenta como solução que o princípio do querer se opõe às inclinações, viabilizando a capacidade de determinar a vontade objetivamente, visto que o princípio formal é o único objeto possível de respeito, já que o “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, BA 15). Como sustenta Hahn (Cf. 2010, p. 46), obedecer ao dever nada mais é do que tornar necessária uma ação unicamente por respeito a uma lei prática. Por isso, Kant afirma que “pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito” (GMS, BA 15). Ele quer dizer, com isso, que uma ação determinada por um efeito de uma inclinação, seja ela relativa a nós mesmos ou a outro ser racional, não pode ser objeto de respeito, uma vez que o sentimento de respeito exclui, diante da escolha, toda inclinação ou todo efeito pretendido da ação. Trata-se aqui de discutir o respeito não como origem da moralidade, mas o modo como a lei moral se torna eficaz na vontade imperfeita. Por esse motivo, só pode ser objeto de respeito “[...] aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito” (idem).

Quando eliminadas parte das inclinações que incidem sobre a nossa vontade humana “nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática” (idem). Surge então, a seguinte questão: como pode existir uma lei cuja representação ordena objetivamente a realização do dever se realize, sem levar em consideração o efeito que dela se espera e que, ao mesmo tempo, seja capaz de determinar a vontade? Além disso, impõe-se a reflexão: o que deve ser feito para que a vontade possa ser considerada absolutamente boa e sem restrição?

A resposta a tais indagações parece pressupor a existência de uma lei universal das ações, que serve como único princípio da vontade, ordenando: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (GMS, BA 17). Essa fórmula da lei universal (doravante FLU) constitui um critério para verificar se determinada máxima pode ser aceita pelo agente moral como válida, não se restringindo apenas para sua vontade individual, mas também como princípio que poderia ser desejada para a vontade de todo o ser racional, sob um ponto de vista universal. A novidade que Kant introduz na sua ética é que o valor moral de uma ação é determinado pela concordância da máxima¹⁶ (princípio subjetivo) com a forma da lei (princípio objetivo), e não pelo seu conteúdo.

Percebe-se, assim, que não é a ação particular em si que será julgada, mas o princípio que a determinou. Essa é uma maneira de dizer que o fundamento da moralidade, segundo a ética kantiana, recai sobre as máximas adotadas pelos agentes para orientar suas ações. Sendo a máxima o objeto de julgamento, compreende-se que a ética kantiana não fornece leis para ações específicas, mas sim leis para as máximas das ações. Portanto, o que está em jogo na ética kantiana é a avaliação das intenções ou motivações das ações a partir da normatização do dever moral, expressa na forma de um imperativo. Quando o sujeito moral age a partir da FLU sua ação estará em conformidade com a lei moral. Entretanto, caso as máximas adotadas não possam ser universalizadas, devem ser rejeitadas, pois “ela não pode caber como princípio numa legislação universal” (GMS, BA 21)¹⁷.

¹⁶ Entende-se por máxima um princípio prático subjetivo da ação. Trata-se de um princípio pelo qual os sujeitos orientam suas ações, de modo que estas possam ser avaliadas segundo a lei moral, a fim de verificar se o princípio subjetivo adotado pode ser considerado uma lei universalmente válida, isto é, válida em toda e qualquer situação possível no âmbito prático.

¹⁷ Para Borges (Cf. 2012), a ética kantiana estabelece que não é necessário formular um princípio em cada situação moral de nossas vidas para admitir a validade da lei universal. Contudo, ao longo da história da

Até então, Kant apresentou a forma do querer em geral e, com isso, estabeleceu a necessidade de que as ações dos agentes morais, movidas pela boa vontade, sejam julgadas por puro respeito à lei prática, enquanto uma forma de dever. Essa seria a única condição viável para pensarmos uma vontade boa em si, “cujo valor é superior a tudo” (idem). Com efeito, se, por um lado, a FLU é derivada do conhecimento moral comum da razão humana a partir do valor da boa vontade, por outro lado, Kant ressalta que, mesmo que o senso comum não consiga concebê-la abstratamente numa forma geral, ela ainda assim se “mantém sempre realmente diante dos olhos e de que serve como padrão dos seus juízos” (GMS, BA 21).

Com essa bússola como guia para a avaliação das ações morais, qualquer homem do senso comum dirá que uma ação cuja máxima adote a fórmula mencionada será sempre considerada boa sem limitação e, conseqüentemente, tomada como realizada por dever. Em contrapartida, a ação cuja máxima não puder ser universalizada será considerada contrária à lei moral. Não é necessário, portanto, ensinar ou introduzir sistemas filosóficos complexos para orientar o senso comum sobre o que é bom ou mau. Ao contrário, cada indivíduo, mesmo o mais comum, já possui antecipadamente noções do que deve fazer. Todavia, Kant denota preocupação em relação ao conhecimento moral da razão comum, uma vez que esta não consegue conceber abstratamente o princípio de determinação moral e, em seus juízos, pode “ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso” (GMS, BA 22).

Diante do conflito entre, de um lado, a soma das inclinações e, de outro, os mandamentos do dever, Kant reconhece a necessidade de incluir a razão humana comum no campo da filosofia prática, retirando-a de seu círculo restritivo, pois “aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação” (GMS, BA 23, 24). Exposto o percurso da seção I e seu objetivo de demonstrar que a boa vontade age sempre desejando que a máxima de sua ação se torne uma lei universal, torna-se possível compreender a estratégia kantiana de formulação da

filosofia moral, foram levantadas críticas ao sistema moral kantiano. Uma delas sustenta que a ética kantiana exigiria pensar antes de agir. Na verdade, porém, tais críticas dizem mais respeito a uma caricatura de Kant, esboçada por seus adversários no campo filosófico, do que propriamente à sua filosofia moral. Ou seja, a validade da lei universal não implica que esta deva ser formulada por cada agente moral no momento da sua ação, mas que seja por ele reconhecida como regra de avaliação das máximas adotadas de acordo com o princípio subjetivo.

lei moral. A partir do conceito de boa vontade, pode-se extrair o dever moral por meio da FLU, a qual funciona como critério para verificar se determinada máxima pretendida pelo sujeito pode valer não apenas para sua vontade individual, mas para a vontade de qualquer ser racional.

2.3. Da razão comum à filosofia moral crítica.

Neste tópico específico, abordamos como Kant busca responder ao problema da fundamentação da moral, isto é, como justificar um princípio moral dotado de validade universal e necessidade prática, independentemente das inclinações sensíveis. Conforme discutido no tópico anterior, desde a seção I da *Fundamentação*, o principal problema apontado por Kant acerca do conhecimento moral da razão comum reside no fato de que ela não consegue conceber, de maneira abstrata, um critério universal para o julgamento das ações. Por essa razão, pode-se dizer que a seção I estabelece apenas uma transição do juízo moral comum ao juízo filosófico, ainda assim, permanece vinculada ao âmbito da filosofia moral comum, não alcançando uma fundamentação plenamente crítica de um princípio moral universalmente válido.

Ainda que o senso comum reconheça que uma ação praticada por dever possui maior valor moral do que uma ação apenas conforme ao dever, a moralidade comum, para Kant, ainda não estabelece um fundamento seguro e objetivamente válido para julgar o que deve ou não ser feito na prática. Muitas vezes, isso leva o agente moral a tomar decisões que se distanciam da moralidade. Neste ponto, como observa Faggion (Cf. 2003, p. 21), o princípio embrionário da moral kantiana: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (GMS, BA 17), reaparece na seção II da *Fundamentação*, agora sob a forma do imperativo categórico.

Por isso, segundo Faggion, cada seção da *Fundamentação* representa um passo decisivo no enfrentamento do problema da fundamentação da moral, precisamente o problema que orienta a presente dissertação. Assim, o objetivo, neste contexto da

análise, deixa de ser o simples esclarecimento do juízo moral comum e passa a consistir no exame da faculdade prática da razão em sua relação com o dever moral, buscando garantir sua origem *a priori*. Esse é, sem dúvida, o maior desafio de Kant na seção II. Sobre esse ponto, Schönecker e Wood (Cf. 2015, p. 95) acrescentam um comentário importante para a compreensão do argumento de Kant. Segundo os autores, a abertura da seção II constitui uma das passagens-chave em que Kant estabelece explicitamente a distinção entre a metafísica dos costumes e a filosofia moral comum. Antes de realizar essa transição, Kant analisa e contrasta os conceitos fundamentais de autonomia e heteronomia da vontade. A partir dessa análise, surgem reflexões substancialmente novas, entre as quais se destaca a investigação da “faculdade prática da razão”, cujo exame se concentra no conceito de imperativo, definido como um princípio de necessidade da razão prática, dividido em imperativos categóricos e hipotéticos.

A estratégia de Kant consiste, antes de julgar moralmente uma ação, em fundamentar, por meio da faculdade prática da razão, um critério objetivo expresso sob a forma de uma lei moral que sirva como base para determinar quando uma ação pode ser considerada moral ou não. Nesse sentido, ele busca estabelecer uma moralidade que não dependa das inclinações sensíveis, mas que seja derivada de uma razão prática pura, capaz de formular leis objetivas válidas para todos os seres racionais. Isso significa que o dever moral deve ser fundamentado não apenas para os seres humanos, mas para todo ser racional, a partir de um critério universal.

Para que tal fundamentação seja possível, Kant deve primeiramente afastar qualquer concepção empírica do dever. É nesse ponto específico que o filósofo dirige sua crítica ao uso do conhecimento moral comum, afirmando: "do fato de até agora termos tirado o nosso conceito de dever do uso comum da nossa razão prática, não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico" (GMS, BA 25). O critério estabelecido por Kant enfatiza que o conceito de dever não pode ser concebido a partir da experiência empírica, pois paixões e emoções não podem constituir a fonte da moralidade. Pode-se então perguntar por que o dever não pode ser retirado da experiência. A resposta de Kant é que, na experiência cotidiana, as ações muitas vezes não são motivadas pelo dever, mas por interesses ou inclinações, portanto, ela não pode fornecer um princípio moral necessário e universal.

Mesmo que uma ação esteja em conformidade com o dever, ela ainda pode ser realizada sem ser verdadeiramente motivada por ele. Kant é incisivo nesse ponto, pois, segundo ele, o valor moral de uma ação não reside na ação visível empreendida pelo agente moral, mas nos princípios internos que a orientam e a determinam. Tal argumento reforça a ideia de que as motivações internas de um agente são inapreensíveis de maneira empírica. A ação moral autêntica só pode ser reconhecida quando a motivação do agente é regida exclusivamente pela razão prática, sem a interferência de impulsos empíricos ou paixões. Trata-se de um ponto fundamental para a compreensão da fundamentação da moral, haja vista que o filósofo sustenta que a moralidade não pode ser reduzida à simples observação empírica de comportamentos, como evidenciado em sua afirmação:

[...] nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem (GMS, BA 26, 27).

Por isso, Borges (Cf. 2012, p. 20), comenta que, para lidar com o problema da fundamentação da moral, Kant propõe que a fórmula do imperativo categórico seja obtida analiticamente do conceito de ser racional “porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir” (GMS, BA 35-36). Trata-se, portanto, de mostrar como o imperativo categórico pode ser extraído do conceito de ser racional. Borges sustenta que, na seção I da *Fundamentação*, Kant mostrou que o imperativo é obtido a partir da noção de boa vontade, por sua vez, a seção II mostrará como a regra de ajuizamento moral pode ser obtida a partir do conceito de ser racional.

Esse movimento estrutural da *Fundamentação* permite que a moralidade ultrapasse o simples reconhecimento comum e alcance suas condições de possibilidade. Disso decorre que a transição de uma filosofia moral comum para uma metafísica dos costumes deve ser realizada por uma “graduação natural” (idem) do que é impuro, isto é, misturado à experiência contingente, para a pura lei, totalmente independente dela. De acordo com Kant, tudo na natureza é determinado por leis, mas apenas um “ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis” (GMS, BA 33).

Para entender como um ser racional pode agir desse modo, é necessário, segundo o filósofo, “seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das

suas regras universais de determinação, até o ponto em que dela brota o conceito de dever” (GMS, BA 37). A partir disso, a análise da faculdade prática da razão nos direciona diretamente ao problema fundamental enfrentado por Kant: o significado do que é a razão prática, qual é o seu objetivo e de que modo ela se relaciona com o conceito de dever.

Com o objetivo de responder a essas questões, que naturalmente emergem ao leitor, Kant passa a considerar o uso positivo da razão do ponto de vista prático. O filósofo pretende com isso determinar o significado da razão prática. Para tanto, ele a equipara ao conceito de vontade, pois, como “para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (idem). Segundo Schönecker e Wood (Cf. 2015, p. 100), após Kant definir a vontade como razão prática, ele, à primeira vista, parece se contradizer ao afirmar, logo em seguida “se a razão determina infalivelmente a vontade” (idem), e novamente, um pouco mais adiante, “mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade” (idem). Ora, se a razão prática é, em si, nada mais do que a vontade, como se pode dizer que ela determina a vontade? Na interpretação desses autores, a resposta a essa questão é que a razão prática é concebida como uma faculdade que estabelece e fundamenta princípios práticos, como o dever, ao passo que a faculdade de agir segundo a representação desses princípios é aquilo que Kant chama de ‘vontade’.

Portanto, quando Kant trata do conceito de “razão” na *Fundamentação*, ao contrário do contexto da filosofia teórica, ele não está se referindo à faculdade de inferência. Contudo, isso não significa dizer que Kant esteja tratando de duas razões, uma contrária à outra, mas, sim, a mesma razão com dois âmbitos bem distintos de atuação. Logo, a razão prática é concebida como a faculdade de estabelecer princípios objetivos e necessários que são válidos para todos os seres racionais, independentemente de interesse ou perspectivas subjetivas. Logo, “a vontade é a faculdade de escolher somente aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, ou seja, como bom” (idem). Se, no entanto, a razão não determinar necessariamente a vontade, e esta permanecer sujeita a estímulos empíricos não fundamentados em leis objetivas, então “se a vontade não é plenamente conforme à razão [...] então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes” (idem).

Quando a vontade não é determinada pela razão prática, a ação não possui validade universal, sendo apenas uma ação contingente. Em contrapartida, as leis objetivas possuem força de obrigação e coagindo uma vontade imperfeita, isto é, uma vontade humana que nem sempre realiza o que a razão prescreve. Por essa razão, os princípios da razão devem ser expressos de forma coercitiva, e um princípio objetivo que obriga a vontade só pode ser chamado de “um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo”¹⁸ (GMS, BA 38).

Entende-se, com isso, a relação entre razão prática e imperativos, os quais expressam a ideia de que o agente é racionalmente restringido em relação a uma ação ou a um fim. Todos os imperativos ordenam um dever [*Sollen*] como lei objetiva da razão. Esse dever objetivo mantém uma relação subjetiva com a vontade imperfeita, pois prescreve o que se deve fazer ou deixar de fazer. A razão determina o moralmente bom por meio da representação da lei, isto é, prescreve apenas “princípios que são válidos para todo o ser racional como tal” (idem). Kant adverte que tais princípios não estão a serviço do agradável, que influencia a sensibilidade por causas subjetivas e diverge do princípio racional universal da razão prática. Considera-se, com isso, que os imperativos ordenam, com a força de lei, que a vontade imperfeita se alinhe à lei objetiva do querer em geral, integrando ao agir o princípio subjetivo das ações.

2.4. A relação entre a lei moral para uma vontade perfeita e do imperativo categórico para uma vontade imperfeita.

¹⁸ Para Schönecker e Wood (Cf. 2015, p. 98), essa frase fornece um breve resumo da teoria da razão de Kant como uma faculdade prática. Uma vez que ‘todos’ os imperativos, incluindo, portanto, os hipotéticos, são ‘leis objetivas da razão’, isto é, são regras para ação que possuem validade objetiva para todos os seres racionais; e ‘todos’ os imperativos envolvem um ‘dever’, o ponto que merece destaque é que essas leis, expressas por meio de imperativos, são dirigidas a seres racionais sensíveis que não necessariamente observam essas leis de maneira natural, e para os quais, portanto, essas leis assumem a forma de ‘necessidade’ ou auto-restrição. Assim, o imperativo pretendido por Kant é qualquer coisa que sirva para expressar a ideia de que o agente é racionalmente restringido em relação a uma ação ou um fim.

De acordo com Kant, todos os imperativos expressam uma relação com a vontade, ao ordenar a realização desta, seja de forma hipotética ou categórica. Ambos também estão vinculados à definição de fins. Contudo, embora os imperativos hipotéticos se diferenciam dos imperativos categóricos por se basearem em fins subjetivos, porém seria um equívoco supor que o agente que age de acordo com o imperativo categórico não vise a nenhum fim. Para estabelecer essa distinção, devemos primeiramente analisar os imperativos hipotéticos. Segundo Kant, eles mostram a necessidade prática de uma ação como meio para alcançar um fim contingente, portanto, indicam que as ações são boas apenas em função desse fim. Em contrapartida, o imperativo categórico atua com força de lei, em virtude de sua natureza incondicional, e a obrigação moral que expressa é válida para todos os seres racionais cuja vontade é imperfeita¹⁹. Diferentemente de uma vontade perfeita, que estaria submetida à lei moral e que, portanto, não necessita ser obrigada a agir segundo ela, pois só pode ser determinada pela representação do bem. Pode-se afirmar que a lei moral, embora possua o mesmo conteúdo que o imperativo categórico, aplica-se a conceitos distintos de vontade.

Não é surpreendente, portanto, que os imperativos não se apliquem a uma vontade divina nem, muito menos, a uma vontade santa, uma vez que o querer dessas vontades já coincide necessariamente com a lei moral. Isso significa que os imperativos são apenas fórmulas para exprimir “a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (GMS BA 39-40). A compreensão do imperativo categórico na filosofia prática de Kant leva em consideração a condição humana, marcada pela imperfeição da vontade. Por esse motivo, a lei moral se manifesta como um imperativo categórico, isto é, como uma exigência que se impõe incondicionalmente, independentemente de interesses

¹⁹ De acordo com Faggion (Cf. 2003, p. 23), o imperativo categórico manda incondicionalmente e, devido a isto, a obrigação expressa por ele alcança qualquer ser racional, quer dizer, todo ser capaz de reconhecer a autoridade de uma lei, mas que não necessariamente segue estas leis, ou não se trataria de um imperativo. Segundo ela, isto nos oferta a oportunidade de esclarecer por que Kant fala em seres racionais, e não em homens, quando se trata de estabelecer a vigência do princípio moral, como diz Kant “não nos deve sequer passar pela ideia querer derivar a realidade deste princípio da constituição particular da natureza humana” (GMS, BA 59). Além disso, Kant acrescenta “se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional geral” (GMS, BA 62). Ora, como Kant estabeleceu a identidade entre uma lei incondicional e o princípio moral, então podemos afirmar que a moral deve ser válida não só para homens, que são seres racionais influenciados por condições sensíveis, mas para homens enquanto seres que podem reconhecer uma lei. Assim, uma lei incondicional é o mesmo que uma lei cujo cumprimento é objetivamente necessário para todos a quem uma lei prática qualquer poderia ser aplicada. Assim, aplicá-la somente à natureza humana seria condicioná-la às nossas condições e contradizê-la.

subjetivos. Sua natureza categórica consiste precisamente em ordenar uma ação como necessário sem pressupor quaisquer objetivos ou desejos pessoais.

A noção de necessidade incondicional, vinculado ao imperativo categórico, é fundamental para a compreender a filosofia moral de Kant, pois marca a distinção de sua teoria em relação a outros princípios da vontade que são contingentes e dependentes de circunstâncias particulares. Assim, Mary Gregor (Cf. 1998, p. 30-32) argumenta que o imperativo categórico não admite discricionariedade por parte da vontade humana, visto que um propósito discricionário é sempre contingente e pode ser abandonado do preceito se desistirmos do propósito. Por essa razão, o imperativo categórico deve ser seguido sem exceções. Em contrapartida, os outros princípios que podem determinar a vontade funcionam apenas como orientações, pois sua obrigatoriedade depende de fins subjetivos que podem ser descartados quando o propósito é abandonado.

O imperativo moral é único, pois não se limita a orientar a ação, visto que não permite qualquer margem para a arbitrariedade da vontade. Ele não apenas estabelece o *‘que’* o sujeito deve fazer, mas também determina *‘como’* o sujeito deve fazer, esse *‘como’* consiste na exigência de que a ação seja realizada independentemente de interesses subjetivos, revelando-se como uma norma de caráter universal e necessária para a moralidade. Allison (Cf. 2011, p. 275) acrescenta um ponto relevante para o debate ao enfatizar que, para Kant, o imperativo categórico e a lei moral são princípios distintos. O imperativo categórico é prescritivo, pois impõe um dever ao sujeito e se aplica apenas a seres racionais sensíveis, indicando como devem agir do ponto de vista da moralidade. A lei moral, por sua vez, é descritiva, pois expressa a forma de agir tanto de um ser racional cuja vontade é perfeita quanto de um ser racional sensível, mas apenas quando a razão exerce domínio sobre as inclinações sensíveis, isto é, quando há renúncia aos interesses provenientes da natureza sensível.

Schönecker e Wood (Cf. 2015, p. 107-109) concordam com Allison quanto ao caráter do imperativo categórico. Segundo eles, embora as leis morais sejam objetivas e universais, os seres humanos são suscetíveis às influências das inclinações e nem sempre agem de maneira racional. Para tais seres, essas regras objetivas de ação possuem natureza essencialmente imperativa, isto é, caráter normativo, pois exigem algo diante de uma possível resistência da vontade. Essa exigência estabelece uma relação fundamental entre uma regra objetiva da razão e uma vontade imperfeita. Os

autores argumentam que o caráter imperativo das leis morais está intrinsecamente ligado ao fato de que a razão prática exige ações do ponto de vista da universalidade das máximas. Assim, o imperativo categórico não constitui uma recomendação, mas uma exigência vinculante independente de preferências pessoais ou inclinações. É justamente essa necessidade que confere caráter moral à ação, pois, ao segui-la, o agente age não segundo inclinações, mas por determinação da razão prática.

O imperativo categórico define o “como” devemos agir. Esse “como” consiste na “necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei [imperativo categórico], e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme” (GMS, BA 52, 53). Dessa forma, a lei moral não indica apenas o que deve ser feito, mas determina o modo pelo qual a máxima deve ser adotada: ela deve poder ser universalizada. Por essa razão, a ação moral exige que o agente reflita se pode querer que sua máxima se torne uma lei universal, como expressa a fórmula: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (GMS, BA 52-53). Essa fórmula atesta se uma máxima pode valer não apenas para o sujeito, mas para todo ser racional, pois “temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (GMS, 57).

Quando os indivíduos refletem racionalmente sobre sua própria transgressão em relação ao imperativo categórico, a partir de uma posição distanciada, como uma espécie de consciência moral que avalia a motivação por trás de sua conduta. Nessa perspectiva, percebem que, no fundo, não podem querer que tal máxima se torne uma lei universal, uma vez que esse desejo seria impossível e contrário à lei moral, pois somente ela deve ser universalmente mantida como lei. Diante dessa situação, após realizarem esse autoexame, os indivíduos reconhecem que, na verdade, abriram uma exceção à lei em favor de sua própria inclinação. Por isso, se considerarmos tudo sob a perspectiva da razão prática, “encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade” (GMS, BA 59). Essa contradição consiste em querer conceber o caráter de uma lei que seja, por um lado, objetivamente necessária como lei universal e, por outro, subjetivamente permita exceções.

Entretanto, ao refletirmos sobre a motivação de nossas ações, podemos considerá-las sob dois pontos de vista distintos: de um lado, da vontade que determina as ações conforme o uso positivo da razão prática, e de outro, a vontade influenciada por sentimentos e desejos. Kant sustenta que a aparente contradição entre esses dois âmbitos se dissolve quando reconhecemos que não se trata propriamente de uma contradição, mas de uma resistência das inclinações aos ditames da razão. Sob a perspectiva da razão prática, é necessário “o princípio prático da razão se encontre a meio caminho com a máxima” (GMS, BA 60). Contudo, ainda na seção II da *Fundamentação*, Kant afirma que, embora não tenha ainda demonstrado o caráter objetivo do imperativo categórico, reconhecemos sua validade na medida em ele encerra em si o princípio do dever, estabelecendo uma legislação para as máximas das ações por meio de sua fórmula universal. Assim, “ainda não chegamos a provar *a priori* que tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordena absolutamente por si mesma e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a essa lei é o dever” (idem).

Dessa forma, Kant ressalta que, se quisermos derivar a realidade objetiva da lei moral, não devemos partir da constituição particular da natureza humana. Afinal, “se essa lei existe, ela deve estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral” (GMS, BA 63). Torna-se, portanto, necessário tomar esse critério como ponto de partida para uma prova *a priori* da existência e da eficácia determinante da lei moral. Para assegurar que a lei moral possa determinar a vontade racional de maneira *a priori*, é preciso “dar um passo mais além” (idem). Esse passo nos conduz ao campo da metafísica dos costumes. Na filosofia prática de Kant, essa metafísica é compreendida como um sistema de conhecimentos *a priori*, constituída por conceitos que determinam a vontade quanto ao agir, constituindo assim uma “moral pura”. Em termos gerais, trata-se de um ramo da filosofia que estabelece o como devemos agir a partir de um ponto de vista objetivo, universal e prático. Ora, se o critério objetivo da lei moral não pode conter nenhum elemento do domínio do sensível, só nos resta encontrar na “razão por si só” (idem) a única forma de determinação da vontade, que deve ser ocorrer necessariamente *a priori*.

