

ANDREA LUISA BUCCHILE FAGGION

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**O PAPEL DO FACTO DA RAZÃO
NA FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE EM KANT**

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

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 08/04/2003

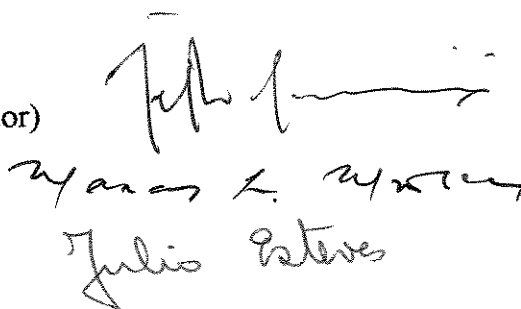
BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Marcos Lutz Muller

Prof. Dr. Julio Cesar Ramos Esteves

Prof. Dr. Fausto Castilho (suplente)



ABRIL/2003

UNIDADE	BR
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	F134p
V	EX
TOMBO BCI	54792
PROC.	16-124103
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	23/07/03
Nº CPD	

BIBID. 297472

CM00187237-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

F134p

Faggion, Andréa Luisa Bucchile
O papel do facto da razão na fundamentação da moralidade em Kant / Andréa Luisa Bucchile Faggion - Campinas, SP : [s.n.], 2003.

Orientador: Zeljko Loparic. 1939-
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

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

RESUMO

A fim de analisar o papel que o facto da razão desempenha no problema da fundamentação da moralidade em Kant, a dissertação discute a dedução da fórmula do princípio moral na **Fundamentação** I e II, pois é importante que se saiba o que estaria para ser fundamentado. Segue-se a análise da suposta fundamentação que Kant ofereceria para tal princípio na III seção da mesma obra. Por fim, lidamos diretamente com a exposição da doutrina do facto da razão, na **Crítica da Razão Prática**, examinando se ela pretende ser uma fundamentação do princípio moral, se teria sucesso enquanto tal e se é ou não compatível com a III seção da **Fundamentação**, bem como com a idéia de uma filosofia crítica.

ABSTRACT

In order to analyse the role that the fact of reason has in the problem of Kant's morality statement, this dissertation first addresses the deduction of the formula of the moral principle in **Groundwork** I and II, once it is important to know what is to be stated. Secondly, an analysis of the justification that Kant supposedly would offer for such principle in section III of the same work is made. We finally deal directly with the exposition of the doctrine of the fact of reason, in the **Critique of Practical Reason**, examining whether it intends to be a foundation of the moral principle, whether it would be successful as such and whether it is or not compatible to **Groundwork** III and to the idea of a critical philosophy.

AGRADECIMENTOS

Sou especialmente grata ao Prof. Dr. Zeljko Loparic. Sua contribuição como pesquisador foi fundamental para meu trabalho, uma vez que boa parte deste texto foi construída em diálogo com suas instigantes idéias. Como meu orientador, o Prof. Loparic deu forma a esta dissertação, fazendo correções essenciais do ponto de vista metodológico e filosófico. Merece ainda menção especial sua permanente abertura ao diálogo crítico quanto às suas próprias teses acerca dos problemas discutidos aqui, uma demonstração de tolerância que só pode caracterizar o mais autêntico espírito filosófico.

Agradeço ainda à Capes, que financiou através de bolsa de estudos o início de minha pesquisa (março a setembro de 2001), e à Fapesp, que financiou do mesmo modo o restante de meu período de trabalho neste texto (outubro de 2001 a fevereiro de 2003).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	1
1. A DEDUÇÃO DA FÓRMULA DO PRINCÍPIO MORAL.....	11
1. 1. O Tipo da Lei Operante no Querer Moral.....	11
1. 1. 1. A vontade moralmente boa e o dever.....	11
1. 1. 2. A determinação positiva da ação por dever.....	14
1. 1. 3. A intenção das ações e a motivação moral.....	15
1. 1. 4. A lei da boa vontade.....	20
1. 2. O Imperativo Categórico como Princípio Supremo da Moralidade.....	21
1. 2. 1. O imperativo categórico e sua fórmula.....	21
1. 2. 2. A lei moral como princípio analítico em relação a uma vontade perfeita e o imperativo categórico como princípio sintético.....	27
2. A III SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO.....	31
2. 1. Preparação para a Interpretação da III Seção.....	31
2. 1. 1. O dissenso em torno do texto.....	31
2. 1. 2. Requisitos da prova da possibilidade de juízos sintéticos <i>a priori</i> segundo Lohparic.....	33
2. 2. O Argumento da III Seção.....	35
2. 2. 1. A estrutura da III seção.....	35
2. 2. 2. A reciprocidade entre a liberdade e a moralidade.....	37
2. 2. 3. O argumento preliminar para a dedução da liberdade.....	43

2. 2. 4. A objeção de Kant ao argumento preliminar.....	45
2. 2. 5. O novo argumento.....	48
2. 2. 6. A III seção e a prova da possibilidade da lei moral: considerações finais.....	56
3. A FUNDAMENTAÇÃO DA LEI MORAL E O FACTO DA RAZÃO.....	63
3. 1. O Facto da Razão: Abandono da <i>Fundamentação</i> ? Fuga da Filosofia Crítica?.....	63
3. 1. 1. Levantamento dos problemas para uma interpretação da doutrina.....	63
3. 1. 2. Análise da interpretação de Loparic.....	76
3. 1. 3. Análise da interpretação de Beck.....	87
3. 1. 4. Análise da interpretação de Guido de Almeida.....	92
3. 1. 5. Análise da interpretação de Allison.....	97
CONCLUSAO GERAL.....	113
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	125

INTRODUÇÃO GERAL

Seguramente, um dos pontos mais problemáticos na interpretação da filosofia kantiana é a doutrina do facto da razão exposta na **Crítica da Razão Prática**. Críticos de Kant, como Schopenhauer (Cf. 1995, p. 52), consideraram essa doutrina como uma queda no dogmatismo. Kant fracassaria ao oferecer uma fundamentação para sua concepção de moralidade e então simplesmente deixaria de considerar isto como necessário, dando como um fato a validade objetiva do princípio da moralidade descoberto. Alguns filósofos kantianos assumiram então a incumbência de livrar o texto kantiano dessa acusação de retrocesso a uma metafísica dogmática ou pré-crítica. Allison (Cf. 1990, p. 238), neste sentido, interpreta o facto da razão também como um abandono da idéia de que seria necessário não só encontrar a fórmula do princípio moral, mas também provar sua validade objetiva à parte disto, embora ele não veja uma redução total entre as duas tarefas. No entanto, ele não interpreta isto como uma objeção de dogmatismo a Kant, mas sim como uma melhor compreensão do significado da exposição da fórmula.

Loparic diverge (Cf. 1999, p.21), considerando o facto da razão, não como um fundamento para a lei, no sentido cognitivo de uma prova racional da possibilidade da fórmula, mas sim como evidência de que a lei, condição necessária da moralidade, está em vigor para o sujeito. O facto seria a efetividade revelada da lei no sentimento de respeito. O facto de nossa submissão à lei, sendo a prova de sua realidade objetiva prática. Por outro lado, é pela interpretação cognitivista que optam Guido de Almeida (Cf. 1998, p. 53-81) e, antes dele,

também Beck (Cf. 1966, p.169-70), embora, cada um à sua maneira, considerem os argumentos de Kant um tanto quanto insuficientes e pretendam completá-los nesse sentido.

Na dissertação, faremos uma exposição sistemática de todos os momentos em que o facto da razão aparece no texto da segunda **Crítica** e analisaremos, a partir do texto kantiano, as interpretações de Loparic, Beck, Guido de Almeida e Allison, em busca das virtudes e limites de cada uma. Mas, antes de lidarmos diretamente com o facto da razão, é necessário que examinemos a exposição que Kant providencia para a fórmula do princípio moral nas duas primeiras seções da **Fundamentação**. Não nos interessa fazer uma análise passo a passo dessas seções, mas apenas precisar a fórmula do princípio e o modo como Kant a obtém, afinal, sabendo ao certo o que estaria para ser fundamentado, podemos discutir melhor o tipo de fundamentação que se faz necessário, se é que algum se faz, o que já seria de grande importância para o problema. Em um segundo momento, analisamos a III seção da **Fundamentação**, visto que não poderemos chegar à determinação do lugar do facto da razão no problema da justificação da moral se não soubermos como ele se relaciona com o que supostamente seria uma fundamentação da moral anteriormente oferecida por Kant. Assim, após este passos, podemos chegar à discussão da relação do facto da razão com a fundamentação da moral que cabe à filosofia crítica de Kant.

Na análise do primeiro ponto da dissertação, a fórmula do princípio moral, veremos que ela é encontrado, em um primeiro momento, pela análise dos juízos morais do uso comum da razão. Começamos por discutir a tese de Kant, presente na I seção da **Fundamentação**, de que uma vontade moralmente boa, em seres sensivelmente afetados, se manifesta em ações praticadas *por dever*, e não em ações moralmente obrigatórias praticadas *por*

inclinação. Estas são determinadas pelo efeito esperado das ações, em última instância, um efeito sobre a sensibilidade do sujeito, sendo, portanto, condicionadas pelos desejos, ao passo que Kant insiste que o valor moral de uma ação tem que ser um valor *incondicionado*.

Disso, passamos à determinação positiva da lei da boa vontade, isto é, à ação por dever como sendo aquela determinada pelo princípio do querer em geral. Cabe, neste momento, primeiro analisarmos o lugar das intenções na atitude moral, pois Kant diz no §14 da I seção da **Fundamentação** que uma “ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não na intenção* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (BA 13). Argumentaremos que a intenção (objeto, fim ou matéria da máxima) deve ser tomada em dois sentidos para que possamos fazer uma leitura adequada do ponto. Um é o sentido empírico de algo a ser realizado no mundo, o outro diz respeito à própria determinação interna da vontade. Afinal, teríamos que dizer que o agente moral tem por *intenção fundamental* ser moral. O sentido utilizado por Kant na proposição supracitada seria então o primeiro.

Neste ponto, chegamos então à primeira aparição da fórmula do princípio moral. Vedada a possibilidade de que a máxima moralmente obrigatória incorpore como incentivo o efeito da ação, só resta a pura representação da lei para exercer esse papel. O princípio *racional* que não leva em consideração nenhum efeito, dizendo respeito a uma vontade que não conta com nenhum estímulo à sua obediência, *só pode* expressar a lei universal em geral, sem nenhuma restrição à sua universalidade, isto é, “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (FMC, I, §17, BA 16). Este princípio, que ordena um tipo de ação e o motivo pelo qual as ações deste tipo devem ser praticadas, seria,

portanto, o único incondicional, o que faria com que a boa vontade, definida por ele, fosse o único bem incondicional.

Na II seção da **Fundamentação**, esse princípio volta a aparecer como o *imperativo categórico*. A ligação entre o conceito deste imperativo e sua fórmula seria analítica, o que quer dizer que do conceito de um imperativo moral, ou seja, incondicional, deduzir-se-ia sua formulação. É verdade que Kant oferece mais de uma formulação do princípio moral, mas só haveria um princípio supremo da moral, então temos que entender como passar de uma formulação à outra analiticamente, de modo que cada uma delas seja apenas outra forma de dizer o mesmo princípio. Mas se a fórmula do imperativo é obtida analiticamente, sua relação com a vontade, por outro lado, é sintética. Sendo assim, precisaríamos de uma prova da vigência do princípio moral para a vontade.

Com este problema, passaremos à III seção da **Fundamentação**, o que corresponde à segunda parte da dissertação. Esse polêmico texto de Kant parece retomar, no âmbito da filosofia moral, a dedução transcendental, utilizada na primeira **Crítica**, pois, segundo a interpretação convencional, representada por Allison, por exemplo (Cf. 1990, p. 214), Kant intentaria, neste texto, provar a possibilidade da lei moral, enquanto princípio sintético *a priori*. Por outro lado, Loparic tem uma posição diferente que se apóia em sua leitura semântica da filosofia crítica. A III seção não poderia propor uma prova da realidade objetiva da lei moral, porque nela estariam ausentes as condições que universalmente seriam necessárias à realidade objetiva de juízos sintéticos. Desta forma, antes de discutirmos a reconstrução adequada dos

argumentos da III seção, será preciso que estudemos sob que condições, na visão de Loparic, a III seção poderia provar a realidade objetiva do princípio moral.

Na hipótese comumente encontrada para a reconstrução do argumento, Kant tentaria provar, primeiro, a relação de implicação entre a liberdade da vontade e a moralidade (autonomia), o que Allison chama de “tese da reciprocidade”, e, depois, a relação necessária entre a vontade e a pressuposição da liberdade, que poderia fazer o mesmo papel que a realidade da liberdade; para assim ligar a moralidade à vontade por meio da pressuposição da liberdade. Começamos então nossa abordagem do texto pela análise da tese da reciprocidade, a suposta primeira premissa da justificação da moral, passando, na sequência, ao chamado “argumento preliminar” para a prova da necessidade da pressuposição da liberdade, presente no §4 da III seção da **Fundamentação**. Este argumento consiste em uma primeira tentativa de prova do que seria a segunda premissa do raciocínio que conclui pela vigência do princípio moral.

O primeiro problema a ser apresentado pela maior parte dos comentadores quanto ao argumento de Kant é a suposta suficiência da prova da necessidade de meramente pressupormos a liberdade para o propósito de provar a realidade objetiva da moralidade, pois, à primeira vista, é de se supor que, para tanto, seria preciso provar a realidade objetiva da liberdade. Quanto ao argumento preliminar em especial, o próprio Kant tem objeções, afinal, por isso trata-se de uma versão *preliminar* do argumento. Ele aponta um círculo oculto no §4. Quanto a isto, Paton (Cf. 1970, p. 225) oferece uma hipótese fundamentada na implicação de liberdade pela noção de racionalidade, tendo como condição a própria moralidade, para a explicação do círculo ao qual Kant faz referência, já que dificuldades são criadas pelo fato de que,

aparentemente, o argumento, tal como é exposto, não se enreda em círculo algum, mas se baseia sim em um *non sequitur*. Kant argumenta pela impossibilidade de uma razão não se considerar livre ou independente de influências estranhas. Desta (pressuposição necessária da) liberdade lógica ele passa à (pressuposição necessária da) liberdade transcendental. A conclusão pela liberdade transcendental não seria suficientemente amparada pela premissa, sendo alcançada apenas se a moralidade fosse acrescentada à prova como um pressuposto, daí o círculo.

A seguir, chegamos ao argumento definitivo em prol da necessidade da pressuposição da liberdade, que apelaria para a distinção entre o mundo sensível e o inteligível como uma solução para o círculo. A interpretação tradicional tende a dizer que Kant percebeu corretamente o círculo, mas não o que seria necessário para sua solução, usando uma distinção que serve apenas como estratégia para solução de outro problema, o da incompatibilidade entre liberdade e natureza. Assim, no novo argumento de Kant, o problema do argumento preliminar se repetiria, de modo que a **Fundamentação** não levaria a cabo a tarefa de provar a possibilidade do princípio sintético *a priori* da moralidade.

Enfim, após termos tratado do argumento definitivo, com seus eventuais defeitos e sua pretensão fracassada ou não quanto à fundamentação da moral, estaremos em condições de passar à terceira e última parte da dissertação. É preciso verificar através de uma análise sistemática de passagens da **Crítica da Razão Prática** o que significa exatamente a doutrina do facto da razão. Kant nos avisa que não pode repetir o sucesso da dedução dos princípios do entendimento puro da primeira Crítica (Cf. **CRPr**, A 80). Temos então já um primeiro problema:

compreender exatamente por que, ou seja, qual a diferença entre a lei moral e os princípios puros da natureza que, por princípio, permite a dedução dos últimos e impede a da primeira.

Temos aqui também um segundo problema: Kant estaria rejeitando a III seção da **Fundamentação**? Mesmo na interpretação de Loparic, há diferenças significativas entre a **Fundamentação** e a segunda **Crítica**. Kant deixaria de pensar na fundamentação da lei moral em termos metafísicos e conceberia a mesma em termos semânticos, isto é, ele não apenas examinaria as condições de uma fundamentação metafísica e se certificaria de sua impossibilidade, como conseguiria oferecer uma prova da possibilidade da lei condizente com sua filosofia transcendental. Para tanto, ele teria precisado ampliar o conceito desta filosofia transcendental, dando assim um passo decisivo para conceber todo o empreendimento crítico em termos da semântica. Assim, no que diz respeito à compatibilidade entre a **Fundamentação** e a **Crítica da Razão Prática**, poder-se-ia dizer que a III seção da **Fundamentação** não seria uma dedução nos moldes da dedução rejeitada na **Crítica da Razão Prática**. Por outro lado, a interpretação tradicional tenderia a dizer que Kant errou radicalmente na III seção, ou seja, teve a pretensão a uma dedução transcendental, posteriormente, reconheceu seu erro e, agora, nos ofereceria uma nova doutrina que, de alguma forma, substituiria o argumento da **Fundamentação**. Sob este ponto de vista, parece não haver como compatibilizar a segunda **Crítica** e a **Fundamentação**.

Um terceiro problema. Ao afastar a possibilidade de uma dedução, Kant equipara esta à “justificação da sua validade objetiva e universal” (CRPr, A 80). Devemos então dar razão a seus críticos e concluir que a negação da possibilidade de uma dedução (transcendental) é igual

a uma gigantesca petição de princípio, em que Kant pede para darmos como um facto o que não pode nos dar razões para aceitar, negando por isso o espírito de sua filosofia crítica? Se Kant mesmo acreditou na necessidade e na possibilidade dessa justificação na **Fundamentação**, reconheceu posteriormente a impossibilidade da mesma e, por consequência, seu fracasso – como quer a interpretação mais comum – então parece que a suspeita de que ele tenha apenas se livrado do problema, com uma petição de princípio, cresce.

Na interpretação de Loparic, nunca foi intenção de Kant provar intelectualmente ou deduzir a partir de um conceito metafísico, como a liberdade, a realidade objetiva do princípio moral. Isto sim não caberia em uma filosofia crítica, pela impossibilidade de que tal prova tivesse alguma referência a dados sensíveis. Seria mera metafísica especulativa ou pré-crítica. Kant teria conseguido uma forma de provar a possibilidade real da lei moral na segunda **Crítica**, através de sua efetividade, por poder contar com uma nova esfera de dados, uma espécie de experiência prática, que ampliaria sua semântica em relação àquela desenvolvida na primeira **Crítica**.

Mas antes que possamos fazer considerações acerca da coerência da doutrina face à filosofia crítica, temos que entender o que exatamente significa o “certo modo” em que a lei moral é dada como um facto. Kant não está falando de um facto empírico, mas sua filosofia nega a possibilidade de uma intuição intelectual em seres humanos. Então o que significa dizer que temos consciência *a priori* deste facto? Mais ainda, o que significa a própria expressão facto da razão: um facto que é conhecido pela razão ou o facto de que há razão? Esta é uma distinção clássica para a abordagem do problema introduzida por Beck (Cf. 1960, p. 168).

Um último problema: Kant não fala apenas da lei moral como o facto da razão, mas também da “consciência desta lei fundamental” (CRPr, A 56). Seria possível reduzir uma concepção à outra? Se tivermos que considerar a própria lei como o facto da razão, como evitar a conclusão de que Kant postulou o que deveria provar? Se tivermos que considerar a consciência da lei como o facto da razão, como inferir desta consciência a validade objetiva da lei, que é o problema em questão? Enfim, estes são talvez os principais problemas que o intérprete de Kant precisa enfrentar e a eles tem sido propostas as mais diferentes soluções, como as de Allison, Beck, Loparic e Guido de Almeida, que serão analisadas aqui. Só após este trabalho saberemos se são só aparências ou se a doutrina do facto da razão cria dificuldades relevantes em relação aos princípios da filosofia crítica.

1. A DEDUÇÃO DA FÓRMULA DO PRINCÍPIO MORAL

1. 1. O Tipo de Lei Operante no Querer Moral

1 .1. 1. A vontade moralmente boa e o dever

Analisando juízos morais executados pela razão em seu uso comum, na I seção da **Fundamentação**, Kant descobre que a ação moralmente boa é apenas e tão somente aquela praticada pelo reconhecimento do dever moral de praticar tal ação. Uma ação conforme ao dever pode ser praticada “por inclinação”, “com intenção egoísta” ou “por dever” (Cf. FMC, I, §9, BA 8-9). Kant não analisa as ações contrárias ao dever, dizendo que, por estarem em contradição com ele, não levantariam a questão de saber se foram praticadas por dever. Isto pode dar margem à objeção de que ele estaria falhando em não distinguir entre ações *subjetivamente* e *objetivamente* conforme ao dever. Se o sujeito faz algo contra o dever objetivamente, mas pensa estar fazendo a coisa certa, ele poderia agir por dever. Mas talvez o texto de Kant pudesse dar ensejo a esta distinção. Ele se refere, não simplesmente a ações contrárias ao dever, mas a ações “reconhecidas [*erkannt*] como contrárias ao dever” (FMC, I, §9, BA 8). Todavia, este não deve ser o ponto de Kant, porque, ao que parece, se o sujeito age por dever, mas falha em reconhecer o dever, seria melhor dizer que ele *pensa* agir por dever (ou age *por engano*). Neste momento, o sujeito não foi apto a reconhecer a moralidade e temporariamente não é imputável¹.

¹ Adiantando um pouco a argumentação, poderíamos dizer que, em caso de engano, a razão pura não se torna prática, já que a própria racionalidade falhou. Temporariamente, portanto, não temos uma vontade em todo, de modo que nem caberia analisar esse outro tipo de motivação, se deve realmente ser considerado assim, no mesmo nível que os três tipos apresentados por Kant. Entretanto, Kant merece

Kant considera que ações praticadas por inclinação imediata não podem ser tão facilmente distinguidas de ações por dever como aquelas que são praticadas apenas com intenção egoísta. Ao que parece, o ponto é que não é difícil determinar o estatuto moral da ação praticada apenas mediatamente por inclinação (Cf. Allison, 1990, p.109). Kant cita como exemplo o comerciante esperto que não sobe os preços a compradores inexperientes apenas quando o movimento é grande. A questão parece ser que, quando se trata de julgar alguém que teria agido por inclinação imediata, não fica tão claro por que a ação não teria valor moral e, por consequência, qual a especificidade do “por dever” para que só ele tenha esse valor. Possivelmente, isto se dá porque a ação praticada por inclinação imediata também parece ter valor em si mesma.

No primeiro exemplo oferecido por Kant sobre o ponto, ele afirma: “Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*” (FMC, I, §10, BA 9-10). Poderia parecer curioso que, depois de chamar a atenção para a dificuldade de distinguir ações por inclinação imediata de ações por dever, ele afirme, com tanta segurança, que o cuidado com a vida por parte dos homens não se deve ao dever, mas à inclinação imediata. Entretanto, isto abona a interpretação oferecida aqui. O problema não seria o de saber que motivo tem cada ação, se é que de alguma forma isto é possível e Kant não está sendo dogmático, mas sim saber conceitualmente por que ações por inclinação imediata não tem valor moral.

alguma censura por não ter apresentado melhor a hipótese, mesmo que para descartá-la. Não posso aprofundar mais a questão aqui, mas uma boa discussão sobre ela pode ser encontrada no artigo de John Hardwig “Action from Duty but not in Accord with Duty”. Todavia, eu não concordo com sua conclusão, ao que me parece, baseada em uma má compreensão da autonomia.

Para lidar com esse problema, Kant monta, no segundo exemplo, um cenário hipotético de ação por inclinação imediata e, diga-se de passagem, não faz isto muito bem. Ele fala de pessoas dispostas a fazer caridade sem nenhum outro motivo. O único prazer que advém do gesto é o próprio fato de terem espalhado alegria. Neste ponto, Kant macula o exemplo acrescentando que o contentamento dos outros torna essas pessoas felizes “enquanto este é obra sua” (FMC, I, §11, BA 10). Como Allison bem observou: “isso sugere que o que os motiva não é tanto uma preocupação desinteressada com o bem estar dos outros quanto o desejo de ser a fonte deste bem estar” (1990, p. 110). Felizmente, não é difícil consertar o exemplo. Basta suprimir a oração supracitada para mantermos a intenção de Kant: expor um tipo de motivação baseado no prazer da própria ação, sem segundas intenções.

O problema com esse tipo de motivação fica claro com a análise do comportamento das pessoas que agem dessa forma. Quando seu temperamento, por algum motivo, é alterado, não fazem mais caridade. Só faziam sob aquela *condição* que se extinguiu. Além do mais, parece ser bastante evidente que ações por inclinação imediata não são necessariamente conformes ao dever, pois todos concederiam que alguém, por inclinação imediata, pode, por exemplo, espalhar sofrimento à sua volta. É apenas um “feliz acaso”, como Kant diz, que a inclinação coincida com o dever. Portanto, quem tem por princípio realizar suas inclinações pode se adequar ao dever ou não. O fundamental é que, no fim, embora o senso comum se incline a julgar de modo diferente, ações por inclinação, não importa se mediata ou não, sofreriam todas do mesmo mal. O que é relevante não é a tese de Kant do egoísmo presente nas duas, por isso, não a abordo, mas sim que ambas são condicionadas (a ação vale enquanto

satisfaz uma inclinação) e disto resultaria, não genuíno valor moral (sempre incondicional), mas, no máximo, uma mera conformidade contingente ao dever.

É importante lidar neste ponto com quem discorde da assimilação, pretensamente extraída do senso comum, do incondicionalmente bom com a moral. Ora, uma posição como essa implica em dizer que deveres morais não são deveres para todos os que possam agir sob a representação de princípios, mas apenas para aqueles que estão sob uma condição, seja ela qual for, o que parece um tanto quanto excêntrico, pois, a princípio, quando assumimos a validade do discurso moral, não costumamos restringi-lo a determinadas situações, como se em certos casos pudéssemos estar acima do bem e do mal. De qualquer forma, mesmo que não aceitemos que Kant fez uma boa análise do que comumente entendemos pelo bem no sentido moral, não impedimos a continuidade de seu projeto argumentativo. Seria apenas uma disputa por palavras. Diríamos que não se trata então da moral, no sentido em que a discutimos no cotidiano, entretanto, a pergunta pelo incondicionalmente bom continua sendo legítima, pois este conceito não parece encerrar nenhuma contradição, sendo ao menos logicamente possível.

1. 1. 2. A determinação positiva da ação por dever

Depois de determinar a ação por dever como uma ação que não é condicionada, no §14, Kant está em condições de determinar positivamente a ação por dever, contrastando-a com as ações por inclinação. Em um primeiro momento, já podemos dizer que, como alguém pode ter

uma intenção conforme ao dever (proporcionar alegria aos outros, por exemplo) sem agir por dever, ou seja, sem preocupações morais, não é na intenção que reside o valor moral das ações. Mais do que isso, a ação por dever não faria do propósito um móbil para a vontade (como acontece com o filantropo do começo do §11), porque então a ação seria *condicionada* pela inclinação, já que seria um objeto o motivo da ação, e não qualquer regra a qual a ação se conformasse. A pergunta de Kant é então a seguinte: “Em que é que reside pois este valor [moral], se ele não se encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações?” (FMC, I, BA 13-4). A resposta de Kant, como já era de se esperar, é que reside no princípio da vontade, abstraindo dos fins ou da matéria da máxima: a vontade “terá de ser determinada pelo princípio do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material” (FMC, I, BA 14).