2.4. Autonomia da vontade

Kant estabelece uma relação fundamental entre a razão prática e a faculdade da vontade ao considerar a capacidade humana de agir segundo a representação da lei moral, expressa sob a forma do imperativo categórico. Tal relação é indispensável para a compreensão dos fundamentos da filosofia prática kantiana, sobretudo no que diz respeito à noção de autonomia da vontade. O filósofo define a vontade como a “faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (GMS, BA 64). Nesse sentido, apenas a razão é capaz de prescrever leis morais que estabelecem fins e que, enquanto imperativos, “servem à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação” (idem).

Paton (Cf. 1946, p. 180-183) destaca um aspecto importante para a compreensão da razão prática como expressão da autonomia da vontade. Para ele, a capacidade de definir fins a si mesmo, tal como formulada por Kant, constitui a essência da liberdade. Embora possamos ser forçados por meios externos - como coerção ou ameaças - a realizar determinadas ações como meios para certos objetivos, ninguém pode nos obrigar a adotar um fim como sendo verdadeiramente nosso.

Assim, se fazemos de algo o nosso fim, isso ocorre por determinação da própria vontade. E, se o dever ou a lei moral impõe - como de fato impõe - a adoção de determinados fins, sobretudo o tratamento de toda pessoa racional como fim em si mesma, então a necessidade inerente ao dever deve decorrer da própria vontade racional. Devemos, portanto, ser não apenas sujeitos, mas autores da lei à qual estamos submetidos. Segundo Paton, o argumento kantiano sobre a autonomia da vontade repousa em três fundamentos essenciais: 1) o ser racional deve ser considerado como fim em si mesmo - o princípio da universalidade; 2) a lei deve ser compreendida como princípio objetivo que estabelece a humanidade como fim; 3) todo o ser racional, por possuir vontade, possui a faculdade de fundamentação desta lei.

Como, para Kant, esse fim²⁰ só pode ser dado pela própria razão, enquanto faculdade de produzir regras, ele deve ser válido para todos os seres racionais, visto que “tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais” (GMS, BA 64). Trata-se de princípio objetivo do querer, isto é, de um motivo que não deriva de condições subjetivas, mas da própria estrutura racional da vontade. Tal princípio consiste na concordância entre a vontade e a razão prática universal, de modo que, “da vontade, pela sua máxima, se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (GMS, BA 71). A partir dessa formulação, chegamos a um dos conceitos centrais não apenas da filosofia prática kantiana, mas da filosofia moral moderna em geral: a autonomia da vontade²¹ compreendida como a capacidade da vontade de legislar para si mesma e submeter-se à lei que ela mesma estabelece. Como Kant afirma: “a vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma [...] de que ela se pode olhar como autora” (GMS, BA 71).

A introdução da autonomia da vontade representa uma mudança importante na filosofia moral kantiana. Isso porque, segundo Allison (Cf. 1990, p. 85), por volta de 1781, Kant acreditava que a “mera liberdade prática” seria suficiente para a moralidade, sem ter ainda desenvolvido completamente o conceito de autonomia da vontade. Por esse motivo, a autonomia da vontade volta a aparecer e passa a ser um dos temas centrais da *Fundamentação*, especialmente no final da seção II, onde Kant revela, de forma mais explícita, a profundidade desse conceito. Nesse contexto, Kant afirma que a autonomia da vontade não é outra coisa senão “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei” (GMS, BA 87).

²⁰ Paton (Cf. 1946, p. 180-183) chama a atenção para o fato de que a Fórmula da Humanidade (FH), estabelecida por Kant: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS, BA 66-67) -, ao prescrever a busca de fins, afirma implicitamente a autonomia da vontade na elaboração das leis às quais devemos obedecer. Em outras palavras, tal fórmula expressa a capacidade que os seres racionais possuem de se reconhecerem como fins em si mesmos. Nesse sentido, segundo Paton, é justamente a combinação entre a máxima “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (GMS, BA 17) e a ideia de um fim em si mesmo que dá origem ao conceito de autonomia: a faculdade de elaborar leis universais por meio das quais impomos fins a nós mesmos.

²¹ Allison (Cf. 1990, p. 94) argumenta que ao abordar a concepção de autonomia esboçada por Kant, ele se depara com uma tarefa complicada. Parte do problema, segundo Allison, decorre do fato de que o termo é usado tanto para se referir a uma propriedade ou caráter da vontade, como também a um princípio moral. Além disso, a explicação da autonomia como princípio é em si ambígua, uma vez que Kant a trata tanto como uma condição suprema da possibilidade do imperativo categórico quanto como uma fórmula do imperativo.

Allison (Cf. 1990, p. 97) ressalta que a característica fundamental da autonomia não consiste numa simples independência em relação à determinação causal pelas necessidades que seres sensíveis, como nós, experimentamos. Também não se trata de uma liberdade absoluta frente a essas necessidades, já que apenas uma vontade divina ou santa poderia ser considerada completamente livre. O aspecto central é a independência motivacional, isto é, a capacidade de autodeterminar-se independentemente, e até mesmo em oposição, a essas necessidades. Portanto, para Allison, uma vontade autônoma é aquela para qual existem razões para agir que são logicamente independentes das necessidades do agente enquanto ser sensível. Assim, uma vontade autônoma possui a capacidade de ser movida independentemente desses elementos subjetivos.

Com base nessa interpretação, podemos afirmar que a autonomia da vontade corresponde à ideia segundo a qual o sujeito é legislador de si próprio, no sentido de que a lei que orienta sua conduta não lhe é imposta de maneira heterônoma, mas deriva de sua própria racionalidade prática. Portanto, trata-se de uma autodeterminação fundada na liberdade, já que a lei moral não procede de causas externas à vontade. Nesse sentido, o fundamento de uma ação autônoma não reside em desejos individuais, caso contrário, não faria sentido conceber a vontade como verdadeiramente livre.

A noção de autonomia compreende uma abstração de influências sensíveis sobre a faculdade de desejar, apenas dessa maneira que ela se encontra livre para determinar o querer. Não por acaso que Kant descreve a condição humana como marcada por uma divisão interna: de um lado, os mandamentos do dever, de outro, as inclinações e os afetos que pertencem à sensibilidade. Diante desse conflito, Kant sustenta que o ser humano só será livre se renunciar aos interesses subjetivos, em favor da lei moral, já que a autonomia da vontade é “o único princípio da moral” (GMS. BA 87). Kant estabelece uma conexão fundamental entre moralidade e autonomia, evidenciando que a moralidade se encontra precisamente na própria autonomia da vontade. A moral só se torna possível a partir da relação entre as ações e a capacidade de legislar universalmente por meio de máximas.

Sem uma vontade autônoma, não há possibilidade de legislação universal e, conseqüentemente, a moralidade se torna inviável. Para Kant, a vontade cujas máximas concordam necessariamente com as leis da autonomia é “uma vontade santa,

absolutamente boa” (GMS, 86). Em contrapartida, a vontade humana se caracteriza por sua natureza conflituosa, dividida entre os afetos e a representação do que é moral. Nesse caso, sua relação com o princípio da autonomia se dá por meio do dever enquanto obrigação. Guido de Almeida (Cf. 1999, p. 177) contribui para essa compreensão ao observar que a vontade imperfeita não se conforma infalivelmente aos preceitos da razão de modo espontâneo, seja por fraqueza, seja por ignorância, condição que não se aplica aos santos, os quais, pela constituição de sua natureza, agem de necessária em conformidade com a lei moral.

Nesse sentido, o que confere à vontade imperfeita valor moral não é “nem o medo nem a inclinação, mas tão somente o respeito à lei” (GMS, BA 87). Segundo Kant, a vontade que respeita a lei moral é aquela que age sob a condição de que suas máximas possam legislar universalmente. A moralidade consiste, portanto, no acordo entre as máximas das ações e uma legislação universal. O princípio da autonomia da vontade estabelece que devemos “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (*idem*). Somente pelos critérios de universalidade e necessidade uma vontade pode ser considerada absolutamente boa. Por isso, segundo o Kant, que essa regra prática seja um imperativo, não há dúvida.

Contudo, ao afirmar que essa lei moral universal e necessária constitui “uma proposição sintética *a priori*” (GMS, BA 88), Kant se depara com um novo impasse em sua argumentação. Isso ocorre porque o tipo de ligação estabelecida por essa proposição não pode ser demonstrado pela simples análise dos conceitos nela contidos, já que tal regra exige que “a vontade de todo o ser racional esteja [está] necessariamente ligada a ela como condição” (GMS, BA 87). Em outros termos, o imperativo categórico, enquanto uma proposição sintética *a priori*, conecta de forma necessária a vontade de todo o ser racional a uma lei universal e, em virtude desse caráter sintético, ordena *apodicticamente* que a lei moral seja reconhecida inteiramente *a priori*.

Diante da dificuldade em explicar exatamente como se dá a conexão de uma proposição sintética *a priori*, isto é, entre a lei moral e a vontade de um ser racional, Kant afirma que “este assunto não cabe na presente seção” (*idem*). No entanto, pela simples análise do conceito de moralidade, é possível afirmar, segundo o filósofo, que o fundamento da autonomia da vontade é o único princípio factível da moralidade.

Partindo dessa análise, Borges (Cf. 2012, p. 22-24), observa que Kant insiste, em diversos momentos da seção II, que, dado um determinado conceito de ser racional, seria possível obter a lei moral de forma analítica. No entanto, ressalta que Kant também parece admitir que a conexão entre o imperativo categórico e a vontade de um ser racional é, na verdade, sintética, e não analítica.

Ao mesmo tempo, Kant afirma ser possível obter o imperativo categórico a partir do conceito de um ser racional, embora admita trata-se de uma proposição prática sintética *a priori*. Para esclarecer esse ponto, observa, em nota, que tal proposição não deriva o querer de uma ação de nenhum outro querer anterior, mas conecta imediatamente ao conceito de vontade de um ser racional, como algo que não está contido:

Ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o acto a priori, e portanto necessariamente (...). Isto é pois uma proposição prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida (GMS, BA 51 - nota).

Kant apresenta, assim, a conexão entre o imperativo categórico e a vontade de um ser racional como sintética, na medida em que acrescenta a esse conceito algo que anteriormente não lhe estava contido. Guido de Almeida (Cf. 1999, p. 81-82) oferece uma interpretação para resolver o impasse acerca da natureza do princípio supremo da moralidade - se ele pode ser obtido analiticamente ou sinteticamente. Almeida sugere que é imprescindível distinguir dois aspectos da doutrina kantiana. 1) o princípio moral considerado como lei válida somente para uma vontade perfeita; 2) o imperativo moral, válido para uma vontade imperfeita. Dessas observações podemos extrair as seguintes conclusões: i) o imperativo é o único que se apresenta como uma proposição sintética; ii) a lei moral, por sua vez, caracteriza-se como uma proposição analítica. Isso significa que apenas uma proposição sintética *a priori* é capaz de acrescentar algo novo ao conceito, algo que anteriormente não estava nele contido.

Guido de Almeida (Cf. 1999, p. 82-83) argumenta que se torna compreensível por que o imperativo categórico é caracterizado como uma proposição sintética. Na perspectiva kantiana, ele vincula ao conceito de uma vontade imperfeita a exigência de um modo de agir determinado pelo princípio supremo da moralidade, segundo o qual o agente deve orientar suas ações por máximas universalizáveis. No entanto, como a

vontade imperfeita é também mobilizada por afetos, paixões e desejos, ela não se conforma espontaneamente aos ditames da razão. Agir com base em qualquer máxima, e não necessariamente em uma máxima moral, já é suficiente para caracterizá-la como imperfeita. Por isso, é impossível extrair analiticamente, a partir desse conceito, a necessidade de agir segundo máximas moralmente válidas. É exatamente nesse ponto, segundo Almeida, que reside a impossibilidade de uma dedução do imperativo categórico na *Fundamentação*.

Assim, torna-se claro por que Kant não consegue, ao final da seção II da *Fundamentação*, demonstrar como a proposição prática sintética *a priori*, isto é, o imperativo categórico exerce força normativa sobre uma vontade imperfeita. Ainda assim, ele ressalta que “tão-pouco afirmamos nós aqui sua verdade e muito menos pretendemos ter no nosso poder os meios de a provar” (GMS, BA 96). A prova *a priori* da realidade objetiva do imperativo categórico permanece incompleta. Isso indica que, nesse estágio, Kant ainda não dispunha de uma demonstração satisfatória dessa objetividade, reconhecendo tratar-se de “um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos Costumes” (idem). Assim, a seção II cumpre, como a primeira, uma função puramente analítica. Para resolver esse problema, Kant afirma ser necessário, antes de tudo, “admitir um possível uso sintético da razão pura prática” (idem). Para tanto, será necessário uma crítica dessa faculdade da razão, na qual só será possível na *Crítica da Razão Prática* (1788).

2.5. Seção III da Fundamentação: A Dedução do Imperativo Categórico.

Para lidar com o problema da fundamentação da moral, Kant tem como objetivo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, “a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade” (Cf. 1785, BA XIV, XV), ou, como podemos dizer, uma justificação da realidade objetiva desse princípio. Claro, desde que se aceite essa interpretação. Isso porque, segundo Allison (Cf. 1990, p. 214), o texto da seção III²² da

²² Conforme Allison (Cf. 1990, p. 201-02), Kant colocou entre parêntese a questão da fundamentação da moralidade em si, seguindo, assim, o método analítico nas duas primeiras seções da *Fundamentação*. Apesar disso, a possibilidade da fundamentação da moral permanece aberta no final da seção II, já que, segundo Kant, a moralidade, neste contexto, pode ser “uma fabulação urdida por nosso cérebro” (GMS, BA 96). Desse modo, cabe à seção III a tarefa de remover esse espectro fantasmagórico, estabelecendo a

Fundamentação é extremamente controverso, ou, no mínimo, obscuro. Isso se deve ao fato de que, nessa parte específica da obra, Kant se dedica a justificar o imperativo categórico, ou seja, a realizar uma dedução²³. Essa dedução seria presumivelmente construída no mesmo modelo da dedução transcendental das categorias apresentada na primeira *Crítica*.

Nesse contexto, Allison (Cf. 1990, p. 214) argumenta que há pouca concordância entre os comentadores de Kant quanto à estrutura real do argumento na seção III, visto que não há clareza sobre se a dedução se refere à lei moral, ao imperativo categórico, à liberdade ou a todos esses elementos, ou mesmo se pode ser adequadamente caracterizada como uma “dedução”. Apesar disso, o próprio Allison (Cf. 2011, p. 273-281), defende que há uma distinção fundamental entre a lei moral e o imperativo categórico, ainda que ambas sejam caracterizadas como proposições sintéticas *a priori*. Nesse sentido, haveria, na seção III da *Fundamentação*, uma espécie de uma “dupla dedução”.

Em contrapartida, Paton (Cf. 1946, p. 247) sustenta que a questão que realmente importa é a lei moral. Assim, ao demonstrar que tal lei expressa a maneira como um ser racional necessariamente age, Kant estaria, ao mesmo tempo, provando a lei moral como imperativo categórico, isto é, como a forma pela qual um ser racional e sensível, como o homem, deve agir. Já Borges (Cf. 2012, p. 25) argumenta que o objetivo da seção III da *Fundamentação* é demonstrar que o imperativo categórico é válido para seres racionais sensíveis. Essa validade significa que ele é tanto obrigante quanto motivador.

Para possibilitar tal dedução, Kant estrutura a seção III da *Fundamentação* em cinco subseções, cada uma desempenhando um ponto crucial em sua argumentação, especialmente, a quarta subseção, na qual ele busca responder a pergunta “como é

realidade objetiva da lei moral e/ou imperativo categórico, uma vez que Kant insiste que é apenas por meio da razão prática, e a partir de um ponto de vista prático, que estamos autorizados a assumir a realidade da liberdade. O sucesso neste projeto é obviamente crucial tanto para a sua teoria da liberdade quanto para a sua teoria moral.

²³ Para Chagas (Cf. 2011, p. 139), a problematização kantiana sobre a fundamentação do princípio universalmente válido - o imperativo categórico - é bastante extensa, uma vez que já na primeira *Crítica* encontramos uma tentativa de justificação desse princípio no *Cânone da Razão Pura*, além, é claro, dos textos clássicos como a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática*. Segundo Chagas, tanto a *Fundamentação* quanto a *Crítica da Razão Prática* pretendem provar a validade e a necessidade da lei moral, ou seja, de um princípio moral válido universalmente para todo o ser racional e necessariamente obrigatório.

possível um imperativo categórico?” (Cf. BA 111). Nesse sentido, as três primeiras subseções são amplamente consideradas pelos comentadores como argumentos preliminares. Paton (Cf. 1947, p. 206), por exemplo, nos diz que essas três primeiras subseções são preparatórias, já na quarta, Kant retoma um argumento anteriormente apresentado, ao mesmo tempo em que introduz um novo. A quinta subseção, por sua vez, apenas recapitula os argumentos anteriores.

A primeira subseção aborda a tese de que “o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade” e, com isso, Kant estabelece a relação entre liberdade e moralidade. A segunda esclarece que “a liberdade tem que ser pressuposta como propriedade da vontade de seres racionais”. Já a terceira discute “o interesse que anda ligado às ideias da moralidade”. Por fim, a quinta trata “dos limites extremos de toda a filosofia prática”. Na primeira subseção, Kant considera necessário pressupor a ideia da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Com base nesse argumento, Santos (Cf. 2020, p. 30), sustenta que a tarefa de Kant, nesse contexto, consiste em mostrar como a liberdade e a moralidade estão intrinsecamente ligadas. Trata-se, portanto, de fornecer uma resposta à pergunta acerca do que propriamente é a liberdade²⁴ da vontade e, assim, tornar compreensível seu significado e posição em relação à moralidade.

Partindo dessa concepção de liberdade como condição da moralidade, Kant avançou para a formulação do problema central da seção III. Isso porque a moralidade requer validade universal e necessidade prática, mas que não pode ser fundamentada empiricamente nem pode ser comprovada no quadro da filosofia teórica. Por isso, o princípio moral, imperativo categórico, precisa ser justificado como um juízo sintético *a priori*, ou seja, que possua validade incondicional.

Guido de Almeida (Cf. 1997, p. 175), afirma que a moral, para Kant, constitui um problema, pois requer uma explicação do dever moral como “imperativo categórico”. Isso, por sua vez, está baseado na ideia, segundo Almeida, de que não

²⁴ Na seção III da *Fundamentação*, Kant enfrenta um desafio que pode ser expresso como o problema da fundamentação da moral. Tal desafio consiste em mostrar a realidade objetiva da liberdade. Contudo, deve-se lembrar que a possibilidade lógica da liberdade - a liberdade transcendental - já havia sido evidenciada na primeira *Crítica*. No entanto, o obstáculo que Kant enfrenta é provar que a vontade é livre, no sentido de que a liberdade não se limita a uma simples independência da causalidade natural, mas implica que, enquanto autonomia da vontade, a liberdade possui a capacidade de estabelecer regras normativas que determinam o ‘*que*’ e o ‘*como*’ os indivíduos devem agir do ponto de vista moral.

depende de nosso arbítrio ter ou não ter obrigações morais, muito embora dependa de uma decisão nossa agir ou não em conformidade com elas. Desse modo, diferentemente das obrigações que dependem de nosso arbítrio, como aquelas que criamos ao fazer promessas ou firmar contratos, as obrigações morais parecem existir para nós, queiramos ou não nos conformar a elas. Portanto, a pergunta que emerge na filosofia moral de Kant é: qual é o fundamental dessas obrigações morais incondicionais, e por que não podemos desconhecê-las? Eis uma questão central na filosofia prática, na qual a seguinte dissertação visa discutir. Para Almeida, a resposta mais plausível, e talvez a única possível, é que isso se deve ao fato de ser uma condição do valor que atribuímos a nós mesmos e da consciência que temos de nós como seres racionais.

Contudo, a ideia de uma dever incondicional é a mais difícil de fundamentar na filosofia moral kantiana, pois exige, conforme Almeida, que se pensa a motivação moral como independente de todo estímulo sensível, isto é, de tudo que se possa desejar. Assim, essa ideia de motivação moral só faz sentido se atribuímos à nossa vontade um poder de se determinar independentemente de qualquer condição sensível, o que requer, no entanto, que as nossas ações sejam pensadas sob condições que não podem satisfazer enquanto objetos do conhecimento empírico. Eis por que a ideia do imperativo moral como um imperativo incondicional está indissoluvelmente ligada a um conceito não empírico ou “transcendental” da liberdade de nossa vontade. Essa condição acerca da fundamentação da moral, associada à busca por um princípio moral universal, é que norteia a estrutura argumentativa de Kant, especialmente, na seção III da *Fundamentação*.

Levando isso em consideração, é importante destacar que, tanto na seção I quanto na seção II da *Fundamentação*, Kant se dedica, em um primeiro momento, à decomposição e análise dos conceitos empregados no discurso moral comum, a fim de identificar o princípio da moralidade por meio da simples análise do conhecimento moral comum. Seu objetivo é demonstrar aquilo que já está pressuposto nas ações morais, ou seja, o conceito de dever, expresso pela ideia de boa vontade. Em um segundo momento, Kant busca apresentar o princípio da moralidade a partir do conceito de ser racional. Nesse último caso, essa abordagem permite que Kant extraia, de forma analítica, a fórmula do imperativo categórico a partir do conceito de ser racional, sendo esse princípio concebido, na seção II, como a própria autonomia da vontade. No entanto, como já mencionado, Kant reconhece que a mera análise do princípio moral

apresentado não garante que ele não passe de "uma fabulação urdida por nosso cérebro" (GMS, BA 96).

Por esse motivo, a seção III da *Fundamentação* tem como objetivo, segundo a maioria dos intérpretes, a justificativa do imperativo categórico, por meio do conceito positivo de liberdade, para seres racionais sensíveis. Essa é, por exemplo, a leitura defendida por Allison (Cf. 1990, p. 214), Beck (1960, p. 52-54), Schönecker (Cf. 2006, p. 301), e Guido de Almeida (Cf. 1997, p. 176-177). É nesse cenário que Kant estipolou a necessidade de uma transição para a crítica da razão prática pura, com o objetivo de justificar o uso sintético da razão prática e, assim, fundamentar a validade objetiva do princípio moral expresso por meio do imperativo categórico. Assim, o filósofo, na seção III da *Fundamentação*, ocupa-se do conceito de liberdade, que, além de ser a chave para a explicação da autonomia da vontade, é o único pressuposto do qual depende a possibilidade objetiva do imperativo categórico (Cf. 1785: BA 124).

Guido de Almeida (Cf. 1997, p. 176-177), observa que conceito de liberdade pressuposto pela ideia de imperativos que obrigam incondicionalmente é um conceito não-empírico, ou seja, transcendental de liberdade. Embora, Kant reconheça que tal conceito não pode ser deduzido no âmbito da filosofia teórica, ele alega que é possível fazê-lo no quadro da filosofia prática. Trata-se, então, de provar que a liberdade da vontade é condição de possibilidade das ações morais, consideradas não como objetos do conhecimento, mas como expressões da consciência de que devemos agir com base em imperativos. É essa, precisamente, a estratégia que Kant desenvolve na seção III da *Fundamentação*.

No entanto, para Loparic (Cf. 1999, p. 30), Kant deixa algumas questões não resolvidas na *Fundamentação*. Uma delas diz respeito ao terceiro elemento: aquele que conecta a vontade humana à lei moral. Após formular a lei moral na seção II, Kant deduz dela a autonomia da vontade. No entanto, segundo Loparic, essa é uma tese de natureza metafísica, ou seja, uma especulação teórica sem possibilidade de demonstração no campo dos objetos dados à sensibilidade. Além disso, a liberdade tampouco poderia ser demonstrada com os instrumentos conceituais de que Kant dispunha à época da *Fundamentação*. Por esse motivo, a obra abandonou qualquer tentativa de demonstrar que a liberdade é uma propriedade efetivamente possível da vontade; além disso, como menciona Loparic, Kant tampouco pretende provar “que a

fórmula da moralidade é possível (...), nem, menos ainda, que ela é verdadeira” (LOPARIC, 1999, p. 31).

Dessa forma, Loparic sustenta que Kant, na *Fundamentação*, não tinha plena clareza quanto à natureza da tarefa que se propunha realizar, tampouco quanto ao caminho para uma solução viável. Tal tarefa consiste justamente em encontrar os meios necessários para garantir a possibilidade do imperativo categórico como uma proposição sintética *a priori*. Com relação à solução, Kant acreditava, por volta de 1785, que ela poderia ser encontrada no conceito positivo de liberdade. Como esse conceito positivo só pode ser pensado, portanto, a lei que vincula a vontade ao princípio da universalização das máximas permanece sem fundamentação adequada.

Portanto, “Kant está num impasse e se vê na contingência de concluir que a sua tentativa de estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral fracassou porque não poderia deixar de fracassar” (LOPARIC, 1999, p. 31). Assim, Kant teria incorrido em um equívoco ao identificar a liberdade da vontade como o terceiro elemento responsável por tornar objetivamente válida e real a fórmula da lei moral como juízo, confundindo essa condição ontológica, que torna possível a ação em conformidade com a fórmula, com o próprio critério de validade desta mesma fórmula. Em outras palavras, o erro de Kant, segundo Loparic, consistiria em tratar como uma questão metafísica o que, na verdade, é um problema de natureza semântica.

Para isso, Kant aposta na seção III da *Fundamentação* que a liberdade seria o terceiro elemento do uso sintético da razão prática pura que conectaria a vontade humana à lei moral. Porém, quando essa liberdade é atribuída à vontade, Kant diz que ela “parece estar em contradição com a necessidade natural” (GMS, BA 114-115). A razão, portanto, encontra-se em uma encruzilhada, sob o ponto de vista da razão especulativa e do ponto de vista prático. Todavia, argumenta Kant que “o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões” (idem).

Logo, é necessário, segundo Kant, pressupor que entre a liberdade e a necessidade natural não se encontre nenhuma contradição, pois “não se pode renunciar nem ao conceito de natureza nem ao da liberdade” (GMS, BA 116). Portanto, o filósofo concebeu que era necessário pressupor a liberdade como propriedade da vontade de

todos os seres racionais, mesmo a liberdade sendo ainda “apenas uma ideia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa” (GMS, BA 114-115)²⁵.

2.6. A relação entre liberdade e moralidade na seção III da *Fundamentação*.

A fim de justificar a validade objetiva do imperativo categórico, e, com isso, responder a pergunta: “como é possível um imperativo categórico?” (GMS, BA 111), Kant insiste, na seção III da *Fundamentação*, na relação entre liberdade e moralidade. Segundo ele, apenas por meio dessa relação se pode obter uma “transição da Metafísica dos Costumes para a crítica da razão prática” (GMS, BA 97, 98). A princípio, a sua estratégia consiste em pressupor que a liberdade é uma propriedade da vontade de todos os seres racionais e que a lei moral já se aplica a todos eles, uma vez que são dotados de vontade. Assim, a lei moral só pode ser derivada justamente da propriedade desta vontade. Isso implica dizer que a liberdade da vontade não é apenas uma condição necessária, mas também suficiente da moralidade, ou, como diria Kant, a “chave” para a moralidade.

Isso era tudo o que Kant acreditava na *Fundamentação*, assim, ele entendeu, nesse contexto, que o conceito da liberdade tornava possível a moralidade, no sentido que “se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito”(GMS, BA 99). Diante desta tese nos deparamos com dois conceitos que se implicam mutuamente, de modo que não se pode conceber um sem referência ao outro. Para Borges (Cf. 2012, p. 27), tal implicação recíproca estaria pressuposta tanto na tentativa, na *Fundamentação*, de deduzir a moralidade a partir da liberdade, quanto na tentativa, esboçada na segunda *Crítica*, de fundamentar a liberdade a partir da moralidade. Para subsidiar o seu argumento de que a liberdade e a moralidade são conceitos recíprocos, Kant entendeu ser necessário estabelecer a definição da liberdade da vontade, pois esta é o fundamento para explicação da possibilidade da moralidade. Para lidar com essa questão, Kant, no

²⁵ Deve-se, sobretudo, esclarecer que a obra *Fundamentação* não contrapõe a primeira *Crítica*. Uma vez que a primeira não despreza os resultados obtidos com a última. Por essa circunstância, Kant não pode afirmar a realidade objetiva da liberdade, já que a liberdade prática é concebida na primeira *Crítica* apenas como uma ideia transcendental cuja realidade objetiva em si ainda duvidosa.

contexto da seção III, expõe o conceito de vontade não mais como “agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios [...] a vontade não é outra coisa senão razão prática” (GMS, BA 37), mas como uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais (Cf. BA 97).

Para Faggion (Cf. 2012, p. 37), essa nova definição de causalidade não prescinde da primeira definição. Com isso, a intenção de Kant é apenas ressaltar a vontade como uma causalidade. Nesse sentido, é essa causalidade racional que se torna relevante na discussão sobre uma eventual vontade livre. Essa nova apresentação do conceito de vontade implica dizer que ela, enquanto causalidade, é capaz de iniciar, por si só, um estado de espontaneidade, tal condição só é possível, segundo Kant, porque a liberdade é uma “propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem” (idem). Por esse motivo, devido à liberdade enquanto propriedade da vontade, podemos nos determinar, a despeito tanto das causas externas quanto das inclinações subjetivas que influenciam a nossa faculdade de desejar. Portanto, a noção de liberdade da vontade estabelece uma distinção em relação à necessidade natural, que é a propriedade da “causalidade dos seres irracionais, que são determinados à atividade pela influência de causas externas” (GMS, BA 97-98).

Para Kant, essa definição de liberdade é negativa, no sentido de que se revela “infecunda para compreender sua essência” (GMS, BA 97-98)²⁶. No entanto, a partir dessa definição negativa de liberdade, decorre um conceito positivo, considerado “mais rico e fecundo” (idem). Ora, para o argumento de Kant, é fundamental o conceito mais forte de liberdade, ou seja, o conceito positivo, uma vez que o negativo é incapaz de justificar a sua ideia de moralidade, dado que, para Kant, a moralidade não pode se fundamentar em determinações por inclinações.

Por essa razão, o desafio de Kant, nesse contexto, consiste em demonstrar que a liberdade implica a moralidade, a fim de, ao final da seção III *Fundamentação*, alcançar a validade objetiva da moralidade, Kant a fim de justificar o seu argumento afirma que

²⁶ De acordo com Faggion (Cf. 2012, p. 37), essa definição de liberdade negativa refere-se apenas à ausência de dependência. O próprio Kant já havia tratado dessa forma de liberdade ainda na primeira *Crítica*, sob o nome de liberdade transcendental (Cf. 1781, A 445, B 473). Nesse contexto, enquanto uma causalidade natural atua sempre determinada por outra causa - uma vez que todo evento no mundo possui uma causa anterior que o determina -, a causa livre, no sentido transcendental, é concebida como primeiro começo, ou seja, uma causa espontânea.

uma vontade livre, ou seja, não subordinada à lei da natureza, não pode ser desprovida de nenhuma lei:

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 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 (GMS, BA 99).

Kant busca demonstrar, por meio desse argumento, que a vontade, nos seres racionais considerados com vontade própria, isto é, livres, também possui uma causalidade, pela qual podem ser legisladores de si mesmos. Tal causalidade livre, em sentido prático, envolve a noção de espontaneidade, no sentido de que uma causa deste tipo não é causada, mas é, ela mesma, a causa. Logo, o seu efeito - uma vez que não há causalidade sem a produção de efeito - depende necessariamente da sua existência. Dessa forma, como o conceito de causalidade implica, em si, o conceito de lei, não pode haver causalidade sem que haja também uma lei. No entanto, essa causalidade da vontade não pode ser subordinada às leis naturais, determinadas pela necessidade natural, pois, do contrário, seria impossível conceber uma vontade livre. Portanto, é necessário que a vontade, enquanto causalidade livre, seja governada por outro tipo de lei.

Ora, Kant sustenta, em sua argumentação, que a autonomia é a lei da liberdade da vontade, porque estabelece a conexão entre uma causa livre e os seus efeitos. Isso significa dizer que a causa livre, isto é, a vontade, tem a capacidade de produzir efeitos: ações que, do ponto de vista moral, são suscetíveis de juízos morais. E isso nada mais é do que a expressão da autonomia da vontade. Dito de outro modo, a vontade só será livre na medida em que a lei moral atuar como uma “lei para si mesma” (idem). Mas como essa lei é um produto da razão comum a todos os seres racionais dotados de vontade, ela só pode ser auto imposta pelos próprios sujeitos, na medida em que estes desfrutem da liberdade da vontade.

Por esse motivo, uma lei para si mesmo, tal como a prescreve uma vontade que pode ser dita autônoma, corresponde ao imperativo categórico de “agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal” (idem). Essa é uma forma de expressar que, para Kant, a vontade racional possui como propriedade tanto uma liberdade negativa, entendida como

independência em relação a causas externas, ou, como dirá o próprio Kant, causas estranhas, quanto uma liberdade positiva que consiste em ser autora da sua própria legislação. A partir dessas observações, Kant afirma então que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (idem). Com isso, considera-se que o conceito positivo da liberdade implica-se mutuamente com o conceito da autonomia moral, portanto, evidenciando a relação intrínseca entre liberdade e moralidade.

Contudo, para a fundamentação da moral, a liberdade entendida apenas como causalidade espontânea, não é suficiente para justificar a validade objetiva do imperativo categórico, uma vez que a autonomia moral só pode ser considerada justificada, como liberdade da vontade em sentido prático, se for demonstrada a sua capacidade de autolegislação. Portanto, para Kant, a liberdade prática não se limita à independência da causalidade natural, mas constitui também uma concepção de liberdade capaz de formular, para si mesma, uma regra moral e, assim, produzir um efeito que justifique a sua realidade objetiva.

É evidente que o argumento de Kant acerca da relação entre liberdade e moralidade suscitou debates entre os comentadores²⁷. Allison (Cf. 2011, p. 273-76), por exemplo, é um dos estudiosos que investigam essa questão. Para o comentador, as passagens em que Kant afirma: 1) “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (GMS, BA 99), e 2) “se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito”(idem), não devem ser consideradas como equivalentes. Além disso, tais trechos levantam problemas específicos que, conforme Santos (Cf. 2020, p. 31), podem ser expressos da seguinte forma: i) “como deve ser entendida a definição de que uma vontade livre tem de ser equivalente a uma vontade sob a lei moral?”; ii) “estaria compreendida aqui também uma vontade sob o imperativo categórico?”; e iii) a qual tipo de vontade refere-se aqui o discurso de Kant?”.

A fim de responder a essas questões, Allison argumenta que a afirmação contida em (1) não expressa apenas a ideia de que “se a liberdade, logo a moralidade”, mas também o contrário: “se a moralidade, então a liberdade”. Por essa razão, ele denominou essa formulação de “tese da reciprocidade”. Tal tese é apresentada, inicialmente, na *Fundamentação* e posteriormente desenvolvida com maior ênfase na

²⁷ Acerca desse debate Ver. SANTOS, R. (Cf. 2020) “Entre analiticidade e reciprocidade: Schöneck e Allison sobre GMS III”. In: *Studia Kantiana*. v. 18., n. 1. p. 129-142. 2020.

segunda *Crítica*²⁸. Ela sustenta que os conceitos de liberdade e moralidade são recíprocos, ou seja, implicam-se mutuamente. Isso significa que há uma dupla implicação entre liberdade e moralidade. A relevância dessa tese, especialmente na seção III, decorre do fato de que ela implica que a liberdade da vontade não é apenas uma condição necessária, mas também suficiente para a validade objetiva da lei moral.

Allison (Cf. 2011, p. 274-75) entende que o objetivo de Kant, na seção III da *Fundamentação*, é justificar a realidade objetiva do imperativo categórico, ou, em outros termos, justificar sua obrigatoriedade para os seres cuja vontade é imperfeita. Para isso, seria necessária uma dedução desse princípio da moralidade. No entanto, Allison considera também que, na *Fundamentação*, há uma dupla dedução: tanto do imperativo categórico quanto da lei moral, uma vez que ambas são tratadas como proposições sintéticas *a priori*. Como sustentação da sua argumentação, Allison relembra alguns trechos nos quais o termo ‘dedução’ é empregado, tais como: i) “se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico” (GMS, BA 100); ii) “não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade” (GMS, BA 128) e iii) “e esse dever categórico representa uma proposição sintética *a priori* (...) o uso prático da razão comum humana confirma a exactidão desta dedução” (GMS, BA 112).

Para Allison, embora o termo “dedução” seja utilizado por Kant em diferentes trechos da *Fundamentação*, ele assume significados distintos em cada contexto. O primeiro refere-se ao conceito de liberdade e à necessidade da sua dedução, juntamente com a possibilidade do imperativo categórico. O segundo diz respeito ao princípio supremo da moralidade, como referência à lei moral. Já o terceiro enfatiza que o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* e, portanto, exige uma dedução. É relevante observar que, para Allison, o conceito de dedução está intimamente ligado ao conceito de liberdade, na seção III, e, por conseguinte, à

²⁸ Na segunda *Crítica*, Kant afirma que há uma relação recíproca entre liberdade e moralidade “portanto, liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (KpV 53). Allison (Cf. 2011, p. 294-95), sustenta que a tese da reciprocidade já se encontrava, de forma embrionária, na *Fundamentação*. No entanto, o argumento da mútua implicação entre os dois conceitos só se consolida plenamente na segunda *Crítica*.

possibilidade do imperativo categórico, o que inviabiliza que sejam considerados como conceitos distintos.

Apesar disso, segundo Allison, Kant não trata a lei moral e o imperativo categórico como equivalentes, uma vez que a justificação da realidade objetiva da lei moral, válida para um ser racional perfeito, não equivale à prova do imperativo categórico, ou seja, da forma pela qual um ser racional imperfeito deve agir do ponto de vista da razão prática. No entanto, a lei moral é compreendida como uma pré-condição essencial para a dedução do imperativo categórico, tal como se aplica a nós, seres humanos. Para dar sustentação a sua argumentação de que a lei moral também requer uma dedução, Allison remete a uma passagem supracitada da *Fundamentação*, na qual Kant parece estabelecer uma equivalência entre a lei moral e o princípio da moralidade. Além disso, o comentador identifica um possível problema de circularidade no argumento kantiano: “parece, pois, que na ideia da liberdade pressupussemos 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 objetiva (...)” (GMS, BA 104).

A partir desse trecho, Allison observa que há, por parte de Kant, uma caracterização explícita da lei moral, mas também o reconhecimento de um problema: a validade objetiva da lei moral. Isso porque o próprio Kant admite não ter justificado efetivamente a realidade e a objetividade da lei moral na passagem citada. Para sustentar a sua interpretação, Allison recorre, novamente, a trechos da *Fundamentação*. O primeiro deles refere-se à segunda seção

o princípio da autonomia (...) que esta regra prática seja um imperativo é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética (...), ela tem que poder reconhecer-se inteiramente a priori (...), pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único da moral (GMS, BA 88, 89).

Para o comentador, quando Kant utiliza a expressão “pela simples análise dos conceitos da moralidade”, seu objetivo é referir-se apenas às duas primeiras seções da *Fundamentação*, nas quais a tarefa do filósofo consistiu em decompor e analisar os conceitos utilizados pelo senso comum, com o intuito de identificar o princípio da moralidade subjacente às ações morais. Além disso, Kant apresenta esse princípio com base no conceito de ser racional, de maneira analítica, a fórmula do imperativo

categórico concebida como autonomia da vontade. Allison afirma que, apesar de Kant ter obtido o princípio supremo da moralidade por meio de um método analítico²⁹, isso não significa, por si só, que esse princípio corresponda a uma proposição analítica.

Todavia, Allison (Cf. 2011, p. 279-283) reconhece que há certa obscuridade na interpretação do texto kantiano, o que dificulta uma compreensão por inteiro do seu argumento. Um dos pontos obscuros da seção III, segundo o comentador, pode ser identificado quando Kant afirma que a lei moral continua sendo uma proposição sintética *a priori* (Cf. GMS, BA 100), embora, em outro momento, tenha declarado que a moralidade decorre da simples análise do conceito de liberdade. Essa aparente contradição, segundo Allison, indica não apenas que a lei moral deve ser compreendida como uma proposição sintética *a priori*, mas também que Kant se depara com o desafio de fundamentar a sua validade objetiva.

Dessa maneira, diante da dificuldade em deduzir o conceito de liberdade e, por conseguinte, a possibilidade do imperativo categórico, já que este é considerado uma proposição sintética *a priori*, e, como tal, estabelece a conexão entre dois elementos fundamentais: vontade e moralidade. Ambos estariam ligados por meio de um “enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram” (GMS, BA 100). Para Kant, esse terceiro elemento decorre do conceito positivo de liberdade e não pode ser reduzido a causas físicas.

Ainda assim, ele admite que não sabe exatamente qual seria esse terceiro elemento “a que a liberdade nos remete e de que temos uma ideia *a priori*” (idem). Tal elemento, segundo o filósofo, não pode ser demonstrado de forma imediata; da mesma maneira, o conceito de liberdade tampouco pode ser deduzido diretamente da razão prática pura e, com ele, também não se pode deduzir imediatamente a possibilidade do imperativo categórico. Por isso, Kant reconhece que “para isso precisamos ainda de mais alguma preparação”(idem).

²⁹ Borges (Cf. 2012, p. 15) parece concordar com a interpretação de Allison. Segundo a autora, Kant utiliza múltiplas estratégias para a fundamentação da lei moral. Nesse sentido, observa-se uma dupla abordagem, analítica e sintética, na *Fundamentação*, além de uma via distinta de prova apresentada na *Crítica da Razão Prática* (1788). A estratégia adotada na *Fundamentação* é composta por três momentos, cada um correspondente a uma seção da obra. Na primeira seção, Kant apresenta a lei moral como o princípio subjacente às nossas intuições morais ordinárias; na seção II, procura-se obter o imperativo categórico e/ou lei moral a partir do conceito de ser racional; por fim, na seção III, há uma tentativa de dedução da lei moral e/ou imperativo categórico a partir da liberdade, o que significa uma tentativa de demonstrar a validade objetiva do imperativo categórico para seres sensíveis racionais.

2.7. A pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais.

Como preparação para a dedução da liberdade, Kant tem que lidar com alguns problemas específicos. Um dos principais desafios enfrentados por ele no campo da filosofia prática é o de justificar a validade objetiva da moralidade a partir da ideia de liberdade. Esse problema pode ser formulado da seguinte forma: “como demonstrar que a lei moral nos obriga de forma necessária, se a liberdade - fundamento desta obrigação - não pode ser empiricamente demonstrada?” Para responder a essa questão, Kant entende ser necessário não apenas atribuir liberdade à vontade humana, mas também concebê-la como propriedade da vontade de todo ser racional. Isso porque, ao ser dotado de razão, o agente moral é capaz de autodeterminação, pois apenas seres racionais, afirma Kant, podem legislar para si mesmos sob a forma da lei moral, visto que “a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais” (GMS, BA 100).

Com base nessa premissa, Kant argumenta que a moralidade encontra sua validade objetiva na dedução da liberdade. Esta, como propriedade essencial da vontade, deve ser atribuída a todos os seres racionais, o que, por sua vez, implica que qualquer ser racional, ao agir sob a ideia de liberdade, é considerado, em sentido prático, verdadeiramente livre, uma vez que “valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade” (GMS, BA 101), afirma Kant. Portanto, “a todo o ser racional que tem uma vontade, temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir” (idem). Diante dessa situação, Kant precisa, antes de tudo, primeiro demonstrar que a liberdade é de fato uma propriedade da vontade de todos os seres racionais, visto que a moralidade “não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade” (idem). Contudo, Kant reconhece que, mesmo após referir-se à moralidade à ideia de liberdade, “não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana” (GMS, BA 102). A partir deste comentário, reconhecemos que, na *Fundamentação*, Kant ainda não dispõe dos meios necessários para provar a realidade objetiva da liberdade, o que o conduz à

necessidade de pressupor, e não demonstrar, a liberdade da vontade³⁰ como condição da moralidade.

Entretanto, essa solução kantiana não é isenta de problemas. Como muito bem observa Faggion (cf. 2012, p. 43), a simples pressuposição da ideia da liberdade como condição da ação moral é insuficiente para demonstrar que a lei moral efetivamente nos obriga. Dessa forma, o argumento de Kant correria o risco de reduzir a moralidade a uma ilusão necessária, no sentido de uma ideia regulativa que deve ser assumida, mas cuja obrigatoriedade não pode ser plenamente justificada. Essa crítica também é evidenciada por grande parte dos comentadores da filosofia kantiana (cf. Allison, 1990, p. 217). Por essa razão, surge uma tensão interna na seção III da *Fundamentação*: “como fundamentar a autoridade do imperativo categórico sem recorrer a uma prova especulativa da liberdade, mas apenas à sua pressuposição prática?”.

2.9. Sobre o interesse vinculado à moralidade na filosofia prática kantiana.

Diante do cenário apresentado e dos seus problemas levantados, Kant reconhece a insuficiência do argumento desenvolvido até aqui, uma vez que afirma não poder demonstrar a realidade objetiva da liberdade, tendo apenas que pressupô-la para conceber um ser racional consciente de sua causalidade no campo das ações humanas. Portanto, a esse ser racional, dotado de vontade, devemos necessariamente atribuir a liberdade como propriedade que estabelece a sua autodeterminação sob a ideia da própria liberdade.

Com base nesse argumento, surge um problema específico com o qual Kant terá que lidar, uma vez que apenas fica justificado para uma vontade perfeitamente racional a ligação *a priori* entre a sua vontade e a conformidade “natural” de agir sempre de acordo com a representação das leis da liberdade. Entretanto, essa justificativa não se

³⁰ De acordo com Hahn (Cf. 2010, p. 64), embora a liberdade não possa ser explicada, ela tem o “direito” de ser defendida contra as objeções daqueles que, contrários à posição kantiana, pretendem declará-la impossível. Ainda que faltem elementos empíricos que confirmem sua validade objetiva, tampouco existem provas que demonstrem sua impossibilidade. Portanto, no campo especulativo, nada pode ser afirmado sobre sua existência ou inexistência da liberdade. Contudo, isso não impede que a liberdade possa ser legitimamente pressuposta ou pensada, uma vez que não se trata de uma ideia contraditória.

estende, ao menos não de forma imediata, à vontade imperfeita, ou seja, à vontade humana.

Em outras palavras, como Kant ainda não consegue comprovar a liberdade como realidade efetiva, isso implica também na impossibilidade de provar a validade objetiva do imperativo categórico para a vontade humana. Ainda assim, o filósofo insiste, como parte do seu argumento na necessidade de pressupor a liberdade, diz ele:

da pressuposição desta ideia decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomadas de modo a valerem também objetivamente, quer dizer, a valerem universalmente como princípios e, portanto, a poderem servir para a nossa própria legislação universal (GMS, BA 103)

Logo em seguida, Kant nos apresenta outro problema, ainda na subseção 3, que se expressa por meio da pergunta: “mas por que é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão?” (idem). É importante observar que esse questionamento se refere, até o presente momento, a um ser racional em geral, isto é, um ser que pode ser moralmente motivado a agir conforme a representação da lei. No entanto, Kant admite “nenhum interesse me impele a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico” (idem). Apesar disso, o filósofo afirma que é necessário tomar uma interesse em relação ao imperativo categórico e compreender como ele se dá, já que esse dever constitui uma forma de querer que deve valer para todo o ser racional.

Entretanto, no caso de seres racionais imperfeitos, como nós seres humanos, que frequentemente se veem na encruzilhada entre paixões e obrigações morais, ou seja, que nem sempre agem conforme aquilo que a razão determina, emerge uma dificuldade maior. Para tais seres, “aquela necessidade da ação chama-se um dever, e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva” (GMS, BA 104). Até então, Kant tratava apenas da liberdade do ser racional em geral; a partir desse ponto, no entanto, ele passa a se ocupar da liberdade de um ser cuja vontade é imperfeita. No entanto, Kant mais uma vez apenas demonstra a necessidade subjetiva de pressupor a liberdade. Contudo, esse argumento ainda é insuficiente para explicar por que nós, seres humanos cuja vontade é imperfeita, deveríamos submeter nossa vontade ao imperativo categórico.

2.10. O problema do círculo e a sua saída.

No início do parágrafo 7, Kant confessa uma preocupação em relação ao seu próprio argumento, uma vez que, segundo ele, há “uma espécie de círculo vicioso, do qual, ao que parece, não há maneira de sair” (GMA, BA 105). A primeira parte do problema do círculo compreende o seguinte raciocínio: “na ideia da liberdade pressupomos 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 objetiva” (GMS BA, 104). Com isso, Kant teria que, primeiro, provar a realidade efetiva da liberdade para, assim, poder fundamentar a validade objetiva da moralidade, tentativa essa que foi realizada nas duas primeiras subseções.

Todavia, o filósofo diagnosticou uma fragilidade no seu argumento, o que o levou a abandoná-lo na terceira subseção e, assim, apresentar um novo caminho para, de fato, conceber uma vontade livre. No parágrafo 9 da subseção 3, Kant reconhece explicitamente uma dificuldade interna em seu argumento, referindo-se a ela como “uma espécie de círculo vicioso”. Segundo ele, “Consideremos-nos como livres na ordem das 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 à liberdade da vontade” (GMS, BA 105). Trata-se, portanto, de um raciocínio circular: a liberdade é pressuposta para justificar a moralidade, e a moralidade, por sua vez, é utilizada para fundamentar a liberdade.

Como observa Borges (Cf. 2012, p. 26), o argumento pode ser resumido da seguinte forma: nós só obtemos que a vontade racional é uma vontade livre e autônoma devido às considerações sobre a moralidade e autonomia. Visto que provamos a moralidade a partir da ideia de que uma vontade livre é uma vontade autônoma, e autonomia, pela tese exposta na seção II, pressupõe a ideia de moralidade. Dessa forma, configura-se um círculo argumentativo: uma vez que o que se pretende provar – a moralidade – já está implicitamente pressuposto nas considerações sobre a autonomia. Isso se evidencia na própria formulação de Kant, ao afirmar que “na ideia da liberdade pressupomos apenas propriamente a lei moral” (GMS, BA 104).