1. 1. 3. A intenção das ações e a motivação moral

Kant é bem claro, ao menos quanto a isto, no §14. Não se trata de dizer que ações morais não possuem um fim, mas sim que a inclinação pelo fim não é o que determina a ação quando ela deve possuir valor moral. Além disso, a presença de determinados fins não poderia ser o critério distintivo das ações morais ou praticadas por dever: uma “ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não na intenção* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (BA13). É útil neste ponto estarmos atentos ao comentário de Beck ao Teorema I da **Crítica da**

Razão Prática, cujo conteúdo é praticamente idêntico ao nosso ponto². Segundo o comentador, Kant está preocupado em desqualificar apenas as máximas que são adotadas pelo seu conteúdo, isto é, aquelas em que a referência ao objeto é o fator determinante da ação, e não máximas que possuam objetos ou conteúdo empírico, pois estas são inevitáveis (Cf. BECK, 1960, p. 96 e também p. 118, 130 e 135)³. Na verdade, Kant mesmo é explícito quanto a isso na segunda **Crítica**: “é certamente negável que todo o querer deve ter também um objeto [*Gegenstand*], por conseguinte, uma matéria [...] a matéria da máxima *pode permanecer, mas não deve ser sua condição*” (A 60-1, grifo meu. Cf. também, A 48-9).

A princípio, não se trata também de dizer que quem age moralmente (por dever), age para (com a intenção de) realizar o dever e não para (com a intenção de) ajudar um amigo, por exemplo. Talvez, estaríamos confundindo dois níveis da ação, a motivação e a intenção. Afinal, também poderíamos dizer, se fosse o caso, que quem ajuda o amigo por inclinação, não quer ajudar o amigo, mas satisfazer a inclinação. O correto pode ser que digamos que quem quer ajudar o amigo, quer ou por inclinação ou por dever. A diferença entre os dois tipos de ação, quanto à intenção, é que a primeira é determinada pelo propósito mesmo, enquanto objeto da inclinação, e a segunda apenas por um princípio formal, embora não deixe de ter uma intenção. Esta é a tese defendida por Allison. (Cf. 1990, p. 190-8).

² “Todos os princípios (*Prinzipien*) práticos que pressupõe um *objeto* (*Objekt*) (matéria) da faculdade de desejar, enquanto princípio determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei práticas” (CRPr, A 38).

³ Paton coloca a este respeito que: “Kant não é tão tolo para negar que uma ação feita por dever produzirá resultados e procurará produzir resultados. Ela sempre procura produzir resultados, e normalmente tem sucesso em fazê-lo. Tudo que Kant está dizendo é que seu valor distintivamente moral não depende dos resultados procurados ou dos resultados alcançados” (1947, p. 58-9).

Ao que parece, a tese de Allison precisa de reparos, porque quem age moralmente realmente quer o propósito expresso no conteúdo de uma máxima como *quero ajudar as pessoas*, mas, como ele age por dever, devemos admitir que ele tem uma intenção superior, à qual ele subordina a intenção de ajudar as pessoas, e que determina esta última, ou seja, o sujeito moral tem uma máxima superior ou fundamental com uma intenção última: *quero agir moralmente, seja lá qual for a circunstância*. Allison parece que esteve desatento para a necessidade de uma teoria da hierarquia das máximas, com a existência de uma máxima fundamental determinando a adoção das outras, a qual já indicamos no caso do agente moral. Em outro caso, a máxima fundamental seria algo como: *quero realizar minhas inclinações (obter satisfação), em todas as circunstâncias, independentemente dos requerimentos da moral*. Tem que estar sob meu poder a própria decisão de agir por dever⁴ – o quer dizer que essa decisão mesma tem que poder estar contida em uma máxima minha, ou que eu tenho que poder ter como intenção agir por dever – se aí se encontra o valor moral das ações, do contrário, não há razão para a discussão sobre mérito e culpa que é o próprio discurso moral.

É importante esclarecer que o que chamo de máxima fundamental não precisa ser, e dificilmente é, expressamente formulada pelo agente. Entretanto, não se trata de uma especulação psicológica do tipo: *inconscientemente o sujeito procurava x acima de tudo*. A máxima fundamental seria apenas o produto de uma reconstrução lógica, que busca chegar a um termo último, da justificativa oferecida para uma ação. Pode ser entendida como o princípio subjetivo mais alto com o qual o agente se compromete logicamente ao agir. A atuação sob uma determinada máxima específica implicaria na aceitação de uma máxima superior e geral, da qual

⁴ “Essa característica formal das minhas ações (subordinação das mesmas ao princípio da validade universal) no que somente reside o seu valor moral intrínseco, está completamente em nosso poder...”

ela poderia ser derivada, uma vez apresentada a situação de ação. Por hipótese, a máxima fundamental poderia ser alterada. Tratar-se-ia de uma mudança radical na atitude moral do agente.

Voltando ao ponto, para esclarecer a tese de que não é a intenção que determina as ações morais, a esta altura bastante complicada, podemos recorrer à distinção entre dois sentidos de objeto para a qual Beck chama a atenção. Em um sentido, objeto significa “um real estado de coisas, uma coisa física e seus efeitos psicológicos que podem ser trazidos à existência pela ação” (1960, p. 92). Mas o termo “objeto” também pode se referir “a uma disposição interna da vontade, a um ato de decisão dela própria sem considerar a causalidade da vontade em trazer seus objetos (no primeiro sentido) à existência” (ibid. idem.). A máxima superior do agente moral terá então um propósito, mas um que não é objeto físico. Ela tem um objeto no segundo sentido apontado por Beck. Assim, intenção (matéria) e motivação moral da vontade (o por dever como motivação, ou o princípio formal como fator determinante da ação) se fundem na máxima fundamental (Cf. Beck, 1960, p. 120-1, 134 e 136). De modo que, podemos dizer que a tese de Kant de que não é o objeto (intenção) da máxima que determina a ação moral, se aplica apenas àquelas máximas subordinadas dotadas de um propósito que é um objeto no primeiro sentido. Estas máximas são necessárias em toda ação, já que de uma determinação tão geral quanto a máxima fundamental não se segue imediatamente uma ação, sempre particular. Realmente, elas são o objeto de análise adequado caso Kant não queira cometer uma petição de princípio no §14, que ainda prepara o terreno para afirmar que a ação moral deve ser guiada por uma máxima fundamental como a que vimos descrevendo.

(CFJ, §91, nota à B 461).

Mas talvez haja um problema nesta tese, que parece repousar na afirmação sobre uma intenção moral superior determinando a escolha de máximas subordinadas. Paton percebeu muito bem a dificuldade: “não deve ser suposto que a ação [e a máxima correspondente] é então querida somente como um meio para uma abstração vazia...” (1947, p. 75. Cf. também p. 115 e 166). As categorias de meio e fim, embora adequadas para quem tem a intenção última: *obter satisfação*; não se aplicam à atitude moral. De outra forma, teríamos máximas (e também ações) morais que não seriam boas em si mesmas, algo que Kant não admitiria (Cf. **FMC**, I, nota ao §14, BA 39, por exemplo). Querer uma máxima por dever é querê-la pelo seu valor intrínseco, portanto, não podemos dizer que agir moralmente seja um fim para o qual ajudar o amigo seria um meio. Em vez disto, ajudar o amigo é uma especificação (ou uma aplicação) da intenção mais geral de ser moral. Ajudar o amigo é agir moralmente. Todavia, se alguém ajuda o amigo por inclinação (mesmo imediata), pelo contrário, podemos distinguir entre agir e ter prazer na ação. Ajudar o amigo não é ter prazer, ajudar o amigo *dá* prazer. Este é o ponto. A ação é um meio de obter satisfação. Podemos dizer que uma coisa é a máxima, outra coisa é o efeito de seu objeto sobre a sensibilidade (ou uma coisa é a ação e outra seu efeito na sensibilidade). Enquanto a adequação ao princípio formal do querer faz parte da ação (ou da máxima que a determina) mesmo (é uma característica dela): “é a condição da bondade da ação [ou da máxima], não obstante é um elemento da ação [ou da máxima] mesmo” (Paton, 1947, p. 76. Cf. também p. 108, 134 e 186).

1. 1. 4. A lei da boa vontade

Nos §§16-7, Kant procura a fórmula do princípio formal, ou a lei da vontade absolutamente boa que é, nos seres racionais imperfeitos, igual à vontade que age por dever. Por não poder ter um princípio que incorpore como incentivo o efeito da ação, caso em que a ação seria por inclinação, só resta a representação da lei em geral para exercer esse papel. O princípio que não toma em consideração nenhum efeito, dizendo respeito a uma vontade que não conta com nenhum estímulo à sua obediência, *só pode* expressar a lei universal em geral, sem nenhuma restrição à sua universalidade, isto é, “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (FMC, I, §17, BA 16). Este princípio, que ordena um tipo de ação (é um critério moral) e o motivo pelo qual as ações deste tipo devem ser praticadas (Cf. Paton, 1947, p. 117 e 186), é, portanto, o único incondicional, o que faz com que a boa vontade, definida por ele, seja o único bem incondicional⁵. O princípio é a lei moral para nós e como Allison coloca: “agir por dever no sentido kantiano é apenas agir à luz do reconhecimento da lei moral como autoridade suprema ou, equivalentemente, como obrigando [binding] incondicionalmente” (Cf. p. 119).

1. 2. O Imperativo Categórico como Princípio Supremo da Moralidade

1. 2. 1. O imperativo categórico e sua fórmula

O princípio exposto acima em sua fórmula embrionária volta a aparecer, na II seção da **Fundamentação**, na forma do *imperativo categórico*. É sabido que cada seção da **Fundamentação** representa uma passagem. Agora não se trata mais de esclarecer o juízo moral comum, mas sim a faculdade prática da razão em sua relação com o conceito de dever (Cf. **FMC**, II, §11, BA36). Trata-se de uma necessidade de passar à análise metafísica, afinal, é preciso garantir a origem *a priori* do princípio moral (Cf. **FMC**, II, §3, BA 27). Mas é preciso advertir para que não se conclua dessa necessidade reconhecida na II seção que a primeira tenha tratado o dever como um conceito empírico (Cf. **FMC**, II, §1, BA 25). A I seção passou do juízo moral comum ao juízo filosófico, mas não deixou o âmbito da filosofia moral popular, que ainda não garante a completa pureza dos princípios e conceitos, portanto, não ascendeu à metafísica: “uma tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, [...] não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições” (**FMC**, BA 33). Passamos então à discussão do imperativo categórico, como um dos princípios (logicamente) possíveis da vontade.

⁵ Um bem incondicional tem que ser um conceito extraído de um princípio, pois se for extraído de um sentimento, será subjetivo, ou seja, nem sequer universal, quem dirá incondicional (Cf. **CRPr**, A 101-3, para maiores esclarecimentos).

Os imperativos se dividem em duas classes. Os *imperativos hipotéticos* são aqueles que ordenam sob uma determinada condição. Não é que só deva reconhecer a validade dos imperativos quem tem uma condição específica de volição. Todos devem reconhecê-la se ele é realmente um imperativo, o que requer validade objetiva ou universal. Mas, obviamente, só está obrigado a obedecer o imperativo aquele que se encaixa na condição especificada, e não todo ser racional como tal. Não devemos também cometer o erro de achar que imperativos hipotéticos dependem de um *desejo* por um fim. Uma suposta vontade moral, que portanto não teria este tipo de dependência para agir, também precisaria de imperativos hipotéticos. Como vimos, esta vontade também tem fins empíricos e ela precisa empregar “todos os *meios* que as nossas forças disponham” (FMC, I, §3, BA 3, grifo meu) para alcançá-los.

A obrigação da vontade pensada em um imperativo hipotético é analítica. A vontade pode (e chega a) ser definida por Kant como a “faculdade dos fins” (CRPr, A103). Em adição, o fundamento sobre o qual a razão deriva a ação necessária de uma lei é o seguinte princípio analítico⁶: *quem quer os fins quer (ou ao menos deve querer) os meios*⁷. Isto quer dizer, uma lei diz: *ações do tipo x são causas de y em circunstâncias z* (uma lei sintética, que aliás dá ensejo à **Crítica da Razão Pura**); a razão, com base no princípio analítico (um princípio hipotético e formal), pode inferir que: *quem quer y, deve fazer x em circunstâncias z*; no caso de

⁶ “Kant deveria dizer, portanto, não que o imperativo hipotético é analítico, mas que seu princípio formal [...] é analítico. Ele sozinho concerne à vontade de um ser racional independentemente do conteúdo cognitivo...” (Beck, 1960, p. 87). Na verdade, Kant também esteve consciente disto: “para determinar os próprios meios para alcançar uma intenção proposta são já precisas na verdade *proposições sintéticas*, que não dizem porém respeito ao princípio, mas ao objeto a realizar” (FMC, II, §24, BA 45. Cf. também Paton, 1947, p. 126).

⁷ “... no querer de um objeto como atividade minha está já pensada a minha causalidade como causalidade de uma força atuante, quer dizer, o uso dos meios, e o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim” (FMC, II, §24, BA 45).

seres dotados de uma vontade imperfeita; e que: *quem quer y, faz x em circunstâncias z*; no caso de uma vontade perfeita.

O outro tipo de imperativo é o *imperativo categórico*. Este manda incondicionalmente e, devido a isto, a obrigação expressa por ele alcança qualquer ser racional, vale dizer, todo ser capaz de reconhecer uma lei, mas também que não segue estas leis necessariamente, ou não se trataria de um imperativo. Isto nos dá oportunidade de esclarecer por que Kant fala em seres racionais, e não em homens, quando se trata de estabelecer a vigência do princípio moral: “será da mais alta importância”, ele diz, “advertir que não nos deve sequer passar pela idéia querer derivar a realidade deste princípio da *constituição particular da natureza humana*” (FMC, II, §42, BA 59). E acrescenta: “Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito da vontade de um ser racional em geral” (FMC, II, §45, BA 62). Como foi estabelecida a identidade entre uma lei incondicional e o princípio moral, ou seja, que o dever moral é aquele que manda incondicionalmente, então disto se segue que a moral deve ser válida não só para homens, que são seres racionais *sob determinadas condições* (sensivelmente afetados), mas para homens enquanto seres que podem reconhecer uma lei. Uma lei incondicional é o mesmo que uma lei cujo cumprimento é objetivamente necessário para todos a quem uma lei prática qualquer poderia se aplicar. Aplicá-la apenas à natureza humana seria, portanto, condicioná-la às nossas especificidades e contradizê-la.

Mas essa incondicionabilidade do princípio moral lhe traz dificuldades. Como o imperativo moral não pode se fundamentar na determinação da vontade por um determinado fim, para não se condicionar, ele não pode se basear no mesmo princípio que os imperativos

hipotéticos. De modo que, Kant não está autorizado a usar o mesmo argumento válido para imperativos hipotéticos para apresentá-lo como princípio analítico, porque, é verdade que toda vontade quer, e quem quer quer alguma coisa, portanto, deve querer também os meios para o que quer, mas não é verdade que toda vontade, para ser considerada assim, deva querer ações que são ordenadas de modo incondicional.

Já a derivação da fórmula do imperativo categórico segue analiticamente de seu conceito. Como diz Kant: “se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém” (FMC, II, §30, BA51). Se o imperativo moral é aquele que expressa um princípio racional incondicional para a avaliação das máximas ou princípios subjetivos da vontade, então ele obriga que o sujeito possa querer que sua máxima valha para todo ser racional e não apenas para ele. Aqui, basta que entendamos o que significa para o sujeito estar racionalmente justificado a agir. Não podemos nos considerar racionais, mesmo em um sentido mínimo, e, ao mesmo tempo, sustentar que não seria válido para outro em nosso lugar querer o mesmo que nós. Por exemplo, se para quem quer *y* é racional fazer *x* em determinadas circunstâncias, então qualquer outro que queira *y* também pode fazer *x* em circunstâncias iguais sob todos os aspectos relevantes.

Um princípio racional incondicional não restringe esse “teste” de racionalidade a uma determinada classe de seres racionais, àqueles que querem *y*. Por conseguinte, a fórmula desse princípio não deve conter nada que restrinja o âmbito da avaliação da racionalidade de uma ação, ou seja, o princípio seria o que resta de um princípio racional após a eliminação de todas as condições expressas nele ou a pura forma universal de uma lei racional a qual uma máxima deve

se conformar: *“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”* (FMC, II, §31, BA 52). Trata-se apenas da possibilidade de querer de forma consistente ou sem contradição a universalização de uma máxima⁸ (Cf. FMC, II, §75, BA 81). O querer não pode inviabilizar suas condições lógicas quando universalizado ou não é um querer racional (adequado a todos).

A fórmula supracitada pode ser chamada: fórmula da lei universal. Ela decorre imediatamente do conceito de imperativo categórico ou incondicional, conforme está explicado acima. No entanto, existem outras quatro formulações do mesmo princípio moral. Uma delas é a fórmula do fim em si: *“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”* (FMC, II, §49, BA 66-7). Se tomarmos esta fórmula isoladamente, temos apenas um conceito negativo de fim em si, um fim que *não* pode ser também um meio. Sabemos que não devemos nos utilizar de outros sujeitos ou de nossa própria vontade como simples meio, mas não sabemos em que tipo de máxima tomamos a humanidade também como um fim supremo. O conceito de fim em si é determinado positivamente quando nos servimos da fórmula da lei universal. O ser racional é um fim em si mesmo, na medida em que é capaz de agir segundo máximas universalizáveis, pois é somente nesta medida que sua vontade tem um valor incondicional (Cf. FMC, II, §49, BA 66 e §54, BA 70).

⁸ Ora, uma máxima geralmente expressa as circunstâncias de sua aplicação. Só as mais gerais são aplicáveis em qualquer contexto. Assim, aparentemente, quando uma máxima é testada tem-se: 1) a candidata à máxima – *eu quero x, então eu quero fazer y em circunstâncias z*; 2) a submissão ao teste de universalização – *todos os seres racionais (não só os que querem x) podem querer fazer y em circunstâncias z*.

A autonomia, ou o “conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para [...] julgar a si mesmo e às suas ações” (FMC, II, §60, BA 74); é uma decorrência das duas formulações anteriores. Só podemos pensar em uma máxima como lei universal se a legislação de onde ela brota não é condicionada por interesses externos à razão prática, que são empíricos e, portanto, privados. Em outras palavras, máximas são universalizáveis se a vontade legisla para si mesma, *independentemente* de nossas necessidades sensíveis. Da mesma forma, só podemos pensar na vontade racional como fim em si se esta vontade não é meramente *instrumentalizada*, tendo em vista interesses alheios. Uma vontade heterônoma seria uma vontade boa apenas como meio para a obtenção de fins que não são os dela mesma, mas sim os da sensibilidade.

As três fórmulas citadas até aqui são conceituais. As duas restantes trazem analogias ou comparações. Servem para aproximar as fórmulas conceituais da intuição, daí a prioridade dessas últimas. A fórmula da lei da natureza diz: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (FMC, II, §33, BA 52). Por fim, a fórmula do Reino dos Fins diz: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (FMC, II, §77, BA 84). Estas rápidas considerações vêm apenas a título de explicar a analiticidade da relação entre as fórmulas e a prioridade que demos e continuaremos a dar à formulação conceitual da lei universal¹¹.

¹¹ Toda esta análise tem um grande débito para com a exposição de Guido de Almeida: “As Fórmulas do Imperativo Categórico”; no III Congresso Kant.

1. 2. 2. A lei moral como princípio analítico em relação a uma vontade perfeita e o imperativo categórico como princípio sintético

Sabemos que imperativos são princípios práticos objetivos pensados em relação a uma vontade racional imperfeita. No caso do imperativo categórico, a mesma fórmula, mas para uma vontade que não se especifica como sensivelmente afetada, é o que Kant chama apenas de lei moral. Assim, fala-se, não em imperativo, mas em lei moral, no caso do princípio ser pensado em relação a uma vontade perfeita, especificamente a que não é afetada pela sensibilidade, ou a uma vontade em geral, em que não se considera se é ou não afetada. Sendo assim, se o imperativo categórico for uma proposição sintética, poderíamos nos apressar em concluir que a lei moral também será. Contra esta tese, devemos nos lembrar que a lei moral, embora tenha o mesmo conteúdo que o imperativo correspondente, se refere a conceitos significativamente diferentes de vontade. Estamos analisando conceitos, intrinsecamente relacionados, é verdade, mas talvez distintos sob o aspecto relevante ao ponto. Daí o cuidado que devemos ter antes de simplesmente equiparar os problemas. Também contra esta equiparação, Guido de Almeida chama atenção para uma nota de rodapé da **Fundamentação**, em que Kant diz sobre o imperativo categórico que ele “não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (*pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita*)...” (FMC, II, nota ao §28, BA 51, grifo meu). Isto sugere que o conceito de vontade perfeita possa se ligar analiticamente à conformidade das máximas a uma lei universal.

A vontade racional perfeita parece idêntica a uma vontade puramente racional, sendo esta uma vontade que sempre conforma suas máximas a princípios racionais puros. A lei moral, por sua vez, como princípio incondicional, é equivalente a um princípio sem condições empíricas ou puramente racional. Por conseguinte, a vontade perfeitamente racional é a vontade que age necessariamente sob a lei moral (Cf. Almeida, 1998, p. 67). Naturalmente, estou assumindo então, para considerar a possibilidade de uma vontade perfeita, a possível validade da lei moral, mesmo que não analítica, para toda e qualquer vontade, e assim, a vigência do imperativo categórico, pois não é possível que a lei moral seja válida, mas apenas para a vontade perfeita, uma vez que um princípio incondicional tem que ser válido para todo ser racional independentemente de sua condição. Por isso, é importante entender que a vontade perfeita não passa de uma possibilidade lógica, não só porque nada na prática ou na teoria poderia provar a possibilidade real de uma vontade assim, mas também porque seu princípio necessário ainda é apenas uma hipótese.

Chegamos a analiticidade da relação da moral com a vontade perfeita apenas com o conceito de lei moral, mesmo sem a fórmula do princípio que, dada esta relação analítica apresentada, poderia ser deduzida também do conceito de uma vontade perfeitamente racional, e não só do conceito de um princípio incondicional. Entendendo o que significa dar razões, uma vontade que levasse isto à perfeição teria que terminar no teste de universalização expresso no princípio moral. Explicando, já que dar razões para uma ação, mesmo no sentido mínimo, é igual a mostrar que todo ser racional poderia fazer o mesmo no lugar do sujeito cuja ação se justifica, pois do contrário sua ação seria de valor meramente privado, se abrimos mão de um princípio

incondicional, como não podemos regredir ao infinito, chegamos a um ponto em que não se pode mais dar razões.

Mesmo que seja concedido que todos que querem *y* tem boas razões para fazer *x* em circunstâncias *z*, por que alguém poderia *racionalmente* querer *y*, a não ser que fosse algo que pudesse ser *válido como uma lei universal para todo ser racional enquanto tal*? O que resta ao sujeito, sem o princípio incondicional, é dizer: *eu quero, porque desejo*. Trata-se de um sujeito como o do exemplo com o qual Allison (Cf. 1990, p. 206), um opositor desta tese, ilustra sua objeção. Ele não pode manter sua racionalidade. Ele pode, como egoísta racional, dizer que agiu em prol de seus interesses com os meios que todo agente racional tem razões para empregar. Entretanto, se perguntarmos por que ele tem tais interesses, ou ele recorre a uma constatação de fato sobre sua natureza e deixa, portanto, de se justificar, ou ele tenta demonstrar que todo sujeito racional pode perseguir o mesmo fim que ele, o que implica dizer que a máxima que expressa este fim pode ser querida como lei universal.

Agora, cabe perguntar se o imperativo categórico, o mesmo princípio mas pensado em relação ao conceito de uma vontade imperfeitamente racional, não é também analítico, ou se a lei moral, em relação à vontade em geral, não é analiticamente válida. Guido de Almeida ressalta que se por imperfeição da vontade queremos dizer que ela é falível, no sentido em que ela pode desviar-se do princípio que reconhece perante a pressão de suas inclinações, então não há por que pensar na validade do princípio como sintética (Cf. 1998, p. 69). A simples mudança para a forma imperativa resolve o problema. É neste sentido que Paton diz que “nós podemos passar sem dificuldade de um princípio objetivo incondicionado da ação para um imperativo categórico”

(1947, p. 199. Cf. também p. 247). Mas, ao que tudo indica, não é só esta a imperfeição possível da vontade.

Nós não podemos pensar uma vontade perfeita que não reconhece um princípio perfeitamente racional. Todavia, nós podemos pensar uma vontade imperfeita no sentido de uma vontade que não reconhece o princípio puramente racional⁹. Ela continua sendo uma vontade, porque age sob princípios. Como esses princípios podem ser apenas os condicionados, não decorre do conceito de vontade imperfeita o reconhecimento da lei moral. Pelas mesmas razões, não decorre do conceito de vontade *em geral* que ela tenha que seguir um princípio incondicionado. Por isso, o princípio moral, na medida em que tem que vigor para toda e qualquer vontade, e não só para uma vontade em específico, como a perfeita, é sintético. Desta forma, fica estabelecido que a justificação do princípio supremo da moralidade deve ser uma fundamentação da lei moral para a vontade *em geral*. Com este problema determinado, chegamos à III seção da **Fundamentação**. Traria esta seção uma solução para esse problema?

2. A III SEÇÃO DA *FUNDAMENTAÇÃO*

2. 1. Preparação para a Interpretação da III Seção

2. 1. 1. O dissenso em torno do texto

O texto da III seção da *Fundamentação* é um dos mais enigmáticos escritos por Kant. Há pouco ou mesmo nenhum consenso em torno dele. Contudo, a interpretação mais tradicional (como veremos, com abono textual de Kant) considera o texto como uma tentativa de fundamentar a lei moral. Encontramos esta leitura em Paton (Cf. 1947, p.202), Allison (Cf. 1990, p. 214), Beck (Cf. 1960, p. 52-3), MacCarthy (Cf. 1985, p. 28) e Guido de Almeida (Cf. 1997, p. 176-7), para citarmos alguns exemplos. Em geral, considera-se que, no texto em questão, Kant seguiria um percurso pelo menos muito semelhante àquele da dedução transcendental das categorias do entendimento na primeira *Crítica*. Neste sentido, Allison, intitula o capítulo 12 de seu livro *Teoria da Liberdade de Kant*: “A dedução na *Fundamentação* III”. Neste capítulo, o comentador sustenta que: “É claro que seu principal propósito [da terceira parte da *Fundamentação*] é fundar ou justificar o ‘princípio supremo da moralidade’ articulado nas duas primeiras partes, e parece que Kant tomou isso como uma requisição de uma dedução, presumivelmente modelada sobre a dedução transcendental das categorias na primeira *Crítica*” (1990, p. 214). Em nota à passagem citada, Allison explica que, embora haja objeções ao uso do termo “transcendental”, uma vez que Kant tem o cuidado de distinguir a filosofia transcendental

⁹ “O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque

da prática, “permanece o fato de que Kant está tentando providenciar uma justificação para uma proposição sintética *a priori* [...] e isto supostamente sempre requer uma dedução transcendental” (1990, n. 1 ao cap. 12, p. 279)¹².