No parágrafo 10 da seção III da *Fundamentação*, Kant mantém uma postura otimista quanto à possibilidade de resolver o problema do círculo argumentativo. O

filósofo afirma: “mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (GMS, BA 105). A partir dessa passagem, percebe-se que Kant recorre à mesma estratégia utilizada na solução da terceira antinomia da razão, desenvolvida na primeira *Crítica*, para oferecer uma resolução à outra parte do círculo vicioso.

Nesse sentido, Kant recorre, mais uma vez, à doutrina do idealismo transcendental, que se fundamenta na distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível. É essa distinção que torna possível a liberdade da vontade³¹, funcionando como condição necessária para escapar do círculo, já que, segundo o próprio filósofo, o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível. De acordo com o idealismo transcendental, há uma diferença fundamental no campo de atuação da liberdade quando se trata do mundo sensível e do mundo inteligível. Por isso, os seres racionais sensíveis podem ser considerados sob dois pontos de vista distintos: 1) enquanto pertencentes ao mundo sensível - o domínio dos fenômenos -, estão sujeitos à lei da causalidade natural, isto é, heteronomia; 2) enquanto pertencentes ao mundo inteligível, são determinados não por leis naturais, mas leis fundadas na própria razão prática.

Para Paton (Cf. 1946, p. 243), se esses dois pontos de vista fossem iguais e coordenados, seria difícil perceber onde tal concepção nos levaria. Por essa razão, o argumento introduzido por Kant, como possibilidade de romper o círculo argumentativo, parece pretender mostrar que um ponto de vista deve ser subordinado ao outro. Não é por acaso que Kant estabelece que o mundo inteligível como fundamento do mundo sensível e de suas leis. Assim, o livre-arbítrio agindo sob o princípio da autonomia pode, enquanto pertencente ao mundo inteligível, ser o fundamento de ações, que por pertencerem ao mundo sensível, estão submetidas às leis causais da natureza. Por esse motivo, para Paton, a relação entre o livre-arbítrio e as ações determinadas não é, de forma alguma, única, mas é apenas um caso particular da relação geral que deve ser concebida como existente entre o mundo inteligível e o mundo sensível.

³¹ É interessante observar que há uma diferença significativa entre a solução proposta na primeira *Crítica* apresentada na seção III da Fundamentação. No primeiro caso, Kant parte da solução da terceira antinomia da razão e, a partir dela, introduz a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si* a fim de demonstrar a possibilidade lógica da liberdade. Já no segundo caso, na Fundamentação, Kant pretende, com base na doutrina do idealismo transcendental, não apenas mostrar a possibilidade, mas provar a realidade objetiva da liberdade enquanto condição da moralidade.

Assim, Kant argumenta que os seres racionais sensíveis só podem conceber a causalidade da própria vontade por meio da ideia de liberdade (Cf. Kant, 1785: BA 109-110). Visto que a ideia de liberdade está inseparavelmente vinculada ao conceito de autonomia, e por conseguinte, ao princípio universal da moralidade, o qual na ideia está no fundamento de todas as ações dos seres racionais, como a lei natural está na base de todos os fenômenos. Com base na doutrina do idealismo transcendental, Kant afirma, portanto, que desaparece a suspeita de haver um círculo vicioso oculto em sua argumentação, uma vez que:

Agora vemos, que quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade. Mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo também ao mundo inteligível (GMS, BA 111).

Entende-se, com isso, que o agente moral não pode ser concebido “no mesmo sentido ou na mesma relação quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural” (GMS, BA 116). Com isso, por um lado, o ser racional pertence ao mundo inteligível, na medida em que sua vontade causa efeitos a partir da própria inteligência do sujeito. Nesse sentido, a ideia da liberdade, em seu sentido positivo, faz dos sujeitos, dotados de razão, verdadeiros legisladores do mundo inteligível, uma vez que é nesse domínio que a liberdade encontra seu campo de atuação. Todavia, por outro lado, os sujeitos têm “consciência de si mesmos como parte também do mundo sensível” (idem), em que as suas ações se encontram como fenômenos da causalidade natural.

Kant argumenta que, se todos os seres racionais fossem apenas membros pertencentes ao mundo inteligível, todas as suas ações seriam, por natureza, sempre conformes à autonomia da vontade pura. Entretanto, como esses seres também pertencem ao mundo sensível, suas ações “teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza” (idem). A partir disso, suas ações, quando consideradas sob o ponto de vista do mundo inteligível, teriam como fundamento o princípio supremo da moralidade; em contrapartida, sob o ponto de vista do mundo sensível, seriam guiados pelo princípio da felicidade. Porém, Kant argumenta que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto, também das leis que o regem. Logo, a vontade dos seres racionais pertence, em última análise, totalmente ao mundo inteligível.

Vemos aqui, a estratégia desenvolvida por Kant com o objetivo de sustentar que a vontade dos seres humanos, em última instância pertence ao mundo inteligível. A vontade, enquanto fundamento do mundo sensível, encerra em si mesma uma vontade pura, como membro do mundo inteligível, e, enquanto tal, contém a lei moral como um imperativo para uma vontade pertencente ao mundo sensível. Não é por acaso que, para Kant, os sujeitos devem considerar a lei do mundo inteligível como um imperativo, e as ações sob este princípio como deveres. Esse dever categórico é representado, portanto, como uma proposição sintética *a priori*, pois “acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível” (GMS, BA 112). Assim, a liberdade da vontade, livre dos impulsos da sensibilidade, que permite ao sujeito libertar-se das tendências e inclinações que o oprimem.

Consequentemente, essa dupla maneira pela qual o ser humano pode representar e pensar a si mesmo se funda, no primeiro caso, na consciência de si mesmo como ser afetado pelos sentidos, e, no segundo caso, na consciência de si mesmo enquanto inteligência, ou seja, como ser independente dos móveis empíricos. Apenas sob essa segunda perspectiva é possível conceber suas ações como necessárias e, ao mesmo tempo, possíveis.

Kant afirma que esse modo de pensar o homem como pertencente ao mundo inteligível é, na verdade, apenas um ponto de vista que a “razão se vê forçada a tomar fora dos *fenômenos para se pensar a si mesma como prática*” (GMS, BA 119). Por isso, a consciência de si como inteligência implica também a concepção de uma causa racional, isto é, uma causa que atua livremente por meio da razão. Assim, Kant considera que os seres racionais sensíveis reconhecem a si mesmos como racionais, cuja característica fundamental é a auto-atividade, ou seja, a espontaneidade como expressão da liberdade. Tais atributos é que fazem com que o homem, enquanto inteligência, se reconheça a si mesmo como parte integrante do mundo inteligível. Se tomarmos este pensamento de Kant, é necessário reconhecer a existência de uma legislação da vontade distinta da causalidade natural, o que torna indispensável a ideia de um mundo inteligível.

Entretanto, Kant adverte que esse modo de conceber o homem, conduz inevitavelmente a razão para além dos seus próprios limites e extensão, caso se tente

explicar como “*como é que a razão pura pode ser prática, [ou] como é que é possível a liberdade*” (GMS, BA 120-121), já que apenas os objetos da experiência possível são passíveis de explicação. Nesse sentido, “a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência” (idem).

Ora, como a liberdade não pode ser conhecida de forma objetiva, ela vale apenas como “pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade” (idem). Desse modo, Kant admite, na *Fundamentação*, a impossibilidade de explicar subjetivamente como a vontade é livre, bem como fica obscura também a questão de como o ser humano passa a tomar interesse pelo imperativo categórico. Quer dizer, permanece inexplicável como a razão se torna efetivamente causa determinante da vontade.

Nesse contexto, Kant afirma que os homens tomam interesse pelas leis porque possuem um sentimento moral. Esse sentimento é definido como um “efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece princípios objetivos” (GMS, BA 123). Segundo Kant, é necessário que esse sentimento exista, já que o ser humano é, ao mesmo tempo, racional e suscetível a se desviar do caminho da moralidade em função das seduições de suas inclinações. Por essa razão, para que o dever prescrito pela razão possa ser efetivamente realizado, é preciso que uma faculdade da razão “inspire um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever” (idem).

Entretanto, Kant acentua que esse sentimento não pode fundamentar a validade objetiva da lei moral, tampouco pode servir de critério para demonstrar a realidade objetiva da liberdade, já que é “totalmente impossível compreender, isto é, tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor” (idem). Assim, sendo o

imperativo categórico independente da experiência, não pode ele conter em si qualquer elemento empírico.³²

Ainda assim, Kant ressalta que a moralidade “interessa porque é válida para nós como homens” (GMS, BA 124). No entanto, para garantir a validade objetiva da lei para os seres racionais sensíveis, é necessário, antes de tudo, enfrentar o seguinte problema: “como é possível um imperativo categórico?” (idem). Ainda na *Fundamentação*, a resposta a essa pergunta deve, necessariamente, pressupor a ideia da liberdade, uma vez que ela é o único pressuposto que depende a moralidade. Kant reconhece, no entanto: “mas como seja possível esse pressuposto [liberdade] mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana” (idem).

Portanto, não basta apenas pressupor a liberdade da vontade, mas é também necessário a sua justificativa, pois sem essa condição não se pode admitir o uso prático da razão, ou seja, a determinação da vontade pela lei moral, como “condição de todas as suas ações voluntárias” (idem). Certamente, *Fundamentação*, Kant enfrenta a dificuldade de demonstrar como a razão pura pode ser prática por si mesma, quer dizer, como o princípio universal da moralidade pode, por si mesmo, fornecer um motivo e ainda produzir um interesse puramente moral nos indivíduos. Nesse ponto, Kant reconhece o seu fracasso, admitindo que, na *Fundamentação*, “se encontra o limite extremo de toda a investigação moral” (GMS, BA 127). Por isso, toda pretensão de conhecimento filosófico além disso estaria, portanto, fadada ao fracasso. Como Kant mesmo afirma: “abandono o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro” (idem).

Portanto, a fundamentação da liberdade permanece inexplicável objetivamente, na *Fundamentação*, e, com isso, a impossibilidade da validade objetiva da moralidade. Isso porque, como Kant reconhece, “assim nós não conhecemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo categórico” (GMS, BA 128). Embora, não seja possível justificar, nessa obra, a realidade objetiva da liberdade nem a

³² Na obra *Fundamentação*, Kant ainda não havia esclarecido completamente como o sentimento moral operava, pois o vinculava ao prazer e à satisfação decorrente do cumprimento do dever. Desse modo, a tarefa de elucidar, de forma mais rigorosa, a natureza desse sentimento ficou a cargo da segunda *Crítica* (1788). Nesta obra, Kant afirma que se trata de: “um tal sentimento indissolavelmente vinculado à representação da lei moral em todo ente racional finito” (KpV 142). Isso significa que, na segunda *Crítica*, o sentimento moral passa a ser compreendido sob nova perspectiva: como a capacidade do sujeito racional de ser afetado por uma representação puramente prática, ou seja, pela ideia interna da lei.

validade objetiva da lei moral, expressa pelo imperativo categórico, Kant afirma, ainda assim, ter alcançado algo “de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exatidão do que costuma suceder” (GMS, BA 104). Ou seja, foi possível estabelecer com maior precisão o princípio supremo da moralidade, que exige que “temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pela qual a julgamos moralmente em geral” (GMS, BA 57-58).

Kant na segunda *Crítica* também vai reforçar a importância da *Fundamentação*, uma vez que a “Fundamentação da metafísica dos costumes, mas só na medida em que esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste” (KpV 14). Kant deixa claro no final da seção III acerca da validade e necessidade prática do imperativo categórico que “nada teríamos adiantado, pois não poderíamos dar uma 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 ações” (idem).

3. O FATO DA RAZÃO COMO PROVA *A PRIORI* DE QUE A RAZÃO PRÁTICA PODE SER PURA.

Objetivo deste terceiro capítulo é tomar como fio condutor a justificação objetiva elaborada por Kant para sustentar a validade de um princípio *a priori* da razão prática, a saber, o fato da razão (*Faktum der Vernunft*). Com isso, Kant busca: 1) demonstrar a existência de uma razão prática pura por meio do fato da razão, isto é, a consciência da lei moral, concebida inseparavelmente do sentimento moral, como seu efeito subjetivo. Essa concepção permite à razão prática determinar a vontade humana independentemente de quaisquer objetos sensíveis. A argumentação consiste, portanto, em mostrar que a lei moral possui validade universal para todo ser racional e que sua obrigatoriedade, para seres imperfeitos, é necessária; 2) esclarecer a nova guinada argumentativa promovida por Kant, que inverte o procedimento anterior: em vez de partir da liberdade para fundamentar a moralidade, como na *Fundamentação*, ele parte agora do fato da razão, na *Crítica da Razão Prática*, para, a partir dele, justificar a realidade objetiva da liberdade. Essa inversão metodológica torna-se necessária diante das dificuldades apontadas na seção III da *Fundamentação*.

3.1. O cenário para o surgimento da segunda *Crítica* (1788)

A *Crítica da Razão Prática* (1788) é um desdobramento direto da tentativa de resolver os problemas identificados anteriormente na *Fundamentação* (1785). Tais problemas dizem respeito à realidade objetiva da liberdade e à validade objetiva da lei moral. Nesse cenário, essas dificuldades colocavam Kant diante de um impasse decisivo, pois, à primeira vista, pareciam insolúveis, uma vez que o filósofo ainda não sabia com clareza qual seria o “terceiro elemento” capaz de conectar a vontade humana à lei moral. Esse cenário minava a fundamentação moral. Apenas na segunda *Crítica*, Kant reconhece que esse elemento mediador não poderia ser a liberdade considerada como fundamento demonstrativo, seja em sentido negativo ou positivo.

Para Loparic (Cf. 1999, p. 31-33), a liberdade, compreendida como condição supra-sensível, isto é, como fundamento metafísico da moralidade, não pode ser o

elemento capaz de assegurar a validade objetiva da moralidade. Além disso, devido às dificuldades encontradas na III antinomia, não podemos afirmar que a vontade seja livre, já que a liberdade, enquanto propriedade da vontade, não é cognoscível no domínio da experiência. Diante desse cenário, Kant, na *Fundamentação*, se encontrava numa encruzilhada que Loparic interpreta como um problema de ordem semântica: como encontrar uma conexão entre a lei moral e a sensibilidade (o sentimento de respeito)? Essa dificuldade impedia, naquele momento, a justificação teórica da lei moral e da liberdade.

Desse modo, Kant se via diante da seguinte alternativa: 1) abandonar o projeto de uma semântica das representações da razão prática pura; ou 2) estabelecer um domínio da sensibilidade distinto da sensibilidade cognitiva “para, em seguida, tentar explicitar, sobre esse domínio, o que e como a fórmula da lei moral tem realidade e mesmo validade objetiva” (LOPARIC, 1999, p. 20). Caso contrário, afirma Loparic, a lei moral e os conceitos da razão prática permaneceram vazios, não passando de uma quimera.

Nesse contexto, diante das dificuldades presentes, sobretudo na seção III da *Fundamentação*, que trata de uma prova teórica da liberdade e da impossibilidade de dedução do imperativo categórico, Kant sentiu a necessidade de redigir uma nova “Crítica” como tentativa de fundamentar a moral. Essa nova proposta de crítica se volta, em primeiro lugar, ao problema da razão prática e busca demonstrar tanto que a razão pode ser prática quanto justificar a liberdade como propriedade da vontade. Para enfrentar o problema da fundamentação da moral, Kant promove uma nova guinada em sua estratégia argumentativa invertendo o procedimento anterior: ao invés de partir da liberdade para fundamentar a moralidade, como na *Fundamentação*, Kant parte agora do fato da razão para, a partir dele, justificar a realidade objetiva da liberdade na segunda *Crítica*.

Nesse ponto, é preciso compreender os motivos que levaram o filósofo a essa “grande inversão”³³, segundo os comentadores. Três motivos amplamente discutidos, como observa Chagas (Cf. 2011, p. 141), teriam levado Kant a abandonar duas teses na segunda *Crítica* e substituí-las pelo argumento do fato da razão. Elas são: 1) o suposto

³³ Essa nova proposta de inversão na estratégia argumentativa de Kant ficou conhecida, por grande parte dos comentadores da filosofia kantiana, como a tese da “grande inversão”. Tal interpretação foi proposta por Karl Ameriks. (Cf. 2000, p. 189-236).

fracasso da dedução do imperativo categórico, apresentada na seção III da *Fundamentação*; 2) o projeto de fundamentar a consciência da lei moral na consciência da liberdade transcendental a fim de fornecer uma prova teórica do princípio moral; 3) a dificuldade de explicar o interesse pelo qual os indivíduos passam a agir conforme a lei moral.

Por outro lado, há um conjunto de intérpretes de Kant que divergem da tese da “grande inversão”. É o caso, por exemplo, de Allison (Cf. 2011), Guyer (Cf. 1996) e O’Neill (Cf. 2015). Segundo esses autores, existe uma continuidade, e não uma ruptura radical, entre a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*. Tal leitura apoia-se no seguinte trecho: “o que, na verdade, pressupõe a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas só na medida em que esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste” (KpV A 14). Isso implica que, apesar das limitações da *Fundamentação*, no que diz respeito ao “terceiro elemento” capaz de conectar a vontade humana à lei moral, Kant obteve sucesso ao formular e justificar o princípio supremo da moralidade, expresso na fórmula da lei universal. Assim, embora a *Fundamentação* apresente o imperativo categórico como justificado, sua validade objetiva da lei moral encontra fundamentação apenas na segunda *Crítica*, uma vez que esta, como afirma Kant, “subsiste por si própria” (idem).

Tal continuidade também ajuda a compreender por que esse tratado, segundo o Kant, não se intitula *Crítica da razão prática pura*, mas simplesmente *Crítica da razão prática*. Beck (cf. 1960, p. 42-44) tem uma explicação para esse fato. Segundo ele, a justificativa dada por Kant para essa escolha não é coercitiva, pois há uma dualidade de significado na palavra *Kritik* enquanto nome para uma divisão da filosofia, esse equívoco tende a tornar qualquer decisão desse tipo um tanto arbitrária. O próprio Kant define formalmente *Kritik* como “uma ciência do mero exame da razão, suas fontes e limites”, isto é, como propedêutica a um sistema da razão pura. Dessa forma, a crítica possui duas funções: 1) negativa - delimitar os limites da razão, prevenindo ou expondo as ilusões dialéticas da metafísica especulativa; 2) positiva - assegurar à razão o “caminho seguro da ciência”.

Beck comenta que, ao optar pelo título *Crítica da Razão Prática*, Kant parece empregar o termo principalmente em seu sentido negativo, com objetivo de limitar as pretensões da razão prática quando fundada em motivos empíricos. Em contrapartida,

não há paralelismo entre a primeira e a segunda *Crítica*, visto que são a razão especulativa pura e a razão prática empírica que necessitam desse tipo de crítica negativa. Mesmo assim, a crítica negativa não constitui o propósito final de Kant, mas prepara o terreno para a questão primordial da sua fundamentação da moral: como a razão prática pode determinar a vontade.

Levando isso em consideração, Beck esclarece que o prefácio da segunda *Crítica* discute tópicos decisivos para a compreensão do argumento desenvolvido por Kant, como o título do livro, seu propósito e sua relação com obras anteriores. Nesse contexto, o filósofo oferece uma exposição preliminar da teoria da liberdade e responde às objeções dos seus adversários. O prefácio da obra mostra que a razão, no âmbito prático, não deve ser considerada nos mesmos termos que a razão em seu uso teórico-especulativo. Uma das razões é que a primeira *Crítica* (1781) se ocupa de estabelecer os limites da experiência possível aos objetos fenomênicos, portanto “o uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer” (KpV A 29).

Já a segunda *Crítica* diz respeito ao âmbito prático, isto é, ao modo como devemos agir sob o ponto de vista da moralidade e visa “fornecer o fundamento determinante da vontade” (KpV A 31). Por esse motivo, Kant considera que não é preciso redigir uma *Crítica da razão prática pura*, visto que a validade objetiva da lei moral não é fundamentada em intuições empíricas, como prova da sua realidade. Bastaria apenas uma “*Crítica da razão prática em geral*” (KpV A 3), no qual seu objetivo principal é demonstrar que há uma razão prática pura que pode determinar a vontade.

Por isso, Kant afirma que a obra “critica toda a sua faculdade prática” (idem). Desse modo, não é necessário investigar os limites e a extensão do conhecimento para verificar se a razão não se excede, como ocorre na razão teórica, mas de examinar os “fundamentos determinantes da vontade” (KpV A 29). A questão fundamental que a segunda *Crítica* pretende responder é se “a razão pura basta por si só para determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da vontade”. (KpV A 30). Para responder a essa questão, Kant sustenta já na introdução que a razão pode ser concebida como uma faculdade prática capaz de determinar a si mesma enquanto causalidade.

Para Beck (Cf. 1960, p. 40), segundo sua interpretação de caráter cognitivista, afirmar que a razão prática é uma faculdade de formular leis capazes de determinar a vontade, implica reconhecer que ela desempenha um papel decisivo em nossas ações, orientando as mudanças que introduzimos na ordem natural por meio de atos voluntários. Essa direção só é possível, porque ela possui uma função cognitiva, na medida em que por meio dela obtemos conhecimento do certo e do errado. Assim, a orientação moral da ação não leva em consideração conhecimento técnico, como no princípio hipotético: “se você deseja B, então faça A”. Já que uma vida determinada pelo fundamento incondicional do dever moral não considera a felicidade própria como critério de escolha, mas o ideal da razão prática. Por isso, comenta Beck, que esse ideal pode ser considerado como objeto de uma cognição prática, já que sua realização é empreendida de uma máxima estabelecida pela razão prática. Nesse sentido, ele sustenta que devemos manter o nome “cognição da razão prática pura” para caracterizar o conhecimento da lei moral.

Allison (Cf. 1990, p. 233-238), por sua vez, defende que a razão prática não é condicionada empiricamente. Isso implica que, para Kant, ela consiste na capacidade racional de determinar a vontade segundo um princípio moral universalmente válido, o qual deve ser considerado um produto da razão prática pura e aplicável a todo ser racional, independentemente de fundamentos empíricos. Com isso, a lei moral da qual temos consciência é aquela que a vontade legisla para si mesma, essa constitui, para Allison, a expressão da autonomia.

Após descrever o objeto de investigação da crítica da razão prática, Kant argumenta que o conceito de liberdade já havia sido justificado, na primeira *Crítica*, ao menos quanto à sua possibilidade lógica, embora não pudesse ser demonstrado empiricamente. Ainda assim, ele afirma que “se doravante pudermos encontrar razões para provar que esta propriedade de fato convém à vontade humana” (idem), então, ficará provado não apenas que a razão pura pode ser prática, mas também que não está limitada empiricamente. Por isso, Kant pretende mostrar que a razão, enquanto faculdade ativa e legisladora, determina a vontade, isto é, “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada pela simples forma da lei” (KpV A 56).

Ainda na *Introdução*, antes de retomar a liberdade como elemento importante para justificar a moralidade, Kant afirma que, por se tratar da razão pura “cujo conhecimento se encontra aqui à base do uso prática” (KpV A 31), a estrutura interna do tratado deve seguir o plano geral da primeira *Crítica*. Assim, “teremos de contar, pois, com uma doutrina dos elementos (analítica e dialética) e uma doutrina do método da mesma, e naquela, como primeira parte, com uma analítica enquanto regra da verdade, e uma dialética enquanto apresentação e resolução da ilusão em juízos da razão prática” (KpV A 32).

Apesar desse paralelismo estrutural entre as duas obras, Kant ressalta uma diferença significativa: a ordem da exposição é invertida, pois agora “partindo de proposições fundamentais, passaremos a conceitos e apenas destes, se possível, aos sentidos; quando, ao contrário, na razão especulativa começamos dos sentidos e tínhamos que terminar nas proposições fundamentais ” (idem). Com essa apresentação, Kant indica que o tratado parte dos princípios que determinam a vontade, isto é, da causalidade pela liberdade. Se considerarmos a relação recíproca entre liberdade e moralidade desenvolvida na *Fundamentação*, ele afirma, segunda *Crítica*, que uma vez que agora está tratando da vontade, deve tratar também de sua causalidade. Como já sustentado anteriormente, essa causalidade pela liberdade não pode ser condicionada empiricamente, ela deve constituir o ponto de partida para o primeiro estabelecimentos dos conceitos do fundamento determinante da vontade, “de sua aplicação a objetos e por fim ao sujeito e sua sensibilidade” (idem)³⁴.

3.2. O sentimento moral na segunda *Crítica*.

Em nossa investigação, surge um ponto decisivo que Kant precisa enfrentar para fundamentar a moral. Além de provar a realidade objetiva do imperativo categórico, para seres como nós, ou a lei moral, para seres racionais em geral, o filósofo deve explicar como esse princípio formal do querer é capaz de determinar e obrigar subjetivamente a vontade de um ser racional sensível.

³⁴ Deve-se enfatizar que, segundo Kant, a sensibilidade mencionada refere-se à sensibilidade moral, uma vez que diz respeito à capacidade dos indivíduos serem movidos por representações (conceitos e ideias). Ainda na segunda *Crítica*, Kant diz: “a sensibilidade de modo algum será considerada como capacidade de intuição, mas simplesmente como sentimento” (KpV 161).

Em outros termos, não basta apenas fundamentar um critério universal de ação moral, é preciso também compreender como a vontade humana pode ser subjetivamente movida a agir segundo esse critério. Beck (cf. 1960, p. 219), observa que a questão central não é propriamente a autoridade da lei moral, mas as condições que tornam possível que um ser humano se interesse por ela ou a considere como incentivo moral. O problema, portanto, não é apenas da consciência da lei moral, mas o da motivação moral.

Levando em isso consideração, Chagas (Cf. 2013, p. 16-19) destaca dois conceitos fundamentais para a compreensão da motivação na filosofia moral kantiana³⁵. O primeiro deles é o conceito de móbil, em alemão *Triebfeder*, que significa “moral propulsora”; o segundo, por sua vez, é o conceito de motivo, em alemão *Bewegungsgrund*, que significa “razão movente”. Na *Fundamentação*, Kant estabelece uma distinção entre móbil, enquanto princípio subjetivo do desejar, e o motivo concebido como princípio objetivo do querer. Nesse contexto, Kant nos diz que o primeiro relaciona-se com os princípios empíricos, portanto, válidos apenas subjetivamente, ao passo que o segundo é válido para todo o ser racional, pois é isento de condições empíricas. Segundo Chagas, porém, na segunda Crítica, Kant abandona tal distinção, já que nesta obra ele faz uso do conceito de motivo no mesmo sentido do conceito de móbil na *Fundamentação*. Assim, o conceito de motivo é utilizado para referir-se aos fundamentos de determinação empírica da vontade.

Isso pode ser verificado no seguinte trecho “o móbil da vontade humana é a consciência da lei moral” (KpV A 127). Nesse trecho, o termo móbil refere-se a um princípio válido independentemente de condições empíricas e, portanto, universalmente válido. A autora lembra dois momentos da *Fundamentação* nos quais Kant não utiliza o conceito de móbil para referir-se aos fundamentos de determinação empírica da vontade. O primeiro desses momentos pode ser verificado na seguinte passagem: “o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral” (GMS, BA 87). O segundo aparece no final da seção III: “um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que

³⁵ Ver nota de Valério Rohden sobre a distinção entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund* utilizado por Kant como uma maneira de compreender as implicações que Kant enfrenta na fundamentação da sua teoria moral. (Cf. KpV 127 - nota).

faltar inteiramente, a não ser que esta ideia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil” (GMS, BA 127).

Diante dessas passagens, Chagas sustenta que o significado deste termo sofre uma ampliação na segunda *Crítica*. Como Kant afirma na segunda *Crítica* que a consciência da lei moral inseparavelmente do respeito consiste no móbil da moralidade, portanto, não faz sentido a distinção entre móbil e motivo, mas entre móbil subjetivo e objetivo. Dessa maneira, fica evidente, segundo a leitura de Chagas, que ao lermos com atenção as passagens da segunda *Crítica*, em especial, o Terceiro Capítulo da *Analítica*, nos deparamos com os problemas para os quais, conforme Kant, não se resolve no exame terminológico desses conceitos. Na verdade, o problema da fundamentação da moral consiste em mostrar como que o fundamento de determinação objetivo da moralidade pode também ser um fundamento subjetivo suficiente para determinar a vontade humana.

A partir dessa leitura evidenciamos que o problema da motivação moral não se esgota em um suposto abandono kantiano da distinção entre móbil e motivo. Ele pode ser expresso da seguinte maneira: qual é o elemento que corresponde ao fator dinâmico capaz de motivar e impulsionar subjetivamente o sujeito a agir moralmente? Para Chagas, essa questão apenas se resolve na medida em que Kant identifica o princípio que exprime a força motora capaz de tornar eficaz a consciência da lei moral. Ela vai defender que a motivação subjetiva exercida pelo imperativo categórico sobre a vontade humana ocorre na sensibilidade moral também reconhecida como a faculdade de apetição, produzindo como efeito um fundamento subjetivo de determinação³⁶.

Esse fundamento subjetivo capaz de mover a vontade humana a agir de acordo com o princípio moral é denominado por Kant como respeito moral, cujo fundamento é o sentimento moral³⁷. Allison (cf. 1990, p. 120-121) comenta que, até a

³⁶ Chagas (Cf. 2011, p. 139) aponta que tanto à *Fundamentação* quanto à segunda *Crítica* pretendem provar a validade e a necessidade da lei moral, ou seja, de um princípio válido universalmente para todo o ser racional e necessariamente obrigatório. No entanto, o sucesso dessa empreitada depende também de mostrar que e como a consciência *a priori* da lei moral pode determinar a vontade humana ao agir moral. Isso significa dizer que o sucesso deste projeto perpassa pelo tratamento da relação entre princípios *a priori* e as disposições e faculdades empírico-subjetivas do sujeito. Todavia, segundo Chagas, a solução desta tarefa é ponto de grandes desacordos na interpretação kantiana, ou seja, saber que lugar ocupam, de fato, as figuras de caráter empírico-psicológicas na fundamentação do princípio moral, tais como móbil ou as disposições morais.

³⁷ Segundo Allison (cf. 1990, p. 121) o terceiro capítulo da “*Analítica da Razão Prática Pura*” segue tanto a exposição da lei moral quanto o estabelecimento de sua validade como um “facto da razão”. Com isso, pressupõe que Kant já demonstrou que a razão pura é prática, ou seja, que a razão, por si só, sem as

Fundamentação, uma ação possui valor moral apenas se for realizada por dever. Allison estabelece uma questão importante: o que significa agir por dever? Ou, em outros termos, como devemos entender esta espécie única de motivação, na qual a mera obediência a uma determinada ação pode servir como um incentivo suficiente para adotá-lo, independentemente e até mesmo contrário aos interesses de alguém como um agente racional afetado pelos desejos e as paixões? A resposta kantiana consiste em explicar o respeito à lei como o único incentivo subjetivo moral legítimo³⁸. Ao acioná-lo, Kant objetiva resolver o problema da motivação moral. Por isso, a importância de reservar um espaço significativo para o sentimento na sua teoria moral.

Loparic (Cf. 1999, p. 31), afirma, nesse contexto, que a questão central de Kant é encontrar a conexão entre a lei moral e a sensibilidade. Por esse motivo, o filósofo propôs um domínio da sensibilidade distinto do cognitivo “para, em seguida, tentar explicitar, sobre esse domínio, o que e como a fórmula da lei moral tem realidade e mesmo validade objetiva” (LOPARIC, 1999, p. 20). Não surpreende, portanto, que o sentimento de respeito se torne indispensável. Trata-se de um sentimento “indissolúvelmente vinculado à representação da lei moral em todo ente racional finito” (KpV A 142). Isto é, efeito subjetivo produzido pela consciência imediata do princípio moral. Assim, o respeito só pode ser compreendido como determinação subjetiva da vontade quando vinculado à representação da lei moral. Dessa forma, a segunda *Crítica* visa fundamentar a moralidade mediante a articulação entre a lei moral e o sentimento de respeito.

Com o amadurecimento do conceito de respeito, conforme aponta Loparic, torna-se possível interpretar as representações da razão prática de modo a garantir sua realidade objetiva. Essa nova abordagem permite a Kant incluir a filosofia moral como parte integrante da filosofia transcendental, uma vez que, ao final da primeira *Crítica*,

influências das inclinações, é suficiente para determinar a vontade. A partir disso, a principal tarefa do capítulo é explorar os efeitos da consciência da lei em seres humanos, que possuem uma natureza tanto sensível quanto racional. Portanto, para Allison, Kant fornece o que poderia ser denominado de uma “teoria da sensibilidade”, que pretende desempenhar um papel na segunda *Crítica* análogo ao da *Estética Transcendental*.

³⁸ Allison (Cf. 1990, p. 236) afirma que a análise do respeito, na segunda *Crítica*, reflete uma abordagem significativa distinta. Segundo ele, o respeito não é simplesmente o motivo moralmente apropriado, mas também o sentimento despertado em nós pela consciência da lei moral por meio do fato da razão - o tributo que, invariavelmente e ainda que involuntariamente, prestamos a essa lei em virtude do reconhecimento de seu caráter supremamente autoritário como norma racional. Portanto, a análise do respeito pressupõe a doutrina do fato da razão, na medida em que assume a validade da lei moral e investiga os efeitos da consciência dessa lei sobre os agentes racionais sensíveis.

ele havia excluído a filosofia prática desse domínio. Isso se justificava porque, naquele contexto, Kant considerava que a filosofia prática lidava necessariamente com sentimentos e emoções, portanto, não poderia fornecer um conhecimento *a priori*.

Todos os conceitos práticos se reportam a objetos de satisfação ou de aversão, isto é, de prazer ou desprazer, portanto, pelo menos indiretamente, a objetos do nosso sentimento. Mas como esta não é uma capacidade representativa das coisas, antes reside fora de toda a capacidade cognitiva, os elementos dos nossos juízos, na medida que reportam ao prazer ou desprazer, por consequência, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem simplesmente que ver com conhecimentos puros *a priori*. (KrV A801/B829).

Loparic (Cf. 1999, p. 49) sustenta que Kant inicialmente teria reservado o termo ‘filosofia transcendental’ à semântica dos conceitos teóricos, definidos no âmbito do conhecimento sensível. Contudo, diante dos problemas da razão prática, ele teria sido levado a alargar esse conceito, de maneira a incluir também a semântica das representações da razão prática, isto é, o domínio dos fatos constituídos por sínteses práticas. A partir dessa interpretação, pode-se afirmar que ocorre uma ampliação do alcance da legislação, seja no campo teórico ou prático por meio de leis *a priori*. Para Loparic, Kant desenvolve, assim, uma semântica transcendental que se estende a todos os conceitos e juízos *a priori* “sejam eles teóricos, práticos, estéticos ou teleológicos, dando ao seu projeto da crítica da razão pura a amplitude implícita na sua tarefa básica inicial: determinar como são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral” (LOPARIC, 1999. P. 50). Assim, a segunda *Crítica* assume a tarefa de demonstrar a existência de uma razão prática pura, incluindo a filosofia moral como parte da filosofia transcendental.

Para fundamentar essa inclusão da moral na filosofia transcendental, Kant altera sua estratégia argumentativa, agora partindo da consciência da necessidade prática objetiva da lei moral, concebida como o único fato *a priori* da razão pura prática. Tal consciência só é possível, porque produz também, no nível subjetivo, um móbil capaz de mover a vontade humana à ação moral: o sentimento de respeito pela lei. Kant afirma que esse sentimento não é empírico, mas moral e “produzido unicamente pela razão” (KpV A 135). Isso significa que o sentimento moral constitui o fundamento do interesse que o sujeito passa a tomar pela realização da consciência moral. Verifica-se isso no seguinte trecho:

Um sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei (...) produz um interesse pela sua

observância que chamamos de interesse moral, como aliás também chamamos propriamente de sentimento moral a capacidade de tomar um tal interesse pela lei. (KpV A 142).

O interesse pela lei moral é possível porque, segundo Kant, a determinação essencial da vontade livre consiste em ser determinada simplesmente pela lei moral. Allison (cf. 1990, p. 121-25) comenta que essa tese não apenas identifica a lei moral como aquilo que especifica o dever, mas também como aquilo que pode servir como incentivo para fazê-lo. O autor destaca que a insistência de Kant no dever deixa claro que, para que a lei moral funcione como um incentivo, isso deve ocorrer em virtude do fato de que ela comanda, e não atrai. Assim, o respeito pela lei moral consiste no reconhecimento de sua autoridade, ou seja, de que ela oferece um motivo capaz de prevalecer sobre todas as outras razões, sobretudo as decorrentes dos desejos.

Surge a questão de como a consciência da lei moral pode funcionar como um incentivo. Para respondê-la, segundo Allison, Kant forneceria aquilo que equivale a uma fenomenologia do respeito. Uma vez que Kant afirma que o “fato da razão”, como veremos adiante, produz um sentimento peculiar, que apresenta tanto um aspecto negativo quanto um positivo. Allison acrescenta que o respeito é um fenômeno complexo, tendo um componente intelectual e outro sensível. Sobre o aspecto negativo, Kant pretende lidar com o componente de natureza sensível, tendo como objetivo principal a ruptura com todas inclinações, sistema esse cuja satisfação pode ser chamada de felicidade própria, entendida como expressão do amor-próprio ou presunção³⁹.

Não é surpreendente, portanto, que Allison comente que, na segunda *Crítica*, Kant descreve o aspecto negativo do sentimento como dor, relacionando-o diretamente à humilhação. Ao tomar consciência da lei moral, o sujeito experimenta um efeito negativo sobre a sua sensibilidade, pois ela rompe a influência dos desejos sobre a faculdade de desejar. Assim, surge um sentimento de dor ou desprazer quando o agente renuncia à busca da própria felicidade fundada em impulsos sensíveis. Para Kant, não há dor moral na obediência à lei, mas apenas a dor decorrente da frustração do

³⁹ Allison (cf. 1990, p. 124) comenta que Kant, inicialmente, descreve a presunção simplesmente como “autossatisfação” - ou seja, arrogância - e afirma que ela surge do amor-próprio quando essa propensão “se converte em legislativo, e em princípio prático incondicional” (KpV A 131). Para Allison, essa caracterização da presunção torna a interpretação difícil, para dizer o mínimo. No entanto, segundo ele, o teor geral do relato sugere que Kant a concebe como uma atitude fundamentada no amor-próprio, mas que o ultrapassa ao transformar a satisfação dos próprios desejos, entendido como o amor-próprio naturalmente almeja, em uma questão de princípio ou direito. Em outros termos, a presunção infla a satisfação do desejo, que o amor-próprio já tende a considerar como razão suficiente para agir em um princípio incondicional ou “lei” capaz de anular todas as outras reivindicações.

sentimento patológico. Por outro lado, o efeito positivo⁴⁰ da consciência da lei moral é a manifestação da autonomia da razão, ligada à autoaprovação moral:

Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo e esse motivo, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori*. Pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento (...), tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor (KpV A 129).

Se todas as inclinações se fundamentam no sentimento e o efeito negativo da lei moral, ao romper com elas, também é um sentimento, então “podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade (...) causa dano a todas as nossas inclinações” (idem). Ainda assim, para Kant, ela contém algo positivo, pois, enquanto forma de uma causalidade livre, em contraposição às inclinações subjetivas, ela, em nós seres humanos, enfraquece a presunção e o amor-próprio fundados nas inclinações sensíveis. Allison (cf. 1990, p. 121) nota bem que, embora o amor-próprio seja influenciado por inclinações, ele não entra necessariamente em conflito com a lei moral (cf. KpV A 130). Por isso, precisa apenas ser limitado, não eliminado.

Kant afirma que a consciência de estar sob a lei moral “controla o egoísmo”, transformando-o em “amor-próprio razoável”, isto é, numa busca racional do interesse próprio limitada por exigências morais. Já a presunção rejeita quaisquer restrições e reivindica satisfação como uma questão de direito, por essa razão, entra em conflito direto com a lei moral e, portanto, não deve ser limitada, mas “derrubada” ou “humilhada”.

Nesse sentido, Beck (cf. 1960, p. 219-23) ressalta que a presunção, ou arrogância moral, é absolutamente contrária à lei moral, já que considera as máximas subjetivas como autoridade da lei. Por isso, a lei moral deve derrubar a autoestima fundada nas inclinações e humilhar a arrogância, produzindo um sentimento que, em sentido transcendental, pode ser chamado de dor. Portanto, a lei moral torna-se objeto de respeito e, “na medida em que ela até a abate, ou seja, humilha, é um objeto do

⁴⁰ Chagas (cf. 2011, p. 47) afirma que Kant não tematiza muito o efeito positivo exercido pela consciência da lei da moralidade sobre o sentimento devido à sua preocupação que o respeito seja confundido com um sentimento qualquer. Ou seja, com um sentimento de origem empírica. Inclusive, segundo Chagas, a preocupação de Kant não é só a de que o respeito seja confundido com um sentimento qualquer, mas, simplesmente, com o fato de que se interprete este sentimento como sendo a condição do reconhecimento do princípio supremo da moralidade.

máximo respeito, por conseguinte, também o fundamento de um sentimento positivo” (KpV A 130).

Ao afirmar isso, Kant evidencia a supremacia da lei moral sobre a natureza sensível humana, pois ela exclui a influência do amor próprio e rompe com a presunção. Desse modo, o efeito da consciência de estar sob a lei moral, enquanto fundamento determinante da vontade, “humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito, logo a lei moral é subjetivamente um fundamento de respeito” (KpV A 132).⁴¹ Tudo indica que Kant atribui ao nível patológico o efeito negativo da lei sobre o sentimento, reservando ao respeito o seu efeito positivo. Esse aspecto só é possível porque o impacto da consciência da lei moral, em relação a uma causa inteligível, isto é, ao sujeito prático, “chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei” (KpV A 133).

Se lei moral é o fundamento determinante objetivo da vontade, ela é também, afirma Kant, fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo da ação, pois “tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade” (idem). No entanto, não há no sujeito nenhum sentimento antecedente que tende à moralidade, já que todo sentimento “é sensível” (KpV A 134). Daí provém a preocupação de esclarecer a natureza específica do sentimento moral, embora Kant o caracteriza com uma disposição moral⁴² livre de

⁴¹ Hahn (Cf. 2010, p. 75-76) declara que a lei moral é objeto de respeito, porque, segundo Kant, ela é capaz de remover, no juízo da razão, o obstáculo produzido pelas inclinações. Nesse sentido, a lei moral é o princípio determinante objetivo da vontade. No entanto, em uma vontade imperfeita, como a do ser humano, a lei moral, embora objetivamente necessária, é muitas vezes subjetivamente contingente. Dito de outro modo, a lei é, certamente, aponta Hahn, causa movente objetiva, sem ser, no entanto, motivo subjetivo para a vontade. Assim, como o próprio Kant estabelece que “o motivo da vontade humana (...) jamais pode ser algo diverso da lei moral, (...) o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação” (KpV A 127). Caso contrário, segundo Hahn, a ação satisfará “apenas a letra da lei sem conter o seu espírito” (idem). Diante dessa situação, segundo o intérprete, torna-se ainda mais evidente a importância do sentimento de respeito pela lei moral, já que é por meio dele que essa lei pode vir a se tornar motivo para a vontade.

⁴² É importante ressaltar que, na *Metafísica dos Costumes* (1797), Kant afirma que os seres racionais finitos, ou seja, nós, seres humanos, possuímos disposições morais. Assim, o reconhecimento do princípio objetivo (a lei moral) se efetiva por meio “de disposições do ânimo estéticas” (MS 399). Para Kant, existem determinadas propriedades morais constitutivas do sujeito moral que, quando ausentes no agente, não geram sequer a obrigação de adquiri-las, pois são dadas *a priori como* condições subjetivas da moralidade, de tal modo que são isentas de qualquer origem empírica. Essas propriedades são: i) sentimento moral ii) consciência moral iii) o amor ao próximo iv) respeito por si mesmo (autoestima). Enquanto condições subjetivas, tais disposições servem como fundamento da receptividade ao conceito de dever, e não “enquanto condições objetivas, como fundamento da moralidade” (idem). Elas são, portanto, disposições do ânimo estéticas, antecedentes, porém naturais, que possibilitam ser afetado pelo conceito de dever. Essas disposições morais funcionam como uma mediação entre o princípio subjetivo e o princípio objetivo, por isso, todos os seres humanos as possuem e, em virtude delas, podem ser

qualquer condição sensível. Apesar do sentimento depender da sensibilidade, sua causa determinantes encontra-se na razão prática pura. Por isso, ele não é patologicamente produzido, mas praticamente produzido (Cf. KpV A 134).

O ponto decisivo é que a representação da lei moral impede a influência do amor próprio e da presunção sobre a faculdade de desejar, reduzindo, com isso, o obstáculo que as inclinações impõem à razão prática, temos então uma eliminação do contrapeso das inclinações e, conseqüentemente, um aumento do peso da lei moral. Com base nisso, Kant afirma:

e assim o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência. Ora, sobre isso cabe observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um entre racional (KpV A 135).

Kant insiste que o respeito permanece vinculado à sensibilidade, mas não enquanto “capacidade de intuição, mas simplesmente como sentimento” (KpV A 161). Trata-se, portanto, da capacidade de ser afetado pela representação interna da lei. Considera-se, com isso, que não podemos evitar de senti-lo internamente, pois a lei moral limita as inclinações à condição do comprimento de sua exigência pura. Certamente, um dos pontos centrais acerca do sentimento de respeito é que ele não pode ser considerado anterior à lei moral, tampouco servir-lhe de fundamento. Kant é explícito ao afirmar que o sentimento não constitui critério para o ajuizamento das ações nem para a fundamentação da lei moral.

Antes, o respeito funciona como o motivo pelo qual os agentes dispõem para fazer da lei moral a sua máxima. Portanto, a lei moral é o princípio objetivo da ação⁴³,

moralmente obrigados. A mera consciência dessas propriedades constitutivas não é de origem empírica, mas “antes, pode apenas se seguir da consciência de uma lei moral, como efeito da mesma sobre ânimo” (idem). Conforme Beck (cf. 1960, p. 224-25), a descrição do sentimento moral na *Metafísica dos Costumes* difere marcadamente daquela descrita da segunda *Crítica*. Isso porque, segundo ele, Kant está tratando de duas coisas distintas sob o mesmo nome. Na segunda *Crítica*, Kant discute o sentimento que um ser racional sensível experimenta diante do dever reconhecido, enquanto na *Metafísica dos Costumes*, ele não trata o sentimento como um estado fenomenológico de consciência, mas como uma potencialidade. Apesar disso, essas duas descrições sobre o sentimento, elas não entram em conflito com a afirmação de Kant que não há “nenhum sentimento antecedente tendendo à moralidade”.

⁴³ É interessante salientar, neste ponto, a distinção entre a lei moral e o imperativo categórico, uma vez que, embora relacionados, há uma diferença significativa entre ambos. Para seres racionais imperfeitos, como nós seres humanos, a lei moral apresenta-se sob a forma de um imperativo, ou seja, uma exigência coercitiva sobre a vontade: “a lei moral é, nesses seres, um imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade com esta lei é uma dependência sob o nome de obrigação” (KpV 58). Por outro lado, para seres santos cuja vontade é perfeita não se impõe como

enquanto o sentimento de respeito representa a moralidade considerada subjetivamente como motivo. Por isso, “a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito” (KpV A 132). Dessa maneira, o reconhecimento da autoridade da lei moral só se efetiva por meio do sentimento moral, pois é ele que atesta se o indivíduo agiu ou não por respeito à lei moral.

A consciência imediata dessa autoridade coincide com o reconhecimento de sua dignidade, o que evidencia que o único objeto digno de respeito é a própria lei moral. Isso mostra que a lei moral possui valor absoluto, isto é, um valor que não pode ser trocado por nada equivalente. Como dirá o próprio Kant “a lei que exige também inspira esse respeito não é, como se vê, nenhuma outra que a lei moral” (KpV A 143). Sendo a razão prática a causa do sentimento moral, este, enquanto efeito subjetivo da atividade da razão prática, só pode conter, segundo Kant, um sentimento de elevação: autoaprovação moral determinado unicamente pela lei. Por isso, “tomamos consciência de um interesse totalmente diverso, produzido subjetivamente através dela, que é puramente prático e livre” (KpV A 144). Essa consciência imediata da autoridade da lei moral está diretamente relacionada ao que Kant denomina o facto da razão, conceito central para a fundamentação da moral na segunda *Crítica*.

3.3. O fato da razão

Quando tratamos da segunda *Crítica* lidamos necessariamente com duas questões que orientam a sua análise: 1) a realidade objetiva da lei moral como critério universal da ação; 2) interesse moral que os sujeitos passam a ter em relação a ela, pois não basta demonstrar sua validade objetiva, é necessário explicar como a vontade humana pode ser subjetivamente motivada a agir de acordo com a lei moral. Como foi

obrigação. Nesse caso, ela atua como uma espécie de lei natural, pois tais seres agiriam espontaneamente de acordo com ela. Considerando, portanto, que a lei moral não exerce coerção sobre uma vontade santa, pode-se afirmar que ela se configura como um imperativo categórico apenas para seres racionais imperfeitos. Trata-se de uma norma incondicionada, cuja observância não depende de qualquer ponderação entre vantagens e desvantagens. Quer dizer, essa regra moral não admite a pergunta se deve ou não agir, ao invés disso, ela determina o que o sujeito deve fazer, independentemente dos seus desejos ou interesses particulares. Isso não significa dizer que o sujeito não possa agir contra a lei moral, pois a liberdade permanece, mas, nesse caso, sua ação será moralmente reprovada, segundo o critério do imperativo categórico. Por esse motivo, o sentimento de respeito atua como um testemunho subjetivo de que a lei moral obriga a vontade de um ser não santo, quer dizer, imperfeito.

visto no tópico anterior, examinamos, primeiramente, a questão do interesse moral em agir de acordo com a lei, isto é, o problema da motivação moral correspondendo ao fator dinâmico que impulsiona subjetivamente os sujeitos à ação moral. A solução kantiana para esse problema encontra sua força no fundamento subjetivo denominado respeito, o qual tem como fundamento o sentimento moral.

Embora a ordem das resoluções dos problemas esteja invertida, julgamos relevante examinar por último a demonstração de que o princípio da moralidade é real, e não apenas possível. É com esse objetivo que trataremos a seguir da prova do “fato da razão” desenvolvida por Kant. No prefácio da segunda *Crítica*, após definir que seu objetivo é demonstrar a existência de uma razão prática pura, Kant afirma “se ela enquanto razão pura é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato” (KpV A 3). Nesse contexto, Faggion (Cf. 2003, p. 63) faz um comentário importante para a compreensão do projeto kantiano de fundamentação da moral. De acordo com ela, nessa passagem ainda não há referência direta ao fato da razão, porém é a primeira indicação de que a investigação não buscará demonstrar a mera possibilidade da lei moral, mas a sua realidade, compreendida como a existência da razão pura prática⁴⁴.