Já Guido de Almeida observa que “na **FMC**, é a *dedução* do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação [...]. Com efeito, o terceiro e último capítulo da obra [...] contém no essencial uma *dedução transcendental* do Imperativo Categórico...” (1999, p. 58). Paton, por sua vez, diz sobre o ponto que se faz necessária uma dedução transcendental do princípio de autonomia (ou princípio moral), já que nas duas primeiras seções da **Fundamentação** “é uma questão aberta se crenças morais, e com elas as pressuposições sobre as quais elas são fundadas, não podem ser ilusórias” (1947, p. 202). Ainda para ele, “Kant certamente considera a **Fundamentação** como oferecendo-nos tal dedução transcendental” (ibid. idem).

Loparic vê a III seção de um modo diferente dessa leitura corrente, a saber, como uma dedução metafísica – no sentido tradicional, pré-crítico, de especulação racional teórica – acerca de quais seriam as condições necessárias para a justificação metafísica da lei moral, isto é, apenas seriam apresentadas as condições ontológicas pressupostas pela lei moral. Tal especulação concluiria pela impossibilidade da justificação da lei, deixando a moralidade sem uma prova de seu princípio. Assim, em sua interpretação, Kant em nenhum momento da **Fundamentação** teria

o sujeito nem sempre sabe que ela é boa...” (**FMC**, II, §18, BA 40, grifo meu).

¹² Ora, se a expressão “dedução transcendental”, a rigor, deveria ser reservada à filosofia teórica, devido ao termo “transcendental”, é o próprio Kant quem se refere a uma dedução transcendental, no contexto da filosofia prática, contrapondo este tipo de dedução a uma meramente empírica: “uma vez que a possibilidade do soberano bem não se baseia em princípios empíricos, a *dedução* deste conceito deverá ser necessariamente *transcendental*” (**CRPr**, A 203, grifos de Kant).

pretendido oferecer uma prova da validade objetiva da lei moral, cuja fórmula havia estabelecido, pois teria consciência da impossibilidade de tal feito no contexto dessa obra (Cf. 1999, 30-1). É verdade que, para Loparic, não há coincidência entre dedução transcendental e prova da possibilidade de princípios sintéticos *a priori*, pois, segundo sua leitura, o procedimento de dedução tem vários sentidos. Mas, o sentido que utilizamos aqui, seguindo os comentadores da III seção citados acima, é justamente o de prova da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Logo, podemos dizer que Loparic diverge desses comentadores, ao negar que haja dedução transcendental, no sentido especificado, na III seção. Feitas estas considerações, cabe-nos buscar compreender agora por que Loparic nega que a III seção ofereça uma prova da possibilidade da lei moral, ou seja, quais são, no entender de Loparic, os requisitos para uma prova da possibilidade de uma proposição sintética *a priori* que não são preenchidos nesse texto.

2. 1. 2. Requisitos da prova da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* segundo Loparic

Venho trabalhando com os conceitos de “possibilidade (real)”, “validade objetiva” e “realidade objetiva” como sendo intermutáveis, como me parece ser o caso também em Loparic e mesmo em Kant. Deve estar sempre claro que um juízo é (real ou objetivamente, e não apenas logicamente) possível, quando pode receber um valor de verdade (ou um conceito que o valha) determinado, por exemplo, no caso de juízos teóricos, quando o juízo pode ser verdadeiro ou

falso¹³. Assim, é preciso que distingamos, como faz Loparic, o problema da prova da possibilidade de um juízo do problema de se provar a verdade de um juízo (Cf. 2003, p. 16).

Um juízo¹⁴ sintético teórico, ou que tenha pretensão ao conhecimento da natureza das coisas, só é possível, segundo Loparic, nas seguintes condições: “se, em primeiro lugar, todos os seus conceitos não-lógicos tiverem referentes em um domínio de objetos sensíveis e, em segundo, se sua forma lógica for preenchível ou satisfazível em um domínio de formas sensíveis” (2000, p. 5). Loparic entende estas duas condições como semânticas. Elas devem ser somadas à condição formal de que o juízo seja logicamente consistente. A seguir, Loparic estende o requerimento de um domínio de interpretação sensível à possibilidade de qualquer proposição: “A exigência da interpretabilidade empírica [...] vale universalmente para todos os conceitos e juízos com pretensão à validade objetiva” (2000, p. 20).

Loparic acredita que a solução do problema da validade objetiva de juízos sintéticos *a priori* deve ser sempre a mesma: “identificar um domínio de dados sensíveis

¹³ Allison considera também que “a validade objetiva de um julgamento é definida como sua capacidade de ser ou verdadeiro ou falso (em contraste ao que seria simplesmente sua verdade)” (1983, p. 134-5). Mas ele não concordaria com a intermutabilidade que defendemos entre este conceito e o de realidade objetiva, porque, para Allison, a realidade objetiva não se diferencia apenas por ter um sentido ontológico, mas também por dizer respeito à aplicabilidade de um conceito a um objeto *real*, e não apenas possível, de modo que um conceito, em sua interpretação, sem realidade objetiva (“unicórnio” é seu exemplo) poderia figurar em um juízo com validade objetiva (“unicórnios não existem”, um juízo verdadeiro, portanto, objetivamente válido). Contra esta interpretação, podemos nos referir às passagens da primeira *Crítica* contidas em A 220-2, B 268-9, em que Kant diz claramente que a realidade objetiva é a referência a coisas *possíveis*, ou seja, ao que está de acordo com as condições formais da experiência. É neste sentido que Loparic distingue a realidade objetiva da efetividade de um conceito ou juízo (Cf. 2003, p. 5, nota 8). Assim, “unicórnio” teria sim realidade objetiva, embora não efetividade, podendo por isso figurar em um juízo objetivamente válido, sendo que poderíamos estabelecer uma relação entre a possibilidade de um juízo ser verdadeiro ou falso e sua referência a objetos possíveis, tornando os conceitos de realidade objetiva e validade objetiva intermutáveis, mesmo que não idênticos.

(sensações, sentimentos morais, sentimentos estéticos) no qual os juízos de um determinado tipo podem ser ditos válidos” (1999, p. 13)¹⁵. Ele pensa assim mesmo admitindo que “os conceitos de validade e decidibilidade mudam, de acordo com o contexto” (ibid. idem). Logo, não há prova da possibilidade de um juízo sintético *a priori*, inclusive prático-moral, se não é apresentado um domínio da espécie citada. A realidade objetiva desse tipo de juízo é *assegurada* pela demonstração da possibilidade de que ele seja sensificado (Cf. 2003, p. 5).

2. 2. O Argumento da III Seção

2. 2. 1. A estrutura da III seção

A partir de agora, passamos a discutir uma reconstrução do argumento da III seção da **Fundamentação** baseada no seguinte esquema: (i) – há uma relação de mútua implicação entre liberdade e moralidade; (ii) – há uma relação necessária entre a pressuposição da liberdade, que poderia fazer o mesmo papel que a realidade objetiva da liberdade, e a vontade; conclusão; – a moralidade se liga *a priori* à vontade (em virtude da necessidade da pressuposição da

¹⁴ Embora Kant tenha feito uma distinção entre proposição (*Satz*) e juízo (*Urteil*) na *Lógica Jäsche* (Cf. §30, p. 170), uso os termos indistintamente, como o próprio Kant faz na *Crítica da Razão Pura*. Sigo nisso o exemplo de Loparic (Cf. 2000, p. 9, n. 1).

¹⁵ Para Loparic, a problemática geral da crítica kantiana da razão é a “da relação entre a razão e a sensibilidade”, assim, “a filosofia transcendental de Kant é uma semântica *a priori* das representações (conceitos, juízos) da razão pura, mais precisamente, uma teoria da interpretabilidade e da aplicabilidade (uso) dessas representações em diferentes domínios de dados fornecidos pela sensibilidade humana, tanto pura como empírica” (1999, p. 24). Aqui, Loparic está se referindo ao que ele considera já uma semântica ampliada, já que ele vê uma restrição na primeira *Crítica* aos dados da sensibilidade cognitiva e, portanto, aos conceitos teóricos.

liberdade). Kant tentará provar (i) por análise. Já a relação expressa em (ii) Kant parece ver como sintética (Cf. **FMC**, III, §3, BA98-9), ou seja, pela simples análise do conceito de vontade não encontraríamos a necessidade da pressuposição da liberdade. Encontramos sim o conceito de racionalidade, pois Kant chega a identificar vontade e razão prática (Cf. **FMC**, II, §12, BA36). Kant tentaria provar que a racionalidade da vontade, no entanto, só é possível em conexão com a liberdade. Mas, para que a suposta conclusão mencionada acima seja viável, a demonstração requerida em (ii) não pode depender de considerações morais. Deve se ater exclusivamente ao conceito de racionalidade prática em geral, ou seja, a racionalidade dos princípios hipotéticos deve bastar, porque a ligação *a priori* da moralidade com a vontade é o que estaria para ser estabelecido. Devemos analisar se o esquema apresentado se confirma quando seguimos Kant pela III seção, esta se configurando como uma tentativa, bem sucedida ou não, de prova da possibilidade da lei moral, ou se Loparic tem razão em defender que Kant reconhece que não sabe como resolver o problema da possibilidade do princípio moral.

Dito isto, passemos à prova de (i). O princípio da autonomia é o próprio princípio da moralidade. Dessa forma, se a autonomia estiver imediatamente dada com relação à liberdade, estará com ela dada, do mesmo modo, a moralidade. Não existe autonomia moralmente neutra. Devemos analisar então os §§1 e 2 da III seção da **Fundamentação**, pois eles concentram a argumentação em prol dessa primeira premissa.

2. 2. 2. A reciprocidade entre a liberdade e a moralidade

Kant começa a III seção da **Fundamentação** definindo vontade e liberdade. É de se notar que o conceito de vontade já havia sido definido no §12 da II seção como: “capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios” (BA36). Kant diz agora que a vontade “é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais” (FMC, III, §1, BA97). Aqui não se prescinde da primeira definição. A intenção de Kant é apenas ressaltar a vontade como uma causalidade. É esta causalidade racional que vai interessar na discussão sobre uma hipotética vontade livre. Tanto é assim que a liberdade é apresentada como “a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*” (ibid. idem). Esta definição de liberdade é negativa. Se refere apenas à *ausência* de dependência. Já havíamos encontrado o mesmo na **Crítica da Razão Pura**, sob o nome de *liberdade transcendental*. (Cf, por exemplo, A 445, B 473). Ao passo que uma causa natural atua sempre determinada por outra causa – já que todo evento tem uma causa que também é um evento e, portanto, a ele se aplica o mesmo – a causa livre no sentido transcendental é um primeiro começo¹⁶, ou uma causa espontânea.

Ressalta-se a diferença com relação a um sentido mais fraco de liberdade da vontade, em que uma causa estranha seria determinante na adoção de um fim, mas ainda haveria deliberação livre da natureza quanto aos meios. A Kant interessa o conceito mais forte, porque o outro é insuficiente para sua concepção de moralidade, visto que a moralidade kantiana recusa

¹⁶ Bem entendido, não no sentido temporal, mas como primeiro termo da série causal.

toda e qualquer determinação por inclinações. Com base nisto, já haveria como dizer que a moralidade implica na liberdade transcendental¹⁷. No entanto, é preciso ter claro que o objetivo de Kant no §2 da III seção é outro. Ele precisa provar que a liberdade também implica na moralidade para poder, ao término do argumento da III seção como um todo, almejar a conclusão pela validade objetiva da moralidade. Em outras palavras, apenas se Kant chegar necessariamente à moralidade pelo conceito de liberdade transcendental, uma prova da liberdade transcendental poderá demonstrar a validade da moral. O próximo passo de Kant nesta tarefa consiste em afirmar que uma vontade livre, ou uma vontade que não está sob a lei da natureza, não pode ser uma vontade sem 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 a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo (FMC, III, §2, BA 97-8 [p. 149]).

Normalmente, os interpretes de Kant lhe concedem a necessidade de uma lei para a vontade livre. A questão é se isto se dá pelo conceito de causalidade, como diz Kant, ou apenas pelo conceito de vontade como definido na II seção¹⁸. Se a vontade é uma capacidade de agir pela concepção de leis, não pode haver vontade livre sem lei ou uma vontade livre não seria uma vontade. Mas será que o conceito de causalidade também traz esta implicação? Por que esta implicação é tão importante para Kant, uma vez que o argumento logo acima seria, aparentemente, mais simples? Kant afirma a necessidade de que toda causalidade, e não só a natural, tenha uma lei também na **Crítica da Razão Pura**: “Toda a causa eficiente [...] tem de ter

¹⁷ “Uma vontade ou arbítrio que pode obedecer tal lei [a lei moral] tem que ser independente do mecanismo da natureza” (BECK, 1960, p. 179).

¹⁸ Allison (Cf. 1990, p. 204), Beck (Cf. 1960, p. 73) e Paton (Cf. 1947, p. 212) compartilham desta última opinião.

um *carácter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa” (A 539, B 567)¹⁹. Kant não oferece nenhum argumento a favor de sua afirmação nesta passagem e é muito breve na **Fundamentação**. O que podemos concluir, com base no pouco que temos nesta última, é que a lei estabelece que, posta a causa, também tem que ser posto o efeito.

Paton considera a colocação acima válida somente para a causalidade natural: “A lei da qual Kant fala parece, por sua própria explicação, ser uma lei conectando causa e efeito [...]. Mas isto aplica-se somente para a necessidade natural” (1947, p. 211). Mas talvez possamos objetar a Paton que realmente não temos por que falar em causalidade, de um modo geral, se negamos que há uma lei expressando a ligação necessária entre uma causa e seu efeito. Seria o mesmo que dizer que a relação causa-efeito é contingente, o que é uma contradição nos próprios termos²⁰. A causalidade, como categoria pura, expressa a dependência necessária de uma existência (a do efeito) com relação à outra (a da causa). A especificidade da causalidade natural é que esta dependência se dá na sucessão temporal, sendo tanto a causa quanto o efeito fenômenos. Isto faz com que a cadeia causal se estenda indefinidamente (tanto quanto continuarmos a síntese). Se há uma causalidade livre, esta, ao contrário dos fenômenos, não é causada, mas ainda causa; portanto, seu efeito depende necessariamente de sua existência.

¹⁹ Todavia, mesmo nesta obra, Kant não parece consistente, pois nela também é afirmado que “se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, seria tão só natureza. A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis...” (A 447-8, B 475-6). Entretanto, neste contexto (terceira antinomia), a noção de uma liberdade alegal talvez possa ser atribuída ao modo de compreensão do defensor do determinismo natural e não ao do próprio Kant. Já na **Crítica da Razão Prática**, a inconsistência parece ser inegável. Nesta, Kant nos diz que a vontade livre “deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade” (A 51) e mais adiante se refere ao princípio moral, que seria o princípio de uma vontade livre, como uma lei da causalidade (Cf. A 87).

²⁰ “O conceito de *causa* é um conceito que contém a *necessidade* da conexão da existência do diverso e, precisamente, enquanto ele é diverso, de modo que se põe A, eu reconheço que algo de inteiramente

Todavia, se isto está correto, ainda temos que ter em conta a consideração de Paton de que a autonomia “de nenhuma maneira estabelece uma conexão necessária entre causas e efeitos” (1947, p. 211). Temos que adiantar que Kant defenderá a autonomia como a lei da liberdade. As razões para tal veremos adiante. Por enquanto, temos que analisar se ela é uma candidata qualificada para a posição, ou seja, se pode ser uma lei conectando uma causa livre a seus efeitos. Se a autonomia for a lei da liberdade, a vontade não estará causalmente determinada a reconhecê-la ou a adotá-la, ou não seria livre (espontânea)²¹. Mas, uma vez que a causalidade espontânea passa a atuar, ela produz efeitos, ou não é uma causalidade. Podemos dizer que a causa livre não era causalmente determinada a produzir aquele efeito, por isso é livre, mas o efeito depende dela, ou não existiria, por isso é uma causa²². A autonomia, uma vez reconhecida, seria a lei segundo a qual os efeitos, nesta suposição, a qualificação moral das ações, se reportam necessariamente à causa, a vontade livre, que, assim sendo, não está causalmente determinada a produzi-los. Dito de outro modo, uma causa livre produziria atos passíveis de julgamento moral e isto seria expresso pelo reconhecimento da autonomia. Ainda temos que verificar se a autonomia

diferente a seu respeito, B, deve também necessariamente existir” (CRPr, A 88). Também temos que “a necessidade da conexão [...] constitui o essencial do conceito de causalidade...” (CRPr, A 92).

²¹ A lei, venha de onde vier, não é uma causa que atua sobre a vontade. Isto se explica porque se consideramos que a lei vem da própria vontade, como Kant, não podemos defender uma relação causal. A vontade não pode ser uma causa que atua sobre si mesma, porque o conceito de causalidade supõe uma síntese do diverso (Cf. a nota anterior). Por outro lado, se distinguimos a vontade do arbítrio, a vontade, enquanto faculdade legisladora ou razão prática, não pode exercer causalidade sobre o arbítrio, como uma faculdade de alguma forma distinta por ser responsável pelas decisões. Neste caso, o arbítrio não seria livre, mas determinado por uma causa (ao menos sob alguns aspectos) estranha. A liberdade poderia caber então à razão prática, o que é negado por Kant (Cf. MC, AK 226). Mas Kant, por vezes, se refere a uma causalidade da razão (como, por exemplo, CRP, A 317, B374, CRPr A 83, FMC, III, §31, BA 124 e CFJ, B LIV). Porém, se isto fosse levado ao pé da letra, não poderíamos pensar em atos da vontade contrários à razão, por conseguinte, em uma vontade imperfeita, e nem poderíamos pensar em qualquer forma de imputabilidade moral, mesmo por boas ações, pois a moralidade não dependeria de decisões, visto que tomá-las é atribuição do arbítrio. Nem sequer haveria um querer propriamente, mas apenas um raciocínio que automaticamente se realizaria. Concordo, com Allison, portanto, quando ele pondera que a razão tem causalidade somente no “sentido que ela providencia a regra guia” (1990, p. 51) para uma causa eficiente (no caso, o arbítrio).

²² Obviamente, estas são as duas condições necessárias e suficientes da imputabilidade.

não só pode mas tem que ser esta lei. Até aqui só tentamos esclarecer a relação entre lei e causalidade, mostrar como isto se aplica também fora do âmbito da causalidade natural e defender a possibilidade de que a autonomia cumpra este papel.

Agora já podemos ver por que Kant não poderia se contentar com a definição de vontade da II seção para defender a tese de que a vontade livre precisa de uma lei. A importância especial do conceito de causalidade, que implica no de lei, quando se pensa uma vontade livre, é que, do contrário, esta poderia adotar sua máxima fundamental por acaso, ou seja, simplesmente sem a determinação necessária do princípio da felicidade, e a partir daí a vontade passaria a agir sob leis ou a ser uma vontade propriamente. Mas o importante é pensar este ato da adoção da máxima fundamental. Este ato é necessariamente determinado pela natureza em uma vontade hipotética que só é livre para a escolha de meios. Já não é, portanto, um ato propriamente da vontade ou baseado na concepção de uma lei. Por conseguinte, não é este o ponto, o que Allison, Paton e Beck parecem não perceber. O ato de adoção da máxima fundamental é que agora precisa de uma lei, diferente da lei natural, para que a liberdade não seja acaso, o que seria uma mera violação das condições da explicação teórica das ações, sem a menor importância para a prática.

Kant pensa na lei da causalidade de uma vontade determinada pela necessidade natural para, por contraste, chegar à lei da vontade livre, uma vez que esta é uma causalidade livre e não acaso. Diz ele: “A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (FMC, III, §2, BA 98).

Parece que entre autonomia e heteronomia temos uma legítima disjunção. Ou a vontade dá a lei a si mesma ou recebe esta lei de fora. No caso da necessidade natural, uma vez que, como já vimos, a causa é sempre determinada à causalidade por outra causa e assim indefinidamente, temos sempre uma heteronomia das causas eficientes. Mas se a causalidade natural é sempre heterônoma, já podemos concluir daí que a causalidade livre tem por lei a autonomia? Não, porque ainda não ficou provado o inverso, ou seja, que a heteronomia só pode ser uma lei da causalidade natural (ou, ao menos, não livre). Passemos então a considerar a hipótese de que a heteronomia seja a lei da liberdade. Diríamos que a liberdade, negativamente, é a propriedade da vontade, enquanto causalidade, ser eficiente independentemente da determinação por causas estranhas, no caso, inclinações, mas, positivamente, é a propriedade da vontade se deixar determinar ainda por essas inclinações, as quais apenas deixariam de ser causas (ou determinações necessárias). Perdemos aqui a lei da natureza que imprimia regularidade aos atos da vontade, isto é, determinava a vontade a agir sob o princípio do prazer. Agora a vontade pode ter por máxima fundamental a realização de qualquer inclinação, mesmo uma mais fraca do que as outras, ou uma que fraque todas as outras e inviabilize qualquer possibilidade de bem-estar no futuro, ou ainda a simples negação de todas as inclinações, ou talvez a completa indiferença. Quero dizer com isto que a vontade, a bem da verdade, agiria ao acaso. Não há qualquer lei subjacente à adoção da máxima fundamental que vincule este ato, como efeito, à vontade, como causa (mas sem implicar em uma necessitação desta, ou também não haveria liberdade).

Todavia, se o princípio da felicidade não atua necessariamente²³, tem que haver uma lei que, como lei da liberdade, substitua a lei natural. Uma vontade heterônoma²⁴, sem a

²³ Kant considera o princípio da felicidade analítico com relação a uma vontade sensível. Porém, nesta hipótese que considero agora, e o mesmo vale para uma vontade capaz de moralidade, o *desejo* pela

necessidade natural, é uma vontade destinada a se deixar determinar indiferentemente à causalidade, por qualquer forma de relação com as inclinações. Assim, se há uma distinção exaustiva entre a autonomia e a heteronomia, se a vontade livre precisa de uma lei e se a heteronomia só pode ser uma lei no caso da necessidade natural, então a lei da liberdade tem que ser a autonomia²⁵. Kant afirmará que: “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (CRPr, A 52).

2. 2. 3. O argumento preliminar para a dedução da liberdade

No final do §3 da III seção da **Fundamentação**, Kant não se considera ainda em condições de deduzir o conceito de liberdade e anuncia o que vem a seguir como uma preparação para isso. No início do §4, Kant nos lembra que a moralidade tem que valer para todos os seres racionais. Assim, como a moralidade seria provada por derivação da liberdade, esta propriedade tem que ser atribuída à vontade de todos os seres racionais e não só à humana. Feitas estas colocações, Kant coloca sua primeira premissa: “Todo o ser que não pode agir senão *sob a idéia de liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, efetivamente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade”. (FMC, III, §4, BA 100). Esta

felicidade é necessário, pois isto é analítico, mas *querer* a felicidade não. A necessidade de uma vontade sensível *querer* ser feliz depende da hipótese de que ela seja, não meramente sensivelmente afetada, mas sujeita à lei natural.

²⁴ Aqui, uma vontade, para a qual, por hipótese, a lei moral não é válida ou não vige.

²⁵ Talvez seja importante enfatizar neste ponto que procuramos com tais argumentos desqualificar a heteronomia enquanto princípio de definição da liberdade, o que não significa que heteronomia e liberdade, definida nos termos da autonomia, sejam incompatíveis. Mesmo quando escolhe máximas heterônomas, a vontade é livre por ser *capaz* de autonomia.

premissa parece bastante questionável. Pelo menos à primeira vista, com a mera pressuposição necessária da idéia da liberdade, Kant teria que se contentar em provar, no máximo, que a lei moral também tem que ser pressuposta, mas não que ela de fato nos obriga, ou seja, a moralidade pode não passar de uma ilusão necessária²⁶. Esta é uma objeção, digamos, convencional.

A **Crítica da Razão Pura** pretende ter estabelecido a impossibilidade do conhecimento teórico da liberdade. Na **Crítica da Razão Prática**, Kant pretende ter provado a realidade objetiva prática da liberdade apenas porque teria a lei moral já garantida como uma lei capaz de preencher o lugar vazio deixado pela primeira **Crítica** (Cf. **CRPr**, A 85). Ao dizer isto estou supondo que a premissa formulada no §4 tem que continuar valendo no decorrer de toda III seção da **Fundamentação**. Para defender isto, podemos citar passagens como esta: “a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja *realidade objetiva* é em si *duvidosa*” (**FMC**, III, §20, BA 114, os dois últimos grifos são meus). Assim, essa primeira premissa não é uma circunstância específica do §4, seja lá como ele for interpretado. Mantida a premissa, toda III seção está comprometida com a dificuldade apontada acima. No entanto, mesmo na hipótese de considerarmos esse problema incontornável, façamos uma concessão a Kant e passemos ao desenvolvimento de seu argumento que tenta provar a necessária pressuposição da liberdade por uma vontade racional:

é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; (**FMC**, III, §4, BA 101).

²⁶ Allison é um dos vários comentadores que defende o mesmo ponto: “Poderia, certamente, ser reclamado que se alguém acredita ser livre, deve também acreditar estar sujeito a quaisquer leis (se há tais) as quais

Kant argumenta aqui pela impossibilidade de uma razão não se considerar livre ou independente de influências estranhas. O que nos interessa é a passagem desta pressuposição necessária da liberdade lógica (podemos chamá-la assim) para a pressuposição necessária da liberdade transcendental. Em geral, costuma-se considerar que a conclusão não esteja suficientemente amparada pela premissa. Isto porque, mesmo que concedamos a Kant que a razão tem que se conceber como independente da natureza *para julgar*, não se segue que a vontade (mais especificamente o arbítrio) tenha que se considerar livre *para adotar sua máxima fundamental ou seu fim último*, isto bem pode depender de um impulso sensível, restando à vontade a escolha dos meios. Parece que Kant se atrapalha por não ter claro o papel do arbítrio, distinto da razão prática, e é este papel que conta aqui. Todavia, este argumento é apenas preliminar. Kant mesmo tem uma objeção contra ele.