A autora sustenta que essa é a finalidade assumida por Kant no tratado. A partir da segunda *Crítica*, aponta Faggion, vemos uma divergência em relação à *Fundamentação*, pois, nela tínhamos que “buscar totalmente *a priori* a possibilidade do imperativo categórico, uma vez que aqui nós não assiste a vantagem de sua realidade nos ser dada na experiência” (GMS, BA 49). Segundo ela, independentemente do modo em que a realidade da razão pura prática será fornecida na segunda *Crítica*, ela passa a ser considerada como dada⁴⁵, e não se tratando mais apenas de investigar uma possibilidade, como na *Fundamentação*⁴⁶.

⁴⁴ Conforme Borges (Cf. 2012, p. 30), o objetivo de Kant, expresso ainda na introdução da segunda *Crítica*, é efetuar uma prova *a priori* de que a razão pura pode ser prática, ou seja, que pode ser determinada independentemente dos móis da sensibilidade. Segundo a autora, a prova fornecida por Kant é justamente a prova do fato da razão, isto é, da consciência da lei moral. Tal consciência é denominada “fato” porque não pode ser derivada a partir de dados antecedentes da razão, por exemplo, pela consciência da liberdade, visto que esta não é dada anteriormente.

⁴⁵ Hulshof (Cf. 2023, p. 120) concorda com Faggion em relação à doutrina do fato da razão, já que, segundo ela, a lei não é “dada” empiricamente, mas estabelecida pela própria razão, na medida em que esta é “originalmente legisladora”. Temos consciência da lei moral como resultado da atividade originalmente legisladora da razão prática pura. Nesse sentido, a lei moral é “dada” no sentido de ser “estabelecida” pela atividade legislativa da razão.

⁴⁶ Chagas (Cf. 2013, p. 75) também concorda com Faggion ao afirmar que a consciência do princípio da moralidade não expressa um conhecimento empírico, nem transcendente, nem analítico, ela só pode ser

A fim de compreender a mudança de Kant na estratégia de fundamentar a moralidade destacada por Faggion, devemos considerar também o comentário de Beck (Cf. 1960, p. 164-167), pois ele analisa diretamente a natureza do facto da razão e dos desafios conceituais que ele impõe. De acordo com o autor, para considerar a lei moral como dada, é preciso primeiro considerar que ela não é um fato empírico, mas o único fato da razão pura prática. Beck observa que, na *Analítica da razão prática pura*, Kant pretende demonstrar que a razão pura pode ser prática. Se isso ocorrer é por meio de um fato apoditicamente certo, do qual temos consciência *a priori* (Cf. KpV A 81), somente dessa forma a razão pura se mostra efetivamente prática. Apesar disso, Beck comenta que essa estratégia desenvolvida por Kant envolve dificuldades interpretativas. Segundo ele, devemos fazer duas perguntas a fim de compreender a doutrina do facto da razão: 1) Qual é o alegado facto da razão?; 2) Ele constitui um fundamento válido para aquilo que Kant pretende construir a partir dele? O próprio Kant, segundo Beck, não parece ter se decidido quanto à melhor maneira de expressá-lo, já que, ora se refere à própria lei moral, ora à consciência desta lei como o fato da razão.

Nas palavras do próprio Beck: “existe uma distinção *prima facie* entre a consciência da lei moral, que certamente pode-se dizer que existe como um fato (se nós quisermos ou não chamá-la de fato da razão) e a própria lei, da qual nós somos conscientes” (BECK, 1960, p. 167). Se essa distinção for de fato válida, argumenta Beck, todos admitirão que o “fato”, no primeiro sentido, existe, mas ele não implica necessariamente o “fato” no segundo sentido. Para ele, é precisamente este segundo fato que é essencial para o argumento de Kant.

Diferentemente de Beck, que problematiza as ambiguidades conceituais da formulação da doutrina do fato da razão, Allison (cf. 1990, p. 230), analisa a recepção crítica dessa doutrina e oferece uma defesa sistemática da estratégia kantiana de fundamentação da moral. Segundo ele, o apelo de Kant ao fato da razão, na segunda *Crítica*, foi recebido com ainda menos entusiasmo do que a tentativa de dedução da lei moral apresentada na seção III da *Fundamentação*⁴⁷. O consenso interpretativo parece

um “dado” *a priori*. A autora recorda, ainda, que a validação analítica ou a construção racional da lei moral já havia sido estabelecida com sucesso nas primeiras duas seções da *Fundamentação*.

⁴⁷ Levando isso em consideração, Chagas (Cf. 2011, p. 87) ressalta que o próprio Kant reconhece tanto à impossibilidade quanto à desnecessidade em fundamentar a lei moral por meio de uma dedução. Por esse motivo, a doutrina do fato da razão surge como a última consequência possível da elucidação do conhecimento moral. Nesse contexto, Chagas afirma que tal doutrina não representa, como muitos intérpretes pensam, uma teoria dogmática da moralidade. Ao contrário, o fato pode ser interpretado, como

ser que, embora essa dedução tenha fracassado, ao menos representou um passo na direção certa. Por outro lado, ao abandonar o esforço de deduzir a lei moral e recorrer a um suposto fato da razão, que serviria como base para a dedução da liberdade, Kant teria, segundo essa leitura, regressado a um dogmatismo pré-crítico da razão prática. Essa interpretação é defendida, por exemplo, por Schopenhauer. Allison, contudo, rejeita essa tese. Para ele, a doutrina do fato da razão está longe de ser um retorno a um ponto de vista desacreditado. Ao contrário, constitui um avanço genuíno. Levando em consideração, os princípios fundamentais da filosofia de Kant, tal doutrina oferece a melhor estratégia disponível para fundamentar a lei moral e estabelecer a realidade objetiva da liberdade.

Já Chagas (Cf. 2011, p. 79) acredita que é legítimo perguntar por que Kant utiliza o termo “fato” para justificar um princípio prático puramente racional, cuja característica central consiste precisamente em não possuir nada de factual no sentido usual, ou seja, empírico. Para ela, é possível que o filósofo tenha utilizado o termo de modo provocativo, a fim de ressaltar que a realidade e a necessidade prática da lei moral, embora, como ele próprio reconhece, não sejam cognoscíveis teoricamente, não podem ser negados nem ignorados. Nesse sentido, o conceito de “fato” indicaria antes um “ato” ou acontecimento cuja realidade e necessidade são tão evidentes quanto as dos fatos empíricos, dos quais também não se pode duvidar, pois é inegável que estão dados. Com isso, da mesma forma, segundo Chagas, ninguém pode questionar a realidade e a necessidade da consciência da lei moral, pois ela também constitui um fato, ainda que *a priori*, isto é, da razão pura, que deve ser considerado inegável, incontestável e apoditicamente certo.

Diante dessas interpretações da literatura especializada, torna-se imprescindível retornar ao próprio texto kantiano a fim de examinar com maior precisão o modo como o filósofo introduz a doutrina do fato da razão⁴⁸ como fundamento da moral. Ainda no

aponta Chagas, como uma consequência necessária do tipo de conhecimento que caracteriza o conhecimento moral, visto que não há, na experiência sensível, qualquer objeto que comprove sua realidade objetiva. Trata-se, portanto, de compreender que a doutrina do fato da razão não pode ser compreendida como sendo introduzida arbitrariamente.

⁴⁸ Hulshof (Cf. 2023, p. 111) considera que Kant explica a nomeação da consciência da lei fundamental como “fato da razão” com base nos seguintes elementos: 1) essa consciência é originária, no sentido de não ser derivada de dados anteriores à razão; 2) ela se impõe como proposição sintética *a priori*, que não está alicerçada em nenhuma intuição, seja pura, empírica ou intelectual; 3) a lei é dada, mas não como fato empírico; e 4) trata-se de um fato único da razão pelo qual ela se anuncia como originalmente legisladora.

prefácio da segunda *Crítica* encontramos a primeira exposição explícita do conceito de facto da razão, pois Kant afirma que a razão prática “obtem agora por si mesma a realidade para um objeto suprasensível da categoria de causalidade, a saber, a liberdade [...], portanto, confirmado mediante um *factum*” (KpV A 9). A doutrina do fato da razão desempenha um ponto decisivo ao fornecer a prova da realidade objetiva da liberdade. Essa mesma tese aparece de forma mais explícita em outro trecho do prefácio “a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe, pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (KpV A 5).

Diante desses dois trechos, temos novamente a relação recíproca entre moralidade e liberdade, tese que já se encontra desenvolvida desde a *Fundamentação*⁴⁹. Tal reciprocidade torna-se ainda mais evidente em outro trecho da segunda *Crítica*, no qual Kant afirma que “a liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (KpV A 53). Para compreender adequadamente essa relação entre moralidade e liberdade, torna-se necessário examinar a estratégia argumentativa adotada por Kant na segunda *Crítica* em comparação com a *Fundamentação*, especialmente, no que diz respeito à tentativa de demonstrar um uso prático da razão pura. Embora Kant mantenha também na segunda *Crítica* a tese da reciprocidade, ele dispensa a liberdade como ponto de partida para validade objetiva da lei moral. Isso ocorre porque, segundo ele, o conhecimento do incondicionado prático “pela liberdade ele não pode começar, pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dele, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos” (KpV A 53). Isso significa que a liberdade não pode ser diretamente conhecida nem empiricamente comprovada, ela é pensada apenas em oposição à lei da natureza que conhecemos apenas teoricamente.

Ora, se a lei moral não pode começar pela liberdade, Kant não vislumbrou outra alternativa senão substituir a liberdade como ponto de partida da prova objetiva da lei moral, “substituindo-o por um ato auto evidente, denominado de fato da razão” (BORGES, 2012. P. 30). Por essa razão, ele afirma que “a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes que se oferece primeiramente a nós e que (...)

⁴⁹ Para Faggion (cf. 2003, p. 64), dada a relação recíproca entre moralidade e liberdade, que, aparentemente, se manteve inalterada desde a *Fundamentação*, é natural, portanto, que, se um facto da razão confirma a realidade da lei moral, ele também confirma a realidade da liberdade, sendo a afirmação de Kant apenas uma decorrência lógica. A questão que se impõe, portanto, conforme Faggion, é: “que fato é este, tão providencial, que vem resolver os problemas mais urgentes da filosofia moral?”.

conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV A 53). A partir desse trecho, notamos que é pela moralidade, mediada pelo fato da razão, que podemos conhecer a liberdade, já que “este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade” (KpV A 72). Levando isso em consideração, Borges (Cf. 2012, p. 30) observa que a tese da reciprocidade entre moralidade e liberdade encontra fundamentação mais sólida na segunda *Crítica*, pois, segundo ela, a prova kantiana apresenta diversos aspectos positivos, entre eles, a solução do problema do ponto de partida por meio da distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*.

Essa distinção é o fundamento da tese da reciprocidade, somente por ela podemos compreender a estrutura real do seu argumento. Para isso, Kant redige uma nota contendo uma explicação mais detalhada: “afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos tornar-nos conscientes da liberdade (...) a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (KpV 6 / Nota de rodapé 4). Dito de outro modo, a liberdade é a razão de ser da moralidade, enquanto esta é a razão de conhecer da liberdade. Por isso, na ordem do ser, a liberdade é o fundamento primeiro, já na ordem do conhecer, é a moralidade que ocupa essa posição. Assim, ao tomarmos consciência da moralidade por meio do fato da razão podemos, então, conhecer a liberdade. O conceito de liberdade, portanto, é provado por uma lei *apodíctica* da razão prática, a qual “constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura” (KpV A 4). Isso significa que a moralidade constitui a condição de possibilidade do conhecimento da liberdade, pois uma vez demonstrada a realidade objetiva da liberdade, isto é, comprovado que a vontade racional é livre do ponto de vista prático, conclui-se, na perspectiva kantiana, que essa vontade está submetida a uma lei normativa autodada e incondicional.

Assim, o conhecimento dessa prova deve começar pela “lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes” (KpV A 53). Temos que a consciência da lei moral constitui condição para o conhecimento da liberdade: “ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida” (KpV A 54). No entanto, se a lei moral é dada como um fato, como é possível a sua consciência? (Cf. KpV A 53). Essa é uma questão que surge com a doutrina do fato da razão. Seria de esperar que Kant respondesse diretamente a essa pergunta, no entanto, isso não ocorre. A questão, ao que parece, não encontra uma solução satisfatória, pois a resposta

apresentada limita-se a uma comparação entre a lei moral e os princípios teóricos. Segundo Kant, tornamo-nos conscientes da lei moral da mesma forma que nos tornamos conscientes desses princípios, isto é, ao atentarmos para a necessidade com que a razão os prescreve e para a exclusão de todas as condições empíricas. Faggion (Cf. 2003, p. 65) comenta que essa comparação parece explicar mais do que a consciência da pureza da fórmula da lei moral, não se referindo à consciência de sua obrigatoriedade, ou seja, à consciência do dever.

Esse impasse acerca de como nos tornamos conscientes da lei conduz Beck (Cf. 1960, p. 168-70) a propor uma leitura alternativa. Sua análise parte da distinção entre os dois modos de compreender o termo “fato da razão”, distinção que lhe permite ampliar o alcance da noção de consciência imediata da lei moral. Segundo ele, como já mencionado, há uma diferença significativa entre a consciência da lei moral, que existe como um fato, e a própria lei moral, da qual nós, seres humanos, somos conscientes. Assim, para Beck, o primeiro “fato” existe, mas não implica necessariamente o “fato” no segundo sentido.

Isso porque, ainda que tenhamos consciência da lei moral, tal consciência não implica, necessariamente, sua realidade objetiva. Segundo Beck, essa consciência poderia ser explicada de outras maneiras, “a não ser que a lei moral seja o tipo de fato que deve ser assumido se quiser explicar e tornar inteligível nossa experiência moral? Mas este significado aqui dificilmente merece o nome de fato, mas apenas de suposição” (BECK, 1960, p. 167). Dessa forma, ele sustenta que, a distinção entre os dois fatos permanece como uma dualidade fundamental, Kant não poderá realizar a “transição do fato incontestável (de que temos consciência de uma lei moral) para o fato contestado (de que existe uma lei que só pode advir da razão prática pura)” (BECK, 1960, p. 168).

No entanto, segundo Beck, é precisamente este último cuja factualidade exige demonstração para que a lei moral possa ser justificada. Por essa razão, ele argumenta que a dualidade de significados do termo “fato” não representa adequadamente as premissas kantianas, uma vez que o próprio filósofo se refere ao fato como sendo único. Levando isso em consideração, Beck propõe sua interpretação: é necessário distinguir entre o fato da razão enquanto um fato conhecido como objeto pela razão, isto é, um

fato *para* a razão pura, e o fato da existência da própria razão pura, conhecido reflexivamente pela razão, ou seja, o fato *de que há* razão pura.

Para Beck, a primeira é insustentável, pois se a lei moral fosse considerada um fato para razão pura no sentido de objeto dado, sua singularidade se tornaria, no mínimo, suspeita. Uma vez que a primeira *Crítica* já demonstrou que não há fatos cognoscíveis pela razão pura sem a mediação das intuições sensíveis. Em outras palavras, os fatos só podem ser dados à razão por meio da intuição sensível. Assim, Beck assume o segundo fato. Segundo ele, o ponto central da posição kantiana é que, em toda vontade, há um princípio puramente racional. Por conseguinte, uma lei que a razão dá a si mesma poderia ser conhecida *a priori* pela razão pura e, nesse sentido, constituir um fato para ela. Conforme essa interpretação, a lei moral nada expressa além da autonomia da razão: ela é um fato para a razão pura apenas na medida em que manifesta o fato da própria razão pura, isto é, o fato de que a razão pura pode ser prática. É por isso que a lei moral é o único fato *da* razão pura e *para* a razão pura.

Por outro lado, conforme a interpretação de Hahn (Cf. 2010, p. 72-73), se Kant conseguir provar que temos consciência da lei moral ficará, portanto, provado que temos consciência da liberdade. Nesse contexto, como a consciência da lei moral constitui um conhecimento imediato da própria atividade da razão, ela implica, segundo Hahn, a efetividade dessa lei. Por esse motivo, a partir da consciência da lei moral, torna-se possível inferir a realidade da liberdade da vontade. Ao mesmo tempo, impõe-se também a necessidade de compreender como nos tornamos conscientes da lei moral. Do mesmo modo que Faggion comenta que Kant não parece explicar mais do que a consciência da pureza da fórmula da lei moral, Hahn também sustenta que a resposta de Kant a essa questão não é satisfatória. Apesar disso, o próprio filósofo afirma, na passagem seguinte, que a consciência imediata da lei moral é um fato da razão “porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (...) mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*” (KpV 56).

Dessa forma, Hahn esclarece que Kant chama a atenção para a natureza *sui generis* desse fato ao afirmar que ele “não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originalmente legislativa” (idem). Essa descrição da natureza do fato da razão tem implicações importantes, pois indica

que se trata de um fato “absolutamente inexplicável” (KpV A 72). Assim, permanece sem explicação como nos tornamos conscientes da lei moral, isto é, como adquirimos consciência da obrigação que essa lei impõe à vontade. De todo modo, uma vez que Kant sustenta que o fato da razão não pode ser demonstrado quanto à sua possibilidade, isto é, não pode ser explicado do ponto de vista de ser possível, então, conforme Hahn, basta provar que tal fato existe. Isso porque, se for demonstrado que somos efetivamente conscientes da lei moral, então a questão de como tomamos consciência dela deixa de ser relevante. É precisamente por esse motivo que Kant sustenta ser incontestável nossa consciência da lei moral, pois esse “*fatum* é inegável” (KpV A 57).

A interpretação fornecida por Hahn, segundo a qual basta constatar a consciência da lei moral como prova do fato da razão, pode ser ainda mais aprofundada quando se considera o comentário de Allison (Cf. 1990, p. 230-237). Para ele, o fato da razão é tão inexplicável quanto inegável. Nesse sentido, Allison sustenta que Kant deixa claro que tal fato não resulta de uma intuição intelectual, mas da nossa “consciência comum da lei moral como autoridade suprema” (ALLISON, 1990, p. 230). Segundo ele, muitos comentadores tendem a interpretar o fato da razão como uma espécie de intuição intelectual e, por vezes, supõem que o próprio Kant o tenha concebido dessa forma. No entanto, tal leitura entra em contradição com a rejeição kantiana, já estabelecida na primeira *Crítica*, da impossibilidade de uma intuição intelectual.

Além disso, caso Kant fosse interpretado dessa forma, sua doutrina estaria sujeita às dificuldades conhecidas do intuicionismo. Considera-se, com isso, que a existência do fato da razão não está em questão; a questão-chave consiste em determinar se ele pode ser legitimamente considerado um fato da razão pura. Para tanto, Allison argumenta que, para ser considerado como tal, ele deve efetivar a realidade objetiva da lei moral, já que, segundo ele, esse fato consiste numa autoconsciência imediata da lei moral, pela qual a vontade reconhece sua validade objetiva. Como forma de desenvolver o seu argumento a favor da doutrina do fato da razão, Allison parte das diferentes definições do termo “fato” apresentadas por Kant na segunda *Crítica*. Conforme ele, essa tarefa está longe de ser trivial, pois não é evidente que tais definições sejam equivalentes.

Para determinar a natureza desse fato, Allison sustenta sua argumentação na interpretação de Beck, que ele considera o “ponto de partida obrigatório para qualquer

discussão séria sobre o fato da razão” (ALLISON, 1990, p. 231). A partir disso, ele retoma a classificação proposta por Beck, segundo a qual as citações do termo *fato da razão* aparecem em duas classes: 1) uma objetiva, que identifica o fato com a própria lei moral, com a liberdade, ou com seus equivalentes; e 2) uma subjetiva, que o identifica com a consciência da lei moral. Allison comenta que os problemas levantados por essa distinção são óbvios. Em primeiro lugar, se o fato for interpretado subjetivamente, como um modo de consciência, sua existência é prontamente admitida, mas disso não se pode inferir legitimamente a validade objetiva da lei. Em segundo lugar, se o fato da razão for interpretado objetivamente e equiparado à própria lei moral, então a existência desse fato se torna o próprio ponto em questão e, dificilmente, pode ser invocado para fundamentar a realidade da obrigação moral.

Allison (Cf. 1990, p. 232) rejeita de antemão a equiparação do fato da razão com o fato de que a razão pura é prática, uma vez que “o objetivo principal da *Crítica da Razão Prática* é precisamente mostrar que a razão pura é prática” (ALLISON, 1990, p. 232). Dessa forma, Kant dificilmente poderia recorrer a essa tese como um fato sem incorrer em petição de princípio. Além disso, o fato da razão deve provar que a razão pura é prática, e não que esta última seja, em si, o fato. Isso pode ser verificado na seguinte passagem:

A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*, pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos (KpV A 96).

Como o fato da razão não se identifica com o argumento de que a razão pura é prática, resta esclarecer o que efetivamente constitui esse fato. Allison retoma a seguinte passagem: “um fato absolutamente inexplicável (...), permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei” (KpV A 74). É previsível, portanto, que ele afirme que “o fato é melhor interpretado como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei ‘por toda a razão humana natural como a lei suprema de sua vontade’” (ALLISON, 1990, p. 233). No entanto, para Allison, isso não significa que estejamos tratando de uma espécie de consciência distinta e explícita da lei moral como um princípio formal. Ao contrário, a consciência atribuída a “toda razão humana natural” refere-se ao conjunto de restrições morais que surgem no processo de deliberação prática. A lei moral, nesse contexto, serve como uma regra orientadora - um procedimento de decisão - que governa tal deliberação. Ao se referir a essa consciência

como um fato, Kant pretende evidenciar tanto seu caráter universal quanto sua natureza de “dado” bruto, que não pode ser deduzido de princípios anteriores.

Com o objetivo de delimitar o fato da razão, Allison sustenta ser necessário demonstrar que a lei moral “como a regra operante de julgamento é um produto da razão pura prática e que a consciência de seus ditames é, por si só, suficiente para motivar ou criar um interesse” (ALLISON, 1990, p. 234). Ele acrescenta ainda que, se ambos - o fato e a motivação - pudessem ser demonstrados, também estaria demonstrado, é claro, que a razão pura é prática. Diante disso, Kant precisa mostrar que as leis morais têm sua origem na faculdade da razão prática e que esta possui capacidade legislativa. Tal demonstração só é possível por meio da conexão estabelecida pelo fato da razão, que, consequentemente, deve ser tomado como inexplicável no que diz respeito à sua possibilidade, embora seja inegável sua efetividade.

Como forma de justificar as leis morais, Allison (Cf. 1990, p. 235) estabelece uma comparação entre elas e as representações de espaço e tempo. Para isso, recorre à *Estética Transcendental* da primeira *Crítica*. Segundo ele, essa analogia é relevante não apenas pela ênfase de Kant na natureza “dada” do espaço e do tempo, mas também porque sugere que leis morais devem ser demonstradas da mesma maneira como se demonstram as formas espaço-temporais. Com isso, Allison pretende elucidar como as leis morais podem possuir validade objetiva mesmo sem serem derivadas empiricamente. Na *Estética Transcendental*, o caráter *a priori*, isto é, a universalidade e necessidade, das representações de espaço e tempo foi estabelecido ao se demonstrar que tais representações constituem formas da sensibilidade humana. Portanto, a ideia é que de modo semelhante “a validade objetiva das leis morais deve ser estabelecida demonstrando que o princípio em que se fundamentam, a lei moral, é um produto da razão prática” (ALLISON, 1990, p. 235). Se esse for o caso, aponta Allison, tais leis seriam aplicáveis a todos os seres racionais em geral, independentemente de quaisquer fundamentos determinantes.

Nessa interpretação, assim como não temos condições de explicar como ou por que espaço e tempo são formas da sensibilidade humana, também não podemos explicar como a razão pura é prática. Ainda assim, em ambos os casos, é possível mostrar que devem ser considerados como tais. Isso porque, “dada” a natureza de nossa intuição

sensível, reconhecemos espaço e tempo como condições necessárias da experiência, da mesma forma “podemos mostrar que ela deve ser dada à nossa consciência comum de restrições morais” (idem). Contudo, nesse ponto surge uma dificuldade: o fato de haver uma consciência imediata da lei moral não garante, por si só, que as leis morais estejam efetivamente em vigor para nós, nem que a razão pura seja, de fato, prática. Além desse impasse, Allison aponta outro problema óbvio ao se aplicar, na segunda *Crítica*, a estratégia utilizada na *Estética Transcendental*. De acordo com ele, essa aproximação “parece chegar perigosamente perto de interpretar o apelo ao fato da razão como uma dedução” (idem). No entanto, conforme sua leitura, não é possível fornecer uma dedução do fato da razão, precisamente porque ele é algo inexplicável quanto à sua possibilidade. O que seria possível, segundo Allison, é “uma dedução de nossa experiência moral ou da ‘consciência moral’”. (idem).