2. 2. 4. A objeção de Kant ao argumento preliminar

Kant, a partir do §5, inicia uma recapitulação de seu argumento precedente, recapitulação esta que acaba causando perplexidade. A princípio, não há nenhum espanto. Ele diz que o conceito de moralidade foi referido à idéia de liberdade, mas que esta não teve sua realidade demonstrada, apenas a necessidade de ser pressuposta. Neste ponto, ele tira a conclusão ausente no §4, mas que poderia ser inferida por todos: “Da pressuposição desta idéia decorreu porém a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é,

alguém estaria sujeito se fosse de fato livre. Mas pular disto para o reclame que alguém está realmente sujeito àquelas leis as quais acredita estar sujeito constitui uma colossal *petitio*” (1990, p. 217).

máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente [...] a poderem servir para a nossa própria legislação universal” (FMC, III, §6, BA103). Não fosse o aviso de que o argumento era apenas uma preparação, nos perguntaríamos com o que Kant poderia preencher o restante da III seção. Mas podemos imaginar que vai se seguir uma objeção. O problema é como ela se dá. Logo na sequência, Kant 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?” (ibid. idem). Ora, aparentemente, esta pergunta já estava respondida. Uma hipótese é que nesta passagem Kant estaria exatamente iniciando sua objeção ao §4, que consiste na denúncia de um círculo viciosos oculto no argumento.

Ele inicia o §7 com a primeira aparição do problema do círculo: “Parece, pois, que na idéia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é, o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objetiva” (FMC, III, §7, BA 103). O problema é que, ao contrário do que Kant deixa transparecer na última citação, não é nem um pouco óbvio que os §§5 e 6 denunciem uma circularidade no §4. Nesses parágrafos, temos, no máximo, a reafirmação de que a natureza não pode sustentar a lei moral, mas nada impede que algum outro fator, além da moralidade, também implique na necessária pressuposição da liberdade transcendental.

Kant fala abertamente em círculo no §9: “Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso [...] Consideramo-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 a liberdade da vontade” (FMC,

III, BA 104). Antes, no §8, ele havia dito que achamos que podemos nos interessar apenas por merecer a felicidade, mesmo sem desfrutar dela, mas pensamos assim porque pressupomos a lei moral. Por esta razão, parece ser possível uma interpretação da objeção de circularidade, segundo a qual Kant teria percebido o *non sequitor* de seu argumento, tal qual foi apresentado no §4 e percebido também que a única forma de fazê-lo “funcionar” era pressupondo a existência de um interesse apenas no mérito para ser feliz e não na felicidade propriamente. Porém, ao fazer isto, ele estaria pressupondo já a validade da moralidade, ou seja, pressupondo que não estamos iludidos em nossos juízos morais²⁷.

É claro que esta interpretação é muito especulativa, não tem muito apoio textual. Mas o texto de Kant, infelizmente, não nos permite trabalhar de outra forma. Proponho como método para checar esta leitura uma interpretação do papel da distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, que Kant introduz acreditando poder, com seu auxílio, quebrar o círculo. Uma boa interpretação do círculo observado por Kant teria que mostrar que ele é um problema específico de uma filosofia que não conta com a distinção. O problema é que talvez possamos mostrar que a distinção nada tem a ver com a circularidade como explicada acima, pelo simples motivo de que ela se repetiria no último argumento, no qual a distinção está atuando. Há um outro problema que poderia ser solucionado com esta estratégia. Todavia, este problema, creio eu, não poderia ser um círculo e impede mesmo a elaboração do círculo que aparece no

²⁷ Vale citar, para não fugir à regra, a passagem em que Paton discute o obscuro procedimento de Kant: “Ele nunca argumentou do imperativo categórico para a liberdade, mas ao menos professou, embora erroneamente, estabelecer a pressuposição da liberdade por um insight dentro da natureza da razão autoconsciente inteiramente independente de considerações morais. Talvez quando ele chegou à objeção, ele estava começando a ver fracamente que a pressuposição da liberdade da vontade realmente repousou sobre considerações morais; mas é certamente inusual para um homem responder o são argumento que ele não colocou e deixar passar o fato que esta resposta é irrelevante para o insano argumento, o qual unicamente foi explicitamente estabelecido” (1947, p. 225).

argumento definitivo. Mas isto fica para depois. Eu começo pela análise do que chamo argumento definitivo.

2. 2. 5. O novo argumento

No §10 da III seção, Kant dá início ao argumento com que pretende escapar ao círculo: “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” (FMC, BA 105). Vemos aqui, curiosamente, se repetir a estratégia da resolução da terceira antinomia na **Crítica da Razão Pura**. Um ponto de vista será o inteligível e o outro o sensível. A causalidade livre não é um fenômeno como seu efeito e só assim ela é possível. Mas sabemos que nessa **Crítica** o duplo ponto de vista tem a função de compatibilizar liberdade e natureza, então perguntamos: o que isto tem a ver com o problema como foi discutido aqui? A resposta parece ser: *nada*²⁸. Para provar, devemos seguir o argumento de Kant e mostrar que voltamos ao mesmo ponto.

O que vem na sequência é uma rápida tentativa de fundamentação deste duplo ponto de vista que, na verdade, coincide com o idealismo transcendental. Kant acredita que mesmo o “entendimento mais vulgar” poderia chegar à conclusão de que conhecemos os objetos

²⁸ “Isto pode ser um modo de reconciliar liberdade moral com necessidade causal, mas como vai nos ajudar a sair de nosso círculo?” (Paton, 1947, p. 225).

apenas como eles nos afetam, e não como são em si mesmos, mas teria que conceder então que há outra coisa que não é fenômeno. O mesmo valeria com relação ao próprio sujeito. É fundamental notar ainda que a coisa em si que está na base do fenômeno, dada ao pensamento como coisa em geral, não é a única via de acesso ao outro ponto de vista. Kant estará, acima de tudo, preocupado com certas faculdades das quais teríamos consciência e que não caberiam no mundo sensível²⁹: “pelo que respeita àquilo que nele [no Eu] possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) [deve] contar-se no *mundo intelectual* [*intellektuellen Welt*], de que aliás nada mais sabe” (FMC, III, §11, BA 107). É de se notar a terminologia especial que Kant utiliza para este caso. A atividade da qual temos consciência não empírica é apenas nossa atividade como *inteligências*. Paton explica: “Em virtude de qualquer atividade pura que possa vir *imediatamente* à consciência, o homem conta a si mesmo como pertencendo a um mundo que Kant aqui descreve, não meramente como o mundo inteligível, mas como o mundo ‘intelectual’ – o que é dizer que ele é inteligente tanto quanto inteligível, talvez que é inteligível porque é inteligente” (1947, p. 238).

A atividade pura que especialmente interessa a Kant é a atividade da razão (Cf. FMC, III, §13, BA 107-8). A razão teria este papel, porque seus conceitos (as Idéias) não dependem em nada da sensibilidade, estão mesmo além de toda experiência por se referirem ao incondicionado, enquanto os conceitos do entendimento (as categorias), embora não sejam

²⁹ Em tempo, é sempre bom fazer o seguinte alerta: “Esta terminologia não deveria nos levar ao erro de pensar que na visão de Kant há dois mundos. Para ele há somente um mundo: embora nós possamos conhecer o mundo somente como ele aparece para nós, o que nós conhecemos é o único mundo real como ele aparece para nós. Nós devemos *conceber* este único mundo (1) como ele aparece para nossa experiência sensível e (2) como ele é em si mesmo [...] A expressão ponto de vista não intenciona, como é algumas vezes pensado, indicar que ou *phenomena* ou *noumena* ou ambos são irrealis: é usada somente para precaver contra a suposição que há dois distintos e separados mundos. Há somente um mundo, mas ele pode ser considerado de dois diferentes pontos de vista” (Paton, 1947, p. 228).

empíricos, só permitem o pensamento de algo na medida em que reúnem necessariamente as representações sensíveis em uma consciência³⁰. O próximo passo de Kant ainda é bastante razoável. Se concedermos a distinção fenômeno-númeno, bem como sua concepção de razão, temos que conceder também que o ser racional conta-se, graças fundamentalmente à sua razão, como membro do mundo inteligível, pois, no mundo sensível, não há espaço conceitual para essa faculdade. Assim, o homem, se é um ser racional, estaria ao mesmo tempo, mas não sob o mesmo aspecto, sob leis naturais (como membro do mundo sensível) e racionais (como membro do mundo inteligível).

O problema surge logo a seguir. Diz Kant: “Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade” (FMC, III, §15, BA 109)³¹. O mundo inteligível é o ponto de vista no qual podemos nos pensar como livres. Para o idealista transcendental não há diferença entre ser uma causa livre e pertencer, como causalidade, ao mundo inteligível, porque não pode haver liberdade na natureza³². Para quebrar o

³⁰ Já havíamos encontrado algo muito semelhante na *Crítica da Razão Pura*: “o homem [...] se conhece [...] a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua acção não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros)” (A 546-7, B 574-5).

³¹ Kant, neste sentido, também diz: “a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral da sensibilidade” (FMC, III, §25, BA 117).

³² “...se o sujeito da liberdade fosse, tal como os restantes objetos, representado como simples fenômeno, também a contradição seria inevitável, porque se afirmaria e negaria ao mesmo tempo justamente a

círculo que expomos, o mundo inteligível teria que ser uma premissa à parte que garantisse a passagem à liberdade. Mas Kant mesmo não pensa esta premissa do mundo inteligível em separado com relação à liberdade, inclusive na última passagem da **Fundamentação** analisada.

Kant chega a dizer que “a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível” (FMC, III, §18, BA 111). É claro que também não devemos entender que a liberdade pode ser separada do mundo inteligível e obtida independentemente para que então derivemos este último conceito, porque, neste caso, além de não haver nenhuma leitura possível em que a distinção pudesse dissolver o círculo, já que este se daria justamente na demonstração da liberdade, não haveria coerência com o idealismo transcendental. Logo, devemos interpretar esta passagem de Kant apenas como a afirmação de que quando nos pensamos livres, nos pensamos pertencentes ao mundo inteligível. Mas assim, o círculo que havia surgido no §4 se repete agora, não é quebrado. O problema é apenas remodelado. Enquanto antes não podíamos chegar à liberdade transcendental pela liberdade teórica, sem pressupor a moralidade, agora não podemos chegar à liberdade transcendental, como participação no mundo inteligível, pela participação meramente cognitiva (liberdade lógica), sem pressupor a moralidade.

Para que isto fique mais claro, por um momento, concedamos a Kant que não existe causa inteligível não livre³³, o que autoriza a inclusão da vontade no mundo inteligível? A

mesma coisa de um mesmo objeto e no mesmo sentido. Mas, se a necessidade da natureza é simplesmente referida aos fenômenos, e a liberdade apenas às coisas em si, não surge assim nenhuma contradição, quando se admitem ou concedem os dois tipos de causalidade, por difícil ou impossível que seja tornar compreensível a da última espécie” (Prol., A 151).

³³ Parece-me estranho que Kant, até onde sei, sempre se refira a uma causalidade inteligível como sinônimo de causalidade livre. Da mesma forma que não podemos compreender ou explicar como se dá uma causalidade livre, mas podemos admitir sua possibilidade no mundo inteligível, também podemos admitir que seja possível uma causalidade inteligível determinada de alguma forma por outra causalidade

razão prática, como uma modalidade de razão, teria que ser inclusa neste mundo, mas a vontade que deve ocupar Kant não é puramente a razão prática. Se aplicarmos sua distinção tardia a este argumento, o que importa é provar a necessária pressuposição da liberdade (transcendental) do arbítrio e este, mais uma vez, pode ser considerado como determinado a um fim por causas sensíveis e livre (portanto, inteligível ou determinável pela razão prática) apenas quanto à escolha dos meios. Poderíamos dizer ainda que a independência que a razão tem de se atribuir é liberdade, mas liberdade lógica, que não implica necessariamente em liberdade transcendental, mas esta liberdade absoluta da atuação de uma causa é o que está em jogo aqui. Assim, novamente, o argumento alcança a conclusão almejada apenas se supomos que o arbítrio é determinável por uma razão *pura* prática, mas isto nos conduz ao antigo círculo. Talvez então devamos supor que Kant em nenhum momento da **Fundamentação** tenha percebido este tipo de problema. Sua preocupação teria sido com um problema que logicamente precede a este, mas que não deveria ter sido caracterizado como um círculo, como de fato foi.

Se Kant tivesse percebido um círculo, quando infere da racionalidade à necessária pressuposição da liberdade da vontade e desta à moralidade, no momento da passagem da racionalidade para a pressuposição da liberdade, onde a moralidade já estaria pressuposta, ele poderia esperar algo da distinção entre o mundo inteligível e o sensível somente (a) se ele pretendesse obter a necessária pressuposição ou mesmo a realidade de uma causalidade inteligível independentemente não só da lei moral, como também da liberdade e (b) se fosse possível inferir do conceito de causalidade inteligível o conceito de causalidade livre. Kant talvez concedesse (b), mas não pretende (a). Podemos pensar que Kant simplesmente errou, ou seja, que

inteligível, portanto, não-livre ou heterônoma. Assim, seria condição necessária para uma causalidade livre que ela seja também inteligível, porém não seria uma condição suficiente.

ele reconheceu o problema da forma exposta, mas não o que seria realmente necessário para resolvê-lo. Esta interpretação seria razoável e teria apoio textual (principalmente nos parágrafos que seguem imediatamente ao quarto). No entanto, ela tem uma desvantagem: desvaloriza profundamente a especificidade do §4, ou seja, a ausência do duplo ponto de vista. Kant pensa, no argumento preliminar, como um realista transcendental e, no argumento definitivo, como um idealista transcendental. O §10 é bastante claro; só a partir dele a distinção inteligível-sensível, que deve resolver o círculo, passa a valer. Logo, é legítimo tentar pensar o círculo apontado na **Fundamentação** como um círculo pensado por Kant como sendo próprio de uma filosofia moral que se ampara na concepção de realidade rival à sua. É isto que passo a fazer.

É plausível a hipótese de que Kant teria direcionado sua objeção de circularidade não à passagem da racionalidade à pressuposição da liberdade transcendental, mas, antes disto, à própria colocação da racionalidade. A racionalidade, no argumento preliminar, seria dependente da moralidade e assim a pressuposição da liberdade transcendental já teria na sua fundamentação a presença do que se quer fundamentar através dela. Isto se torna mais claro quando observamos que em todas as passagens da III seção da **Fundamentação**, nas quais Kant se refere à racionalidade, ele frisa a idéia de liberdade lógica, isto é, a independência que esta tem que pressupor com relação ou a influências estranhas de um modo geral (Cf. **FMC**, III, §4, BA 101) ou simplesmente a influências sensíveis (Cf. **FMC**, III, §13, BA 107-8, §15, BA 109 e §25, BA 117). Ora, o realismo transcendental, pressuposto no §4, não pode admitir ao mesmo tempo a natureza e a pressuposição da liberdade (mesmo a lógica), porque só pode olhar o mundo sob um aspecto. Podemos supor então que Kant tenha pensado que o realista transcendental teria que

abandonar a racionalidade, e com ela toda liberdade, a não ser que admitisse a validade da moralidade, cujo princípio implica em racionalidade.

A sugestão acima tem apoio textual na seguinte passagem: “se até mesmo o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural” (FMC, III, §22, BA 115)³⁴. Se Kant pensa assim, teria que ter aplicado isto ao §4. Talvez então ele tenha pensado que a única forma de evitar esta conclusão (o abandono da liberdade), sem o duplo ponto de vista, seria a pressuposição da validade da lei moral. Daí a circularidade estar presente aqui e ausente no argumento definitivo, onde não há contradição entre nos pensarmos como inteligência e como seres sensíveis, e, portanto, a liberdade não precisaria ser abandonada.

Embora possamos acreditar que isto tenha sido realmente o que Kant pensou, por podermos nos convencer que o ponto essencial de sua objeção ao §4 é a ausência de seus próprios pressupostos metafísicos neste parágrafo, não se pode negar que esta leitura torne ainda mais tortuoso o caminho de Kant na III seção da **Fundamentação**. A decorrência do argumento que levaria ao círculo se torna inviável quando interpretamos assim o §4. Embora a moralidade entre em jogo para evitar que o defensor da liberdade tenha que sucumbir frente ao defensor do determinismo, não há como pressupor a validade da moralidade sem a mesma contradição com a natureza. Assim, se Kant acredita que a necessidade natural não pode ser abalada e, por isso, desconsidera seu argumento pela necessidade da pressuposição da liberdade, também não pode recorrer à moralidade para garanti-la. O problema persiste, a moralidade, justamente, por implicar

na liberdade, contradiz a necessidade natural. Por conseguinte, Kant não tem nem a chance de se envolver em um círculo. Ele mesmo abona esta sugestão, concedendo que se a contradição não é resolvida, a filosofia moral é interdita. O fatalista poderia com razão “expulsar toda a moral do seu pretendo domínio que ela possui sem título algum” (FMC, III, §23, BA 116). Portanto, não há condições conceituais para a pressuposição da moral e a decorrência da liberdade com o círculo no §4.

Sendo assim, enquanto a interpretação anterior atribui a Kant um equívoco sobre o que seria necessário para resolver o círculo na passagem da liberdade lógica para a liberdade transcendental, temos uma hipótese de que ele não tenha percebido este círculo em nenhum momento da **Fundamentação**. Ele teria detectado um problema anterior a este, que inviabilizaria o desenvolvimento do argumento até este ponto. Mas o detectaria erroneamente como um círculo, porque, resumindo os argumentos acima, se há uma contradição inevitável entre natureza e liberdade, não há como buscar socorro na moralidade em prol da liberdade. A suposta validade da moral, justamente na medida em que implica em liberdade, não pode ser assumida. Talvez possamos então dizer que o erro de Kant não foi supor que o duplo ponto de vista poderia resolver o círculo apontado aqui, mas não percebê-lo e interpretar mal (como se fosse um círculo) um problema anterior, o que é mais grave, embora mais condizente com o contexto do §4.

Embora possa parecer desabonadora a atribuição de um erro relativamente grosseiro a Kant, não podemos negar três pontos: 1) não há duplo ponto de vista no §4; 2) não há, para o próprio Kant, possibilidade lógica de pressupormos a validade da moral, tanto quanto a

³⁴ Poderíamos perguntar a Kant, se a natureza é “*igualmente* necessária”, então por que a liberdade é que é abandonada? Parece que seria mais razoável dizer que haveria um conflito da razão consigo mesma,

racionalidade, sem o duplo ponto de vista e; 3) não há círculo sem a pressuposição da lei moral. A vantagem sobre a interpretação anterior é que esta última tem que supor que Kant poderia falar tranqüilamente em racionalidade (logo, em liberdade lógica) no §4 e introduziu o duplo ponto de vista para resolver um problema que não é específico do realismo transcendental, pois se repete no argumento definitivo, o que não tem sentido. Mesmo se supormos que Kant se referia ao círculo na passagem da racionalidade para a liberdade transcendental e errou ao pensar que o duplo ponto de vista pudesse lhe ajudar com este problema, não podemos negar que seria um erro de Kant não atentar para os problemas típicos do realismo transcendental do §4 que precedem a esse círculo. Também seria muito estranho de sua parte que ele, ignorando estes problemas no momento, introduzisse justamente os pressupostos do idealismo transcendental como solução.

2. 2. 6. A III seção e a prova da possibilidade da lei moral: considerações finais

Se esta análise da III seção procede, a princípio, não poderíamos concordar com Loparic quando ele sustenta que a **Fundamentação** não pretende ter provado a realidade objetiva da lei moral (Cf. Loparic, 1999, p. 30-1). É verdade que, ao final da III seção, Kant fez as seguintes colocações: “Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria [...] do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente [...], *mas tornar isto compreensível [begreiflich] é exatamente o*

portanto, que nem liberdade, nem natureza seriam estabelecidas.

problema que nós não podemos resolver” (§33, BA 126, grifo meu). A questão é se podemos, com base nesse limite do conhecimento moral que Kant coerentemente assume na **Fundamentação**, concluir que ele estivesse negando a suposta dedução que teria oferecido à lei moral e considerando o argumento precedente como mera especulação.

Alguém poderia argumentar que a admissão da não-inteligibilidade da liberdade moral é um sinal claro da ausência da pretensão de Kant a uma fundamentação da lei moral baseada justamente em tal liberdade. No entanto, Kant conclui a **Fundamentação** com a seguinte advertência: “*Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta*” (§35, nota final, BA 128, grifo meu). Esta passagem parece indicar que Kant não vê um impacto do caráter não-inteligível de um princípio incondicional de causalidade sobre *sua dedução*. Supostamente, poderíamos *conceder que* a liberdade moral é possível, independentemente de nossa capacidade de *compreender como* ela é possível.

O ponto parece ser que Kant não pode nos fornecer um esquema para uma causalidade numenal, já que nenhuma intuição sensível pode corresponder a este conceito, por isso nunca defendeu, mesmo fora do contexto da **Fundamentação**, que pudéssemos *compreender como* se dá uma causa livre. Assim, não importaria por que via possamos vir a aceitar a realidade objetiva da lei moral, o problema, supondo que seja um problema, sempre permaneceria. Em sendo assim, se concedermos que é uma dificuldade, não seria uma dificuldade específica para a suposta dedução da III seção, mas para qualquer tentativa de pensarmos a lei como objetivamente válida, de modo que, se Kant reconhecesse, com base nisso, a impossibilidade de uma dedução da

lei moral, tendo que se conformar com especulações, teria que reconhecer igualmente a impossibilidade de qualquer forma de sustentação da realidade objetiva da lei, nunca indo além das especulações. Desta forma, parece que podemos dizer que Kant não aceita que o ponto seja uma dificuldade, não estando então a negar *sua dedução*, pois, na **Crítica da Razão Prática**, ele pretendeu ter obtido a realidade prática objetiva da liberdade, mesmo tendo que fazer a seguinte ressalva: “pode transferir o princípio determinante da vontade para a ordem inteligível das coisas *ao admitir de bom grado simultaneamente que não compreende* que tipo de determinação possa ter o conceito de causa para o conhecimento destas coisas” (A 86, grifo meu). Loparic está de acordo com esta interpretação. Ele argumenta justamente que a dedução da liberdade contida na **Crítica da Razão Prática** “não garante a inteligibilidade do conceito deduzido, mas tão somente a sua possibilidade prática” (2003, p. 21); pois “mesmo depois de demonstrada praticamente possível e até efetiva, a liberdade permanece incompreensível” (2003, p. 21, nota 40).

A **Fundamentação** pode ter fracassado na tarefa de deduzir a possibilidade da lei moral, mas ao que parece, há mais do que indícios de que houve a tentativa, e Kant teria acreditado no sucesso dessa tentativa. À parte de tudo que argumentamos até agora seguindo o texto kantiano, podemos recorrer ao prefácio da **Fundamentação**, onde Kant sustenta que o propósito desta é a “busca e fixação [*Festsetzung*] do *princípio supremo da moralidade*” (BA XV). Mesmo se esta afirmação de Kant guardar ainda alguma ambigüidade, dando margem a uma interpretação em que o termo “fixação” (ou estabelecimento)³⁵ não faça referência à prova da realidade objetiva do princípio eventualmente encontrado, mas apenas, por exemplo, à

³⁵ Loparic prefere traduzir “*Festsetzung*” por “formulação” (Cf. 1999, p. 28).

demonstração de que uma dada fórmula é a verdadeira fórmula do princípio moral, teremos à mão uma outra passagem e esta, ao que parece, conclusiva.

Também sobre os objetivos da **Fundamentação**, diz Kant na II seção: “vamos primeiro tentar se acaso o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a sua fórmula, fórmula que contenha a proposição que só por si possa ser um imperativo categórico; porque *a questão* de saber *como é possível* um mandamento absoluto, posto saibamos já o seu teor, exigirá ainda um esforço particular e difícil que *reservamos para a última seção desta obra*” (§29, BA51, grifos meus). Logo, é o próprio texto da **Fundamentação** que impede uma leitura que limite as intenções dessa obra à descoberta da fórmula da lei moral. Não parece caber disputa quanto aos propósitos de Kant com a **Fundamentação** pela simples razão de que eles foram explicitados. A questão seria se Kant chegou ou não aos fins que se propôs.

Poderia ser então que Kant falhasse em parte e tivesse consciência disso, reconhecendo que a **Fundamentação** só tem sucesso quanto a um de seus propósitos, a saber, quanto à descoberta da fórmula do princípio moral. Mas não parece ser o caso. No interior da última seção, aquela responsável pela prova da possibilidade do princípio moral, vimos que Kant apontou um problema em seu argumento, no entanto, o texto indica que ele pretendeu ter resolvido o mesmo com sucesso: “Agora *desaparece a suspeita*, que atrás levantamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral [...] e portanto *de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela*, mas que apenas a admitíamos [...], sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável” (§16, BA109-10, grifos meus). Por conseqüência, temos sérias evidências de que Kant pretendia provar a vigência da lei moral para a vontade na **Fundamentação** e que, pelo

menos até aquele momento, pensava ter tido sucesso na obtenção desse propósito, ou seja, comentadores, como Allison (Cf. 1990, p. 124), parecem ter razão ao afirmarem que a obra contém uma dedução, mesmo que ela possa ser considerada seriamente defeituosa.

A conclusão que podemos sugerir após a leitura da **Fundamentação** é então que Kant não teria visto a ausência de um domínio sensível de interpretação da lei moral na III seção como um empecilho a seus esforços pela prova da possibilidade desse juízo sintético *a priori*. Assim, não poderíamos dizer, ao menos com base nesse texto em específico, que a apresentação de um domínio de sensificação para juízos sintéticos *a priori* fosse, para Kant, uma condição necessária para a prova da possibilidade desse tipo de juízo. Também o aparente fracasso de Kant, inadmitido até então, não parece se justificar pela ausência daquele domínio, mas por problemas puramente lógicos na estrutura do argumento, problemas estes que foram descritos acima e tem sido levantados por diversos comentadores. Porém, fica aberta a possibilidade de que ele tenha posteriormente, mais precisamente na segunda **Crítica**, rejeitado o argumento em questão, em virtude do não preenchimento do suposto requisito semântico de sensificação. Isto só poderemos saber na sequência deste trabalho.

De qualquer forma, devido às considerações à III seção apresentadas aqui, não poderíamos concordar com Loparic, quando ele propõe que esse texto seja lido como a mera “formulação metafísica da questão da possibilidade da lei moral” (1999, p. 28, nota), em que Kant conclui que uma tentativa metafísica de estabelecer a possibilidade da lei moral fracassa porque não pode deixar de fracassar, sendo que, mais tarde, ficaria clara a razão desse fracasso necessário, a saber, o uso do conceito de liberdade, um conceito metafísico, e não sensível (Cf.

1999, p. 31). Entretanto, em seu texto mais recente, a **Fundamentação** parece ser vista de outra maneira.

Admitindo que, no domínio prático, uma lei possa estar em vigor mesmo sendo incompreensível, Loparic ressalta que, então, sua possibilidade precisa ser definida de outra maneira, ou seja, em outro domínio sensível que não o intuitivo. Só na **Crítica da Razão Prática** ocorreria esta mudança necessária no domínio de interpretação. Assim, Loparic observa que na **Metafísica dos Costumes**, “o problema da fundamentação e da validade das leis *a priori* da doutrina do direito e da virtude é formulado de acordo com os resultados obtidos em **Crítica da Razão Prática** (1788), passando a exigir a demonstração da aplicabilidade *imanente* das leis práticas” (2003, p. 2). Haveria uma inovação na **Metafísica dos Costumes**, inspirada na segunda **Crítica**, a saber, o acréscimo de um domínio de ações executáveis livremente, objeto de estudo da antropologia moral, que abriria caminho para a elaboração de uma teoria *a priori* da aplicação sensível de conceitos e leis morais (Cf. 2003, p. 2-3).

Desta forma, ocorreria o que Loparic chama de “virada semântica” na abordagem das questões práticas, uma tese já apresentada em textos anteriores, que significaria um “deslocamento da problemática kantiana do campo da ontologia para o da semântica” (2003, p. 32). Neste contexto, Loparic passa a interpretar a **Fundamentação** como “a primeira obra de Kant que formula explicitamente o problema da possibilidade dos juízos *a priori* sintético-práticos, mas reconhecidamente fracassa na tentativa de solucioná-lo, em parte por buscar a resposta no estudo da ‘faculdade racional prática’ do ser humano, recorrendo a considerações de ordem metafísica” (2003, p. 31-2). Com isso, Loparic parece ter se aproximado mais da

interpretação tradicional no sentido de reconhecer a tentativa de prova da **Fundamentação** e por avaliá-la como fracassada, a diferença fica por conta da razão apontada para o fracasso, a saber, o fato da **Fundamentação** ainda não ser capaz de oferecer uma ampliação da semântica de Kant, alcançada apenas na segunda **Crítica**.

3. A FUNDAMENTAÇÃO DA LEI MORAL E O FACTO DA RAZÃO

3. 1. O Facto da Razão: Abandono da *Fundamentação*? Fuga da Filosofia Crítica?

3. 1. 1. Levantamento dos problemas para uma interpretação da doutrina

Kant fala em *facto* logo no início da **Crítica da Razão Prática**. Segundo o prefácio, esta obra deve “demonstrar que *existe [es gebe] uma Razão pura prática [...]* se ela, como razão pura, é realmente prática, *prova assim a sua realidade e a dos seus conceitos pelo facto mesmo* e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (A 3, o último grifo é meu). Aqui, ainda não há referência direta ao facto da razão, nosso objeto de estudo, porém, é a primeira indicação de que a investigação subsequente não visará à prova da possibilidade da lei moral, mas sim, mais do que isso, à prova de sua realidade, entendida como a prova da *existência* da razão pura prática. Esta é a finalidade assumida no tratado em análise. Já a partir dela, vemos uma divergência em relação à **Fundamentação**, obra em que Kant dizia que tínhamos que “buscar totalmente *a priori* a *possibilidade* de um imperativo *categórico*, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência” (II, §27, BA 49, o grifo de “possibilidade” é meu). Independentemente do modo em que a realidade da razão pura prática será dada na **Crítica da Razão Prática**, na experiência ou não, esta realidade passa a ser dada, e não se trata mais de buscar apenas uma *possibilidade* (ainda que objetiva), como na **Fundamentação**. Esta mudança se mostrará relevante no decorrer deste trabalho.

Ainda no prefácio, Kant segue o caminho em direção ao facto da razão, dizendo que a razão prática “confere realidade a um objeto [*Gegenstand*] suprasensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade* [...], por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado é confirmado por um facto* [*Factum*]” (A 9, o último grifo é meu). Dada a relação recíproca entre moralidade e liberdade, que, aparentemente, se manteve intacta desde a **Fundamentação**, é natural que, se um facto confirma a realidade da lei moral, ele também confirme a realidade da liberdade³⁶, de modo que a afirmação de Kant é apenas uma decorrência lógica. A questão que se nos impõe é: que facto é este, tão providencial, que vem resolver os problemas mais urgentes da filosofia moral?

Antes de mais nada, deve ficar claro que, embora Kant mantenha a tese da reciprocidade³⁷ e, portanto, o facto confirme também a realidade da liberdade, não é por ela que se começa. Isto porque, explica Kant, não nos tornamos diretamente conscientes da liberdade, pois “o seu conceito primeiro é negativo” (A 53), ou seja, pensamos a liberdade apenas *em oposição* à lei da natureza que conhecemos teoricamente na experiência. No que diz respeito à filosofia prática, julgamos ter liberdade para praticar uma determinada ação, se *antes* julgamos que somos moralmente obrigados a praticá-la: “Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (A 54).

Por outro lado, defende Kant, nos tornamos imediatamente conscientes da lei moral (Cf. A 53). Neste ponto, há um parêntese de Kant que pretende explicar a tomada de

³⁶ “Este facto está indissoluvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade [...] até mesmo se confunde com ela” (A 72).

consciência da lei moral. Diz ele que esta consciência imediata ocorre “logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade” (ibid. idem). Ora, é afirmado que temos uma consciência *imediate* da lei, mas, ao mesmo tempo, aponta-se para uma implicação da lei moral a partir das máximas. Se isto significa que a lei moral, de alguma forma, é uma condição para nos projetarmos máximas, temos uma dedução da lei moral e não compreendemos o que é tomar consciência imediata dela. Na mesma passagem, era de se esperar que Kant esclarecesse o ponto, já que ele pergunta: “Mas como é possível a consciência desta lei moral?” (ibid. idem). No entanto, não é o que acontece. O que se segue à pergunta é uma comparação entre a lei moral e os princípios teóricos puros que não parece explicar mais do que a consciência da pureza da fórmula da lei, não dizendo respeito à consciência da obrigatoriedade desta fórmula ou, em outras palavras, à consciência do dever.

Pouco adiante, a lei moral é apresentada como um princípio de determinação que é “visto como a condição suprema de todas as máximas” (A 55). Não é à toa que Kant avisa que a “coisa é assaz estranha” (ibid. idem), pois temos novamente a impressão de estarmos diante de uma dedução. Todavia, Kant pode estar se referindo apenas ao fato de que todas as máximas devem se subordinar à lei moral, uma vez que a universalidade da legislação faz da lei moral “o fundamento formal supremo da determinação da vontade” (A 56). Assim, a passagem anterior (A 53), no mesmo sentido, indicaria apenas que não haveria consciência da lei moral, enquanto princípio supremo, se não houvessem máximas a serem julgadas. As máximas dariam a *ocasião* e não a *fundamentação* para a moralidade.

³⁷ “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (A 52).

Encontramos ainda que a razão é compelida por si mesma a confrontar as máximas consigo mesma, enquanto razão pura prática (Cf. A 56). Poderíamos então dizer que a razão tende à moralidade? Talvez sim, uma vez que também temos a afirmação de que o princípio moral “é proclamado pela razão como uma lei para todos os seres racionais na medida em que eles, em geral têm uma vontade [...] por conseguinte, enquanto *são capazes de ações segundo princípios, portanto também segundo princípios práticos a priori*” (A 57, grifos meus). Mais uma vez, parece que estamos diante de uma relação de implicação entre os princípios da vontade e o princípio moral. Entretanto, Kant recorre ao fato exatamente por descartar esse tipo de inferência, por mais clara que ela pareça na passagem citada.

Justamente quando introduz pela primeira vez a expressão “facto da razão”, Kant deixa clara sua convicção da impossibilidade de uma dedução da lei: “À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão” (A 55-6). Logo, Kant não vê as máximas como dados anteriores a partir dos quais haveria uma inferência para a lei moral, enquanto condição desses dados, à maneira de uma dedução transcendental. Em vez disso, é dito que a lei – ou melhor, a consciência da lei, pois a consciência é que é afirmada como facto nessa passagem – “se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica” (A 56). Como Kant, na sequência, veta também a possibilidade de uma intuição intelectual, e não poderia proceder de outro modo, é de se perguntar de que forma a consciência da lei é imposta a nós, seres racionais (se é que o somos).

No lugar de uma explicação para tanto, Kant apenas faz questão de ressaltar que não se trata de recorrer à experiência em busca da fundamentação da moralidade: “importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo* [= assim quero, assim ordeno])” (ibid. idem). Em primeiro lugar, há que se observar que não é mais a consciência, mas agora a própria lei que seria dada. Como é dito que o facto é único, Kant não parece dar importância à distinção entre a lei e a consciência da lei. Em segundo lugar, nossa perplexidade na tarefa de entender o significado de um facto que não é empírico, ou mesmo explicável pelo mundo sensível (Cf. A 74 e também A 81), permanece e até aumenta, pois, após elencar determinação negativas do facto da razão (não-empírico, não-intuitivo...), a determinação positiva oferecida parece levar diretamente ao dogmatismo.

Kant parece usar o termo “facto”, apenas porque a obrigatoriedade seria *efetivamente dada*, ou melhor, imposta por uma razão tirana que, em vez de demonstrar a validade de uma tese, o que seria de se esperar dela, proclama arbitrariamente desejar tal tese. É muito sugestiva a forma como continua a citação latina, extraída de Juvenal, feita por Kant: “*Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*” (= “É isto que quero, assim ordeno; por razão basta a minha vontade”). A favor de Kant, não devemos menosprezar o fato dele ter interrompido a citação antes do ponto em que o dogmatismo se torna evidente. Poderia ser então que as primeiras palavras tivessem sido usadas apenas para ilustrar o caráter de mandamento supremo da lei. De qualquer forma, continuamos no escuro quanto ao modo em que a lei é dada como facto, e esta obscuridade poderia depor contra Kant.

dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por consequência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodíctica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma” (A 81-2). A grande questão é: como mantém-se firme por si mesma? Responder a esta questão é entender de que modo a lei ou a consciência da lei é dada como um facto. É digno de nota que Kant faça restrições ao uso do termo “facto”: “A lei moral nos é dada, *de certo modo*, como um facto da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo” (A 81, grifo meu. Cf. também A 163). Há também que a “realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada *por assim dizer a priori* por um facto” (A 96, grifo meu. Cf. também A 187). Nesta passagem, temos ainda uma observação quanto a esse certo modo em que se diz que a lei moral ou a consciência dela é um facto. Kant diz que “assim [como facto] se pode chamar uma determinação da vontade, que é *inevitável*, embora não se baseie em princípios empíricos” (A 96, grifo meu).

Uma vez que o termo “facto” seria usado tendo em vista a inevitabilidade da determinação da vontade pela lei, perguntamos agora em que sentido esta determinação é um facto ou algo inevitável. Se o arbítrio for inevitavelmente determinado pelo princípio moral, não há espaço para a culpa pela maldade ou mesmo para o mérito pela bondade, a rigor, não há mesmo algo como o bem ou o mal. Vontade deve então significar, neste contexto, apenas razão prática. Kant mesmo assimila, no início da passagem, vontade pura e razão pura prática, de modo

que ele deve se referir a um reconhecimento inevitável da vigência da lei moral por parte da razão prática, e não a uma influência inevitável da lei moral nas máximas do agente. Lamentavelmente, não há nenhuma razão ulterior para que tal inevitabilidade não seja vista apenas como um apelo dogmático. Kant parece ter desistido de uma resposta ao cético moral, optando por ressaltar a suposta incontestabilidade do princípio.

Seguindo a apresentação da doutrina, temos a afirmação de que tratava-se “de conseguir provar num caso real, por assim dizer mediante um facto, que certas ações pressupõe uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada)” (A 187). Não deveríamos entender desta passagem que o facto seja uma determinada ação que ocorre no mundo sensível e precisaria ser explicada pelo inteligível. No mínimo, esta idéia violaria a segunda analogia da experiência, apresentada na **Crítica da Razão Pura**, segundo a qual todos os eventos do mundo sensível, sem exceções, podem ser explicados por eventos precedentes no tempo, uma vez que, do ponto de vista teórico, eles precisam ser explicados dessa maneira. Em primeiro lugar, Kant sequer está se referindo especificamente a ações efetivas. Trata-se de ações “reais ou apenas ordenadas, isto é, objectiva e praticamente necessárias” (ibid. idem). Em segundo lugar, o próprio Kant estabelece que de “ações efetivamente fornecidas pela experiência enquanto eventos do mundo sensível, não podíamos esperar vir a encontrar pela frente esta conexão porque a causalidade pela liberdade deve sempre procurar-se fora do mundo sensível, no inteligível” (A 188).

Neste ponto, Kant volta a estabelecer que o facto não é perceptível ou observável, pois “fora dos seres sensíveis, nenhuma outra coisa nos são dadas à percepção e à observação”

(ibid. idem). No entanto, a consciência da lei moral é algo perceptível³⁸. Mesmo que levemos em conta que Kant, por vezes, fale em consciência *a priori*, é dele próprio a seguinte afirmação: “Que esta idéia [a idéia de um puro mundo inteligível, cujo equivalente deve existir no mundo sensível] serve realmente [...] de modelo às determinações da nossa vontade é o que *confirma a mais comum observação de si mesmo*” (A 75, grifo meu). Kant exemplifica a situação dizendo que “quando a máxima, segundo a qual tenciono dar um testemunho, é examinada pela razão prática, procuro sempre como ela seria, se tivesse o valor de uma lei natural universal” (ibid. idem). Se esta é uma explicação do facto da razão, então o facto observável de eu adotar um procedimento viria a substituir uma justificativa para esse procedimento? O que procuramos é uma resposta à pergunta: por que vige a lei moral? Kant, na analítica da segunda *Crítica*, estaria oferecendo então, no lugar de uma fundamentação da moral, a constatação de que as pessoas de fato fazem juízos morais, o que é observável?

Voltando à passagem que analisávamos há pouco, parece ser esse o caso. Kant afirma que “nada mais restava senão encontrar um princípio de causalidade *incontestável*” (A 188). Mais uma vez, o uso do termo “facto” parece encontrar justificativa na suposta impossibilidade de que a dúvida seja lançada sobre o princípio. Mas como uma proposição sintética pode ser evidente por si mesma? Como uma proposição discursiva, e não intuitiva, pode não estar sujeita à contestação? Mais uma vez, a resposta parece consistir em um apelo ao senso comum: “Este princípio, porém, não precisa de procura e de descoberta alguma; esteve desde há muito na razão de todos os homens e incorporado na sua natureza, é o princípio da moralidade” (A 188). Como Kant completa a passagem dizendo que “assim nos foi dada a realidade do mundo

³⁸ “a razão pura pode por si mesma ser prática e realmente o é, como o *demonstra a consciência da lei moral*” (A 218, grifo meu).

inteligível, sem dúvida, sob o aspecto prático” (A 188-9); parece evidente que o princípio que rege o juízo moral comum é dado simplesmente como incontestável, sendo abandonada, sem maiores explicações, a hipótese dele ser só um “fantasma do cérebro”. Sem contar que, dizer que o princípio “esteve desde há muito na razão de todos os homens”, isto é, tem-se consciência dele há muito, já que ele não é deduzido *a priori* e nem existe uma intuição intelectual que se refira a ele, parece significar que, *empiricamente*, é verificável que há muito os homens fazem juízos morais. No fim das contas, contra toda a precaução de Kant, aparentemente, resolver-se-ia um problema *a priori* por uma dedução empírica baseada na constatação de que fazemos juízos morais. Mesmo contra todas as observações de Kant em contrário, a doutrina do facto da razão não parece se tornar inteligível de outra maneira.

Na verdade, se há abonos textuais claros contra esse tipo de leitura, também há outros abonos a favor, além do que já vimos, por exemplo: “O Facto anteriormente mencionado é inegável. Basta apenas analisar o juízo que os homens proferem acerca da conformidade das suas ações à lei: descobrir-se-á sempre [...] que a sua razão [...] confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa ação com a vontade pura” (A 56). O sustentáculo da demonstração de Kant é ainda mais claro nesta passagem: “que a razão pura [...] seja também prática por si mesma apenas, eis o que era preciso poder demonstrar-se a partir do *uso prático mais comum da razão*, ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente *a priori* [...] e como lei suprema da sua vontade” (A 163, o grifo é do próprio Kant).

Há mesmo certa insistência da parte de Kant na suficiência do apelo ao juízo comum dos homens em contrapartida a uma fundamentação filosófica do princípio moral: “a razão pura prática deve necessariamente começar por princípios que devem estabelecer-se como fundamento de toda a ciência enquanto dados primeiros, e não devem dela derivar” (A 163-4). Aqui está dito claramente que não é a ciência que estabelece seus próprios primeiros princípios. Na sequência, é dito que a ciência vai buscar no senso comum tais princípios: “Esta justificação dos princípios morais enquanto princípios de uma razão pura pôde, porém, levar-se a cabo muito bem e com suficiente segurança, mediante apenas o apelo ao juízo do comum entendimento humano” (A 164).

Se já tínhamos dificuldades suficientes até aqui, devido à suspeita de uma incoerência entre as advertências de Kant para a interpretação da doutrina e seu procedimento efetivo, encontramos mais algumas quando nos deparamos com o seguinte subtítulo: “Da dedução dos princípios da razão pura prática” (A 72). Por si só, este título já dá ensejo a questões, como é evidente. Como negar que a lei moral seja passível de dedução, oferecer a doutrina do facto da razão justamente no contexto dessa negação, e, todavia, intitular uma seção como “Dedução”? Apesar de tudo, seguir-se-á um argumento nos moldes da III seção da **Fundamentação**? Implicitamente, viemos colocando o problema da compatibilidade entre a **Crítica da Razão Prática** e a filosofia crítica ao apresentarmos o apelo de Kant ao senso comum, apelo esse que traz a desconfiança da queda no dogmatismo. Agora, deve ficar mais evidente a questão da compatibilidade entre a segunda **Crítica** e a **Fundamentação**, pois lidaremos mais diretamente com a posição de Kant a respeito de uma dedução da lei moral na **Crítica**.

No princípio da seção, Kant já mostra que, ao contrário do que possa sugerir o título, não haverá divergência quanto ao que já dissemos sobre a doutrina do facto da razão: “Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática [...] e mostra isso mediante um facto em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática” (A 72). Sendo assim, em detrimento do título, o que temos é novamente o facto e não uma dedução. Mais do que isso, em vez de trazer uma dedução, a seção parece dar um passo atrás em relação à **Fundamentação** e mostrar que Kant agora se contenta com a mera defesa da moralidade levada a cabo na primeira **Crítica**: “não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das lei morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica” (A 79-80). A tarefa filosófica por excelência, no que diz respeito à moral, parece se resumir então a essa defesa teórica, que demonstra a compatibilidade entre natureza e liberdade, e à exposição da fórmula do princípio, que aconteceu nas duas primeiras seções da **Fundamentação** e foi retomada em grande parte nos §§ 1-6 da **Crítica da Razão Prática**:

A *exposição* do princípio supremo da razão prática está, pois, terminada; isto é, mostrou-se primeiramente o que ele contém, que existe inteiramente *a priori* e por si mesmo independentemente dos princípios empíricos [...]. Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico (A 80).

Como Kant igualou dedução e justificação da validade objetiva de uma proposição sintética *a priori* e discernimento de sua possibilidade, fazendo uma comparação com o argumento em prol dos princípios do entendimento, não podemos acreditar se tratar de outro tipo de dedução. Kant só pode estar se referindo a impossibilidade de uma dedução transcendental da lei moral. Logo, a III seção da **Fundamentação** parece inteiramente rejeitada, pelo menos, se a interpretação que fizemos dela for correta. Contra esta conclusão, talvez alguém possa se lembrar

da seguinte passagem: “o sistema pressupõe a **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica [*rechtfertigt*] uma sua fórmula determinada” (A 13-4). Sendo dito que o sistema pressupõe a justificação da fórmula obtida na **Fundamentação**, poderíamos entender que pressupõe a III seção também. Porém, como Kant introduz uma restrição ao conteúdo da **Fundamentação** pressuposto, e como não seria sensato pensar que algo das duas primeiras seções tenha sido rejeitado, podemos suspeitar que a III seção seja o ponto abandonado. Dessa maneira, o termo “*rechtfertigt*” poderia ser traduzido por “explica”. A bem da verdade, se Kant quisesse dizer que o sistema pressupõe tanta a formulação do princípio quanto a justificação da fórmula encontrada, ele teria dito que o sistema pressupõe a **Fundamentação** e ponto final. De qualquer forma, o mais definitivo é que não parece haver como conciliar a passagem que estávamos analisando com a III seção, conforme interpretada por nós. Voltemos então a essa passagem.

Para entender por que não pode haver uma dedução da lei moral, ou seja, o que mudou na posição de Kant em relação à **Fundamentação**, poderá ser útil a explicação sumária do procedimento de prova da primeira **Crítica** que Kant nos oferece: “estes [os princípios do entendimento] referiam-se a objetos de uma experiência possível, a saber, a fenômenos, e podia provar-se que esses fenômenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis [os princípios], podem ser conhecidos como objetos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis” (A 80). Aqui, Kant resumiu seu argumento em prol dos princípios do entendimento e das categorias a ponto de se sujeitar à objeção mais trivial de um cético: onde está a prova de que há conhecimento objetivo ou experiência possível?

Todavia, o que importa ao argumento de Kant neste ponto é que a consciência das representações empíricas, o dado que constitui o ponto de apoio da dedução teórica, não depende do reconhecimento prévio da verdade dos princípios do entendimento ou da realidade objetiva das categorias. É um equivalente desse dado que Kant não encontra na filosofia moral: “Mas, com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajeto. Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão *de uma outra maneira qualquer*, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos” (A 80, grifo meu).

Kant se refere aqui a uma diferença entre a filosofia teórica e a filosofia prática que é apontada de maneira recorrente em seu texto: “a razão prática não tem a ver com objetos para os *conhecer*, mas com a sua própria faculdade de *tornar reais* aqueles” (A 160) ou ainda “eles [os conceitos práticos] produzem por si mesmos a realidade daquilo a que se referem (a disposição da vontade) – o que não sucede com os conceitos teóricos” (A 116). De fato, a disposição moral é produzida pelo reconhecimento da lei moral e, na medida em que depende do reconhecimento do princípio que está para ser provado, não pode, portanto, ser usada como um dado em uma prova sua nos moldes da dedução transcendental, pois tornaria o argumento circular. Todavia, não há uma prova explícita no texto de Kant de que, em princípio, não pode haver um dado que poderia ser considerado como tal independentemente do reconhecimento do princípio moral, e, ainda assim, seria condicionado pela validade desse princípio, permitindo a inferência para ele. Kant fecha o caminho para uma dedução, parecendo reconhecer os supostos defeitos lógicos da III seção da **Fundamentação** apontados neste trabalho e generalizando-os, de um modo convincente ou não, para toda e qualquer tentativa de dedução, e nos oferece em seu

lugar uma obscura e, talvez, incoerente doutrina. Resta-nos verificar se, à luz dos intérpretes do texto kantiano, conseguimos encontrar no facto da razão uma doutrina digna de um filósofo crítico e, assim, capaz de substituir a dedução transcendental, o que nós não pudemos fazer.

Em nossa tarefa, devemos lidar com dois pontos. Um deles é o trabalho dos comentadores do ponto de vista filológico, ou seja, o ajuste das explicações ao texto kantiano. Além disso, devemos apontar possíveis problemas filosóficos que eventualmente surjam nas diferentes leituras da doutrina, independentemente do fato de corresponderem ou não ao texto de Kant. Esta última análise independe da intenção do próprio comentador de defender ou não Kant. Mesmo que determinada leitura se pretenda apenas como interpretação, e não como defesa da doutrina, ainda podemos perguntar se, no caso dela ser uma interpretação correta, surge alguma dificuldade do ponto de vista filosófico. Obviamente, na hipótese de, discutindo uma interpretação, chegarmos a uma resposta positiva a esse último ponto, a crítica filosófica se dirige a Kant, supondo que a interpretação seja filologicamente aceitável, e não ao intérprete, a não ser que ele endosse Kant explicitamente.

3. 1. 2. Análise da interpretação de Loparic

Loparic é um caso de comentador que não se pretende como advogado de Kant. Ele nos oferece uma interpretação da doutrina do facto da razão e não sua defesa filosófica, o que não nos impede de refletirmos filosoficamente sobre a doutrina como exposta por ele, como já

explicamos acima. O que é fundamental na leitura de Loparic é a idéia de que a moral pura não deveria incorrer no erro de usar conceitos vazios, entendendo “conceitos vazios” em conformidade com a primeira **Crítica** (Cf. 1999, p. 18). Com base nisso, seria necessário encontrar a conexão entre a lei moral e a sensibilidade (Cf. 1999, p. 20). Neste contexto, o sentimento de respeito torna-se essencial. Apesar de não servir como fundamento, o respeito seria um modo de manifestação da lei (Cf. 1999, pp. 21-2). Loparic, em conformidade com sua interpretação do projeto crítico kantiano como um todo, apresenta o respeito como um sentimento causalmente originado pela lei moral e intrinsecamente relacionado ao facto da razão, citando Henrich como um aliado na defesa de tal tese (Cf. 1999, p. 23). Essa relação procederia pelo fato de Kant estar em busca de um dado sensível, não cognitivo e *a priori*. Neste ponto, não podemos deixar de observar, a título de uma primeira observação filológica, que o respeito não é propriamente um dado *a priori*, é empírico como todo sentimento, afinal, como poderíamos sentir algo *a priori*? Apenas a causa do respeito não seria empírica. Não há nenhuma passagem em que o respeito seja textualmente assimilado por Kant ao facto da razão. Pelo contrário, há, como já vimos, a afirmação de Kant de que o facto da razão não é um facto empírico. Por mais que uma afirmação dessas seja intrigante, para dizer o mínimo, não pode ser menosprezada.

Seguindo com a interpretação de Loparic, temos que, em contraste com a filosofia teórica, esse dado, o sentimento, não é independente do que diz a lei moral, é sim produzido *a priori* pela própria lei, o que explica a impossibilidade de uma dedução da lei, já que uma dedução exigiria dados acessíveis por vias independentes (Cf. 1999, p. 33). O dado que interessa à filosofia moral deve demonstrar a efetividade da lei, de onde se seguiria sua possibilidade (Cf. *ibid.* *idem*). Desta forma, a síntese entre a vontade e a necessidade de universalização das

máximas seria provada efetiva ou em vigor pelo respeito, o efeito empiricamente incondicionado produzido pela lei moral (Cf. 1999, p. 35 e também pp. 37-40). Trata-se de uma inferência do efeito sensível, o facto da razão assimilado ao sentimento de respeito, para a causa inteligível, a lei moral.