Segundo Allison, Kant fornece uma dedução do fato da razão, mas significativamente distinta das deduções apresentadas tanto na primeira *Crítica* quanto na *Fundamentação*. Trata-se, conforme o intérprete, de uma dedução da experiência moral por meio do fato e que, enquanto tal, só pode ser assumida a partir do próprio fato da razão. Allison observa que, nesse argumento atribuído a Kant, a lei moral não é um pressuposto externo da experiência moral, mas um componente nela dado - uma regra de julgamento que orienta nossas deliberações. A inferência recai sobre a natureza dessa lei como produto da razão prática. Portanto, “deste resultado, então, que sua validade, e com ela aquela dos julgamos morais particulares ou ‘leis’ baseadas sobre ela, é estabelecida” (ALLISON, 1990, p. 235).

Com isso, o ponto principal parece ser que uma dedução da lei moral a partir das condições de possibilidades da experiência moral, análoga à dedução das categorias, exigiria demonstrar como essa lei poderia ser o fundamento da existência de objetos ou, mais precisamente, das determinações da vontade. No entanto, Allison ressalta que essa exigência está além do alcance de Kant, pois equivaleria a explicar como a razão pura poderia ser prática. Assim, a verdadeira chave para a renúncia de Kant em oferecer uma dedução da lei moral na segunda *Crítica* reside, segundo Allison, na diferença radical entre a nova estratégia de fundamentação adotada nessa obra e o modelo de dedução apresentado na *Fundamentação*.

Tal diferença torna-se evidente quando se observa que, com a adoção da nova estratégia argumentativa, o objetivo principal já teria sido implicitamente alcançado, ao menos por meio da análise da natureza da moralidade e de seu princípio, a autonomia da vontade, desenvolvida nas duas primeiras seções da *Fundamentação* e no primeiro capítulo da *Analítica da Razão Pura Prática*. Dessa maneira, segundo Allison, enquanto na *Fundamentação* Kant leva a sério “a possibilidade de que a moralidade não passe de uma fantasma do cérebro, mesmo após concluir sua análise de seu princípio (autonomia da vontade⁵⁰), na segunda *Crítica* ele parece (com ou sem razão) não ser sobrecarregado por tais preocupações” (ALLISON, 1990, p. 236). Por esse motivo, comenta Allison, o apelo ao fato da razão deve ser compreendido como um procedimento coerente com a lógica geral da posição de Kant, e não como uma regressão ou um deslize rumo a alguma forma de dogmatismo da razão prática (Cf. 1990, p. 237).

Portanto, para demonstrar que a vontade é autônoma, é necessário introduzir uma premissa sintética *a priori* adicional. Segundo Allison, essa premissa é fornecida por algo diretamente acessível a nós: a consciência comum da lei moral, em vez da ideia problemática de nossa participação no mundo inteligível. Com base nessa consciência e por meio de sua análise, Kant estabelece, em contraste com a *Fundamentação*, que a moralidade está firmemente fundada em si mesma, de modo que “não necessita de nenhum fundamento que a justifique” (KpV A 82). Assim, uma vez que é provado que a lei efetivamente nos coage e que, ao mesmo tempo, por meio do sentimento de respeito, atesta sua vigência, já que ela “exige e também inspira esse respeito” (KpV A 143), fica provado que a razão pura pode ser prática.

Consequentemente, a liberdade tem sua realidade objetiva comprovada, pois constitui a condição ontológica (*ratio essendi*) da lei moral. Ou, nas palavras do próprio Kant: “a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade [da liberdade] em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles” (KpV A 82). Isso significa dizer, em última análise, que tal demonstração só é possível porque, segundo Kant, a lei moral constitui o princípio da dedução da liberdade. Levando em consideração a tese da reciprocidade, se a lei moral tem sua validade objetiva comprovada, então também está

⁵⁰ Conforme a leitura de Hulshof (Cf. 2023, p. 100), na terceira seção da *Fundamentação* o conceito de autonomia é introduzido desde o início da exposição. Por outro lado, na segunda *Crítica*, ele só aparecerá depois de estabelecida a relação entre liberdade e lei prática incondicional e introduzida a consciência da lei moral como fato da razão.

comprovada sua condição, ou seja, a liberdade. Não surpreende, portanto, que Kant comece pela a prova do fato da razão, a fim de estabelecer como a razão pura pode ser prática. Por isso, ele afirma: “trata-se aqui [...] somente da determinação da vontade e do fundamento determinante da máxima da mesma enquanto vontade livre” (KpV A 79). A partir disso, fica evidente que a fundamentação da moral, para Kant, deve começar necessariamente pelas “leis práticas puras e de sua efetividade” (idem), tendo em vista que a lei moral é “dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori*” (KpV A 81).

Pode-se afirmar, portanto, que a fundamentação da moral deve começar com a prova do fato da razão, enquanto efeito que a lei moral produz na sensibilidade moral dos seres racionais finitos. Certamente, para Kant, a legitimidade da moral pressupõe também a liberdade da vontade, no entanto, uma vez demonstrada a realidade do conceito de liberdade “todos os demais conceitos [...] seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe, pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (KpV A 4-5).

Conclui-se, portanto, que o ponto de partida da fundamentação da moral kantiana não é a liberdade, mas a própria lei moral, cujo efeito imediato na sensibilidade moral constitui o fato da razão (Cf. KpV A 6). Por esse novo percurso, da lei moral à liberdade, por meio do fato da razão, Kant estabelece as condições necessárias para uma fundamentação da moralidade alicerçada na autonomia da vontade, ponto arquimediano da sua doutrina, na medida em que torna possível a afirmação da liberdade prática. Assim, o fato da razão, como “dado” prático, comprova não apenas a validade objetiva da moralidade, mas também a realidade objetiva da liberdade (Cf. KpV A 72). Considera-se, com isso, que a tese da reciprocidade entre moralidade e liberdade encontra na doutrina do fato da razão, inseparavelmente vinculada ao sentimento moral, o enlace fundamental que sustenta a possibilidade da razão pura ser prática. Dessa maneira, Kant oferece um fundamento não empírico como forma de legitimar a moralidade.

3.4. Interpretação de Zeljko Loparic

Inicialmente, antes de apresentar a leitura de Loparic sobre a filosofia prática de Kant, compete destacar que sua inclusão na seguinte dissertação, assim como a de Guido de Almeida, visa, especialmente, valorizar a produção filosófica brasileira e, conseqüentemente, uma ampliação do debate interpretativo para além de uma visão demasiadamente “canônica”, representada por Paton, Allison e Beck. Assim, a interpretação de Loparic, como se verá adiante, oferece uma abordagem sistêmica, crítica e original, que contribui imensamente para a compreensão da fundamentação da moral na filosofia de Kant.

A partir deste ponto da dissertação, e com objetivo de interpretar o fato da razão, adota-se como referência teórica a leitura proposta por Zeljko Loparic, pioneiro no Brasil ao propor uma interpretação semântica do projeto kantiano, considerando-o em sua totalidade, desde a *Crítica da Razão Pura*. No cenário brasileiro, algumas leituras se distanciam da tese kantiana exposta na segunda *Crítica*, segundo a qual existe um fato da razão, isto é, a consciência da lei moral, que tem sua autoridade atestada por meio do sentimento de respeito (*Achtung*), conforme defendido por Loparic. Uma dessas posições é a interpretação cognitivista proposta por Guido de Almeida, que dispensa o papel do sentimento como condição para o acesso à lei moral.

Em seu artigo amplamente citado, “*O fato da razão – uma interpretação semântica*” (1999), Loparic sustenta que o acesso à lei moral só é possível por meio do sentimento de respeito (*Achtung*). Para ele, esse sentimento funciona como uma prova necessária de que uma representação - a lei moral - exerce efeitos sobre a sensibilidade moral. Esse efeito é o sentimento, que atesta que a lei moral, para nós, pode obrigar uma vontade imperfeita, constituindo assim a manifestação da lei (Cf. 1999, p. 21).

Como sustentação da sua argumentação, Loparic lembra a seguinte passagem: “portanto, a lei moral, assim como ela, mediante a razão pura prática, é fundamento determinante formal da ação [...] na medida em que ela tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade” (KpV A 134). Dessa forma, para Loparic, o respeito, enquanto sentimento, é ocasionado originalmente pela lei moral e se encontra inseparavelmente ligado ao fato da razão.

É justamente nesse ponto específico que a leitura de Loparic se distancia da interpretação cognitivista proposta por Guido de Almeida, pois, para ele, o fato da razão não pode ser considerado apenas um ato da consciência da lei moral, devendo ser entendido como a manifestação dessa lei na sensibilidade por meio do sentimento de respeito. Para sustentar sua leitura, Loparic aponta uma conexão essencial entre a razão prática e sensibilidade, destacando dois autores que também defenderam essa articulação: Heidegger e Dieter Henrich. No livro *Kant e o problema da metafísica* (1929), Heidegger sustenta que a lei moral e o sentimento são inseparáveis. Embora o sentimento remete à sensibilidade (*Sinnlichkeit*), ele não se refere à sensibilidade empírica, mas do sentimento de puro respeito - uma forma de receptividade. Como observa Loparic, todo o sentimento, seja empírico ou *a priori*, possui uma estrutura intencional, já que é sempre “sentimento por...”, ou seja, uma forma de receptividade (Cf. LOPARIC, 1999, p. 21).

Assim, segundo a leitura de Heidegger, o sentimento de respeito configura uma forma de receptividade à lei moral. É por meio dele que a lei se torna acessível ao agente racional. Vale destacar que esse sentimento não fundamenta a lei moral, ele expressa apenas a maneira pela qual ela se manifesta subjetivamente, sendo “somente um modo de manifestação da lei, na qual a lei como tal pode vir ao nosso encontro” (LOPARIC, 1999. p. 21). Esse encontro só é possível mediante a submissão à própria lei, o que, em Kant, corresponde à autonomia da vontade. Afinal, a lei moral - expressa por meio do imperativo categórico - é um produto da razão, pois apenas esta tem capacidade de legislar. Quando o agente se submete a essa legislação prática, ele, na verdade, dá a si mesmo a própria lei, Como afirma Loparic, “sujeitando-me à lei, eu me sujeito a mim mesmo como razão pura. Dessa maneira, eu me determino como ente livre e digno de respeito.” (idem).

Isso significa que o sentimento de respeito surge do reconhecimento da autoridade da lei por meio do fato da razão. Com base nessa leitura, Loparic concorda com a tese defendida por Heidegger, segundo a qual há uma conexão originária entre razão prática e sensibilidade. Para ambos, a lei moral não determina a vontade como se fosse um objeto externo, mas como algo que se manifesta internamente, afetando a sensibilidade moral do agente (Cf. LOPARIC, 1999. p. 22). No entanto, Loparic também estabelece limites claros quanto à sua convergência com Heidegger. Embora compartilhe a tese da inseparabilidade entre sentimento e lei moral, suas abordagens

filosóficas são distintas: enquanto Heidegger interpreta Kant a partir da ontologia fundamental do “*Dasein*”, Loparic adota uma perspectiva semântica, voltada para o problema da possibilidade dos juízos práticos.

A segunda tentativa de articular a razão prática e sensibilidade é apresentada por Dieter Henrich. Para esse filósofo, um conceito remete necessariamente ao outro, e ambos só adquirem pleno sentido em sua relação mútua “um remete ao outro e só tem sentido em relação ao outro” (LOPARIC, 1999. P. 23). A partir dessas duas posições, ainda que com ênfases distintas, Loparic desenvolve sua própria interpretação, segundo a qual a única forma de mostrar que a razão é prática reside na atuação efetiva da própria razão. Isso porque, segundo ele, a razão pura tem a capacidade de produzir efeitos sensíveis na sensibilidade moral. Tal atuação seria suficiente para garantir tanto a validade da fórmula da lei quanto a demonstração da sua possibilidade. Entretanto, para Kant, a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por meio de uma dedução nos mesmos moldes da primeira *Crítica*. O próprio Kant afirma: “com a dedução, isto é, com a justificação de sua validade objetiva e universal e com a perspicácia da possibilidade de um tal proposição *a priori*, não se pode esperar avançar tão bem como se deu com as proposições fundamentais do entendimento teórico puro” (KpV A 81).

Isso ocorre porque as proposições fundamentais do entendimento teórico se referem exclusivamente a objetos dados na sensibilidade empírica, isto é, aos fenômenos, e como tal, só podem ser submetidos às categorias. Já no caso da lei moral, Kant reconhece “não posso, porém, tomar um caminho” (idem), pois ela não deriva de nenhum dado empírico, mas é dada pela razão prática por meio do fato da razão. Desse modo, Kant afirma que “a lei moral, não necessita ela mesmo de nenhum fundamento que a justifique” (KpV A 82), uma vez que sua efetividade se comprova pelo modo como ela se impõe à vontade de seres racionais sensíveis. Isso se dá pelo reconhecimento de sua autoridade prática, isto é, por sua capacidade de obrigar moralmente. Nessa perspectiva, “a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução” (idem), justamente porque tal dedução requer um fundamento anterior à lei, o que, para Kant, é impossível. Isso se torna ainda mais evidente ao se considerar que o sentimento não é excluído da lei moral, pelo contrário, ele é inseparável de sua representação em todo ser racional finito. Assim, a efetividade da lei se manifesta por meio da consciência imediata da sua obrigatoriedade, o que afasta a

necessidade de qualquer dado empírico que sirva como condição de possibilidade da moralidade.

Nesse ponto, Loparic reforça que, mesmo com a impossibilidade da dedução da lei moral, essa lei se mantém firme por si mesma (Cf. KpV A 82). Alguns comentadores, no entanto, criticam Kant por entenderem que o fato da razão apenas estabelece a validade da lei moral para a vontade humana, sem, contudo, justificá-la racionalmente, uma vez que tal justificativa exigiria uma dedução formal. De modo geral, Loparic responde a essa objeção afirmando que, embora Kant negue a possibilidade de uma dedução da lei moral, ele não deixa de oferecer uma fundamentação racional da moralidade. Tal fundamentação está presente tanto na *Fundamentação* quanto na segunda *Crítica*. A justificação consiste em afirmar que uma ação só possui valor se a máxima desejada puder ser universalizada. Trata-se, portanto, de uma fundamentação que não se apoia em uma prova especulativa, mas na exigência racional da universalidade prática como critério da moralidade.

Portanto, o argumento da universalização das máximas estabelece o imperativo categórico “como condição necessária da moralidade, mas não como condição determinante e, nesse sentido suficiente” (idem). Em outras palavras, o fato da razão não prova que o imperativo categórico é “uma condição necessária da moralidade dos juízos das ações” (LOPARIC, 1999. P. 34). O que o fato da razão atesta é que a lei moral efetivamente coage uma vontade imperfeita. Contudo, Loparic enfatiza que não dispomos de uma justificativa racional adicional para essa coação. O fato da razão apenas mostra que a fórmula da lei moral nos obriga de modo incontornável, sem, no entanto, fornecer uma explicação racional para essa obrigatoriedade (Cf. LOPARIC, 1999. p. 34). O ponto importante de sua argumentação é que continuamos sem saber como esse fato nos coage, pois ele é, por definição, inexplicável. Torna-se, assim, emblemático o modo como nos tornamos conscientes de estarmos sob o domínio da lei moral, isto é, como adquirimos consciência da obrigação imposta pelo imperativo categórico.

Levando isso em consideração, Loparic afirma que a fórmula da lei estabelecida na *Fundamentação* é provada ser efetiva por meio da atuação da própria razão prática. Para ele, a consistência dessa prova repousa na própria lei, pois “a lei se prova efetiva por ela mesma, produzindo um fato da razão [*Faktum der Vernunft*]” (LOPARIC, 1999.

P. 36). Esse fato pode ser compreendido como um efeito, ou nos termos empregados por Loparic, um feito da razão⁵¹. Trata-se de um efeito particular da consciência: uma consciência imediata de que a forma das máximas é imposta à nossa vontade (Cf. KpV A 55). Assim, o fato da razão nos torna conscientes, de modo imediato, da vigência da lei moral, que nos obriga de maneira “que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos” (KpV A 96).

Essa obrigatoriedade da lei moral sobre a vontade assume, portanto, o caráter de uma necessitação (*Nötigung*) ou coação (*Zwang*). Como afirma Kant: “dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar à nossa relação com a lei moral” (KpV A 147). Para Loparic, essa operação da razão corresponde ao uso *imanente* e não *transcendental*. Isso significa que, nesse contexto, a própria razão atua como causa eficiente de suas ideias no campo da experiência. Tendo em vista que a lei da razão constitui o começo e determina os objetos da experiência sensível prática, esse começo é um “tipo especial de conteúdo sensível consciente, que revela a afecção (interna) da nossa sensibilidade moral pela razão” (LOPARIC, 1999. P. 36). Dessa forma, a lei moral nos obriga por meio de uma necessitação ou coação sobre a vontade humana, de modo que surge um sentimento, como diz Kant “ora, a consciência de uma livre submissão da vontade à lei, contudo vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém apenas pela própria razão, é o respeito pela lei” (KpV A 143).

O respeito pela lei moral é, portanto, um motivo subjetivo e positivo, de origem *a priori*, produzido pela consciência imediata da lei moral. Como Kant afirma: “Logo, o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori*” (KpV A 130). Segundo Loparic, o sentimento de respeito implica uma disposição <*Anlage*> do ânimo enquanto receptividade, chamada por Kant de “sentimento moral” (Cf. 1999, p. 37). Isso pode ser verificado na seguinte passagem da segunda *Crítica*: “o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei” (KpV 144).

⁵¹ Conforme Loparic (Cf. 1999) o termo latino “factum” pode ser traduzido tanto por “fato” como por “feito”.

Quanto à natureza desse sentimento, Loparic afirma que ele deve ser distinguido da simples receptividade às sensações, concebida como “sentido” externo. Dessa maneira, Loparic destaca que, na segunda *Crítica*, Kant admite a existência de dois tipos distintos de sensibilidade: uma cognitivista, afetada pelos objetos, e uma não cognitivista, afetada não pelos objetos em si, mas pelas representações de objetos. Assim, segundo Loparic, “quando os efeitos recebidos provêm de ideias práticas, a sensibilidade é chamada de volitiva moral. Finalmente, quando a determinação do ânimo resulta de ideias morais, a sensibilidade em jogo é, ela mesma, chamada de moral” (LOPARIC, 1999. P. 37).

A partir dessas considerações, Loparic visa delimitar com precisão a síntese *a priori*, isto é, o “terceiro elemento” capaz de conectar a vontade humana à lei moral. Para ele, essa síntese é realizada pelo “sentimento de respeito causado em nós pelo poder da lei moral” (LOPARIC, 1999. P. 38). Por esse motivo, Kant buscava identificar um dado sensível que fosse, ao mesmo tempo, não cognitivo e *a priori*. A partir desse “dado” seria possível estabelecer essa ligação, pois, conforme o Loparic, tal síntese não resulta de uma simples operação facultativa de ordenação de representações, mas de um comando que nossa vontade sensível deve obedecer.

Em outros termos, para Loparic, a síntese da vontade com a forma das máximas decorre necessariamente de um “ditado”. Trata-se, portanto, de um ditado de caráter ditatorial. Para sustentar tal tese, Loparic recorda que Kant, na segunda *Crítica*, compara o comportamento da razão em relação à vontade humana ao de uma mulher tirana, figura retirada de uma sátira de Juvenal, em relação aos seus súditos: “ela ordena uma execução capital sem argumentar. Em vez de justificar a sua ordem, decreta: *sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas*” (idem). Por essa razão, a consciência da lei moral não consiste em uma persuasão resultante de argumentação, uma vez aceita a lei, o agente moral tem o dever de justificar, por meio de argumentos morais, as máximas das suas ações com fundamento na lei moral. Dessa forma, a consciência, ou, como dirá Loparic, feito da razão é, ao mesmo tempo, a consciência da determinação da vontade para a atuação. Enquanto determinação da vontade, a lei moral diz respeito ao domínio das ações morais. Esse domínio, no entanto, não é dado de antemão nem de forma independente, mas surge “tão somente em virtude da determinação da nossa vontade para a atuação, pelo sentimento de dever imposto pela lei moral” (LOPARIC, 1999, p. 39).

Com isso, Loparic afirma que a lei moral deve ter sua efetividade, sua *dadidade* sensível, assegurada antes e independentemente do surgimento de ações. Por isso, ela deve ser referida a fatos sensíveis, não intuitivos, *a priori* a anteriores a qualquer ação moral. Essa efetividade é atestada “mediante um *factum*” (KpV A 72), isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade moral. Isso significa que, sem o respeito, não há qualquer sentimento capaz de expressar a influência da lei sobre a vontade, sem o sentimento de respeito o campo das ações morais “nunca chegaria a ser constituído” (LOPARIC, 1999. p. 39).

Assim, Loparic conclui que a questão de saber se a lei é possível consiste, em última análise, em afirmar que o caminho objetivamente válido da lei moral só está firmemente assegurado porque ela é efetiva. Esse caminho seguro é confirmado pelo atestado do fato da razão. Pelo fato de Kant adotar esse procedimento para demonstrar que a razão prática pode ser pura, Loparic argumenta que a *Analítica* da razão teórica não pode ser aplicada no caso da razão prática. Isso ocorre porque a razão prática não se ocupa de conhecer os objetos, mas de “tornar efetivos certos objetos, isto é, de constituir uma realidade moral” (LOPARIC, 1999. P. 40). Por conseguinte, a *Analítica da razão prática* não pode partir de dados previamente disponíveis no domínio sensível. Nesse contexto, depreende-se, que a fórmula da lei moral demonstra sua efetividade pela produção originária de dados, por meio de seu efeito *a priori*, imediato e empiricamente incondicional: o sentimento de respeito.

3.5. Interpretação de Guido de Almeida

Para Guido de Almeida, ao contrário do que ocorre no restante do projeto crítico kantiano, a segunda *Crítica* não oferece uma dedução propriamente dita, embora haja no tratado um capítulo intitulado “*Da Dedução dos Princípios da Razão Pura*”. Neste capítulo, o objetivo de Kant não é justificar racionalmente a validade objetiva e universal do imperativo categórico. Pelo contrário, o filósofo reconhece a impossibilidade de tal justificação, já que o imperativo categórico “não exige explicação de como os objetos da faculdade de apetição são possíveis, pois isso fica, enquanto problema do conhecimento natural teórico” (KpV A 78). Dessa forma, a tarefa da razão

prática limita-se a investigar como a razão pode determinar a máxima da vontade, e não oferece uma dedução dos seus princípios nos moldes teórico-especulativa exposto na primeira *Crítica*.

Segundo Guido de Almeida, essa dedução não é apenas impossível na segunda *Crítica*, mas também dispensável, uma vez que Kant altera sua estratégia de fundamentação para assegurar tanto à realidade objetiva da liberdade quanto à validade objetiva do imperativo categórico. Para tanto, recorre à doutrina do “facto da razão”, compreendida como uma verdade estabelecida pela própria razão e imediatamente certa (Cf. 1999, p. 57). A partir dessa mudança, Kant teria “abandonado a tentativa de dar uma dedução da liberdade sem recorrer a uma premissa moral” (ALMEIDA, 1997, p. 202). Almeida lembra que, na *Fundamentação*, a dedução do imperativo categórico desempenha um aspecto fundamental, pois, é ela que permite assegurar a necessidade e a validade universal das ações morais dos seres dotados de vontade. Por isso, é precisamente essa dedução que confere à obra o direito de se apresentar como uma fundamentação, na medida em que garante a passagem da mera exposição metafísica da fórmula do imperativo categórico para a fundamentação crítica de sua possibilidade. (Cf. 1999, p. 58).

Nesse sentido, Guido de Almeida sustenta que a seção III da *Fundamentação* contém, em sua essência, uma dedução transcendental do imperativo categórico, confirmada pela tese da liberdade da vontade de todo ser racional⁵². Neste ponto, surge uma divergência significativa, enquanto Loparic nega qualquer pretensão de dedução na seção III da *Fundamentação*, Almeida afirma que a justificação da validade objetiva da lei moral da realidade objetiva da liberdade já estaria “realizada em seu todo no terceiro capítulo da *Fundamentação*” (ALMEIDA, 1999, p. 59). Para Almeida, sem essa dedução não seria possível assegurar o objetivo principal da obra, a saber, fundamentar o princípio supremo da moralidade. A teoria moral kantiana se estabelece efetivamente na passagem da seção II, em que Kant formula o imperativo categórico a

⁵² Segundo Guido de Almeida, Kant esboça uma dedução do conceito de liberdade (Cf. Kant, 1785: BA 99), bem como uma dedução do imperativo categórico (Cf. Kant, 1785: BA 112). Em sua interpretação, embora Kant não caracterize explicitamente esse procedimento como uma dedução transcendental. Trata-se, na verdade, de uma questão *quid iuris*, isto é, da justificação de uma proposição sintética a priori, um problema que, segundo a primeira *Crítica*, exige uma dedução transcendental. Assim, segundo Guido de Almeida, temos razões para considerar que a dedução do imperativo categórico pode, sim, ser compreendida como uma dedução transcendental. (Cf. Guido de Almeida, 1999, p. 59).

partir do conceito de ser racional, para a seção III, cujo propósito é demonstrar a validade objetiva do princípio da moralidade.

No entanto, para Guido de Almeida, o abandono da dedução da lei moral e o recurso ao fato da razão sustentam-se em argumentos que “parecem bastante frágeis, talvez pela extrema concisão com que são expostos” (ALMEIDA, 1999, p. 61). Isso porque a exclusão da dedução pode ser interpretada como uma renúncia ao próprio projeto crítico e até mesmo uma “recaída no dogmatismo” (idem). Desse modo, sustenta o autor que a argumentação de Kant se mostra deficiente “como explicação da impossibilidade de uma dedução do princípio da moralidade” (idem). Além disso, ele observa que a doutrina do fato da razão é, no mínimo, um apelo a uma entidade misteriosa, sem que se esclareça sua natureza. O próprio termo “fato” é ambíguo, pois pode ser entendido tanto no âmbito cognitivo, como uma verdade imediatamente conhecida, quanto no âmbito volitivo, no sentido de um *acto* ou *feito* da razão.