Agora, analisemos mais a fundo esta interpretação sob o aspecto filológico. Em primeiro lugar, cabe que indaguemos se há, na **Crítica da Razão Prática**, a exigência da sensificação dos conceitos e juízos práticos. Logo no prefácio dessa obra, Kant apresenta o que ele chama de “o enigma da crítica”, sendo ele: “como se pode *negar realidade* objetiva ao *uso* suprasensível *das categorias* na especulação e *conceder-lhes*, no entanto, esta *realidade* relativamente aos *objetos* da razão pura prática” (A 8). Esta passagem por si só já parece ser indício suficiente de que os conceitos e princípios práticos não trazem o requisito de aplicação sensível que cabe aos conceitos e princípios teóricos. Já fica claro que o limite da sensibilidade é imposto apenas à especulação. Pouco adiante, fala-se, com todas as letras, na “realidade objetiva das categorias aplicadas a númenos, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático” (A 10 Cf. ainda A 73). Kant alerta que só vê incoerência nisso quem conhece o uso prático da razão apenas de nome (Cf. A 8). É fácil então supormos que a exigência de uma interpretação sensível se deve, no entender de Kant, a uma peculiaridade do conhecimento teórico. O fundamental é que tenhamos claro que o uso prático da razão é inteiramente diferente do uso teórico (Cf. A 11 e também A 77). No último, importa determinar a natureza dos objetos. No primeiro, a razão se ocupa dos princípios determinantes da vontade (Cf. A 29 e também A 78-9), por conseguinte, não é considerada “em relação aos objetos, mas em relação a esta vontade e à sua causalidade” (A 32).

Podemos sugerir então que, enquanto Loparic supõe que a exigência da aplicação sensível dos conceitos valha também na filosofia moral, e constrói sobre esta hipótese sua visão do facto da razão, Kant, na segunda **Crítica**, parece ter se preocupado profundamente em mostrar que não há problema em dispensar tal condição para o conhecimento prático, quer dizer, em mostrar que dessa forma não se estabelece uma contradição em relação às teses da primeira **Crítica**. Sabemos que o uso teórico da razão envolve juízos que tenham a forma descritiva, como por exemplo: “a vontade é livre” (um candidato a juízo teórico pela forma que, no entanto, não tem sentido em Kant). Por outro lado, o uso prático diz respeito a mandamentos, como por exemplo: “não minta”; que implicam na capacidade de obediência, ou seja, na liberdade enquanto condição de possibilidade da determinação da vontade à ação, e não como descrição de sua natureza numenal, que bem pode permanecer um mistério insondável. Assim, é dito que a razão prática: “utiliza o próprio conceito de causa [...] não para conhecer objetos, mas para determinar a causalidade relativamente aos mesmos em geral, portanto, num intuito apenas prático; e, por conseguinte, pode transferir o princípio determinante da vontade para a ordem inteligível das coisas ao admitir de bom grado simultaneamente que não compreende que tipo de determinação possa ter o conceito de causa para o conhecimento destas coisas” (A 86).

O conceito de liberdade é uma aplicação suprasensível da categoria da causalidade. Para Loparic, a expressão “aplicação suprasensível” é uma contradição nos próprios termos, assim como a expressão “aplicação sensível” é uma redundância. Assim, se Kant por vezes se refere a uma aplicação de conceitos para além de um domínio sensível (Cf., por exemplo, **CRPr**, A 95, 97 e 99), seria por um “deslize” em relação ao sistema, ocorrido em passagens isoladas. No entanto, não parece ser este o caso no texto analisado aqui. Afinal, as

passagens às quais me refiro se encontram em uma divisão da **Crítica da Razão Prática** intitulada: “II Do direito da razão pura, no uso prático, a uma extensão que não lhe é possível no uso especulativo” (A 87). Este título é suficientemente explícito. Kant não está sendo pouco rigoroso quanto ao sistema em uma ou outra passagem. É sua intenção justamente mostrar que certas restrições não são aplicáveis a todo o sistema.

A lição de Kant no texto em questão parece ser a de que, quando se faz um uso prático da categoria da causalidade (ou seja, quando a categoria é usada apenas como condição pressuposta de mandamentos para determinação da vontade), não há a pretensão de compreender como se dá uma causa livre ou de determinar a natureza de uma vontade livre (Cf. A 97). Este tipo de significado (teórico) é dispensável: “não precisa de determinar teoreticamente o conceito que ela faz da sua própria causalidade enquanto númeno, em vista do conhecimento da sua existência suprasensível e de lhe poder, portanto, enquanto tal dar uma significação” (ibid. idem). É por isso que a sensibilidade pode ser descartada: “ele adquire uma significação graças à lei moral, se bem que apenas para uso prático. Considerando também do ponto de vista teórico, [...] não tem nenhuma significação e aplicação” (A 86-7 Cf. também A 98 e A 246). Kant ainda enfatiza que: “a intuição [...], onde não é dada, torna impossível a aplicação *em vista do conhecimento teórico* do objeto” (A 94, ressaltado que o grifo é do próprio Kant. Cf. ainda A 97 e A 160).

Mesmo quando trata da aplicação *in concreto* de um conceito prático, Kant não faz menção à necessidade de um análogo sensível das intuições para a possibilidade do uso prático da razão:

o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, sem dúvida, teoricamente vazio (sem intuição que lhe corresponda), mas é, no entanto, sempre possível e refere-se a um objeto indeterminado; em vez disso, porém, na lei moral, por conseguinte, do ponto de vista prático, é-lhe dada uma significação; certamente, não tenho intuição alguma que lhe determine a sua realidade teórica objetiva, mas nem por isso deixa menos de ter uma aplicação real que, *in concreto*, se pode representar por disposições de espírito [*Gesinnungen*] ou máximas, isto é, uma realidade prática, que pode ser indicada – o que é suficiente, portanto, para a sua justificação, mesmo a propósito dos númenos (A 98-9).

Onde Kant teria lugar melhor para se referir ao sentimento de respeito se este tivesse a incumbência de conferir realidade objetiva prática, enquanto meio de aplicação sensível, à moralidade? Além do mais, quando se fala em disposições e máximas que representam *in concreto* a realidade prática do conceito de liberdade, não parece que se esteja dizendo que há aplicação sensível do conceito, simplesmente porque disposições e máximas não parecem ser conceitos sensíveis. Nas **Reflexões**, Kant trata da diferença entre o conhecimento teórico e o prático dizendo que “no caso do conhecimento teórico, os conceitos não têm significado e os princípios não têm uso exceto com respeito aos objetos da experiência, no reino prático eles se estendem muito além: a saber, a todos os seres racionais em geral e independentemente de todo fundamento determinante empírico. Mesmo se nenhum objeto da experiência correspondesse a eles, o mero caráter [*Denkungsart*] e a disposição baseada em princípios [*Gesinnung nach Principien*] seria suficiente” (7201 : 19; 275-6). Kant parece assim retirar a disposição moral, aquela baseada em princípios, do domínio da sensibilidade, pois se o caráter e a disposição fizessem parte de uma “experiência” moral, essa passagem não teria muito sentido, já que ela diz que os conceitos e princípios práticos se estendem *além* da experiência, e não apenas que se aplicam a uma experiência diferente. O conceito de “ser racional em geral” também é mais amplo do que o de ser racional sensível. No mais, a passagem se ajusta à interpretação que estamos fazendo da seção da **Crítica** em análise.

Além disso, podemos acrescentar que não temos consciência de qual máxima de fato guiou nossa ação em um determinado caso, assim como não temos acesso às nossas próprias disposições morais, o que deve significar que elas não são sensíveis. Tanto parece ser assim que a filosofia moral kantiana defende o agnosticismo quanto ao mérito moral, mesmo em se tratando do próprio agente:

quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da disposição [*Gesinnung*] de agir por puro dever [...]. Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever [...]. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio [...] a verdadeira causa determinante da vontade [...] nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, *quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem* (FMC, II, §§ 1-2, BA 25-6, grifo meu).

Mas mesmo que seja impossível determinar com precisão um caso em que a moralidade se manifeste sensivelmente e mesmo que a prova da realidade objetiva da moral não venha a depender dessa manifestação sensível, se a lei moral tiver realidade objetiva, ela tem também uma aplicação sensível, pela simples razão de que: “todos os casos [...] que se apresentam para ações possíveis podem unicamente ser empíricos, isto é, referem-se à experiência e à natureza” (A 120). Disto provém a preocupação de Kant em compatibilizar liberdade e natureza pelo duplo ponto de vista ao qual já fizemos referência neste trabalho. Na medida em que o sujeito humano atua no mundo sensível e só no mundo sensível, a realidade objetiva de conceitos práticos remete à sensificação. Se não pudesse acontecer um ato moral no mundo sensível, a moral não poderia ter vigência para a vontade humana. Todavia, não é nada

trivial que disto decorra que a prova da realidade objetiva da lei moral deva ou possa se dar pela sensificação, porque só se considera um domínio sensível como passível de ser interpretado moralmente quando o discurso moral já foi fundamentado. A sensificação parece ser um passo posterior que pressupõe a prova da realidade objetiva da lei moral. É neste sentido que interpreto a passagem da **Metafísica dos Costumes** em que Kant diz que: “embora a metafísica dos costumes não possa ser fundamentada na antropologia, contudo, ela pode ser aplicada a esta” (p. 217). Quando se envolve a sensificação na própria prova, podemos ver implicações bastante desfavoráveis do ponto de vista da coerência do sistema kantiano, como veremos agora, dando assim continuidade à nossa abordagem filológica da leitura de Loparic.

Segundo Loparic, a partir do sentimento de respeito, infere-se a realidade objetiva da lei moral. Trata-se de uma inferência do efeito sensível para a causa inteligível. Isto quer dizer que um determinado evento, no caso um sentimento, não pode ser explicado à luz de outros eventos, pois, se fosse possível darmos também uma explicação sensível para o sentimento que, do ponto de vista moral, denominamos respeito, então ele não poderia ser usado para a prova da efetividade da lei do mundo inteligível ou do próprio ponto de vista moral. Ora, o raciocínio se torna então uma aparente violação da segunda analogia da experiência. No entanto, parece inadmissível no sistema kantiano que a adoção do ponto de vista moral viole leis da natureza: “Se se quer [...] atribuir a liberdade a um ser cuja existência é determinada no tempo, não é possível, pelo menos nesta medida, excluí-lo da lei da necessidade natural de todos os eventos na sua existência, por conseguinte, também todas as suas ações; pois equivaleria a entregá-lo ao acaso cego” (A 170 Cf. também a respeito A 177). Embora Kant retire os sentimentos do domínio do conhecimento, mesmo em se tratando do conhecimento do sujeito (Cf. CFJ, § 3, p. 9), não

podemos falar em sentimentos, enquanto eventos mentais, sem causas empíricas, mesmo que, de outro ponto de vista, fundamentado ou não, determinado sentimento possa ter também uma causa inteligível. Pelo menos de um ponto de vista, a causalidade natural teria que se aplicar mesmo ao sentimento que, de outro ponto de vista a ser fundamentado, é considerado moral. Não fosse assim, isto é, se as leis da natureza não valessem para os sentimentos, Kant poderia considerar livre o homem que age por inclinação, o que não é o caso.

O problema da conciliação entre a liberdade e a natureza em uma mesma ação surge da necessidade apontada por Kant de que ações morais não sejam excluídas do domínio da lei da necessidade natural. É um fato que Kant não admite, ao menos no contexto da **Crítica da Razão Prática** (Cf. A 170 e 177) que é coerente com a discussão do problema na **Crítica da Razão Pura** (Cf. A 544-58, B 572-86), a negação de uma explicação natural para eventos que também façam parte do domínio prático. Esta consideração não implica na negação de que a análise do complicado problema da compatibilidade entre as explicações teórica e prática de um mesmo evento possa levar a uma reconstrução e a uma reavaliação de certos aspectos da metafísica kantiana, mas isto já seria ir além do texto de Kant quando a minha intenção aqui é meramente filológica: mostrar que Kant não poderia *consistentemente* negar, na **Crítica da Razão Prática**, a possibilidade de uma explicação natural para o sentimento que, de outro ponto de vista, poderia ser caracterizado como moral.

Mesmo que questões metafísicas em Kant possam eventualmente ser reconstruídas de modo a evitar a inconsistência na idéia de um evento que pertença *exclusivamente* ao domínio prático, do ponto de vista meramente filológico, o quadro para a interpretação da segunda **Crítica**

não se alteraria. Também não desprezamos a possibilidade de que, em outros textos, o próprio Kant apresente uma solução para o problema. Loparic tem analisado o sentimento de entusiasmo, presente no **Conflito das Faculdades**, como um caso semelhante ao respeito por também não ter, em sua interpretação, causas empíricas³⁹. É de pensar se esta obra não nos daria pistas para lidarmos com a questão, embora não possamos aprofundar o ponto aqui

Passando agora à análise propriamente filosófica da doutrina conforme explicada por Loparic, mesmo que por princípio não estivéssemos proibidos de negar a existência de uma causa empírica para um evento qualquer (como parece que estaríamos, em virtude da segunda analogia), estando diante de um dado sentimento, seria impossível concluirmos que esse sentimento não tem uma causa empírica, sendo então um sentimento moral. A experiência nos mostra, no máximo, que a causa não foi encontrada, nunca que ela não existe. Isto, nos ensina o próprio Kant: “quem é que pode provar pela experiência a não existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos?” (FMC, BA 49). Bem poderíamos nos arriscar a uma explicação psicológica do sentimento a que se dá, do ponto de vista moral, o nome de respeito, ou então poderia haver uma explicação sociológica para ele. No mínimo, não se pode provar a impossibilidade de uma explicação desse gênero. Mais do que isso, só negamos a exclusividade da explicação empírica para o fenômeno quando admitimos de antemão o ponto de vista moral. Isto dá ensejo a um novo problema filosófico na doutrina tal qual explicada por Loparic: a circularidade no argumento.

³⁹ Refiro-me aos cursos sobre a semântica transcendental ministrados por Loparic no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas

Na verdade, de certo modo, há aqui o indício de um problema filológico também. Ao que tudo indica, Kant negou a possibilidade de uma dedução da lei moral por causa da dependência, em relação ao princípio moral, em que o dado usado na dedução inevitavelmente se encontraria. Na segunda **Crítica**, temos quanto a isso que: “não se pode deduzi-la [à lei moral] com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente)” (A 56). O conceito de liberdade é descartado por depender da lei moral. Este conceito é só um exemplo. Como já vimos, Kant passou a acreditar que a dedução invariavelmente seria impossível, porque o mesmo tipo de dependência sempre surgiria. Seria estranho Kant descartar a possibilidade de uma dedução da lei moral pelo problema lógico em que ela se envolveria graças à supostamente inevitável dependência do dado, mas usar um argumento que dá margem ao mesmo tipo de problema, com o nome de “facto da razão”.

Analisando o respeito e nos restringindo à **Crítica da Razão Prática**, temos um sentimento que, para Loparic, é o fato/feito da razão, em que se revelaria a necessitação da nossa vontade pela lei moral. Sendo assim, a lei estaria em vigor para nós. Aparentemente, podemos dizer que *sentir* a lei em vigor, por termos um sentimento de necessitação moral, não é prova de que *objetivamente* a lei esteja em vigor. Quem pretende provar, de uma forma ou de outra, a vigência dos deveres morais, provando a vigência de seu princípio, parte do princípio de que a vigência da obrigação moral não está dada. Para Loparic, um certo sentimento de necessitação moral seria um dado que permitiria então que chegássemos à vigência do princípio moral, ou seja, à legitimidade das obrigações morais, mas o sentimento em questão não *precisa* ser interpretado como um sentimento originado pela razão pura prática (pela lei moral), a não ser que já concedamos que obrigações morais não são, para usar uma expressão kantiana, um “fantasma

do cérebro”. Loparic mesmo caracteriza o respeito como um sentimento *dependente* da lei moral. Por um lado, a doutrina do facto funcionaria exatamente por esta dependência, pois, em virtude dela, dado o sentimento de respeito, vigeria a lei moral. Por outro lado, se não assumimos *de antemão* que vige a lei moral (ou que há *objetivamente* deveres morais), *não é dado como tal, como moral, o sentimento de respeito*, pois não há contradição em pensarmos na possibilidade de uma explicação empírica para um determinado sentimento e nada impede que nos contentemos com essa explicação. Com essas considerações, levantamos alguns possíveis problemas filológicos e filosóficos na interpretação de Loparic. Vejamos se os demais comentadores têm leituras aceitáveis e nos colocam diante de uma doutrina sustentável e coerente com o kantismo.

3. 1. 3. Análise da interpretação de Beck

Beck, assim como os comentadores com quem dialogaremos na sequência, não apenas interpreta o facto da razão, como também considera que, em sua interpretação, a doutrina é filosoficamente convincente (Cf. Beck, 1960, p. 167 e 170; Allison, 1990, p. 230; Guido de Almeida, 1999, p. 62). Em sua leitura, Beck esteve atento à oscilação de Kant ao apontar ora a própria lei moral, ora a consciência desta lei, como o facto da razão: “existe uma distinção *prima facie* entre a ‘consciência da lei moral’, que certamente pode-se dizer que existe como um facto (se nós quisermos ou não chamá-la de ‘facto da razão’), e a própria lei, da qual nós somos conscientes (cuja ‘facticidade’ está *sub judice*)” (1960, p. 167). Beck argumenta que: “Se esta distinção *prima facie* é finalmente válida, o argumento de Kant não se move, exceto em um

círculo, pois todos concederão que o ‘facto’ no primeiro sentido existe, mas não implica o ‘facto’ no segundo dos sentidos. Todavia, é o segundo dos factos que é essencial para o argumento de Kant” (ibid. idem).

Este tipo de crítica parece ter o mesmo sentido da dificuldade que apontamos na doutrina tal qual interpretada por Loparic. Mesmo que admitamos que temos consciência da lei moral, seja no sentimento de respeito ou na mera fórmula racional, isto não implica, de forma alguma, na realidade da própria lei, uma vez que esta consciência poderia ser explicada por outras vias, a não ser que a realidade da lei fosse previamente assumida. O mesmo se aplica no caso da suposta “experiência moral”: “Talvez a lei moral seja o tipo de facto que precisa ser assumido se nós devemos explicar e tornar inteligível nossa experiência moral? Mas se esta é a intenção aqui, dificilmente merece o nome de facto mas somente de pressuposição, pois a experiência que ela supostamente organiza está em si mesma *sub judice* e poderia, talvez, ser igualmente bem organizada em termos de algumas outras pressuposições, por exemplo, aquelas da psicanálise” (1960, pp. 167-8).

Mas, ao mesmo tempo que Beck tem bastante clara a impossibilidade de que Kant faça “uma transição do facto indisputado (que nós somos conscientes de uma lei moral) para o facto disputado (que há uma lei que só pode vir da razão pura prática)” (1960, p. 168); ele está convicto de que não é este o procedimento de Kant, afinal, Kant se refere ao facto como sendo único: “esta dualidade de significados de ‘facto’ não representa as premissas de Kant com propriedade” (ibid. idem). Para apresentar sua interpretação, Beck introduz então sua famosa distinção entre o facto da razão como um facto conhecido como objeto pela razão, o facto *para a*

razão pura, e como o facto da existência da própria razão pura conhecido reflexivamente pela razão, o facto *de que há* razão pura. Beck escolhe partir da segunda alternativa, porque a primeira traria a suposição de que a razão pode conhecer um facto, como seu objeto, sem intuição sensível, o que seria incoerente com a **Crítica da Razão Pura** (Cf. 1960, p. 168-9). Contra esta objeção, poderíamos lembrar a Beck da insistência de Kant sobre a diferença entre conceitos e princípios práticos e conceitos e princípios teóricos. Devido a esta diferença, a lei moral, mesmo como facto *para* a razão, não seria conhecida pela razão como uma proposição que determina a natureza de um objeto, de modo a requerer intuição sensível.

De qualquer forma, Beck segue a segunda via, nos dizendo que: “o ponto de Kant é que em *qualquer* querer há um princípio que é puramente racional” (1960, p. 169, resalto que o grifo é do próprio Beck). Neste sentido, a passagem em que Kant diz que nos tornamos conscientes da lei moral ao elaborarmos máximas para a vontade (Cf. **CRPr**, A 53) é explicada por Beck da seguinte maneira: “Eu penso que ele quer dizer que em toda decisão sobre uma política de vida há uma racionalidade putativa nas regras subsumidas sob o princípio, que, se inteiramente elaborado, iria requerer a racionalidade dos motivos tanto quanto a dos meios para sua satisfação” (1960, p. 169, nota 14). Ora, como já observamos, este tipo de leitura da passagem parece trazer um problema filológico relevante. A doutrina toma a forma de uma dedução, mesmo que Beck, acertadamente, negue a assimilação do facto da razão a uma dedução (Cf. 1960, 172). Beck visa tornar o argumento mais claro dizendo que:

se uma pessoa acredita que um imperativo é válido para ela, então ele é, até certo ponto, válido para ela, e ele mostra que a razão é mesmo prática na consciência desse aspecto de um reclame válido. Isto é verdade se o imperativo expressa um reclame que é de fato válido ou não. Somente um ser com um conceito *a priori* de normatividade poderia mesmo cometer um erro sobre isso. Argumentar contra é

apelar para fundamentos normativos e é tão ridículo como tentar provar pela razão que não há razão (1960, p. 169).

Ora, deixando a filologia de lado por um instante e analisando a passagem filosoficamente, o argumento apresentado, à primeira vista, só estabelece que quem entra no jogo argumentativo, isto é, apresenta razões na forma de imperativos para suas ações, tem uma razão com certos padrões de normatividade, de modo que objetar contra esse ponto é cair em contradição, pois na objeção se faz uso da razão e de padrões de normatividade. Sendo assim, se Beck está certo em sua interpretação, então poderíamos objetar a Kant, que, a partir da racionalidade, não se pode inferir a moralidade, isto é, do facto de que há razão não se deduz o facto de que há uma razão *pura* prática. Mas, voltando ao aspecto filológico, mesmo que Kant, aparentemente, tenha procedido de modo semelhante na III seção da **Fundamentação** e mesmo que uma ou outra passagem da **Crítica da Razão Prática**, já citada aqui, sugira esse caminho, há claros desabonos para uma interpretação da doutrina do facto da razão que a assimile a uma dedução da lei moral.

Em resumo, supondo que esse tipo de leitura fosse autorizado por Kant, para que o facto da razão fosse uma doutrina filosoficamente convincente, ainda teríamos que mostrar como se dá a passagem da consciência de um tipo qualquer de normatividade para a validade dos padrões específicos da razão pura prática. Mas, em vez disso, Beck faz uma citação da passagem da **Fundamentação** em que Kant diz que todo ser que não pode agir a não ser sob a Idéia de liberdade é realmente livre em sentido prático (Cf. III, § 4, BA 100), ressalta que a Idéia de liberdade, pela tese da reciprocidade, é expressa na lei moral e conclui que “ser consciente de constrangimento moral, isto é, da lei [...] *ipso facto* valida o reclame prático de uma lei moral”

(1960, p. 169). Entretanto, como sabemos, é bastante duvidoso que a **Fundamentação** tenha conseguido sustentar seus argumentos em prol da necessidade da tese de que só podemos agir sob a Idéia de liberdade, sem pressupor a moralidade, e se envolver em um círculo. Não parece que o caminho tenha sido consertado agora, já que não se mostra que a moralidade (analiticamente ligada à liberdade) é uma condição da normatividade em geral.

Nessas bases, podemos questionar filológica e filosoficamente a seguinte conclusão: “porque a lei moral – o facto para a razão pura – não expressa nada exceto a legislação da razão mesmo, o facto da razão pura é refletido no facto para a razão pura. Para um ser que pensa que há *alguma* obrigação, há *alguma* lei válida” (1960, p. 170, grifo meu). O ponto não é provar “alguma lei”. É provar a validade objetiva da lei moral. Para tanto, Beck teria que trocar “alguma obrigação” por obrigação *moral*, o que implica no antigo círculo da **Fundamentação**⁴⁰. Portanto, se esta análise do texto de Beck estiver correta, ele, em primeiro lugar, se envolve no problema filológico de assimilar o facto a uma dedução, em segundo lugar, não pode nos provar que o facto da razão é um argumento válido.

⁴⁰ Talvez seja importante enfatizar que embora tenhamos traçado esse paralelo entre o argumento explicado por Beck e o argumento da **Fundamentação**, o próprio Beck não admite que sua interpretação do facto faz com que este seja equivalente a uma dedução (e nem poderia) e, assim, nega a compatibilidade entre a segunda Crítica e aquela obra (Cf. 1960, p. 172).

3. 1. 4. Análise da interpretação de Guido de Almeida

Para Guido de Almeida, a segunda **Crítica** é incompatível com a **Fundamentação** na medida em que Kant abandona “a tentativa de dar uma dedução da liberdade sem recorrer a uma premissa moral” (1997, p. 202). Isto porque, na **Fundamentação**, “Kant tenta provar a realidade objetiva do Imperativo Categórico mediante um argumento destinado a provar que a liberdade [...] é um pressuposto da consciência que temos, não de agir, mas de julgar” (1992, p. 102). Esta interpretação parece, no essencial, idêntica àquela que ofereci neste trabalho, inclusive pela constatação do fracasso de Kant: “No juízo até mesmo de comentadores simpáticos à sua filosofia moral, Kant parece ter fracassado, apesar do esforço que tomou para evitar esse círculo [o círculo lógico que aparece tanto na primeira versão quanto na versão corrigida do argumento da III seção], e não só fracassou, mas parece saber que fracassou, uma vez que reconhece, na **CRPr**, a impossibilidade de ‘inferir por raciocínios subtis’ a consciência da lei moral da consciência da liberdade como um ‘dado anterior da razão’” (1998, p. 56).

Como sabemos, mais do que rejeitar a dedução da lei moral baseada em uma dedução auxiliar da liberdade, Kant passou a rejeitar toda e qualquer forma de dedução do princípio moral. Porém, obviamente, o mero fracasso de *uma* tentativa feita anteriormente não é explicação suficiente para a nova tese de que a dedução da lei moral é impossível (Cf. Guido de Almeida, 1998, p. 64-5). Mas o que nos interessa fundamentalmente aqui é saber se ela é realmente desnecessária, passemos então à tentativa de Guido de Almeida de esclarecer e defender o facto da razão.

Em um primeiro momento, no sentido de precisar o significado do termo “facto”, importa a Guido de Almeida distinguir entre “facto” como uma verdade conhecida e “facto” como um feito ou acontecimento (Cf. 1998, p. 57). Abre-se nesta distinção a possibilidade de que o facto seja um feito ou ato da razão que não pode mais ele próprio ser fundamentado. Seria o fruto de uma decisão que não se funda em argumentos ou razões (Cf. 1998, p. 58). É esta a hipótese defendida, por exemplo, por Loparic (Cf. 1999, p. 38). Isto nos remete à citação latina feita por Kant (*sic volo, sic jubeo*), a que já nos referimos, que parece estabelecer a vigência da lei moral por um ato de decisão ditatorial. Ainda em prol desta interpretação, Guido de Almeida explica que Kant usa a palavra latina “*factum*” e não o vernáculo “*Tatsache*”. “*Factum*” deriva do verbo “*facere*” e significa “feito” ou “ato”, de modo particular, um ato passível de louvor ou censura. “*Factum*” então não significa “facto”. Além disso, a palavra “*factum*” é usada nos tratados de filosofia moral e do direito da época de Kant para designar “ação imputável”, inclusive na **Metafísica dos Costumes**, Ak 223 e 227, (Cf. 1998, p. 58). Guido de Almeida lembra também que, no Prefácio da **Crítica da Razão Prática**, é dito que a razão pura prática prova sua realidade pelo ato (*durch die Tat*) e, na “Dedução”, é dito que a Analítica prova que a razão pura pode ser prática por um facto (*durch ein Factum*) (Cf. 1998, p. 59-60).

Mas, por outro lado, se o ato em questão é a asserção da lei moral, nada impede que ela seja ainda uma verdade. Os factos da razão da **Crítica da Razão Pura** (Cf. A 760, B 788) podem ser considerados como atos censuráveis de asserir a validade do uso teórico das categorias para além da experiência. O facto da razão da **Crítica da Razão Prática** poderia ser, ao contrário, o ato legítimo e sem censura (Cf. A 79) de asserir um princípio prático incondicionado. A diferença na avaliação dos factos implica “que se possa explicar por que [...] essa asserção é

válida” (1998, p. 60). Temos então duas alternativas: 1) a cognitivista, “facto” é a asserção da validade de uma proposição, o que implica que algo a torna válida, e; 2) a decisionista, “facto” é um ato de decisão baseado apenas no poder de querer. Guido de Almeida defenderá a primeira.

Contra o decisionismo, uma objeção filosófica levantada por Guido de Almeida parece decisiva também do ponto de vista filológico: “uma vez que a lei resultaria de um ato 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*” (1998, p. 78-9). Suponhamos então que a razão tirana dite que devemos universalizar nossas máximas, sem argumentar em favor desse mandamento, perguntaríamos porque este mandamento é ordenado e não um outro qualquer: “se a lei tem por condição um ato da vontade que é contingente (porquanto sem nenhuma razão de ser além do próprio ato), não há nada no conceito dessa vontade que a limite a este ou aquele conteúdo” (1998, p. 79). A conclusão é devastadora: “isso implica que não podemos dizer que a lei moral, assim considerada, seja necessária e valha para todo ser racional” (ibid. idem). Teríamos uma interpretação do facto da razão que o leva a contradizer a própria fórmula do princípio moral.

Na medida em que a vigência da lei não passa de um capricho, ela passa a ser privada. Vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, que o processo de dar razões está intrinsecamente relacionado ao teste de universalização. As duas coisas, podemos dizer, se equivalem. A partir do momento em que não há um argumento pela vigência da lei, ela não é válida para todos: “não encontramos nenhum sentido em que se pode dizer que é válida em princípio para todo ser racional” (1998, p. 80). E o paradoxo é que se trata justamente de uma lei

que, por definição, pretende se impor a todos os seres racionais sem exceções. Segundo Guido de Almeida, neste contexto, o cognitivismo “explica da maneira mais simples possível o que dá a Kant o direito de apresentar nosso conhecimento da lei moral como um facto da razão, que prescinde de toda prova e, particularmente, desse gênero de prova que Kant chama de ‘dedução’” (ibid. idem).

O cognitivismo de Guido de Almeida depende de uma distinção já apresentada por nós na oportunidade em que discutíamos a fórmula da lei, a saber, a distinção entre a lei moral como proposição analítica para uma vontade perfeita e o imperativo categórico como proposição sintética por se referir a uma vontade imperfeita. Como não podemos concluir que quem pode o menos pode o mais, é logicamente possível admitir que existem agentes capazes de avaliar ações à luz de máximas, porém, incapazes de avaliar máximas pela lei moral (Cf. 1998, p. 75). Deste modo, para seres imperfeitos o conhecimento da lei moral (na forma do imperativo categórico) seria um facto contingente. Daí a importância, para Guido de Almeida, de que se coloque o peso do facto da razão nas passagens em que se diz que a consciência da lei moral é o facto: “teríamos de pensar o ‘facto da razão’ como concernindo, não à lei propriamente, mas ao conhecimento da lei por parte de um agente imperfeitamente racional” (1998, p. 76). Temos ainda que o facto não é “a lei moral em si mesma (que é uma verdade analítica para um agente perfeitamente racional), mas a consciência da lei moral por um agente imperfeitamente racional” (1998, p. 77. Cf. também p. 80).

Aquele que não tem consciência do princípio moral não é imputável. Na medida em que o agente reconhece o princípio moral, o que é uma contingência, ele se torna imputável,

porque o princípio vige para ele. Esta parece ser uma consequência da interpretação de Guido de Almeida. O que é uma questão de facto parece ser então se o agente será imputável, capaz de avaliação moral, ou não. Se esta análise é correta, o agente *tem razões para* assumir o ponto de vista moral, o que nem sempre acontece é que ele seja *capaz* de assumir tal ponto de vista, por isso, Guido de Almeida nos diz que a própria lei não é o facto, mas sim que tenhamos consciência dela. Sendo assim, de onde vem a necessidade desse modo de agir que se impõe a todo ser racional, mas do qual nem todo ser racional tem conhecimento? Qual a razão para que o agente imperfeito, uma vez consciente da lei, seja obrigado por ela? As passagens citadas parecem responder que se trata de uma verdade analítica.

Segundo o próprio Guido de Almeida, uma das hipóteses de base de sua interpretação é que “a mera consciência do que é uma lei para uma vontade perfeitamente racional é suficiente para fundar um imperativo” (1999, p. 84). Aqui pode haver dificuldades. Se a lei fosse analítica para seres racionais em geral, o que não temos provado e não é sustentado por Guido de Almeida, teríamos uma justificativa para o imperativo categórico. O que é válido para *todo* ser racional, é válido para seres racionais sensíveis em particular. Mas esta hipótese, obviamente, contraria a idéia de que ao menos o imperativo categórico seja sintético, ou seja, é uma hipótese filologicamente inviável. Se, para mantermos a coerência com o texto kantiano, continuarmos a considerar como sintética a vigência do princípio moral para a vontade imperfeita, então o fato do mesmo princípio ser analítico para outro tipo de vontade em particular, existente ou não, não seria, até onde vejo, relevante. Se queremos estabelecer a necessidade da síntese entre a vontade *imperfeita* e a universalização das máximas, em nada ajudaria o apelo à analiticidade da relação entre a vontade *perfeita* e a universalização das

máximas. Poderia haver moral para anjos, mas não para homens. Portanto, esta alternativa, que parece representar com fidelidade a interpretação de Guido de Almeida, não se mostra filosoficamente viável.

Guido de Almeida nos diz que sua solução “respeita todos os dados do problema colocados por Kant” (1999, p. 83-4). Esta auto-avaliação parece estar sujeita a dúvidas, mesmo para a segunda alternativa para o argumento exposta acima, que é a de Guido de Almeida propriamente. Filologicamente, nem todos os dados do problema parecem ter sido respeitados. Lembremos que Kant não ofereceu uma dedução para a lei moral (ou para o imperativo categórico, como Guido de Almeida preferiria). A própria lei (ou o próprio imperativo) estava em jogo, enquanto proposição sintética *a priori*, ao passo que, na interpretação de Guido de Almeida, o facto não estabelece a realidade objetiva de uma proposição sintética que não pôde ser demonstrada “nem por todo esforço da razão” (CRPr A 81), mas significa apenas a contingência da consciência moral para seres imperfeitos, uma falha subjetiva a que esses seres estariam sujeitos.

3. 1. 5. Análise da interpretação de Allison

Allison inicia sua abordagem do problema se referindo a dois pontos que têm sido enfatizados em nossa análise: a compatibilidade ou não da doutrina do facto da razão em relação à III seção da **Fundamentação** e em relação à própria filosofia crítica:

O apelo de Kant ao facto da razão na **Crítica da Razão Prática** foi saudado com ainda menos entusiasmo do que a mal fadada tentativa de uma dedução da lei moral na **Fundamentação** III. O consenso geral parece ser que, mesmo embora essa dedução fracasse, ao menos foi um passo na direção certa. Conseqüentemente, por abandonar o esforço de providenciar uma dedução da lei moral e confiar em vez disso em um bruto apelo a um putativo facto da razão, [...] Kant de fato regressou a um dogmatismo pré-crítico da razão prática (1990, p. 230).

Pelo que temos visto até aqui, esta posição parece mesmo a mais condizente com a doutrina do facto da razão, mas Allison pretende provar o contrário. Para interpretar e defender a doutrina, ele divide seu capítulo sobre o assunto em 5 partes. Primeiramente, Allison se dedica à determinação da natureza do facto da razão. A tese é que o facto seria “nossa consciência comum da lei moral como autoridade suprema” (ibid. idem). Em segundo lugar, uma vez que a existência do facto, assim considerado, não está em disputa, discute-se se ele pode ser considerado como facto *da razão*. A tese aqui é que o resultado se segue da exposição da moralidade, que estabeleceria as credenciais racionais da lei moral. Já a força obrigatória da lei seria garantida, via tese da reciprocidade, pela dedução da liberdade. A terceira parte trata justamente dessa dedução, em que se faria uso da presença de um interesse moral para estabelecer a realidade prática da liberdade transcendental. As últimas partes do capítulo não nos interessam por tratarem, respectivamente, da arquitetura do sistema, no que diz respeito à unidade da razão teórica e prática, e do lugar da dedução da liberdade na teoria da liberdade de Kant como um todo.

Allison dá início à primeira parte pelo problema das diferentes caracterizações do facto da razão no texto kantiano. Na tarefa de buscar um denominador comum, Allison se apóia em Beck e divide as passagens em que a expressão aparece em duas classes, sendo a primeira objetiva: a lei moral, a liberdade ou equivalentes; e sendo a segunda subjetiva: a consciência da

lei ou seus equivalentes. Como já vimos, esta divisão faz com que o problema seja colocado da seguinte forma: se o facto é interpretado subjetivamente, sua existência é prontamente concedida, mas não há inferência legítima a partir dele para a validade objetiva da lei moral, por outro lado, se é interpretado objetivamente, a existência desse facto torna-se ela mesma o ponto e dificilmente pode fundar a realidade da obrigação moral (Cf. 1990, p. 232). Agora, é a vez de Allison manejar para evitar este dilema.

Allison descarta a possibilidade de que o facto da razão seja identificado com o facto de que a razão pura é prática, porque o principal objetivo da segunda **Crítica** é justamente mostrar isso, de modo que Kant cometeria uma petição de princípio. Além disso, o texto de Kant defenderia que o facto prova que a razão pura é prática, não que isto seja o próprio facto (Cf. 1990, p. 233). Mas parece-me que caberia aqui a seguinte observação: se o facto for a realidade objetiva da lei moral em si mesma, ele se ligará analiticamente à razão pura prática, como seu princípio, e então pode-se dizer que o facto tem essa caracterização também. Por outro lado, se o facto é algo diferente da razão pura prática e, de alguma forma, há uma inferência para a realidade desta, então há uma inferência para a validade objetiva da própria lei moral, o que é filologicamente problemático.

Embora admita que o texto esteja longe de ser inequívoco, Allison argumenta que “o facto é melhor interpretado como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei ‘por toda razão humana natural como a lei suprema de sua vontade’” (1990, p. 233). Allison ressalta que não se trata da consciência do princípio formal filosoficamente elaborado (o que me parece trivial), mas sim da consciência do constrangimento moral na deliberação prática,

o que seria um dado bruto, que não pode, portanto, ser deduzido, daí o uso do termo *facto*. Colocado este ponto, Allison passa à tarefa de mostrar por que trata-se do *facto da razão*. Para tanto, deve-se mostrar “que essa lei, como a regra em vigor no julgamento, é um produto da razão pura (empiricamente incondicionada) prática e que a consciência de seus ditados é por si mesma suficiente para motivar ou criar um interesse” (1990, p. 234); assim, se mostraria que a razão pura é prática.

Se a lei que regula os juízos morais é um produto da razão pura prática, e não um fantasma do cérebro, ela tem validade objetiva. Se ela tem validade objetiva, o dever moral é legítimo. Se a obrigação moral é válida, por definição, a mera consciência desta obrigação pode determinar nossa vontade, por isso, o argumento de Kant vai do “dever” ao “poder”: “esta é a verdadeira subordinação dos nossos conceitos e [...] a moralidade é a primeira a revelar-nos o conceito da liberdade [...]. Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (CRPr, A 53-4). A forma como Allison coloca as condições para a resolução do problema, aparentemente, não respeita o texto kantiano. A prova do dever fica na dependência de uma demonstração prévia de que podemos cumprir mandamentos morais. Ora, isto seria a inversão do procedimento de Kant.

Para explicar a estratégia de prova de Kant, Allison faz uso de uma **Reflexão** em que Kant não menciona o *facto da razão*, mas determina em que condições se pode dizer que há razão pura prática: “Sua possibilidade [da razão pura prática] não pode ser compreendida *a priori*, porque diz respeito à relação de um fundamento real para seu conseqüente. Deve,

portanto, ser dado algo que possa surgir somente dela; e sua possibilidade pode ser inferida dessa realidade. Leis morais são dessa natureza, e estas devem ser provadas da mesma maneira em que nós provamos que as representações de espaço e tempo são *a priori*” (Kant *apud* Allison, 1990, p. 234). A princípio, esta passagem nos faz lembrar da explicação de Loparic para o facto da razão. A divergência é que, em vez do sentimento de respeito como o conseqüente, Kant fala em leis morais (no plural, portanto, particulares). Além do mais, no seguimento da passagem, Kant se preocupa justamente em marcar a diferença entre conceitos e princípios teóricos e práticos pelo fato do uso dos últimos se estender para além da experiência, “a saber, para todos os seres racionais em geral e independentemente de todo fundamento determinante empírico”, pois mesmo “se nenhum objeto da experiência corresponde a eles, o mero caráter [*Denkungsart*] e a mera disposição baseada em princípios [*Gesinnung nach Principien*] bastam” (ibid.idem)

Mesmo que desconsiderássemos esta última observação de Kant, já sabemos que um dado sensível traria dificuldades, porque, no kantismo, um dado sensível tem sempre que poder ser explicado *também* por uma causa sensível, logo, não poderia, a princípio, ser algo que pode se originar *somente* da razão pura prática, assim, “leis morais específicas (antes do que a lei moral mesma) são os elementos dados, os factos, como se fossem, dos quais a praticidade da razão pura deve ser inferida como a condição necessária de sua possibilidade” (1990, p. 234). Apesar de se tratar, de alguma forma incompreensível, da relação de um fundamento real para seu conseqüente, nós sabemos por análise que, em sendo dadas leis morais, apenas uma origem seria aceitável para elas, a razão pura prática, do contrário, não seriam leis morais, mas apenas regras pragmáticas. A questão é como provar leis morais particulares. Elas seriam simplesmente dadas como um facto? Não podemos introduzir uma dedução sob pena de traírmos a idéia de um

facto da razão. Kant nos diz que essas leis são provadas da mesma forma que provamos que o espaço e o tempo são representações *a priori*.

Na Estética Transcendental da **Crítica da Razão Pura**, Kant argumenta, primeiro, que o espaço não é um conceito empírico ou extraído da experiência exterior, pois a própria idéia de que algo é exterior ao sujeito (está em outro lugar) já requer a noção de espaço. Em segundo lugar, não se pode ter uma representação exterior de que não há espaço, mas podemos abstrair os objetos exteriores do espaço (na geometria). Assim, o espaço é uma condição para os fenômenos exteriores, não uma determinação dependente deles. É uma representação *a priori* que torna possível as representações exteriores (Cf. **CRP**, A 23-4, B 38-9). Sobre o tempo, a Estética visa demonstrar que ele não pode ser um conceito empírico, derivado de qualquer experiência, porque a percepção da simultaneidade e da sucessão já requer a noção de tempo previamente. Em segundo lugar, não se pode suprimir o tempo de um fenômeno qualquer, mas se pode abstrair os fenômenos do tempo (na aritmética), por isso, ele é um *a priori* que torna possível a realidade dos fenômenos (Cf. **CRP**, A 31, B 46).

Sendo assim, dadas percepções espaço-temporais, análise feita, descobre-se que o espaço e o tempo não são derivados dessas percepções, pois as possibilitam, sendo então formas *a priori* da intuição sensível. Mas se as leis morais estão para as formas da intuição, o que está para os fenômenos? Que dado comprovaria a realidade objetiva dessas leis? A princípio, Allison não coloca o problema desta forma: “Desde que a aprioridade [...] das representações de espaço e tempo foi obtida na Estética Transcendental da **Crítica da Razão Pura** pela demonstração de que espaço e tempo são formas da sensibilidade humana, a idéia aqui presumivelmente é que a

validade objetiva de leis morais particulares deve ser estabelecida pela demonstração de que o princípio em que elas estão fundadas, a lei moral, é um produto da razão pura prática” (1990, p. 234-5). Ora, a Estética demonstra que tempo e espaço são formas da sensibilidade humana como conclusão para os argumentos que citamos acima. A questão é: qual então o análogo daqueles argumentos, no caso de leis morais particulares? Afinal, conforme a interpretação de Allison, queremos provar justamente que a razão pura é prática a partir de uma inferência, tendo por base essas leis como seus produtos, portanto, não podemos dizer que essas leis estão fundamentadas *porque são produtos da razão pura prática*.

Todavia, logo na sequência, Allison nos oferece o análogo das intuições sensíveis que faltava ao argumento: “continuando o paralelo com a Estética Transcendental, exatamente como nós não podemos explicar como ou por que espaço e tempo (e não outras formas possíveis) são as formas da sensibilidade humana, mas podemos mostrar que eles têm que ser considerados como tais, dada a natureza de nossa intuição sensível, assim também nós não podemos explicar (compreender *a priori*) como a razão pura é prática, mas podemos mostrar que ela tem que ser, dada nossa consciência comum de constrangimento moral” (1990, p. 235). Ao que tudo indica, toda essa elaboração, nosso caminho pela **Reflexão** e pela Estética, nos levou ao problema mais trivial, tantas vezes aludido aqui. Do facto indisputável de que há consciência moral, não se segue o facto disputado de que lei morais vigem para nós e que, portanto, a razão pura é prática. Este é o aspecto filosófico do problema. Como bem lembrou Guido de Almeida objetando ao próprio Allison: “do mesmo modo que do simples fato de fazermos previsões astrológicas não se segue a validade do princípio em que se baseiam (a saber, que o curso dos astros influencie os acontecimentos da vida humana), assim também da simples constatação de que fazemos juízos

morais não se pode inferir a validade de seu princípio (como quer que esse seja formulado)” (1999, p. 80).

Ainda à parte deste tipo de questão, Allison viu no argumento “o óbvio problema” filológico de que ele “parece chegar perigosamente perto de, depois de tudo, interpretar o apelo ao facto da razão como uma dedução” (1990, p. 235). A resposta do próprio Allison é que o argumento “difere significativamente bastante das deduções da primeira **Crítica** e da **Fundamentação** para justificar Kant em sua negação de ter providenciado uma dedução” (ibid. idem). A interpretação de Allison nos remete à possibilidade que havíamos apontado, no levantamento dos problemas da doutrina, de que Kant tenha passado a se contentar com as duas primeiras seções da **Fundamentação**:

Esta diferença [entre a **Fundamentação** e a **Crítica da Razão Prática**] torna-se evidente uma vez que entende-se que, dada a nova estratégia de prova, o fim desejado já foi alcançado, implicitamente ao menos, na e através da análise da natureza da moralidade e seu princípio contida nas duas primeiras partes da **Fundamentação** e no primeiro capítulo da Analítica da Razão Pura Prática na segunda **Crítica**. Assim, enquanto na **Fundamentação** Kant levou a sério a possibilidade de que a moralidade pudesse não ser nada exceto um fantasma do cérebro, mesmo depois de completar sua análise de seu princípio (a autonomia da vontade), na segunda **Crítica** ele parece (correta ou erroneamente) não se sobrecarregar com tal preocupação (1990, p. 236).

Mas mesmo se considerarmos que Kant passou a se dar por satisfeito com a exposição da fórmula do princípio moral, como novamente notou Guido de Almeida, isto pouco importa como solução ao problema filológico em questão, pois embora o argumento não assimile a prova das leis morais a uma dedução, mas sim a uma exposição do princípio que rege o julgamento moral, “admite em todo o caso que devem ser provadas de alguma maneira, logo que devem ser estabelecidas por uma *inferência*, e é difícil entender como isso poderia ser tomado

como uma explicação do apelo a um facto da razão” (1999, 80). De qualquer forma, é bastante curiosa a forma como Allison pretende se desviar da acusação de ter caracterizado o facto da razão como uma dedução. Ele argumenta que uma dedução modelada sobre a primeira **Crítica**, se moveria:

dessa experiência [moral] para a lei moral como sua condição necessária ou pressuposição última. A lei, de acordo com tal dedução, seria justificada como a única pressuposição capaz de explicar a possibilidade de tal experiência. No argumento aqui atribuído a Kant, contudo, a lei moral não é tanto uma pressuposição da experiência quanto um ingrediente dado nela (em sua forma tipificada como a regra de julgamento operante em nossa deliberação moral), *com a inferência sendo para a natureza dessa lei como um produto da razão pura prática*. É deste resultado, então, que sua validade, e com ela aquela dos julgamentos morais particulares ou ‘leis’ baseadas sobre ela, é estabelecida (1990, p. 235).

Ora, que a lei tenha que ter essa natureza (racional pura) é um pressuposto e, diga-se de passagem, um pressuposto cuja necessidade sequer está provada, já que a validade pretendida na experiência moral está sob julgamento e depende exatamente deste resultado favorável à natureza racional das leis morais. Esbarra-se mais uma vez na passagem filosoficamente problemática do facto como consciência para o facto como realidade da própria lei da razão pura prática. De certo modo, dada a aparente ilegitimidade desse argumento, ele tanto pode ser descrito como uma tentativa de dedução transcendental, quanto como uma exposição, já que, a bem da verdade, não seria nem uma coisa nem outra. Pode-se dizer que é uma dedução viciada, cujo suposto dado é dependente do ponto que está em disputa, o que leva ao fracasso, ou que é uma exposição de um princípio a partir de um suposto dado, visando provar a validade objetiva desse princípio como um juízo sintético *a priori*, o que não é da competência de uma exposição. Na verdade, Allison mesmo admite que é uma dedução na medida em que lida com

um *quid juris* ou com a validade de um juízo sintético *a priori* (Cf. 1990, p. 235, nota 18), o que torna o problema filológico inevitável.

Mas talvez ainda mais questionável, sob o aspecto filológico, na leitura de Allison seja a introdução da dedução da liberdade nesse contexto da justificação. Causa um certo espanto, primeiro, porque a dedução da liberdade, na **Crítica da Razão Prática**, se apóia na realidade da lei moral (e não o contrário) e, sobretudo, porque Allison está nos dizendo agora que “mesmo para o Kant da segunda **Crítica**, continua sendo uma coisa mostrar que a moralidade repousa sobre o princípio da autonomia e inteiramente outra coisa mostrar que a vontade é autônoma. Portanto, uma premissa sintética adicional ainda é necessária” (1990, p. 238). Mas para que serve o facto da razão senão para mostrar que a vontade é autônoma? Não é este justamente o problema? Se a doutrina do facto da razão estabelecesse apenas que a autonomia é o princípio da moralidade, então essa doutrina não traria um avanço em relação ao que foi discutido nas duas primeiras seções da **Fundamentação**, nem no sentido de uma nova avaliação do alcance de uma exposição da moralidade para a justificação da mesma. Este novo passo no argumento parece então não ter sentido no interior da leitura de Allison.

A interpretação de Allison está longe de ser simples, mas, se a compreendi bem, o ponto principal é que não se considera que o facto da razão remova tão simplesmente (pela tese da reciprocidade) o problema do determinismo natural: “a liberdade, depois de tudo, é suposta como sendo a *ratio essendi* da lei moral; assim, a não ser que a vontade seja livre (no sentido transcendental) essa lei não é uma lei para ela, isto é, não é um princípio prático ou fundamento determinante” (1990, p. 239). O que se poderia e, no meu ponto de vista, se deveria dizer com

respeito a essa questão é prontamente apontado por Allison: “alguém pode sustentar nesse ponto que, dado o facto da razão, a realidade da liberdade é estabelecida pelo apelo à Tese da Reciprocidade, e há evidência textual para sugerir que essa foi a visão de Kant” (ibid. idem). Pelo menos, Allison admite as evidências desta interpretação, mas ele não está satisfeito com o argumento de Kant, acusando-o de circularidade: “ele [Kant] mantém que leis morais são necessárias se a vontade é pressuposta como livre e que ‘a liberdade é necessária porque essas leis são necessárias’” (ibid. idem).

De fato, leis morais são necessárias *se* pressupomos a liberdade da vontade (devido à tese da reciprocidade), mas isto é só uma hipótese. Kant não sugere, em nenhum momento da segunda **Crítica**, que sabemos que as leis morais são necessárias, *porque* pressupomos a liberdade: “[a lei moral] seria [...] analítica, se se pressupusesse a liberdade da vontade, [...] que aqui não é permitido admitir” (CRPr, A 56). Allison não parece suficientemente atento à diferença entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* e à insistência de Kant quanto à ordem dos conceitos em nosso conhecimento. Não se poderia exigir mais clareza de Kant do que nesta famosa nota:

Para que não se pense encontrar aqui *inconseqüências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade [...]. Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral (CRPr, A 5, nota 1).

Existe também uma outra razão para que Allison julgue necessária uma dedução da liberdade. Ele toma como uma objeção a ser contornada a possibilidade de que, mesmo que se

conceda a doutrina do facto da razão, deveres podem ser apenas “reclames racionalmente fundados, que, como tais, tem legitimidade e providenciam uma razão para agir, mas que, não obstante, podem ser postos de lado, ao menos ocasionalmente, em favor de outros interesses e valores ‘mais profundos’” (1990, p. 238-9). Para Allison, sem que se remova esta dificuldade, a moral não está fundamentada. Todavia, não é evidente que o problema tenha sentido. É trivial que leis morais, em sendo válidas, *podem* assim mesmo ser postas de lado no momento da ação. O ponto é que não *devem* ser, justamente, porque, por hipótese, estamos concedendo com Allison que são “racionalmente fundadas”. Colocar deveres morais de lado, nesta perspectiva, seria o mesmo que colocar a razão de lado, o que sempre pode ser feito, mas nunca justificado.

Também questionável quanto a este suposto problema é que Allison acredite que uma dedução da liberdade poderia resolvê-lo. Ele pensa assim “porque [...] a conformidade à lei moral é uma condição necessária (assim como suficiente) da justificação das máximas de um agente transcendentemente livre; e isto quer dizer que tal agente nunca poderia estar justificado ao permitir que outras considerações ou interesses (não morais) se imponham sobre requerimentos morais” (1990, p. 239). Ora, um agente livre nem por isso é perfeito. Em havendo inclinações, há a possibilidade de que deveres sejam deixados de lado, mesmo estando justificados. No fim, este parece ser o mesmo caso que aparece na objeção proposta a princípio.