Por essa razão, o intérprete considera que o ponto central da nova estratégia kantiana reside na doutrina do fato da razão e o modo pelo qual temos consciência dele, já que o termo “fato” é caracterizado como a própria consciência da lei moral. A partir disso, duas questões orientam sua análise: 1) por que não é possível uma dedução, ou qual princípio que torna essa dedução inviável?; 2) em que consiste a consciência da lei moral, ou, “ainda, por que o princípio de nossos juízos morais se impõe à nossa vontade, e o que nos dá o direito de afirmar que temos consciência dele como um facto?” (ALMEIDA, 1999, p. 62). A partir dessas questões, Almeida observa que a impossibilidade de uma dedução parece ameaçar todo projeto crítico kantiano.

Em relação à primeira questão, a respeito da impossibilidade de uma dedução da lei moral, argumenta-se que essa lei não se refere ao conhecimento de objetos que possam ser dados na sensibilidade empírica, mas “ao conhecimento de algo cuja existência depende da própria lei moral, isto é, da vontade que opera em conformidade com a lei” (ALMEIDA, 1999, p. 65). Nessa linha interpretativa, os princípios do entendimento são condições do conhecimento de fenômenos, isto é, de objetos conhecidos segundo tais princípios, ao passo que o imperativo categórico constitui condição não apenas do conhecimento, mas também da própria existência dos objetos determinados de acordo com ela. Disso decorre que a lei moral é um princípio prescrito pela própria razão prática. No entanto, essa razão não apenas torna possível o

conhecimento, mas também a existência de certos objetos que, por sua natureza, não podem ser dados na experiência possível.

No entanto, Almeida discorda dessa leitura, pois considera que a comparação entre os objetos da razão teórica e os da razão prática não é inteiramente adequada. Em sua análise, não é correto afirmar que os objetos da razão prática não possam ser dados independentemente de seus princípios na intuição. Ele recorda que as noções de “bom” ou “mau” são predicados aplicáveis a ações possíveis, realizadas pela causalidade da vontade segundo máximas. Nesse sentido, as ações que avaliamos moralmente podem existir independentemente dessa avaliação. Assim, é possível admitir que tais ações também possam ser dadas na intuição sensível, “na medida em que são ou envolvem ações físicas (conhecidas pelo sentido externo) e a consciência de fins (através do sentido interno)”. (ALMEIDA, 1999, p. 67).

Além disso, Guido de Almeida acrescenta que não é correto afirmar que os objetos conhecidos em conformidade com os princípios do entendimento possam existir, como tais, independentemente do entendimento. Em sua leitura, esses objetos podem existir apenas enquanto manifestações sensíveis, isto é, como objetos indeterminados da intuição empírica, mas não como objetos determinados. Sua justificativa é que esses objetos são análogos aos da razão prática, pois também resultam de uma atividade constitutiva, neste caso, do entendimento. Por isso, ele argumenta que os princípios do entendimento não são condição necessária da existência das manifestações sensíveis, mas constituem a condição de possibilidade dos objetos do conhecimento.

Guido de Almeida sugere, então, que nossas ações, consideradas do ponto de vista de seu conhecimento como moralmente boas ou más, encontram-se na mesma posição que os dados da intuição sensível. Estes podem ser conhecidos como manifestações sensíveis de objetos distintos das próprias intuições nas quais são dados. No entanto, ele sustenta que os princípios da razão pura prática não são condição da existência das ações às quais se aplicam, assim como os princípios do entendimento também não são condição da existência das manifestações sensíveis às quais se referem. Por outro lado, ele nos convida a considerar que, assim como os princípios da razão prática pura são condição para o conhecimento das ações como moralmente boas ou más, também os princípios do entendimento devem ser considerados condição para o conhecimento dos dados da intuição sensível. Dessa forma, Almeida conclui que “não

há razão para supor por que a dedução, possível num caso, teria de ser impossível no outro” (ALMEIDA, 1999, p. 67).

A partir dessas observações, Guido de Almeida comenta que Kant não deixou de esboçar uma tentativa de dedução. Segundo ele, tais tentativas se apoiam: 1) na importância da implicação mútua entre liberdade e moralidade; e 2) na espontaneidade que pode ser atribuir aos nossos juízos, na medida em que são determinados por razões e não por causas, ou, ao menos, na medida em que o poder de julgar está vinculado, em nós, à razão prática. (Cf. 1999, p. 70). Apesar disso, na segunda *Crítica*, Kant teria abandonado a tentativa de fornecer uma dedução da lei moral, uma vez que essa tentativa fracassou na seção III da *Fundamentação*. Isso porque, como observa Almeida, “Kant tem que pensar a vontade, segundo o seu próprio conceito, como regulada por imperativos” (ALMEIDA, 1999, p. 71). No entanto isso pressupõe desde o início que o agente moral já seja capaz de julgar e querer aquilo que a razão prescreve, isto é, que já se reconheça como sujeito de imperativos. Dessa forma, a argumentação parte da própria concepção que pretende justificar a validade objetiva da lei moral, o que, segundo o autor, “torna o argumento circular, logo imprestável como uma dedução” (ALMEIDA, 1999, p. 72).

Em relação à segunda questão, a consciência da lei moral enquanto fato, Almeida argumenta que a lei moral se apresenta aos sujeitos racionais sensíveis como uma proposição sintética. Não se trata, portanto, de uma proposição analítica, isto é, de uma questão meramente conceitual, mas de uma questão factual. Nesse sentido, mesmo diante da impossibilidade de uma dedução da lei moral, como reconhece o próprio Kant, isso não conduz a um ceticismo moral, nem compromete a possibilidade do ajuizamento moral das nossas ações. Isso se deve ao fato de que os princípios da razão prática se impõem à nossa vontade como um “fato da razão”, isto é, como um dado originário e imediato da razão prática. Diante disso, a investigação de Almeida busca esclarecer por que Kant considera a lei moral, ou, a consciência da lei moral como um fato da razão.

Inicialmente, uma das respostas possíveis para essa questão reside no fato de que a lei moral se apresenta a nós sob a forma de uma proposição sintética *a priori*. No entanto, para Guido de Almeida, essa constatação não é suficiente para responder à pergunta central, pois ainda é preciso compreender por que Kant denomina a consciência da lei moral como um “fato da razão”. Nesse sentido, Almeida considera

necessário, como primeiro passo, esclarecer o uso kantiano do termo “fato”, destacando que Kant emprega a expressão latina “*factum*”, e não o termo vernáculo “*Tatsache*”.

O termo “*factum*” deriva do verbo “*facere*” que significa “*feito*” ou “*acto*”, no sentido de uma ação que pode ser objeto de louvor ou censura, como uma proeza ou um crime. Portanto, “*factum*” não possui exatamente o mesmo significado que “*facto*”. A era comumente utilizada nos tratados de filosofia moral e de direito da época de Kant para designar um ato ou uma ação imputável. (Cf. 1998, p. 58). Esse termo aparece já no início do prefácio da segunda *Crítica*, quando Kant afirma que, “enquanto razão pura é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato” (KpV A 3). Além disso, no capítulo “*Da Dedução da Razão Prática Pura*”, Kant reitera que a Analítica prova que a razão pura pode ser prática “mediante um *facto*” (*durch ein Faktum*) (Cf. KpV A 72).

Guido de Almeida também recorda a citação latina (“*sic volo, sic jubeo*” = “*assim quero, assim ordeno*”), empregada por Kant na segunda *Crítica*. Segundo ele, essa citação serviria “ao que parece, para caracterizá-la como um acto da vontade que não tem por si nenhuma outra razão senão a própria vontade” (ALMEIDA, 1998, p. 60). A partir dessa passagem, ele interpreta que Kant caracteriza a lei fundamental da razão pura prática como “fruto de uma decisão que não tem por outra razão senão o poder de decretar sem razões” (ALMEIDA, 1998, p. 78). Com efeito, se o termo “ato” ou “feito” da razão consiste num ato de asserção da verdade, então “o *facto* de que a asserção seja um acto é mesmo um ato da vontade não impede, é óbvio, que o asserido seja uma verdade” (idem). Assim, nada impede que se considere o “fato da razão”, na segunda *Crítica*, como um ato de afirmação de um princípio determinante da vontade, isento de qualquer condição empírica.

Uma segunda tentativa de responder a essa questão fundamenta-se no argumento de que temos consciência da lei moral a partir do efeito que ela produz sobre a nossa sensibilidade moral. Essa interpretação, como vimos, é defendida por Loparic, para quem a consciência da lei moral e o sentimento de respeito são inseparáveis. No entanto, Guido de Almeida apresenta duas objeções que tornam esse argumento, segundo suas próprias palavras, “devastador”. Tais objeções implicam: 1) admitir um conteúdo sensível como meio adequado de exposição de uma ideia da razão; e 2)

assimilar o imperativo moral aos imperativos pragmáticos, além de não desenvolver adequadamente o conceito de motivo moral.

Essas objeções levantadas por Guido de Almeida têm por fundamento a concepção segundo a qual todos os sentimentos morais, inclusive o próprio sentimento de respeito, são necessariamente efeitos exercidos sobre a nossa sensibilidade moral pela consciência imediata da lei moral, tal como fornecida pelo fato da razão. Todavia, segundo Almeida, tais efeitos não se distinguem, em essência, dos demais sentimentos, “pois são como os demais meras afecções de que temos consciência como estados de prazer ou desprazer” (ALMEIDA, 1999, p. 76). Desse modo, ainda que possam ser considerados *a priori* quanto à sua origem, não o são em si mesmos.

Com base nisso, Guido de Almeida desenvolve sua objeção à ideia de que o sentimento de respeito possa atestar a vigência da lei moral. Segundo ele, definir esse sentimento como “não-patológico” não implica que, enquanto sentimento, deixe de pertencer ao âmbito da sensibilidade. Ainda que seja caracterizado como “não patológico” e “autoproduzido”, o respeito permanece sendo uma afecção sensível. Além disso, Almeida sustenta que, se o sentimento de respeito for a condição para o reconhecimento da lei moral como um imperativo para a vontade humana, estaríamos assimilando a lei moral a imperativos pragmáticos.

Isso ocorre porque estes pressupõem como motivo para a ação um sentimento de prazer ou desprazer associado à representação da ação pretendida. Portanto, se o reconhecimento da lei moral dependesse de um sentimento, qualquer que fosse sua natureza, sua relação com a vontade seria concebida de maneira análoga à relação entre o sentimento de prazer ou desprazer e os princípios pragmáticos, ou seja, como uma relação na qual o sentimento é condição para o reconhecimento da autoridade da lei moral. A partir dessa objeção, Almeida conclui que, nessas condições, não restaria espaço para uma distinção formal entre o imperativo moral e os imperativos pragmáticos.

No entanto, para Kant, essa distinção é formal, como aponta Guido de Almeida, já que o imperativo categórico deve ser concebido sob a perspectiva de sua independência em relação a qualquer objeto da vontade e a qualquer sentimento de prazer enquanto condição para fins. Ao se conceber o sentimento de respeito como um efeito da consciência da lei moral, tal como defende Loparic, esse sentimento torna-se,

segundo a expressão empregada por Guido de Almeida, “imprestável” como critério independente para a consciência dessa lei. Consequentemente, permanece obscuro como é possível explicar o próprio fato de termos consciência da lei moral. Como Kant não oferece uma explicação, uma vez que o fato da razão é apresentado como um ‘dado’ inegável, a questão que interessa a Almeida consiste em compreender por que essa asserção deve ser considerada válida. Essa dificuldade, como ele observa, constitui um dos principais obstáculos enfrentados pelos comentadores da doutrina do fato da razão.

Tendo em vista esse problema, Almeida propõe distinguir duas posições para se interpretar o “facto da razão”: 1) a cognitivista, “facto” consiste na asserção da validade de uma proposição que contém em si algo que a torna válida; e 2) a decisionista, o “facto” é um ato da vontade que não possui, em si, senão o poder de querer. Se a expressão (“*sic volo, sic jubeo*” = “*assim quero, assim ordeno*”) sugere a interpretação decisionista do facto da razão, na qual a razão se expressaria de um modo tirânico, então, em decorrência teríamos que “a lei moral resultaria de um acto da vontade que não tem por si nenhuma razão além de assim querer, teríamos que pensá-la como desprovida de qualquer necessidade intrínseca e revogável *ad libitum*” (ALMEIDA, 1998, p. 78).

No entanto, essa interpretação apresenta uma dificuldade: a noção de necessidade é intrínseca ao conceito kantiano de lei. Por esse motivo, torna-se difícil compreender em que sentido um simples decreto da vontade poderia ser legitimamente denominado “lei”. Ainda assim, segundo a leitura decisionista, Kant entenderia por lei apenas a representação da necessidade de uma existência sob a condição de outra existência, não levando em consideração se esta é contingente ou não.

Logo, mesmo que a execução da vontade seja contingente, suas consequências seriam necessárias. Contudo, tal consequência não constituiria o conteúdo da lei, mas apenas a conformidade das ações à lei imposta ou ordenada, qualquer que seja o seu conteúdo. Desse modo, “se a lei tem por condição um acto da vontade que é contingente (porquanto sem outra razão de ser além do próprio acto), não há nada no conceito dessa vontade que a limite a este ou aquele conteúdo” (ALMEIDA, 1998, p. 79). Dessa afirmação resulta um problema: não poderíamos dizer que a lei moral seja necessária ou possua validade para todos os seres racionais. A interpretação decisionista do facto da

razão conduz a uma dificuldade intransponível, pois acaba por contradizer o próprio princípio supremo da moralidade.

Por outro lado, Almeida defende a leitura cognitivista. Essa posição parte da distinção entre dois pontos fundamentais da doutrina kantiana: 1) lei moral – válida apenas para uma vontade perfeita e caracterizada como uma proposição analítica; e 2) imperativo categórico – válido somente para uma vontade imperfeita e expresso sob a forma de uma proposição sintética. A lei moral é considerada analítica porque o conceito de uma vontade racional inclui tanto o modo de agir quanto a necessária conformidade a esse modo de agir. Quanto ao imperativo categórico, é necessário compreender por que ele se expressa como uma proposição sintética para uma vontade imperfeita. Para Guido de Almeida, não é suficiente explicar que uma vontade é imperfeita simplesmente porque cede às seduições das paixões, ou seja, no sentido de uma fraqueza da vontade que, sob a influência dos motivos empíricos, se desvia do princípio supremo da moralidade, ainda que o reconheça como válido para si (Cf. 1998, p. 69).

É preciso supor que a vontade imperfeita não conhece a lei moral, por isso é, “imperfeita num sentido cognitivo e não apenas volitivo” (ALMEIDA, 1998, p. 69). A sua imperfeição não reside apenas na capacidade de querer segundo princípios, mas também na incapacidade de discernir os próprios princípios do querer em geral. Assim, “o que ela ignora é precisamente a verdade analítica segundo a qual uma vontade puramente racional age (ou quer) necessariamente em conformidade com a lei moral” (idem). Por isso, podemos concluir que o fato da razão constitui, para uma vontade imperfeita, um fato contingente.

Dessa maneira, conclui Almeida, não podemos afirmar que “quem pode o menos pode o mais”. É logicamente possível admitir a existência de agentes morais capazes de avaliar suas ações a partir de suas máximas, mas que, ainda assim, não compreendem o que significa justificar essas máximas por meio de um princípio superior (Cf. 1998, p. 75). Assim, para seres imperfeitos, o conhecimento da lei moral, sob a forma do imperativo categórico, é um fato contingente, pois o fato da razão não se refere diretamente à lei moral em si, mas ao conhecimento dessa lei por parte de uma vontade imperfeita.

Assim, Guido de Almeida afirma que o fato da razão, “no sentido cognitivista, não é a lei moral em si, mas a consciência da lei moral por um agente imperfeitamente racional” (ALMEIDA, 1998, p. 77). Em outras palavras, o fato da razão é, para Almeida, a consciência contingente de uma verdade analítica, isto é, a consciência da necessidade de um determinado modo de agir para todo o ser racional enquanto tal. Por essa razão, agente moral poderia não possuir essa consciência. A partir disso, ele conclui que o fato da razão “é um ato solidário da razão que conhece e da vontade que quer” (ALMEIDA, 1998, p. 81).

CONCLUSÃO GERAL

O presente trabalho dedicou-se a demonstrar o problema da fundamentação da moral na filosofia prática de Kant. A partir disso, o objetivo desta pesquisa consistiu, inicialmente, em evidenciar, por meio da *Crítica da Razão Pura*, a necessidade de pressupor um agente livre da causalidade natural, por meio da liberdade transcendental, que, conforme Kant, nada contém da experiência e cujo objeto não pode, de modo algum, ser determinado por ela. Por isso, discutiu-se a possibilidade lógica da liberdade

como uma causalidade capaz de iniciar uma série de acontecimentos por si mesma, sem depender de outra causa que a determinasse segundo à lei da natureza. A partir da ideia transcendental de liberdade, segundo Kant, funda-se o conceito prático, pois ela é o pressuposto necessário da liberdade em sentido prático, como o próprio Kant afirma: “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (KrV, A 535/B 563).

No segundo momento, após examinar o esforço de Kant em investigar se a liberdade pode ser compatível com as leis naturais e afirmar ser possível que ambas se verifiquem simultaneamente sob diferentes perspectivas, tratamos de examinar o *Cânone da Razão Pura*. Nessa parte específica da primeira *Crítica*, Kant afirma ser possível um uso positivo daqueles objetos da razão que ultrapassam o domínio da filosofia teórica, um desses objetos é a liberdade. Isso constitui o âmbito prático e permite ao filósofo admitir um uso legítimo da razão prática, isto é, um cânone entendido como um conjunto de princípios *a priori*. Em seguida, após estabelecer a possibilidade lógica da liberdade e discutir a liberdade prática, Kant apresenta o segundo interesse da razão: “o que devo fazer?” (KrV A805/B 833). Para responder a essa questão, o filósofo redige a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pois, ainda na primeira *Crítica*, ele não sabia exatamente como deveríamos agir. Por essa razão, Kant percebeu a necessidade de fundamentar a moral com base no conceito de dever.

Para isso, Kant compreendeu ser necessário uma fórmula do princípio moral, enquanto regra objetivamente válida capaz de determinar aquilo que se deve fazer. Tal princípio é inicialmente exposto a partir dos juízos morais da razão comum. Assim, Kant se dedica, em um primeiro momento, à decomposição e análise dos conceitos empregados no discurso moral comum, a fim de identificar o princípio da moralidade. Com isso, Kant visa demonstrar aquilo que já está pressuposto nas ações morais, isto é, o conceito de dever, expresso pela ideia de uma boa vontade. Ainda na *Fundamentação*, após descrever a boa vontade, o filósofo busca expor o dever moral a partir do conceito de ser racional. Essa perspectiva permitiu extrair, de forma analítica, a fórmula do imperativo categórico a partir do conceito de ser racional. Assim, Kant considera esse princípio, concebido na seção II, como a autonomia da vontade. Contudo, o próprio Kant reconhece que a mera análise do princípio moral exposto não nos assegura que ele não seja uma mera “uma fabulação urdida por nosso cérebro” (GMS, BA 96).

Para que o imperativo categórico não se reduzisse a uma mera fábula do nosso cérebro, Kant, na seção III da *Fundamentação*, avançou para uma dedução do imperativo categórico. Tal dedução deveria provar e justificar a sua realidade objetiva enquanto um princípio sintético *a priori*. Para sustentar essa dedução, o filósofo procura, em primeiro lugar, demonstrar a relação entre liberdade e moralidade por meio da tese da reciprocidade. Em seguida, Kant estabelece a relação entre a vontade e a pressuposição da liberdade, a fim de assegurar a ligação entre moralidade e vontade e, assim, provar a realidade objetiva da moralidade. No entanto, como essa empreitada não obteve um desfecho satisfatório, pois Kant ainda não sabia, com clareza, qual seria o “terceiro elemento” capaz de conectar a vontade humana à lei moral.

Por essa razão, o filósofo redigiu a *Crítica da Razão Prática* para enfrentar os impasses considerados na seção III da *Fundamentação*. Nessa obra, Kant desenvolveu uma nova guinada argumentativa que inverte o procedimento anterior: em vez de partir da liberdade para fundamentar a moralidade, como na *Fundamentação*, ele parte agora do fato da razão, na *Crítica da Razão Prática*, para, a partir dele, justificar tanto a validade objetiva da moralidade quanto a realidade objetiva da liberdade. Mostramos como Kant concebe a doutrina do fato da razão como a consciência da lei moral, inseparável do sentimento de respeito que atesta a sua autoridade. Com a prova do fato da razão, Kant mostrou a existência de uma razão prática, no sentido de conceber a determinação da vontade humana independentemente das paixões, das emoções e dos desejos. Isso porque ela evidencia imediatamente que a lei moral, para todo ser racional, possui validade universal e que sua obrigatoriedade, para seres imperfeitos, manifesta-se sob a forma de imperativo que expressa o dever moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, H. E. Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. A. de. **Liberdade e Moralidade segundo Kant**. Analytica, v. 2, n. 1, p. 175 – 202. 1997.

_____. “Kant e o ‘Facto da Razão: ‘Cognitivismo ou Decisionismo’ Moral” Studia kantiana, 1: p. 53-81, 1998.

_____. “Crítica, Dedução e Facto da Razão”. Analytica, v. 4, n 1, 1999, p. 57-84.

Ameriks, K. Kant’s Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BECK, Lewis W. A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

BORGES, M.. Razão e Emoção em Kant. 1. ed. Pelotas: Editora da UFPel, 2012. v. 1. 184p .

BUROKE, Jill Vance. Kant Critique of Reason An introduction. Ed. Cambridge, 2006.

CHAGAS, F. C. O fato da razão e o sentimento moral enquanto disposição moral do ânimo. Studia Kantiana 11, p. 139 - 161. 2011.

CHAGAS, Flávia Carvalho (2013). Respeito, sentimento moral e facto da razão. NEPFil online.

GUYER, P. Kant and the experience of freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FAGGION, A. B. O papel do fato da razão na fundamentação da moralidade em Kant. Campinas: IFCH - UNICAMP. Dissertação de mestrado. 2003.

HAHN, A. **A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant**. Tese de doutorado. Campinas, SP: IFCH – UNICAMP, 2010.

HENRICH, Dieter. The deduction of the moral law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: GUYER, Paul (Ed.). Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: critical essays. New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 303- 342.

HERMAN, Barbara. Mutual aid and respect for persons. In: GUYER, Paul (Ed.). Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: critical essays. New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 133-164.

HÖFFE. O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

JORGE FILHO, E. J. Notas Sobre Lógica, Dever, Consciência (Gewissen) e Liberdade, Em Kant (1a. Parte). Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 24, n.78, p. 353-382, 1997.

JORGE FILHO, E. J. Notas sobre Lógica, Dever, Consciência (Gewissen) e Liberdade, em Kant (2a. parte). Síntese (Belo Horizonte), v. 24, n.79, p. 513-546, 1997.

FIDALGO DA SILVA, C. M. A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana. Estudos Kantianos, Marília, v. 2, n. 1, p. 143-168, Jan./Jun., 2014.

GUYER, Paul. The possibility of the categorical imperative. In: In: GUYER, Paul (Ed.). Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: critical essays. New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 215-248.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2015.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2013.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes. 2012.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. 2007.

_____. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes. 2013

_____. (2002): A Paz Perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed.70.

_____. (2003): Metafísica dos Costumes. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO

KLEIN, Joel T. ; MARQUES, L. F. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Prática. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2023. v. 1. 518p.

KLEIN, Joel T. (Org). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2012. v. 1. 825p.

SANTOS, R. “Entre analiticidade e reciprocidade: Schönecker e Allison sobre GMS III”. In: Studia Kantiana. v. 18., n. 1. p. 129-142. 2020.

LOPARIC. Z. **As duas Metafísicas de Kant**. Kant e-Prints. Vol. 2, n. 5, pp. 1-10, 2003.

_____. **O Fato da Razão – Uma Interpretação Semântica**. Analytica, vol. 4, n. 1, pp. 13 – 55. 1999.

McCARTHY, Michael H. Kant’s rejection of the argument of Groundwork III. Kant-Studien, n. 73, p. 169- 190, 1982.

_____. The objection of circularity in Groundwork III. Kant-Studien, n. 76, p. 28-42, 1985.

OSWALDO, GIACOA. Nietzsche x Kant - Ética e autonomia. Editora: Casa da Palavra, 2012.

PATON, H. J. The Categorical Imperative: a study in Kant’s moral philosophy. London: Hutchinson, 1970.

PATON, H. J. The Moral Law or Kant’s Groundwork of the Metaphysic of Morals. London: Hutchinson’s University Library, 1946

PATON, H. J. The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals. London: Hutchinson's University Library, 1947.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. Groundwork of the Metaphysics of Morals. A commentary. Translated. Nicholas Walker. London: Harvard University Press. 2015.

SCHÖNECKER, Dieter. How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Categorical Imperative. In: HORN, Cristoph; SCHÖNECKER, Dieter (Ed.). Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 301-324.