Quando passamos propriamente à análise da interpretação feita por Allison da dedução da liberdade, vemos que as questões levantadas aqui não parecem ser afastados. Allison explica que Kant deduziu a liberdade da lei moral certificada pelo facto da razão, pois a lei moral mostraria a realidade da liberdade em seres que reconhecem a lei como obrigatória para eles.

Segundo Allison, “dada a análise precedente do facto da razão, esse reclame deve repousar sobre a premissa de que a própria consciência da lei moral como obrigatória produz um interesse” (ibid. idem). Quanto a isso, podemos dizer que, realmente, se o facto da razão é uma estratégia válida para garantir a vigência da lei moral, então ele também garante que a mera consciência da lei moral pode motivar o agente, ou seja, pode interessar, do contrário, a lei não pode ser um mandamento objetivamente válido, já que seria um mandamento inexecutável. Em adição, Allison coloca que “Kant toma a presença de tal interesse como suficiente para mostrar que a razão pura é prática, o que, por seu turno, é equivalente a mostrar a realidade da liberdade” (1990, p. 240).

Admitindo que Kant tenha pretendido constatar a existência de um interesse puro – o que pode ser duvidoso, já que o ponto de Kant, graças a seu agnosticismo no assunto, parece ser muito mais a consciência do dever do que um interesse que eventualmente se tome por esse dever – de fato, se segue daí que há razão pura prática e, então, que a vontade, do ponto de vista prático, é livre. Allison não faz objeções à suposta constatação de um interesse puro ou à passagem da consciência moral comum para a vigência da lei. Para ele, a brecha no argumento está no fato de que “não parece seguir-se do facto (assumindo que seja um facto) de que nós tomamos um interesse na lei moral que nós também tenhamos a capacidade de satisfazer seus requerimentos” (ibid. idem). O ponto é que “talvez esse interesse seja fraco, de modo que sempre ou na maioria das vezes será ‘sobrepujado’ por outros interesses que surgem das necessidades [...] de nossa natureza sensível” (ibid. idem). Allison explica que, “neste caso, não se seguiria que nós possuímos a capacidade de fazer o que a lei requer de nós e, portanto, certamente não se segue a

liberdade transcendental, que [...] envolve uma ‘independência da [...] natureza em geral’ (ibid. idem).

Contra isso, eu diria, defendendo Kant, que, se a lei moral vige, isto é, se há a possibilidade de um interesse moral, este sempre *deve e pode* se sobrepôr aos requisitos de nossas inclinações, mesmo que sempre ou na maioria das vezes dermos preferência a nosso bem-estar. Não se pode admitir que deveres morais não sejam fantasias ou mal-entendidos e ainda assim admitir que somos *necessitados*, às vezes ou sempre, por nossas inclinações, de modo que a crítica de Allison, de que “[a independência da vontade] não pode ser mostrada meramente por apelar ao facto de que o [...] interesse [moral] está presente” (ibid. idem), é que seria incoerente, e não o argumento de Kant, visto que a dedução da liberdade parte justamente da moralidade e sítio não é diferente em Allison. A bem da verdade, o problema no argumento de Allison contra Kant parece se originar da preocupação exposta acima: “nosso interesse na moralidade e, portanto, nossa capacidade para motivação moral pode ser eclipsada, totalmente ou em grande parte, por interesses e motivos surgidos de nossas necessidades como seres sensíveis. Para excluir esta possibilidade, é necessário estabelecer nossa liberdade negativa” (1990, p. 241).

A liberdade negativa não altera em nada a possibilidade de darmos preferência a interesses sensíveis. E se, por ventura, quisermos considerar que Allison queira dizer que não depende de nossa vontade quando prevalecerão interesses morais e quando prevalecerão interesses empíricos, então ele contradiria o próprio conceito de um interesse moral conforme explicado por ele mesmo:

ninguém pode afirmar a existência de um interesse moral e negar a possibilidade de agir por respeito à lei moral [...] alguém tem um interesse em algo (como

oposto a uma mera inclinação) somente na medida em que espontaneamente toma um interesse, isto é, faz dele um fundamento governando a escolha das máximas. [...] Finalmente, ninguém pode reconhecer ter um motivo e negar a *possibilidade* de ser motivado por ele; embora alguém possa certamente ter um motivo e evitar agir com base nele (1990, p. 240-1).

Se esta análise da leitura de Allison estiver correta, mais uma vez, ficamos sem uma explicação do facto da razão que demonstre claramente ao menos a coerência interna da doutrina, bem como sua adequação ao método crítico de filosofar, pois a explicação de Allison parece levar ao problema filológico de tratar o facto como uma dedução, ao problema filosófico de não convencer com tal dedução e, em acréscimo, ainda visa corrigir Kant onde não seria necessário, procurando na dedução da liberdade o que ela não pode oferecer e nem teria por que oferecer. Assim, se aceitamos a exposição da moralidade feita por Kant, infelizmente, dada a estratégia, ao que tudo indica, fracassada de justificação da III seção da **Fundamentação** e dada a obscuridade aparentemente irreparável da doutrina do facto da razão, malgrados tantos esforços dos filósofos kantianos, não podemos ousar afirmar que o discurso moral seja algo mais do que um produto psicológico, um mecanismo de manutenção da ordem social vigente, etc.

CONCLUSÃO GERAL

Talvez Kant, dentre todos os moralistas, tenha dado a maior contribuição à história da filosofia moral, graças ao esclarecimento do problema. É sabido que não era sua intenção criar um princípio ou critério para a moral, como se os homens, depois de séculos de civilização, ainda andassem às cegas e não soubessem distinguir o certo do errado. Kant nunca pretendeu ensinar à humanidade como agir moralmente e isto em nada diminui o valor de seu trabalho. Pelo contrário, já dizia o próprio Kant que, quem conhece a importância de uma fórmula para o matemático, reconhece a importância de seu trabalho (Cf. **CRPr**, A 15, nota). Uma fórmula conduz a resolução de um problema à exatidão.

Não só no que diz respeito à moral, mas de um modo geral, o julgamento comum freqüentemente se mostra inconsistente, podendo se afastar tanto de seus princípios a ponto de subvertê-los, e confuso, mesclando critérios de julgamento pertinentes a outros que nada têm a ver com o ponto. Frente às dificuldades de aplicação da razão enquanto mecanismo de solução de problemas, o trabalho do filósofo já se justifica suficientemente, mesmo que se limite apenas à delimitação do que diz respeito a cada problema e à formulação adequada dos critérios que em geral já usamos para solucioná-los.

Se a consciência da lei moral, o critério para solução de problemas morais, não nos permite tomar uma decisão precisa em cada caso, é apenas porque, por vezes, o contexto de ação opõe deveres a deveres, como no caso do sujeito que precisaria mentir para evitar um assassinato. A moral kantiana, evidencia-se nestes casos, não suprime o uso do bom senso ou da faculdade de

julgar, isto é, não nos transforma em autômatos indiferentes ao contexto. Ela apenas permite, formalmente, que diferenciemos com precisão decisões morais de decisões prudenciais, o que não é pouco. A primeira parte deste trabalho pretende justamente ter demonstrado, a favor de Kant e reconstruindo seus argumentos, que há uma diferença essencial entre esses dois tipos de escolhas. Desta diferença não decorre, entretanto, que tenhamos boas razões para tomar decisões pautadas pelo critério moral, e não meramente em conformidade com nossos interesses privados. Por isso, a partir da segunda parte, passamos a lidar com os esforços de Kant pela fundamentação do princípio moral, enquanto critério que deve se sobrepor a qualquer outro na resolução de problemas práticos.

Na III seção da **Fundamentação**, se nossa interpretação estiver correta, Kant pretendia se valer da tese da reciprocidade para justificar o princípio prático supremo desvendado por ele. Diz a tese da reciprocidade que a moralidade implica em liberdade, uma vez que seres determinados pelo mecanismo da natureza não podem ter deveres morais, pois não poderiam agir tendo o reconhecimento desses deveres como motivação e desprezando os reclames das necessidades sensíveis que os afetam. Pela outra via da reciprocidade, diz também a tese que a liberdade implica em capacidade moral ou submissão aos deveres morais. Esta via é que importava a Kant no problema da fundamentação dos deveres morais, já que ela estabelece que, se for possível provar que a vontade é livre, será imediatamente possível provar que o princípio moral vige para a vontade. A primeira **Crítica** se coloca então como obstáculo. Para o Kant da filosofia teórica, não é possível provar a realidade de um conceito suprasensível como liberdade. Kant procurou então contornar a dificuldade falando em realidade prática da liberdade. Na **Fundamentação**, entendia-se por realidade prática a mera necessidade de se pressupor a Idéia de

liberdade. Esta realidade “desbotada” foi considerada então suficiente para o propósito de provar a lei moral.

Mesmo concedendo a Kant essa sua solução aparentemente simplista e questionável, não vamos muito longe. Provar a necessidade de que a liberdade seja pressuposta não parece tarefa fácil. O caminho de Kant começa pela racionalidade dos juízos. Se admitimos que um juízo é determinado pela nossa natureza, admitimos que ele não tem validade universal. Se nosso julgamento fosse condicionado, não poderia ser racional, de modo que a razão, no resgate de suas pretensões de validade, deve se considerar independente de determinações externas. Disto isto, o que importa para o problema de Kant? Dessa liberdade lógica, que desempenha o papel de condição de possibilidade de toda pretensão de validade, Kant passa à pressuposição da liberdade da vontade, como se fosse contraditório que um sujeito tomasse seu pensamento como livre quando defende ou ataca teses (uma vez que suas defesas e ataques perderiam a validade se ele assumisse o contrário), mas, ao mesmo tempo, admitisse que suas ações podem ter uma causa oculta e externa, que, portanto, fugiria inteiramente a seu controle.

Mas Kant não deixa de formular uma objeção a essa tentativa de prova da necessidade da pressuposição da liberdade. Ele vê um círculo vicioso no argumento. Como o argumento tem por finalidade a prova da vigência do princípio moral para a vontade, ele não poderia ter como um pressuposto a própria moralidade, pois assim se tornaria circular. O problema é que o argumento apresentado por Kant realmente não continha nenhuma premissa moral. É provável que Kant tenha notado a impossibilidade de inferir a liberdade da vontade da liberdade lógica e pensado que, se assumíssemos a validade especificamente de juízos morais e

não apenas de juízos em geral, teríamos que pressupor a liberdade da vontade para que pudéssemos pensar a possibilidade de agirmos em sintonia com aqueles juízos, e não apenas a liberdade do pensamento para sustentar a validade dos juízos genericamente considerados. Esta é uma possibilidade de interpretação do problema do círculo.

Seria uma explicação, à primeira vista, convincente, mas, quanto mais o texto kantiano avança, mais torna esta interpretação problemática. Se Kant fez esse tipo de consideração sobre seu argumento, por que tentou uma saída introduzindo a distinção entre mundo inteligível e sensível? A introdução desta distinção revela que Kant, até aquele momento, não estava pensando como um idealista transcendental e considerava o problema do círculo, apontado por ele, como exclusivo daqueles que têm uma concepção metafísica de realidade distinta da sua. Não tem sentido então acreditarmos que Kant pensava no problema como descrito aqui, pela simples razão de que a dificuldade apontada não é um privilégio do realista transcendental.

O que é mais intrigante é que, se levamos em consideração que Kant não pensava como um idealista quando nos ofereceu a primeira versão do argumento, nem pode haver um círculo, já que, só há círculo se há pressuposição da moralidade, e Kant seria o primeiro a admitir que a moral fica logicamente inviabilizada quando não pensamos como filósofos críticos. Na verdade, mesmo a racionalidade perde seu espaço conceitual, já que entra em contradição incontornável com a natureza. Assumindo o idealismo transcendental, isto é, que objetos espaço-temporais não existem como coisas em si e que só a eles a lei da causalidade natural diz respeito, abrimos um espaço lógico, o inteligível, para a moral e a razão em um sistema filosófico, mas

não fazemos nada a respeito do problema na inferência da liberdade lógica (razão) para a liberdade transcendental (moral).

Kant, ao que tudo indica, também não se conformou com o argumento final oferecido na **Fundamentação**. Na **Crítica da Razão Prática**, temos uma nova tentativa de sua parte, e a definitiva. Loparic interpreta esta tentativa no quadro mais geral de sua leitura da filosofia crítica enquanto semântica transcendental. Para Loparic, da mesma forma que o conhecimento teórico requer intuições sensíveis para não se reduzir a pensamento vazio, o conhecimento prático só poderia trabalhar com conceitos e princípios dotados de realidade objetiva se pudesse provê-los de um domínio de interpretação sensível. E mais do que uma condição necessária, a sensificação aparece como condição suficiente da realidade objetiva prática para Loparic. A filosofia moral seria então viabilizada por uma espécie de experiência prática encabeçada pelo sentimento de respeito. O facto de que nos sentimos obrigados pela lei moral, tendo nossa natureza (em sentido amplo), ao mesmo tempo, humilhada e elevada nesse sentimento de submissão de nossas inclinações e de exaltação de nossa personalidade como seres independentes e dignos de valor, seria a prova da vigência da lei moral para nossa vontade. Seria este o facto da razão. Infere-se do efeito, o sentimento de respeito, para a suposta causa, a atuação prática da razão pura.

Mesmo que concedamos a Loparic que a filosofia kantiana, como um todo, constitui uma semântica transcendental de conceitos e princípios, certas dificuldades devem ser apontadas. Para que o raciocínio apresentado acima sirva como prova da possibilidade da lei moral, é preciso que o reconhecimento do sentimento como moral não dependa de um

reconhecimento prévio da vigência da lei moral, do contrário, trata-se de tentar convencer apenas os já convencidos. Este sentimento, que deveria ser acessível na forma de um sentimento moral independentemente da pressuposição da objetividade dos mandamentos morais, tem outra pré-condição (analiticamente ligada à primeira): não poderia ser explicado empiricamente. A única forma de torná-lo inteligível deveria ser pelo apelo à atuação da razão pura prática. Se não fosse assim, dado o sentimento, não poderíamos concluir para a vigência da moral.

Todavia, examinando qualquer sentimento, não podemos tirar esse tipo de conclusão. No máximo, não saberemos encaixá-lo em alguma teoria psicológica existente, mas isto não prova que, algum dia, não se descobrirá uma explicação empírica para ele. A bem da verdade, se supomos a impossibilidade de uma explicação empírica, admitimos que um acontecimento não tem uma causa que também é um acontecimento e que o precede no tempo, o que, a princípio, contraria uma lei da natureza cara a Kant, constituindo um problema filológico com o qual a interpretação semântica do facto deve lidar. Em adição, como frente a um dado sentimento, o chamamos de respeito quando, previamente, nos colocamos no ponto de vista do discurso moral, se acatamos essa explicação do facto da razão, usando o respeito como um dado que constitui o ponto de partida de uma inferência para a efetividade da lei moral, temos uma inferência filosoficamente viciada da realidade da lei.

Ao que parece, a doutrina, conforme foi interpretada por Loparic, falharia, porque se move na dicotomia entre a própria lei objetiva da moral e o efeito da razão pura prática enquanto consciência da efetividade dessa lei (Cf. 2003, p. 22). Vimos que o próprio facto da razão é caracterizado das duas maneiras, ora aparece como sendo a lei, ora como sendo a

consciência da lei. Beck apontou essa distinção na caracterização do facto e as implicações que surgem se não a superamos. Se o facto é a consciência da lei, todos estariam dispostos a concedê-lo, mesmo que possamos discutir se tratar-se-ia da consciência da lei em sua fórmula tipificada ou da mera consciência da obrigação moral, mesmo que possamos discutir se essa consciência se dá, em um primeiro momento, através de um sentimento de constrangimento moral ou se é, primeiramente, a consciência intelectual do dever. O que importa é que esse facto não implica a validade objetiva da lei moral em si, ou seja, não pode ser considerado pura e simplesmente como uma manifestação da lei objetiva. Se dissermos então que o facto é a lei moral objetivamente considerada, temos uma petição de princípio. Driblar este dilema, é o grande desafio do filósofo kantiano. Tê-lo percebido é mérito de Beck.

A explicação de Beck para o facto da razão, se a compreendi bem, toma como ponto de partida as pretensões de validade, genericamente consideradas, que levantamos. O ponto não é se uma dada pretensão em particular pode ser resgatada ou não. O ponto é que a própria participação no jogo argumentativo implica na compreensão e na aceitação de padrões *a priori* de normatividade. Se alguém levanta uma objeção a esse tipo de argumento, por estar negando a validade de padrões normativos, cai em contradição, pois pelo simples fato de argumentar, já se compromete com os padrões que nega. A questão agora é: o que isso tem a ver com a validade objetiva da lei moral? Se aprendemos com o erro da **Fundamentação**, sabemos que não se pode passar da prova da racionalidade para a prova da moralidade tão tranqüilamente. Um cético poderia admitir que é racional, aceitar, por exemplo, a validade do princípio de não-contradição, mas negar que o discurso moral, em específico, esteja fundamentado. Além do mais, não

escapamos do problema filológico, teríamos uma tentativa de dedução da lei moral, tomando como dados para esta dedução pretensões de validade inegáveis.

Mesmo que permaneça no quadro das distinções de Beck, Guido de Almeida pretende oferecer uma solução bastante diferente para o problema. Ele faz uma opção pela caracterização subjetiva do facto da razão. Evita assim automaticamente fazer a acusação de dogmatismo a Kant. Por outro lado, ele tem consciência de que precisa evitar o perigo inerente ao caminho pelo qual optou: a equiparação da doutrina do facto da razão a uma dedução. A saída é bastante peculiar. O facto não garantiria a validade do imperativo categórico, mas seria apenas a expressão da contingência da consciência que temos desse imperativo.

A validade (sintética) do imperativo categórico, por sua vez, seria garantida pela analiticidade entre os conceitos de vontade racional perfeita e de lei moral. No entanto, poderíamos perguntar se não seria irrelevante para seres imperfeitos que a moral fosse válida para virtuais seres perfeitos, o que, em caso de resposta positiva, faria com que o texto de Kant, assim interpretado, não nos satisfizesse filosoficamente. Analisando por este prisma, Guido de Almeida teria que argumentar que a moral é analiticamente válida para seres racionais em geral, o que tornaria o próprio imperativo categórico um princípio analítico, mas isto está fora de cogitação, pois iria na contramão da elaboração do problema feita por Kant. Mas a interpretação de Guido de Almeida, mesmo sem dar esse passo mais ousado, apresenta problemas de ajuste ao texto kantiano, na medida em que, se entendi bem, retira o conceito de facto da razão do cerne do problema da fundamentação do imperativo categórico, minimizando seu papel por equipará-lo à constatação da contingência da consciência moral para seres imperfeitos, cuja validade objetiva é

justificada por outra via. Entretanto, a própria validade do imperativo categórico parece ser justamente o problema que dá ensejo à doutrina do facto da razão.

Allison é outro que parte das considerações de Beck sobre o problema. Ele também faz a opção pela caracterização subjetiva do facto, determinando-o como a consciência do constrangimento moral na deliberação prática. A tarefa de Allison então é provar que esse facto inegável é o facto da razão, ou seja, que essa consciência existe em virtude da razão pura ser prática. Mas assim não parece que superamos, a fim de salvar o facto da razão, o dilema descrito por Beck. Não se pode inferir a validade do princípio que rege um procedimento da simples constatação de que esse procedimento é factual. Mais do que isso, surge novamente o problema hermenêutico: não se pode interpretar o facto da razão como uma dedução da validade objetiva da lei moral.

Se algo ficou claro neste nosso estudo, parece ter sido no que diz respeito à relação entre a doutrina do facto e a III seção da **Fundamentação**. O facto da razão seria o abandono, não só daquele argumento em específico, mas de qualquer estratégia semelhante. Será que também ficou claro em que medida o abandono do caminho trilhado na **Fundamentação** significa um abandono da filosofia crítica? A **Crítica da Razão Pura** é taxativa em suas exigências: “Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental [...] para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, [...] tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução” (A 669-70, B 697-8). A mesma obra também nos ensina que: “*munca lhe é permitido [à filosofia] impor os seus princípios a priori* tão absolutamente, mas *deve aplicar-se a justificar a autoridade desses*

princípios [...] graças a uma dedução sólida” (A 733-4, B 761-2, grifos meus). Como se não bastasse, temos uma passagem ainda mais enfática: “postular significa dar uma proposição por imediatamente certa, sem justificação nem prova; se as proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, se devessem admitir *sem dedução* e apenas em virtude da sua exigência a uma adesão incondicionada, *seria a falência de toda a crítica* do entendimento” (A 233, B 285, grifos meus).

É claro que se pode argumentar que tais reclames só têm validade no âmbito da filosofia teórica. Obviamente, há abono textual para essa resposta na **Crítica da Razão Prática**. Mas como não nos lembrarmos do facto da razão lendo a última passagem citada? A comparação é inevitável quando a segunda **Crítica** nos diz que: “a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica [...] e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma” (A 81-2). Também vimos as aproximações que Kant faz nesta obra entre a doutrina do facto da razão e o conhecimento moral comum. Sendo assim, ficamos mais convencidos de que Kant possa estar recuando em relação à primeira **Crítica** quando lemos a continuação da última passagem citada dessa obra: “como não faltam pretensões atrevidas, de que não está isenta a crença comum (que não é todavia uma credencial), é inegável que o nosso entendimento [sem a dedução] estaria exposto a todas as opiniões, sem poder recusar-se a admitir enunciados que, embora ilegítimos, reclamam ser admitidos com o mesmo tom de segurança de verdadeiros axiomas” (A 233, B 285). Ainda neste sentido temos uma passagem dos **Prolegômenos** em que o Kant crítico pareceria ver com desprezo o Kant do facto da razão, tão simpático ao senso comum:

É um subterfúgio habitual, de que costumam servir-se os falsos amigos do senso comum (que ocasionalmente o celebram, mas de ordinário o desprezam), dizer: No fim das contas, *é preciso que haja algumas proposições que são imediatamente certas, acerca das quais não seja preciso fornecer nenhuma prova, mas também*

nenhuma justificação, porque, de outro modo, nunca se ~~poria fim aos motivos dos~~ seus juízos; mas, para prova deste direito, *nunca podem aduzir* (fora do princípio de contradição, que não é suficiente para demonstrar a verdade de juízos sintéticos) *como algo indubitável, que possam atribuir imediatamente ao sentido comum, senão proposições matemáticas* (A 198, grifos meus).

Poderíamos dizer que, tardiamente, na **Crítica da Razão Prática**, Kant verificou que se encontra no senso comum outra proposição sintética *a priori* que, mesmo não sendo matemática, dispensa uma dedução transcendental. Para salvar a coerência do sistema, teríamos então que mostrar uma interpretação do facto que nos deixasse satisfeitos. Entretanto, mesmo depois de percorrer quatro diferentes interpretações e três defesas da doutrina do facto da razão, ainda não chegamos a um resultado muito animador. As possibilidades de interpretação, determinadas a partir de Beck, parecem ter sido esgotadas pelos quatro filósofos kantianos com quem dialogamos aqui e, com base em nenhum deles, parece que possamos construir uma boa resposta ao cético. Na verdade, os problemas filológicos que surgem em cada leitura do facto da razão – sugerindo incompatibilidade entre passagens do texto kantiano, de modo a forçar o intérprete a sempre violar algum aspecto seu – e os problemas filosóficos que surgem quando pensamos cada interpretação como uma possível defesa da doutrina parecem colaborar para que as exigências da filosofia crítica por uma dedução transcendental de juízos sintéticos *a priori* discursivos citadas acima sejam justificadas.

Kant abriu caminho para a filosofia moral descobrindo que problema filosófico diz respeito à moral (exposição do princípio) e estabelecendo as condições lógicas de possibilidade para o tratamento da questão moral (resolução da terceira antinomia da **Crítica da Razão Pura**). Podemos dizer que o presente trabalho levantou, em discussão com diversos comentadores, a possibilidade de que equívocos lógicos comprometam seriamente a III seção da

Fundamentação, no caso de considerarmos, conforme a interpretação mais tradicional, a prova da possibilidade do princípio moral como sendo o objetivo desse texto kantiano. A **Crítica da Razão Prática**, por sua vez, também parece apresentar problemas quando tenta levar a cabo, com a doutrina do facto da razão, tal tarefa inacabada na **Fundamentação**. A título de conclusão, fica então a sugestão de que o restante dos textos práticos de Kant sejam lidos com o intuito de encontrarmos indícios de uma solução para o problema fundamental da moral, a saber, a possibilidade da relação sintética *a priori* entre a vontade e a exigência de universalidade das máximas que ela se propõe. Mesmo que outras obras de Kant não retomem a argumentação nesse sentido, ao menos podem jogar luz sobre os textos estudados aqui, nos ajudando a dissipar problemas que não se resolvem apenas no âmbito a que nos restringimos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kant:

Edição alemã:

Immanuel Kant: Werke in Zwölf Bande. Ed. W. Weischedel. Frankfurt : Surkamp, 1991.

Traduções:

Conflito das Faculdades. Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1993.

Crítica da Razão Pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 4 ed.
Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1997.

Crítica da Razão Prática. Trad. Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1997.

Crítica da Faculdade do Juízo. Trad. Valerio Rohden; António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro :
Forense Universitária, 1995.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa : Edições 70, 2000

La Metafísica de las Costumbres. Trad. Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid : Tecnos, 1994.

Lógica. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1992.

Prolegômenos a qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo : Abril Cultural, 1980.

Obras sobre Kant:

ALLISON, Henry. **El Idealismo Transcendental de Kant: una interpretación y defensa.** Trad. Dulce Granja Castro. Barcelona : Anthropos; México : Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalpa, 1992.

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

ALMEIDA, Guido A. de. “Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana”. In: ROHDEN, Valério (org.). **Racionalidade e Ação.** Porto alegre : UFRGS; Instituto Goethe, 1992, p. 94-103.

. “Liberdade e Moralidade segundo Kant”. **Analytica**, v. 2, n. 1, 1997, p. 175-202.

_____. “Kant e o ‘Facto da Razão’: ‘Cognitivismo’ ou ‘Decisionismo’ Moral?” **Studia Kantiana**, 1 (1) : 53-81, 1998.

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

BECK, Lewis W. **A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason**. Chicago : The University of Chicago Press, 1966.

HARDWIG, John. “Action from Duty but not in Accord with Duty”. In: CHADWICK, Ruth F. (Ed.). **Immanuel Kant: Critical Assessments**. v. III. New York : Routledge, 1995.

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

. “O Facto da Razão: uma interpretação semântica”. **Analytica**, v. 4, n. 1, 1999, p. 13-55.

_____. “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”. **Festschrift Porchat**. 2003 (manuscrito).

McCARTHY, Michael H. "Kant's Rejection of the Argument of *Groundwork* III". **Kant-Studien**, 73 (2) 1982, p. 169-190.

_____. "The Objection of Circularity in *Groundwork* III". **Kant-Studien**, 76 (1985), p. 28-42.

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

Outras obras:

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